العلية في فلسفة مالبرانش
ومقارنتها بالسببية
في الفكر الأشعري
"دراسة تحليلية مقارنة"

إعداد

أ.م/ عزه سيد عزوز محمد

أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات سوهاج

العلية في فلسفة مالبرانش ومقارنتها بالسببية في الفكر الأشعري "دراسة تحليلية مقارنة"

عزه سيد عزوز محمد.

قسم العقيدة والفلسفة ، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بسوهاج، جامعة الأزهر، جمهورية مصر العربية.

البريد الإلكتروني : *azzamohamed.3519@azhar.edu.eg*

الملخص :موضوع العلية من أعقد المسائل في الحقل الفلسفي، والسبب في ذلك يرجع لكون الوجود هو الجذر الأول للعلية، ومن ثم فتحديد علاقة الوجود بنشاطه العلي يعتبر إحدى المشكلات العميقة التي واجهت الفلاسفة والمتكلمين علي مر العصور، وذلك لتعلقها بالعلاقة بين الله خالق العالم وبين العالم المخلوق، فهل الله مؤثر في حدوث هذا العالم وإذا كان الله هو العلة الحقيقية لهذا الكون، فما تفسير ما ندركه عقليا وما نراه مشاهدًا من أن لكل معلول علة؟ وإذا كان الله هو العلة الحقيقية، فكيف بمقدور غيره أن يكون علة أيضا؟ إذن هناك علاقة وثيقة بين الوجود والعلية .

ومن أبرز من ناقش العلية في الفكر الفلسفي الحديث الفيلسوف الفرنسي نيكولا مالبرانش Nicolas Malebranche (1638- 1715)، وهذا لا يعني أنها لم تظهر إلا عنده، بل لها أصول وسوابق ظهرت قبله في فلسفة ديكارت الميتافيزيقية، ولكن ظهورها قبله كان بشكل محدود غير واضح، فظهرت بشكل أكثر وضوحًا وشرحًا وتحليلًا عند تلميذه مالبرانش، وهو ما يعرف عنده بنظرية "العلل المناسبة" التي تعني أن الله هو العلة الفاعلة لهذا الوجود، وهو المؤثر الحقيقي للعالم، وما دونه من العلل فهي علل مناسبة أو ظرفية، وعندما ندقق النظر في هذه النظرية ونعمد إلي تحليلها، نجدها تقترب

أو هي كذلك من مقولة الأشاعرة الشهيرة "الحصول عند السبب لا الحصول به" وهو ما يعرف عندهم بمسألة السببية .

وكانت من أهم النتائج التي توصلت إليها الباحثة: أن العلية عند مالبرانش تكاد تتفق في المقدمات والنتائج مع الفكر الأشعري وهذا يؤدي بنا إلي أنه ليس ببعيد علي مالبرانش أن يكون قد أطلع علي كتب الأشاعرة.

توصي الباحثة : بالتعمق في قراءة الفلسفة الحديثة وتوجيه الأبحاث إليها ، لا لكونها ذات فكر لم يعهد من قبل ،بل علي العكس لإثبات أن ما جاءت به من نظريات وفلسفات في غالبه مقتبس من فكر إسلامي خالص .

الكلمات المفتاحية: التعريف – السبب – التعريف بالعلة – الفلسفة.

Attic in the philosophy of Malbranche and its comparison with causality in Ash'ari thought "a comparative analytical study"

Azza Sayed Azzouz Mohammed.
Department of Creed and Philosophy, Faculty of Islamic and Arabic Studies for Girls, Sohag, Al-Azhar University, Egypt.
Email : azzamohamed.3519@azhar.edu.eg

Abstract :
The subject of the attic is one of the most complex issues in the philosophical field, and the reason for this is due to the fact that existence is the first root of the attic, and then determining the relationship of existence with its activity is one of the deep problems that philosophers and speakers have faced throughout the ages, because of its attachment to the relationship between God the creator of the world and the created world, so is God influential in the occurrence of this world and if God is the real cause of this universe, what is the explanation of what we realize mentally and what we see watching that each reason has a bug? If God is the true cause, how can someone else be a bug too? So there is a close relationship between being and the attic.
Among the most prominent who discussed the attic in modern philosophical thought is the French philosopher Nicolas Malebranche Nicolas (1638-1715), and this does not mean that it did not appear only to him, but rather has origins and precedents that appeared before him in Descartes' metaphysical philosophy, but its appearance before him was in a limited and unclear way, so it appeared more clearly, explained and analyzed by his student Malebranche, which is known to him as the theory of "appropriate ills", which means that God is the active

cause of this existence, and he is the real influencer of the world, and below Of the ills are appropriate or circumstantial ills, and when we scrutinize this theory and analyze it, we find it approaching or is also the famous Ash'ari saying "get when the cause does not get it", which is known to them as the issue of causation.

One of the most important findings of the researcher: that the attic when Malbranche almost agree in the introductions and results with the Ash'ari thought and this leads us to that it is not far for Malbranche to have seen the books of Ash'ari.

The researcher recommends: to deepen the reading of modern philosophy and direct research to it, not because it has a thought that has not been known before, but on the contrary to prove that what came from theories and philosophies is mostly adapted from pure Islamic thought.

Keywords: Definition - cause – definition of the cause – Philosophy.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد الله رب العالمين، والصلاة والسلام علي أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلي آله وصحبه أجمعين

ثم أما بعد

موضوع العلية من أعقد المسائل في الحقل الفلسفي، والسبب في ذلك يرجع لكون الوجود هو الجذر الأول للعلية، ومن ثم فتحديد علاقة الوجود بنشاطه العلي يعتبر إحدى المشكلات العميقة التي واجهت الفلاسفة والمتكلمين علي مر العصور؛ وذلك لتعلقها بالعلاقة بين الله خالق العالم وبين العالم المخلوق، فهل الله مؤثر في حدوث هذا العالم؟ ولو كان مؤثرًا، فهل هذا التأثير يمتد إلي بقائه أيضًا؟ ومن ثم هل الله علة فاعلية ومؤثر حقيقي في العالم؟ أو أنه علة غائية؟ وإذا كان الله هو العلة الحقيقية لهذا الكون، فما تفسير ما ندركه عقليًا وما نراه مشاهدًا من أن لكل معلول علة؟ وإذا كان الله هو العلة الحقيقية، فكيف بمقدور غيره أن يكون علة أيضًا؟ إذن هناك علاقة وثيقة بين الوجود والعلية .

ومن أبرز من ناقش العلية في الفكر الفلسفي الحديث الفيلسوف الفرنسي **نيكولا مالبرانش Nicolas Malebranche (1715 -1638)**، وهذا لا يعني أنها لم تظهر إلا عنده، بل لها أصول وسوابق ظهرت قبله في فلسفة ديكارت الميتافيزيقية، ولكن ظهورها قبله كان بشكل محدود غير واضح، فظهرت بشكل أكثر وضوحًا وشرحًا وتحليلًا عند تلميذه مالبرانش، وهو ما يعرف عنده بنظرية "العلل المناسبة" التي تعني أن الله هو العلة الفاعلة لهذا الوجود، وهو المؤثر الحقيقي للعالم، وما دونه من العلل فهي علل مناسبة أو ظرفية، وعندما ندقق النظر في هذه النظرية ونعمد إلي

تحليلها، نجدها تقترب أو هي كذلك من مقولة الأشاعرة الشهيرة" الحصول عند السبب لا الحصول به" وهو ما يعرف عندهم بمسألة السببية فهل مسألة "العلية" التي قال بها مالبرانش هي ذاتها مسألة السببية التي ناقشها الأشاعرة؟ أم هناك أوجه اختلاف بينهما؟ فما هي الأسس والقواعد التي بنيت عليهما هاتان النظريتان، ثم ما المترتب عليهما، كل هذا سنراه في هذه الدراسة والتي جاءت بعنوان: **العلية في فلسفة مالبرانش ومقارنتها بالسببية في الفكر الأشعري "دراسة تحليلية مقارنة"**

أسباب الاختيار

١- الله في العقيدة الإسلامية حي قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم دائم الحضور والفاعلية، والعلاقة بين السبب والمسبب هي ركن مهم من أركان هذه العقيدة، فكان لا بد من بحث هذه العلاقة، فهل الله هو مسبب الأسباب الحقيقي، وما دونه ما هي إلا أسباب ظاهرية لا فاعلية؟ أو أن الله خلق لكل شيء طبعا مجبولا عليه فاعلا لذاته؟ فأردت أن أقف علي هذه المسألة بالفهم والتحليل.

٢- الاعتقاد التام بالقدرة الإلهية المطلقة لله تعالي فهل هذا الاعتقاد يتعارض مع اعتقاد العلية الذي يعني أن لكل معلول علة؟ أو أن للعلية تفسير آخر يتفق مع تمام القدرة الإلهية؟

٣- مفهوما السبب والعلة وما يوجد بينهما من تشابه دقيق وعميق، والحاجة الماسة لي لفهمهما وتحليليهما لمعرفة أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

٤- بيان تأثر الفكر الغربي الحديث بالفكر الإسلامي ،ففي بعض المصادر والمراجع [١] التي تتحدث عن السببية عند الأشاعرة وبخاصة نظرية العادة عند الإمام الغزالي- تقول أن نظرية العادة عند الغزالي قد تأثر بها في العصر الحاضر الفيلسوف الاسكتلندي **ديفيد هيومDavid Hume (1711-1776)** وهذا أمر مستغرب حقا، فقد يكون هناك تشابها في نقطة معينة فقط، ولكن النتائج عند كلاهما مختلفة تماما، لهذا أردت أن أوضح أن العلية عند ديفيد هيوم ليست هي نظرية العادة عند الغزالي، وإذا كان ولابد من عقد مقارنة بين الغزالي وفيلسوف من فلاسفة العصر الحديث فالأولي هو مالبرانش لأن نظريته في العلية تتشابه في المقدمات والنتائج مع نظرية السببية أو العادة عند الغزالي.

٥- أردت من خلال بحثي إثبات السبق للفكر الإسلامي في تناول مسألة السببية، وأن ما من فيلسوف جاء بعد هذا الفكر وتناول ذات المسألة وحاول إيجاد الحلول لها، إلا وكان فكره شبيه من قريب أو بعيد من الفكر الإسلامي، وما هذا إلا للإشادة بفضل الفكر الإسلامي علي الفكر الأوربي برمته.

الدراسات السابقة

١- **رسالة ماجستير بعنوان** "فكرة العلية في الفلسفة الحديثة "للباحث محمد محمد يحيي فرج – نوقشت بجامعة عين شمس بالقاهرة –لسنة

(١) انظر: علي سبيل المثال لا الحصر الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ت٥٠٥هـ)- تهافت الفلاسفة – تحقيق/ سليمان دنيا- دار المعارف بمصر للنشر- الطبعة الرابعة ١٣٨٥هـ- ١٩٦٦م حاشية ص ٢٤٠,٢٤١. عبد العزيز سيف النصر- مسألة السببية في الفكر الكلامي- الطبعة الأولي ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م ص ٣٢-٣٣.

١٩٨٠م- الناشر لم يسمح بإتاحة هذه الرسالة غير التمهيد منها والفهرس الخاص بها، ومن خلال الفهرس علمت أن الباحث تحدث عن العلية عند اليونان، ثم العلية في العصور الوسطي سواء أكانت فلسفة إسلامية أم عصور وسطي مسيحية، ثم تحدث الباحث عن نشأة العلية في العصر الحديث، وبعدها تحدث عن فكرة العلية عند كل من بيكون، ميل، ديكارت، سيبنوزا، لبينتز، ديفيد هيوم،ولم يتعرض للعلية عند مالبرانش.

٢- **بحث بعنوان** "مالبرانش ناقدًا ديكارت أو في أن الجسد أيسر معرفةً من النفس" للباحث جلال الدين سعيد، نشر بالمجلة التونسية للدراسات الفلسفية – عدد ٢٠-٢١ سنة ١٩٩٨م – تحدث فيها الباحث عن نقاط الاتفاق والاختلاف في مسألة العلاقة بين الجسد والنفس بين ديكارت ومالبرانش دون التعرض لمسألة العلية عند مالبرانش.

٣- **بحث بعنوان** "مسألة الألوهية في الفلسفة الغربية" الحديثة للباحث "إحسان علي عبدالأمير الحيدي" (كلية الآداب – جامعة بغداد)- دار الأطروحة للنشر العلمي- تعرض الباحث في هذا البحث إلي نظرية الرؤية في الله لمالبرانش ثم الجانب الإلهي لكل من سيبنوزا، وفيورباخ، ولم يتعرض لمسألة العلية عند مالبرانش.

٤- **بحث بعنوان** "مبدأ السببية عند المتكلمين بين المعتزلة والأشاعرة "للباحث جمال زيدان علي- مجلة جامعة البحر المتوسط الدولية –العدد ٧ لسنة ٢٠١٨م، الناشر لا يسمح بإتاحة هذا البحث ولكن جاء في ملخصه أن هذا البحث يعالج قضية السببية عند المعتزلة والأشاعرة وانتهي إلي أن المعتزلة تقر بمبدأ العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ،بينما الأشاعرة ينكرون الضرورة وعدم عدم وجود خصائص ذاتية تقتضي تأثير بعضها في بعض.

٥- **بحث بعنوان** "من خرق العادة إلي مستقر العادة "بحث في وحدة مفهوم العادة بين الغزالي وابن خلدون – للباحث عبد المجيد الصغير – بمجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية – العدد ٩ – جامعة محمد الخامس – بتاريخ ١٩٨٢، الناشر لهذه المادة لم يسمح بإتاحتها.

٦- **بحث بعنوان** "السببية الطبيعية والعادية عند الفلاسفة الإسلاميين" للباحث هشام علي مرعي و آخرون – جامعة المرقب – كلية التربية بالخمس – العدد ١٧ لسنة ٢٠٢٠ وقد بدأ الباحث بتعريف السببية في اللغة والاصطلاح ثم ذكر مواضع كلمة السببية في القرآن الكريم – والمبحث الأول فيه ذكر موقف الفلاسفة الاسلاميين من السببية والمعني بهم هنا الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد – ثم تحدث الباحث عن السببية والعلم الحديث واخيرا ذكر موقف الفلاسفة الماديين كديفيد هيوم من السببية، ولم يتعرض لذكر السببية عند كل الأشاعرة ومالبرانش.

٧- **بحث بعنوان** "مشكلة السببية والعلية في الفكر الفلسفي العربي دراسة نقدية تحليلية" للباحث/محمد عاطف العراقي – مجلة كلية دار العلوم بالقاهرة –العدد ٣ لسنة ١٩٧١تحدث فيه الباحث عن رأي المعتزلة في السببية ثم ذكر رأي الأشاعرة مع ذكر نقدهم للفلاسفة والمعتزلة وأصحاب الطبائع ثم ذكر رأي الأشاعرة ثم انتقل الباحث لرأي ابن سينا وتعرض الباحث للإمام الغزالي ورأيه في السببية وأخيرا تعرض الباحث لرأي ابن رشد في السببية، والملاحظ هنا أن الباحث إذا كان قد تعرض للأشاعرة إلا أنه لم يذكر مالبرانش

٨- **بحث بعنوان** "نظرية السببية في الفكر الكلامي الإسلامي" لأستاذي الجليل/ فضيلة الأستاذ الدكتور/ عبد العزيز سيف النصر "رحمه الله" – الطبعة الأولي منه سنة ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م تحدث فيها أستاذي الجليل عن

إنكار السببية ومشكلة بقاء وفناء الأشياء ونظرية العادة عند الأشاعرة ، ونقدها عند ابن حزم وابن رشد ثم تحدث عن رأي ابن رشد في المعجزات ، وتحدث عن رأي معمر والنظّام في السببية ونقد معمر لها .ولم يتعرض أستاذنا الكريم لرأي مالبرانش.

٩- **بحث بعنوان** "مشكلة السببية بين القديس توما الاكويني ومفكري الإسلام"– وزارة الأوقاف والشئون الدينية بعمان للنشر– مجلة التفاهم س ١٥ العدد٥٧–٥٨ لسنة م ٢٠١٧ الناشر لهذه المادة لا يسمح بإتاحتها.

١٠- **بحث بعنوان** "مفهوم السببية في الفيزياء المعاصرة وعند المتكلمين المسلمين" للباحثين محمد باسل الطائي(دكتور) د/ آمال رضا ملكاوي– د/ محمد سعيد الصباريني– المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية – المجلد الثامن – العدد ٢ – سنة ١٤٣٣هـ– تحدث الباحثون فيه عن السببية لدي كل من المعتزلة والأشاعرة ثم الموازنة بينها وبين نظريات العلم الحديثة.

هذا وهناك بعض الكتب التي تناولت بين ثناياها سواء من قريب أو بعيد مسألة السببية بين الفكر الإسلامي ومالبرانش ، ولكنها توسعت في المقارنة بين الالهيات كاملة عند مالبرانش والفكر الإسلامي برمته سواء كان فكر للمتكلمين (معتزلة أو أشاعرة)أو فلسفة إسلامية شرقها وغربها أو علوم العرفان من أمثال هذه الكتب كتابي:

الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش – تأليف د/ قاسم الكاكائي (أستاذ بجامعة شيراز)

وكتاب مالبرانش والفلسفة الإلهية د/ راوية عبد المنعم عباس(أستاذ الفلسفة بكلية الآداب –جامعة الإسكندرية) فهذان الكتابان ثريان بالفلسفة الإلهية الكاملة لدي مالبرانش،

أما دراستي هذه فقد تخصصت في جزء صغير من فلسفة مالبرانش وهو الجزء الخاص بدراسة العلية فقط دون التطرق لباقي الإلهيات لديه.

إشكالية البحث:

١- لماذا يتم اتهام الفكر الأشعري بالجمود؟ وأنه يدعو إلي الخمول والكسل والتراخي، وأن هذا الفكر هو مصدر لكل ما لحق العالم الإسلامي من تأخر وكوراث ومحن وركود، وذلك لرفضهم السببية، والأمر ليس علي الاطلاق كما يزعمون، بل الأشاعرة أنكروا السببية الحتمية فقط، التي تستلزم الضرورة بين السبب والمسبب وهذا يتعارض مع إثبات المعجزات التي تعني خرق هذه الحتمية والضرورة، فكيف يمكن للمرء أن يعتقد بحتمية القوانين وثباتها مع وجود هذه الخوارق التي تتنافي تنافيا تاما مع هذا الاطراد؟

٢- لماذا يهاجم بعض الحداثيين في عصرنا الحاضر[١] الإمام الغزالي؟ ويتهمه بأنه نصير شرس لمبدأ "التجويز" وهذا في نظره معناه اللانظامية واللاقاعدة وأن إله الغزالي لا هم له غير أن يثبت كلية قدرته بالخرق الدائم لمجاري العادات ،في حين أن هذا الحداثي نفسه يشيد بإله مالبرانش الذي يحب النظام ولا يتدخل لصنع المعجزة إلا بإرادة خاصة وجزئية معدلة لإراداته الكلية الدائمة!! فلما التفرقة والتعصب لمالبرانش مع أن نظرية العلية لدي مالبرانش ترجع في أساسها إلي نظرية السببية عند الأشاعرة؟!

(١) انظر: جورج طرابيشي – نقد نقد العقل العربي (نظرية العقل) – دار الساقي ببيروت للنشر – الطبعة الأولي ١٩٩٦م –ص ٢٠٧ هامش والمقصود بالحداثي هنا د/ محمد عابد الجابري.

٣- لماذا بحثت مسألة الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات عند مالبرانش باسم العلية وبحثت ذات المسألة عند الأشاعرة باسم السببية؟ فهل العلة والسبب لفظان مترادفان أو متباينان، أو بينهما عموم وخصوص؟ ثم كيف يتم عقد مقارنة بين مالبرانش والأشاعرة و المسمى بينهما مختلف؟.

٤- هل هناك إشكالية بين كون الله تعالي هو العلة الحقيقية لهذا العالم وأنه الفاعل والمهيمن علي كل أجزاء الكون ومن بين هذه الأجزاء الإنسان؟ بمعني: إذا كان الله هو العلة الحقيقية الوحيدة فكيف يكون الإنسان مسئولًا عن فعله ومحاسب عليه؟ عند كل من مالبرانش والأشاعرة؟

وقد اعتمدت في دراستي هذه علي منهجا متكاملًا مكونا من مناهج ثلاثة منها:-

المنهج التاريخي: وذلك في نقل الآراء والأقوال من كتب أصحابها المعتبرة عندهم مع توثيق هذا النقل بالضوابط العلمية المعروفة عند علماء مناهج البحث.

المنهج التحليلي: وذلك بتحليل المسائل العلمية والجزئيات المتعلقة بقضيتي: العلية عند مالبرانش والسببية في الفكر الأشعري

المنهج المقارن: وذلك في دراسة مواطن التشابه والاختلاف بين علية مالبرانش وسببية الأشاعرة ،مع بيان نتائج هذه المقارنات.

وقد رتبت بحثي هذا علي:

مقدمة، مدخل، ثلاثة مباحث، وخاتمة، وقائمة بالمصادر والمراجع، ثم فهرس للموضوعات

أما المقدمة: فذكرت فيها نبذة عن أهمية الموضوع وسبب اختياري له والدراسات السابقة عليه، وذكر إشكالية البحث والمنهج المتبع فيه، مع ذكر الأسس التي اعتمدت عليها في دراستي ثم ذكر خطة البحث.

أما المدخل: ويشمل الآتي:

التعريف بالعلة والسبب

العلاقة بين العلة والسبب

أما المباحث: فتشمل الآتي:

المبحث الأول: العلية في فلسفة مالبرانش

المطلب الأول: التعريف بمالبرانش وفلسفته

المطلب الثاني: موقف مالبرانش من العلاقة بين النفس والجسد

المطلب الثالث: الوجود وقوانينه في فلسفة مالبرانش

المبحث الثاني: السببية في الفكر الأشعري

المطلب الأول: مبادئ الأشاعرة وتساوقها مع السببية

المطلب الثاني: العلاقة بين الأسباب والمسببات عند الأشاعرة

المبحث الثالث: مقارنة العلية عند مالبرانش بالسببية في الفكر الأشعري

المطلب الأول: المقارنة بين مالبرانش والفكر الأشعري

المطلب الثاني: تأثر مالبرانش بالفكر الأشعري

تعقيب عام: بطلان السببية الحتمية في الظواهر الكونية

أما الخاتمة: فقد ذكرت فيها أهم نتائج البحث وبعض التوصيات.

وبعد: هذا هو بحثي بذلت فيه جهدي بقدر ما استطعت إلي ذلك سبيلا، أسأل الله التوفيق والسداد أنه قريب يجيب المضطر إذا دعاه.

تمهيد

التعريف بالعلة والسبب

مفهوما العلية والسببية من المفاهيم التي اعتني بها الفكر الإنساني علي مر العصور؛ وذلك يرجع إلي كونهما مشكلة من المشكلات التي احتلت مكانة بارزة في مذاهب المتكلمين والفلاسفة دليل هذا أننا إذا استعرضنا ما تركوه لنا من تراثهم، نجد أن أكثرهم قد خصص مبحثا أو أكثر في مباحثه الكلامية أو الفلسفية لدراسة هذه المشكلة، سواء من زاوية نقدية يحاول فيها الرد علي مذاهب من سبقوه في دراسة هذه المشكلة، أو في زاوية إيجابية يحاول فيها بدوره بيان رأيه[1] لتوضيح هذا لابد أن نقف علي هذين المفهومين بالتعريف والتحليل.

السبب في اللغة: هو الحبل الذي يتوصل إلي الماء ثم استعير لكل ما يتوصل به إلي شيء كقوله تعالي{وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ}(البقرة :١٦٦)أي "وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ لوصل و المؤدات"[2] وجاء في التعريفات للجرجاني

(١) د/ عاطف العراقي– تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية – الطبعة الثالثة ١٩٧٦م – دار المعارف بمصر للنشر –ص ٤٧.

(٢) ابن منظور: (محمد بن مكرم ت٧١١هـ)– لسان العرب– دار صادر بيروت للنشر –الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ – فصل السين ١/ ٤٥٩ ، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)– مختار الصحاح تحقيق/ يوسف الشيخ محمد– المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا للنشر الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م – ص ١٤٠

ت ٨١٦هـ"أن السبب في اللغة اسم لما يتوصل به إلي المقصود"[١]، لذلك يسمي الطريق والحبل والباب أسبابا، لأن الطريق موصل إلي المكان المقصود، والحبل موصل إلي الماء ونحوه، والباب موصل إلي داخل البيت[٢] وبناء علي هذا التعريف اللغوي للسبب فقد عرفه السرخسي ت٤٨٣هـ:" ما يكون طريقة إلي الحكم بلا وضع له ولا تأثير فيه"[٣]

أما العلة لغةً فتطلق علي عدة إطلاقات، ولكن أقربها إلي الصحة هو أنها بمعني الأمر المغير للشيء، ومنه سمي المرض علة لأن حالة المريض تتغير به من الصحة والقوة والنشاط إلي المرض والضعف والسقم، وهذا أنسب التعاريف اللغوية للعلة لتناسبه مع المعني الاصطلاحي وهو التغيير فكما يتغير الجسم حالة حصول العلة وهي المرض من القوة إلي الضعف فكذلك إذا وجدت العلة في المحل فإنها تغير حكمه مما كان عليه في الأول[٤]

---

(١) الجرجاني (محمد بن علي بن علي الزين الشريف الجرجاني ت ٨١٦هـ)- التعريفات – ص ١١٧- دار الكتب العلمية ببيروت لبنان- الطبعة الأولي ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م .

(٢) عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية) مكتبة الرشد بالرياض – الطبعة الأولي ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م – ج١ ص ٣٩١.

(٣) السرخسي (محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي ت ٤٨٣هـ)- أصول السرخسي ٣٠١/١. دار المعرفة ببيروت للنشر.

(٤) عبد الكريم بن علي بن محمد النملة – المهذب في علم أصول الفقه المقارن ج١ ص٣٩٩ "مرجع سابق"

العلاقة بين العلة والسبب

وبرغم هذه التفرقة اللغوية إلا هناك **بعض المعاجم قد خلطت بين لفظي "السبب"** و"**العلة**" أمثال د/ جميل صليبا نجده يقول في المعجم الفلسفي "بأن العلية هي السببية ، وتطلق علي العلاقة بين العلة والمعلول"(١) كذلك جاء في المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية أن لفظ **علية Causality: يعني** العلاقة بين العلة والمعلول أو بين السبب والمسبب(٢) **كذلك جاء في نفس المعجم أن مبدأ السببية** يراد به أن لكل ظاهرة سببا يحدثها، وقد أنكر هذا الغزالي وهيوم ، وردا العلل الطبيعية إلي مجرد علاقة زمنية واقتران بعض الظواهر ببعض(٣)

وقد يكون هذا الخلط كما أورد د/ عاطف العراقي في كتابه تجديد المذاهب الكلامية(٤) بسبب ظهور الترادف بين اللفظين في كثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين وشروحهم علي أرسطو فنجد ابن سينا ت٤٢٧هـ يستخدم لفظي "سبب" و"علة" وكل واحدة منهما مكان الأخرى فتارة يقول: "أسباب الموجودات" وتارة أخرى يقول: "علل الموجودات"، ولكن الشائع عنده هو استخدام لفظة علة ،حتي أنه في رسالته "في الحدود"(٥) يعرف لنا لفظة علة

---

(١) جميل صليبا–المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية) – دار الكتاب اللبناني ببيروت – طبعة ١٩٨٢ ص ٩٨.

(٢) مجمع اللغة العربية– المعجم الفلسفي– تصدير د/ إبراهيم مدكور– الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٤٠٣هـ –١٩٨٣م –ص١٢٣

(٣) مجمع اللغة العربية – المعجم الفلسفي– ١٦٧"مرجع سابق"

(٤) د/ عاطف العراقي – تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٤٩"مرجع سابق"

(٥) انظر: ابن سينا(الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ت ٤٢٧هـ) – تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات –وفي أخرها قصة سلامان وأبسال ترجمها من ==

،ولا نجد ذكرًا لكلمة سبب ،نظرًا لأنها تدل علي ما تدل عليه كلمة "علة" و في كتبه المنطقية كالجدل والبرهان نجد أنه تارة يستخدم لفظ "علة "وتارة يستخدم لفظة "سبب"[١]

كما ظهر هذا الترادف في شروح ابن رشد ت ٥٩٥هـ علي أرسطو فهو يقول :إن السبب والعلة اسمان مترادفان وهما يقالان علي الأسباب[٢] الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية[٣]

علي الجانب الأخر نجد من مفكري الإسلام من فرق بين السبب والعلة من هؤلاء الفيلسوف ابن مسكويه[١] ت ٤٢١هـ عندما ذكر في كتابه "الهوامل

==

اليوناني حنين بن إسحاق – الرسالة الرابعة في الحدود– الطبعة الثانية – دار العربي للبستاني بالقاهرة للنشر ص ١٠٠–١٠١.

(١) استخدم ابن سينا لفظ العلة في ص ٢٨٨وما بعدها و ص ٢٩٦ علي سبيل المثال "ومن العلل ما هو بالذات ومنها ما هو بالعرض" والصفحة التي تليها مباشرة يقول " وقد يكون السبب خاصا وقد يكون عاما، وقد يكون جزيئا بإزاء المعلول الجزئي وقد يكون كليا " ابن سينا(الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا)– الشفاء في المنطق – البرهان – تصدير ومراجعة د/ إبراهيم مدكور– تحقيق د/ أبو العلا عفيفي – المطبعة الأميرية بالقاهرة – ١٣٧٥هـ– ١٩٥٦م ص ٢٩٦، ٢٩٧.

(٢) تنقسم العلل عند أرسطو إلي أربعة أقسام :فاعلة كالنجار الذي يصنع الكرسي، ومادية وهي الخشب والحديد الذي يصنع منه، وصورية وهي الهيئة التي يتم عليها شكله، وغائية وهي الجلوس عليه ومنها أخذت العلة الأولي (La cause premiere) وعلة العلل (cause des cause) وتطلق علي الله وحده (مجمع اللغة العربية – المعجم الفلسفي– ص ١٢٢– "مرجع سابق "١٢٣قارن د/جميل صليبا – المعجم الفلسفي ص "مرجع سابق"٩٧).

(٣) ابن رشد (أبو الوليد محمد): تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو تحقيق/ عثمان أمين طبعة ١٩٥٨م – ص٢٩.

والشوامل":" إن السبب هو الأمر الداعي للفعل، ولأجله يفعل الفاعل ،بينما العلة فهي الفاعلة بعينها، ولهذا صار السبب أشد اختصاصا بالأشياء العرضية، وصارت العلة اشد اختصاصا بالأمور الجوهرية"(٢)

وإذا ذهبنا إلي الأصوليين لإيضاح هذه المسألة لوجدنا لديهم ثلاث اتجاهات:

الاتجاه الأول: يذهب إلي الترادف بين السبب والعلة ،بل قال الشيخ/ محمد الأمين الشنقيطي ت ١٣٩٣هـ "عليه أكثر أهل الأصول"(٣)

الاتجاه الثاني: يذهب إلي أن بينهما عموم وخصوص مطلق ولا عكس وفرقوا بينهما أنه إن كانت الصفة التي يرتبط بها الحكم لا يدرك تأثيرها في الحكم بالعقل كالوقت للصلاة المكتوبة فتسمي سببا، أما إذا أدرك العقل تأثير

==

(١) أبو علي بن مسكويه، ولد في الري بفارس ومات في أصفهان عام ١٠٣٠م، عاصر البيروني وابن سينا وله نحو من عشرين مؤلفا وفلسفته مزيج من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس والشريعة الإسلامية غير أنه يميل إلي أرسطو أكثر(عبد المنعم الحفني – الموسوعة الفلسفية – مكتبة مدبولي بالقاهرة للنشر ص ٢٢).

(٢) أحمد بن محمد بن مسكويه الهوامل والشوامل :سؤالات أبو حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه، بيروت دار الكتب العلمية ٢٠٠١ ص ٣٠ ، قارن د/ عاطف العراقي – تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٤٩"مرجع سابق")

(٣) الشنقيطي (محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي ت١٣٩٣هـ)– مذكرة في أصول الفقه مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة للنشر–الطبعة الخامسة ٢٠٠١م ج١ ص٥١.

الوصف في الحكم فيسمي علة ويسمي سببا ،فالسبب يشمل القسمين، فهو أعم من العلة"[١]

الاتجاه الثالث: ذهب إلي التباين بين اللفظين، فذكر تاج الدين السبكي ت ٧٧١هـ في الأشباه والنظائر بقوله يفترقان من وجهين أحدهما: أن السبب ما يصلح الشيء عنده، لا به، والعلة ما يحصل الشيء به، ثانيهما أن المعلول يتأثر عن علته بلا واسطة بينهما والشرط يتوقف الحكم علي وجوده، والسبب إنما يفضي إلي الحكم بواسطة أو وسائط ،لذلك يتراخي الحكم عنها حتي تؤخذ الشرائط وتنتفي الموانع، أما العلة فلا يتراخي الحكم عنها، إذ لا شرط لها، بل متي وجدت أوجبت معلولها[٢]

من خلال ما سبق استطيع أن أقول: إن كل من ذهب إلي الترادف أو علاقة العموم والخصوص المطلق أو التباين له وجهته ونظرته، ما يعنيني من هذا هو الجانب الذي يفرق بين اللفظين وذكر أن من أهم الفروق بينهما، بأن **السبب: ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة: ما يحصل به** "وهذا يفيد عدم الضرورة بين السبب والمسبب ، ويفيد الضرورة بين المعلول والعلة ،ولهذا آثر الأشاعرة[٣] استعمال لفظ السببية التي تعني عدم الضرورة بين

---

(١) ابن النجار الحنبلي (تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي ت ٩٧٢هـ) – شرح الكوكب المنير – تحقيق/ محمد الزحيلي – ونزيه حماد – مكتبة العبيكان للنشر – الطبعة الثانية ١٤١٨هـ– ١٩٩٧م ج١ ص ٤٣٨.

(٢) تقي الدين السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي) الأشباه والنظائر – دار الكتب العلمية – الطبعة الأولي ١٤١١هـ– ١٩٩١م ج ٢ ص ٢٤.

(٣) "الحوادث كلها مستندة إلي الله سبحانه ابتداء" (الإيجي: "عبد الرحمن بن أحمد "المواقف في علم الكلام – عالم الكتب ببيروت للنشر ص٣٦١) عند الأشاعرة لهذا أحال الاشاعرة مبدأ الضرورة بين العلة والمعلول احترازًا من نفي الفاعلية عن الله تعالي ، ==

السبب والمسبب بل يجوز لها التخلف وعدم الاطراد، بخلاف العلية التي تعني الاطراد والوجوب والضرورة فيها وهذا يتنافى مع أصولهم.

ووفقا لما قرره علماء أصول الفقه جاء في المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا: أن المراد بالعلة المؤثر وبالسبب ما يفضي إلي الشيء في الجملة أو ما يكون باعثا عليه. وقد قيل: السبب ما يتوصل به إلي الحكم من غير أن يثبت به ،أما العلة فهي ما يثبت به الحكم ومعظم الفلاسفة[١] الإسلاميين كالكندي "ت٢٥٩هـ" والفارابي "ت ٣٣٩هـ" وابن سينا "ت٤٢٧هـ" وابن رشد"ت٥٩٥ هـ" يفضلون استعمال لفظ العلة علي لفظ السبب إلا الغزالي وعلماء الكلام فإنهم يستعملون لفظ السبب للدلالة علي العلة[٢]

وما جاء أيضا في المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية **أن علة: Cause** ما يؤثر في غيره ويقابل المعلول، آثر الفلاسفة المسلمون لفظ" علة" واستعمل الغزالي ت ٥٠٥هـ والمتكلمون لفظ سبب وهو ما جري به العرف الآن وأريد به دلالات مختلفة[٣]

==

بجانب هذا أن موسي بن ميمون ت ٦٠٣هـ أخذ يتهكم من رفض المتكلمين تسمية الباري تعالي "علة" وهاك نصه :" الفلاسفة كما علمت الله تعالي العلة الأولي والسبب الأول ، وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه التسمية جدا ويسمونه بالفاعل ،ويظنون أن فرقا عظيما بين قولنا سببا وعلة وبين قولنا فاعلا" (موسي بن ميمون – دلالة الحائرين – عارضه بأصوله العربية والعبرية /حسين آتاي– القاهرة –مصر –مكتبة الثقافة الدينية ط١ ١٤٢٨هـ– ٢٠٠٧م ص١٧٠)

(١) والعلة عند الحكماء: ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا ومؤثرا فيه (الجرجاني– التعريفات – ص ١٥٤ "مرجع سابق"

(٢) د/ جميل صليبا –المعجم الفلسفي – الجزء الثاني – ص٩٦ "مرجع سابق"

(٣) مجمع اللغة العربية– المعجم الفلسفي ص ١٢٢"مرجع سابق"

فإذا كان المتكلمون والمعني بهم هنا الأشاعرة قد اعتمدوا لفظة السببية لتفسير ظاهرة الاقتران المشاهد في الطبيعة ، والفلاسفة علي خلافهم من هذه اللفظة ومالبرانش واحد من أعلام الفلسفة الحديثة اعتمد لفظ العلية ،فماذا تعني لديه ؟ وكيف يكون في محل للمقارنة بينه وبين الأشاعرة ؟ كل هذا سيتضح في الصفحات القادمة .

المبحث الأول

العلية في فلسفة مالبرانش

المطلب الأول: التعريف بمالبرانش وفلسفته

أولا: التعريف بمالبرانش

لقد كان لمذهب ديكارت[١] Descartesأتباعه الذين درسوا في نطاق منهجه بعمق، ودافعوا عن تصوراته وقضاياه وتبنوا مشاكله حتى وصلوا بها إلى أبعد نتائجها المنطقية من أمثال: بليز بسكال[٢] (Bascal Blaise)

(١) رينيه ديكارت (١٥٩٥- ١٦٥٠) فيلسوف وعالم رياضي فرنسي يلقب ب أبو الفلسفة الحديثة مؤسس المذهب العقلاني ،كان يري أن الرياضة تقدم لنا نموذجا للمعرفة اليقينية ومنهج تحصيلها، وهو قد يستطيع أن يشك في كل شيء ما عدا هو شكه والشك تفكير والتفكير وجود ومن ثم "أنا أفكر إذن أنا موجود"(عبد المنعم الحفني- الموسوعة الفلسفية ص ١٩٠- ١٩١"مرجع سابق، قارن : آميل برهييه- تاريخ الفلسفة – ترجمة ؟جورج طرابيشي –الجزء الرابع –القرن السابع عشر – دار الطليعة ببيروت للطبع والنشر – الطبعة الثانية ١٩٩٣م. ص ٦٣ وما بعدها .

(٢) بليز بسكال(١٦٢٣- ١٦٦٢) ولد بكلير ومات في فرنسا ألف رسالة في المخروطيات وهو عمره السادسة عشر من عمره ، اخترع الآله الحاسبة ليساعد والده في حساباته ،كان لا يعتقد بمنهج واحد يطبق علي كل الموضوعات مثلما كان يعتقد ديكارت ، ولا يري خلافا لديكارت أن هناك أفكارًا فطرية ، فالطبيعة تتغير باستمرار وما من شيء مألوف إلا ويمكن رده إلي الأثر الخاطيء للتعليم أو للحواس من أشهر كتبه "الروح الهندسي" "فن الاقناع" "دفاع عن الديانة المسيحية (عبد المنعم الحفني – الموسوعة الفلسفية ص ٨٦ "مرجع سابق"، قارن : أميل برهييه –تاريخ الفلسفة الجزء الرابع ص ١٥٧وما بعدها "مرجع سابق")

ومالبرانش (Nicolas Malebranche) في فرنسا وباروخسبينوزا[١] Spinoza (Baruch) في هولندا وجوتفريد ليبنتز[٢] (Leibnitz G. W في ألمانيا لقد تأثر هؤلاء جميعاً بديكارت، وتابعوا مذهبه مما دعا مؤرخو الفلسفة- كما ذكرت د/راوية عباس- إلى تسميتهم "بصغار الديكارتيين"؛ لتأثرهم الكبير بالمذهب الديكارتي. وإذا كان مؤرخو الفلسفة قد أطلقوا لفظ صغار الديكارتيين - تجاوزًا- على هؤلاء النخبة من الفلاسفة أصحاب المذاهب فإن هذا اللقب لا يعني إضعافاً من شأنهم أو تقليلاً من قيمة مذاهبهم، فقد قدموا لتاريخ الفكر الفلسفي مذاهباً ذات قيمة، كما أبان فكرهم

---

(١) سبينوزا (١٦٣٢- ١٦٧٧) يهودي هولندي من أصل أسباني -كانت أولي محاولاته الفلسفية "رسالة موجزة في الله والإنسان وسعادته" ثم كتاب المباديء الفلسفية لديكارت وغيرها من الكتب التي أهمها علي الاطلاق "الرسالة اللاهوتية السياسية "أعلن غيها رأيه في الدين والاجتماع (عبد المنعم الحفني-الموسوعة الفلسفية ص ٢٣٨ "مرجع سابق"، قارن :أميل برهييه – تاريخ الفلسفة ص ١٩٠ وما بعدها "مرجع سابق").

(٢) **ليبنتزLeibniz ١٦٤٦- ١٧١٦م**" ولد غوتفريد فليهلم ليبنتز "Gottfried Wilhelm Leibniz" في مدينة لايبزيغ بألمانيا سنة ١٦٤٦م، من أسرة اشتهر الكثير من أفرادها بالميول العقلية، درس القانون والرياضيات لقد اشتهر ليبنتز بأنه فيلسوف تلفيقي ، والمعني بذلك فيلسوفًا يحرص علي التوفيق بين المذاهب الأخرى وجمعها كلها في مذهبه الخاص، لقد كان يود أن يستوعب في مذهبه كل ما أتي به الأقدمون والمحدثون ، وأراد أن يأتي بجمع بين أفلاطون و ديمقريطس ،وأرسطو وديكارت ، والمدرسيين والمحدثين ، وبين اللاهوت والأخلاق والعقل ، بحيث يأخذ أفضل ما في كل منها ، ثم يتجاوزها إلي ما هو أبعد منها(فؤاد زكريا -مذهب الذرات الروحية للبينتس – من سلسلة تراث الإنسانية -المجلد الأول- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة للنشر .ص ٦٠٢، قارن : د/ يوسف كرم – تاريخ الفلسفة الحديثة -مكتبة الدراسات الفلسفية – دار المعارف – الطبعة الخامسة ص ١٢٦)

عن البعد الأخير لمذهب ديكارت العقلي، بما وضعوه من حلول نهائية لمشاكل وقضايا كان الفكر الديكارتي قد ألقى بها على بساط البحث الفلسفي بدون حل قاطع لها[١]

تأتي شخصية مالبرانش N.Malebranche(1715 -1638) في المرتبة الثانية إذا ما قورنت بشخصية أستاذه ديكارت، ومع ذلك فينبغي علينا ألا نتجاهله إن أردنا أن نفهم تاريخ الميتافيزيقا الحديثة[٢]

فهو أشهر الديكارتيين من الفرنسيين، وأكثرهم ابتكارا ،وأرغبهم في تلافي ما أخذ عليه من نقص، وما لوحظ في فلسفته من عيوب، ثم ضم إليه القديس أوغسطينوس "ت ٤٣٠م"، فأحرز بذلك رضا الفلاسفة ورجال الدين[٣]

وذلك لكون ديكارت لم يمعن في المشاكل الدينية، ولم يعول علي الوحي والإلهام في توضيح نظرياته الفلسفية ... وعليه لجأ مالبرانش إلي أوغسطين[٤] الذي وجد عنده ضالته المنشودة ، وصادف آراء ترضي العقل بقدر ما تتفق مع النقل وتوحد بين الفلسفة والدين[٥]

---

(١) د/ راوية عبد المنعم عباس – مالبرانش والفلسفة الإلهية – تقديم د/ محمد علي أبو ريان ص ٢١-٢٢-٢٣- دار النهضة للطباعة والنشر ببيروت – طبعة ١١٩٦م

(٢) إتين حلسون – تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط – ترجمة وتعليق /إمام عبد الفتاح ص ٤٢- مكتبة مدبولي للنشر الطبعة الثالثة ١٩٩٦م .

(٣) إبراهيم مدكور، يوسف كرم – دروس في الفلسفة – عالم الأدب للبرمجيات والنشر والتوزيع بلبنان – الطبعة الأولي ٢٠١٦م –ص ٣٤٦

(٤) القديس أوغسطين أشهر آباء الكنيسة اللاتينية االتي كان لها تأثير ضخم علي من جاء بعده من الفلاسفة من أهم مؤلفاته "الاعترافات" و"الرد علي المانويين" .. (عبد المنعم الحفني– الموسوعة الفلسفية ص ٧٧ "مرجع سابق".

(٥) إبراهيم مدكور، يوسف كرم– دروس في الفلسفة – ص ٣٤٩. "مرجع سابق".

وهذا معناه أنه إذا كانت الأوغسطينية ملحوظة من قبل لدي ديكارت، فإنها عند مالبرانش أتم وأكمل[١]

ويرجح البعض أن السبب في ذلك يرجع إلي أن مالبرانش كان مسيحيا مفكرًا قبل أن يكون فيلسوفا... لذلك لم يكن يعتبر فلسفة ديكارت وسيلة مناسبة بشكل كامل لأداء الغرض، ولم يجد فيها خصوصية المحورية الإلهية من حيث الصياغة والتركيب ،إذن بما أنه لم يجد في فلسفة ديكارت المحورية الإلهية التي يتطلع إليها، لذلك اقترب فيما وراء الطبيعة من أوغسطين[٢] "لقد كان يلجأ إلي القديس أوغسطين بالقدر الذي كان يلجأ به إلي ديكارت تماما"[٣] فأخذ منه مقارنة معطيات العقل بمعطيات الوحي[٤] يمكننا أن نقول في اختصار: إن مذهبه يعتمد علي هذين المصدرين ولا يكاد يفهم من دون هذين الأصلين[٥]

مولده [٦] : ولد نيقولا مالبرانش Nicolas de Malebranche في باريس في الخامس من أغسطس عام 1638وفي رواية أخري أنه ولد في

---

(١) انظر: إبراهيم مدكور، يوسف كرم – دروس في الفلسفة ص ٣٤٦ "مرجع سابق".

(٢) قاسم الكاكائي (أستاذ بجامعة شيراز)– الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش –تعريب/ عبد الرحمن العلوي– دار الهادي للطباعة والنشر – الطبعة الأولي ١٤٢٦هـ– ٢٠٠٥م ص ٢٤

(٣) إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ص٤٣"مرجع سابق".

(٤) انظر: جنفياف روديس لويس –ديكارت والعقلانية – ترجمة عبده الحلو– منشورات عويدات ببيروت للنشر– الطبعة الرابعة ١٩٨٨م ص ١٠٦ .

(٥) انظر: يوسف كرم ، إبراهيم مدكور– دروس في الفلسفة ص ٣٤٦"مرجع سابق".

(٦) انظر أيضا عبدالمنعم الحفني –الموسوعة الفلسفية ص٤١٤–٤١٥"مرجع سابق"، فردريك كوبلستون – تاريخ الفلسفة – المجلد الرابع – الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلي ==

السادس وليس الخامس من أغسطس في أسرة عريقة اجتمعت فيها العدالة والثراء والتدين [١]

مؤلفاته: بالرغم من إطلاع مالبرانش علي مؤلفات ديكارت وأوغسطين، إلا أنه "كان يبغض الاطلاع الزائد عن حده الذي قد تفني معه الشخصية وينعدم التمحيص والتحقيق ،فجاءت مؤلفاته دالة علي استقلال في التفكير وأصالة في الرأي واعتدال في التقدير"[٢]

وقد أصدر مالبرانش عددًا لا بأس به من المؤلفات مكنته من أن يكون عضوا شرفيا في الأكاديمية الفرنسية للعلوم[٣] **ومن مؤلفاته:**

"في البحث عن الحقيقة" ثلاثة أجزاء من عام ١٦٧٤- ١٦٧٥م ،"الأحاديث المسيحية –النصرانية " عام ١٦٧٨، "في التأملات المسيحية – النصرانية "١٦٨٣م"

==

ليبنتز) ترجمة وتعليق/ سعيد توفيق، محمود سعيد ، تقديم / إمام عبد الفتاح إمام – الطبعة الأولي ٢٠١٣م – المركز القومي للترجمة والنشر ص ٢٥١ وما بعدها ، عبد الرحمن بدوي – موسوعة الفلسفة – الجزء الثاني – المؤسسة العربية ببيروت للدراسات والنشر – الطبعة الأولي ١٩٨٤م ص ٤٢٩ وما بعدها ، إبراهيم مدكور، يوسف كرم – دروس في الفلسفة – ص ٣٤٦ وما بعدها "مرجع سابق"، د/راوية عبد المنعم عباس– أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة– مالبرانش والفلسفة الإلهية – ص٢٥ وما بعدها "مرجع سابق"

(١) إبراهيم مصطفي إبراهيم (دكتور)– الفلسفة الحديثة من ديكارت إلي هيوم – ص ١٦٣ دار الوفاء بالإسكندرية للطبع والنشر "بتصرف".

(٢) إبراهيم مدكور، يوسف كرم – دروس في الفلسفة ص ٣٤٧"مرجع سابق".

(٣) إبراهيم مصطفي إبراهيم – الفلسفة الحديثة من ديكارت إلي هيوم – ص ١٦٥"مرجع سابق".

أحاديث حول الميتافيزيقا والدين" ١٦٨٨م[١]

ثانيا: فلسفة مالبرانش

لم يبدأ مالبرانش بالشك المنهجي كما بدأ ديكارت، بل بالعكس كانت فلسفته في البداية والنهاية تؤكد علي الإيمان بالله وبالوجود، وحصر مهمة الفكر في فهم مضمون الإيمان وفي بيان الطرق المؤدية إلي وجود الله، وعنده أن الوحي الإلهي تجربة مثل التجربة الفيزيائية، وينبغي ملاحظتها بنفس الدقة والاهتمام اللذين نراعيهما مع التجربة الفيزيائية[٢]، والسبب في ذلك علي لسان مالبرانش أن: "مبادئي ومعارفي توجد في أفكاري، وقواعد سلوكي فيما يتعلق بالدين توجد في حقائق الإيمان، وكل منهجي ينحصر في الانتباه الجاد لما ينيرني ولما يقودني"[٣] لهذا سعي مالبرانش إلي بيان أن الحقيقة العلمية والحقيقة المسيحية لا تتعارضان بل هما في نظره حقيقة واحدة ،فصار تفكيره هو التوفيق بين العلم والدين[٤]

يقول مالبرانش: "إن وقائع الدين أو العقائد المقررة هي تجاربي في أمور الدين. لكن إذا شعرت، وأنا أتبعها أنني أصطدم مع العقل، فإنني أتوقف

(١) انظر: إبراهيم مصطفي إبراهيم – الفلسفة الحديثة من ديكارت من هيوم ص ١٦٥– "مرجع سابق"١٦٦، قارن: راوية عبد المنعم عباس– مالبرانش والفلسفة الإلهية ص ٤٢ وما بعدها "مرجع سابق".

(٢) انظر: عبد الرحمن بدوي – الموسوعة الفلسفية –ج٢ ص ٤٣٠"مرجع سابق".

(٣) مالبرانش –محاورات في الميتافيزيقا – نقلا عن عبد الرحمن بدوي– الموسوعة الفلسفية ج ٢ ص ٤٣٠ "مرجع سابق".

(٤) عبد الرحمن بدوي– الموسوعة الفلسفية ج٢ ص٤٣٠"مرجع سابق".

فورا، عالماً بأن عقائد الايمان ومبادئ العقل ينبغي أن تكون متفقة فيما بينها بعضها وبعض في الحقيقة على الرغم من التعارض بينها في العقل"[١]

ومن ثم إذا نظرنا إلي فلسفة مالبرانش في صميمها وجدناها دينية النزعة والمبدأ والمرمي، فهي لا تري فارقا بين التفكير الفلسفي والتفكير الديني، ولا تقول بحقيقة عقلية وأخري نقلية، بل تعتقد أن هاتين الحقيقتين متحدتان وأن أولاهما ليست إلا ثمرة للثانية[٢].

لذا كانت فلسفته دينية خالصة تبدأ بفكرة الألوهية وتدور حولها في كل مراحلها[٣]

ففلسفة مالبرانش كلها تلخص في هذه القضية "**ما من شيء إذا تأملناه كما ينبغي إلا ردنا إلي الله**"[٤] لقد أراد مالبرانش أن يرد كل شيء إلي الله تعالي، بوصفه خالق كل شيء وعلي هذا الأساس رد كل أفكارنا إلي الله[٥]، ويبدو أن مرجعه في هذا، النص الذي ورد علي لسان القديس بولس[٦]:" نحن نعيش في الله، ونتحرك فيه، ونوجد فيه"[٧] ومن خلال الفهم العميق لهذا

---

(١) عبد الرحمن بدوي– موسوعة الفلسفة ص ج٢ ٤٣٠"مرجع سابق".

(٢) إبراهيم مدكور، يوسف كرم – دروس في الفلسفة – ص٣٤٩"مرجع سابق".

(٣) إبراهيم مدكور ، يوسف كرم – دروس في الفلسفة – ص٣٤٩"مرجع سابق".

(٤) يوسف كرم –تاريخ الفلسفة الحديثة – ص ٩٨ "مرجع سابق".

(٥) د/ عبد الرحمن بدوي – موسوعة الفلسفة ص ٤٣١ "مرجع سابق".

(٦) بولس الرسول يهودي روماني من طرسوس، تربي في أورشليم كان يدعي شاول من الفريسيين، وكان شديد العداء للمسيحيين، بالغ الإنكار لدينهم، ثم فجأة تحول إليه "٣٣م" وأخذ يبشر باسم المسيح، وتأويلاته الواسعة هي التي أخذت بها الكنيسة وقامت عليها المسيحية كعقيدة (عبد المنعم الحفني– الموسوعة الفلسفية ص ١١٩"مرجع سابق").

(٧) الكتاب المقدس –العهد الجديد رسالة أعمال الرسل ١٧/٢٨.

النص أخرج لنا مالبرانش نظريات[١] كلها تهيمن عليها المحورية الإلهية ولكن أهم نظرياته علي الإطلاق" نظرية "الرؤية في الله" و"نظرية العلية" توضيح ذلك:-

نظرية "الرؤية في الله" عند مالبرانش

الله في فلسفة مالبرانش هو الموجود الحق والفاعل الوحيد وفكرة الأفكار، ومصدر المعاني والمعلومات المختلفة، وليس وجوده جل شأنه – في حاجة إلي إثبات، لأن فكرة الألوهية الماثلة في أذهاننا جميعا، والتي ندركها مباشرة ومن دون واسطة تستلزم الوجود، ولا يمكن أن يكون العدم موضوعا لتفكيرنا بحال، وما دام الكائن المطلق واللانهائي في لا نهائيته مدركا إدراكا واضحا، فهو موجود وجودًا لا شك فيه ،بل هو الموجود الحق، لأنه لم يستمد وجوده من غيره والكائنات كلها من صنعه، والفاعل الوحيد؛ لأن الظواهر الإنسانية من أثار قدرته وإرادته[٢]

وهذا يعني إن فكرة وجود الله عند "مالبرانش" ليست موضوع برهان، لأنها تعد من أكثر الأفكار وضوحا ويقينا[٣]، وإذا كان ولا بد من إثبات لوجود الله فيكون ذلك عن طريق الرؤية في ذات الله ،فكأنه في إثباته لهذا الوجود عن طريق الرؤية في ذات الله لا يحتاج لأي مدد خارجي من مخلوقاته يستدل به علي هذا الوجود[٤]

---

(١) انظر هذه النظريات بالتفصيل/ عبد الرحمن بدوي – الموسوعة الفلسفية ص٤٣١ وما بعدها.

(٢) إبراهيم مدكور، يوسف كرم– دروس في الفلسفة – ٣٥٠ "مرجع سابق".

(٣) راوية عبد المنعم عباس– مالبرانش والفلسفة الإلهية ص ٨٨"مرجع سابق".

(٤) انظر: راوية عبد المنعم عباس – مالبرانش والفلسفة الإلهية ص ٨٨"مرجع سابق".

لأن الإنسان لا يعرف مباشرة الأشياء المخلوقة ولا القوانين التي تدبرها ، وإنما يعرف فقط فكرة هذه الأشياء أو هذه القوانين التي تكون في الله الذي يتحد به الإنسان وحده اتحادًا مباشرًا "وهكذا نري الله بحسب شعورنا، عندما نري الحقائق الأزلية، لأن هذه الحقائق هي الله ،بل لأن الأفكار التي تتعلق بها هذه الحقائق موجودة في الله ..." (١) وبما أن الله يحتوي علي أفكار الموجودات التي خلقها وبما أن "النفس الإنسانية متحدة مباشرة بالله ..."(٢) فهذا يعني: "إننا إنما ندرك الأشياء بواسطة الأفكار الكلية، والأفكار الكلية لا توجد في المخلوقات الفردية، بل في الله، إذن نحن إنما ندرك جميع الأشياء في الله وهذا هو معني قولنا "الرؤية في الله"(٣)

وعلي هذا فنظرية "الرؤية في الله" ترمي إلي أن البارئ– جل شأنه–هو ضوؤنا الوحيد الذي نري به الأشياء علي اختلافها ،ونكتسب المعلومات علي تنوعها ، ولا يمكن أن تصل حقيقة إلي أذهاننا إلا بمدد منه تعالي(٤)

نظرية العلية عند مالبرانش: نظرية مفاداها أن الله هو العلة الوحيدة في هذا الوجود، وأن كل ما نتوهمه من علل فماهي إلا علل مناسبة للفعل الإلهي، نظرية قال بها مالبرانش في معرض تفسيره للعلاقة بين النفس والجسد.

يتضح ذلك بالتفصيل في المطلب التالي

---

(١) انظر: أندريه لالاند – موسوعة لالاند الفلسفية – تعريب /د خليل أحمد خليل – منشورات عويدات ببيروت للنشر– الطبعة الثانية ٢٠٠١م ص ١٥٥٧.

(٢) إبراهيم مدكور– يوسف كرم– دروس في الفلسفة ص ٣٥٠"مرجع سابق".

(٣) عبد الرحمن بدوي – موسوعة الفلسفة ص ٤٣١ "مرجع سابق".

(٤) انظر: إبراهيم مدكور– يوسف كرم –دروس في الفلسفة –ص ٣٥٠"مرجع سابق".

المطلب الثاني

موقف مالبرانش من العلاقة بين النفس والجسد

أولا: تفسير العلاقة بين النفس والجسد قبل مالبرانش

مشكلة العلاقة بين النفس والجسد من أعقد المشكلات التي واجهت الفكر الفلسفي علي مر العصور **تفصيل ذلك:**

لما كانت الهيولي[١] والصورة[٢] هما المقولتين الرئيستين في **فلسفة أرسطو** وبهما يهدي إلي تفسير الكون بأكمله[٣] ومن الكون، الأجسام الطبيعية فهي عنده مركبة من هذين المبدأين، الهيولي والذي يقصد به المادة الأولي التي تشترك فيها جميع الأجسام وهي غير معينة بحدود ولا أشكال، أما الصورة

---

(١) الهيولي: لفظ يوناني بمعنى: الأصل، والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين: الجسمية، والنوعية.(الجرجاني – التعريفات ص ٢٥٧"مرجع سابق" فالهيولي ليست موضوع للمعرفة فهي ليست من المقولات إذ أن هذه تحمل عليها في حين أنها لا تحمل علي شيء إنها مجرد قوة في مقابل الصورة التي هي فعل(مراد وهبه –المعجم الفلسفي – ص ٤٦١"مرجع سابق)

(٢) الصورة النوعية: جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه(الجرجاني – التعريفات ص ١٣٦"مرجع سابق" فالصورة عند أرسطو هي كمال أول أو فعل أول للهيولي من حيث هي قوة صرفة أي أنها ما يعطي الهيولي الوجود بالفعل في ماهية معينة " مراد وهبه–المعجم الفلسفي– ص٢٤١–٢٤٢)

(٣) وولتر سيتس – تاريخ الفلسفة اليونانية ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد – دار الثقافة الدينية بالقاهرة للنشر طبعة ١٩٨٤م ص ٢٢٧.

فهي التي تعين المادة وتعطيها ماهية خاصة بها[١] وقد طبق أرسطو هذه التفرقة بين المادة والصورة علي النفس والجسم فالجسم لديه هو المادة والنفس هي الصورة، وكما أن الهيولي والصورة غير منفصلين في الواقع فلا يوجد شيء باعتباره صورة بدون هيولي أو توجد هيولي بدون صورة كذلك الجسم والنفس غير منفصلين[٢] "كما أن الصورة لا تنفصل عن الهيولي فإن النفس لا تستطيع أن توجد بدون الجسم"[٣] وإذا كان الأمر كذلك **فلا يوجد داعي عند أرسطو** لدراسة العلاقة بين النفس والجسد لأنهما متحدان لهذا علي **حد تعبير أرسطو** "لم نكن في حاجة إلي البحث عما إذا كان النفس والجسد شيئا واحدًا، كما أننا لا نسأل هل الشمع وطابعه شيء واحد"[٤]

أما ديكارت فهناك مبدئا في فلسفته الماورائية لا يقبل المس، هذا المبدأ يتلخص في وجود ثلاثة أنواع من الجواهر:

النوع الأول: الله جوهر منزه عن المادة ولا متناه

النوع الثاني: النفوس جواهر غير مادية ولكنها متناهية

---

(١) انظر: وولتر سيتس – تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٨"مرجع سابق"، يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٣٦ – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر –الطبعة الثانية ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م.

(٢) انظر: وولتر ستيس –تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٨ "مرجع سابق".، يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٣٦"مرجع سابق".

(٣) وولتر ستيس –تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٧"مرجع سابق".

(٤) أرسطو طاليس– كتاب النفس – ترجمة /أحمد فؤاد الأهواني – مراجعة الأب/ جورج شحاته قنواتي –تصدير ودراسة مصطفي النشار – المركز القومي للترجمة –الطبعة الثانية ٢٠١٥م ص ٤٣.

النوع الثالث: الأجسام جواهر مادية قوامها الامتداد ليس غير[١]

غير أن ديكارت لم يتساءل جديا كيف يجري تفاعل بين هذه الجواهر الثلاثة فيما بينها؟[٢] فهو يري أن العقل والمادة جوهران منفصلان وهما ضدان لا يجتمعان كالنار والثلج أو الأسود والأبيض ولكنه لا يستطيع أن ينكر ما نشاهده من ارتباط عقل الإنسان وجسمه ارتباطا يجعل منهما وحدة متماسكة متصلة، فكيف يمكن التوفيق بين مذهبه وبين ما نشاهده؟ **يقول ديكارت:** "إن العلاقة التي نراها في الإنسان بين العقل والجسم لا يمكن أن تعلل بشيء من طبيعتهما، لأنهما ضدان متناقضان، فلم يبق إلا أن يكون اتحادهما هذا حقيقة خارقة أرادها الله علي الرغم من أنها لا تتفق مع طبائع الأشياء"[٣] وتتم العلاقة بين العقل والجسم بواسطة جزء معين هو **الغدة الصنوبرية Giand pineal** فعندها تنتهي الآثار الواردة من الخارج التي تنتقل عن طريق الأعصاب ،ومنها تصدر الأوامر للأعصاب فتحرك العضلات فيتحرك الجسم فهذه الغدة هي الوسيط بين الروح والجسم، تأخذ من الروح

(١) مالبرانش –محادثات في الماورائيات نقلا عن – أندريه كريسون – تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطي حتي العصر الحديث – ترجمة /نهاد رضا– منشورات عويدات للنشر – الطبعة الثانية ١٩٨٢م – ص١٠٧ .

(٢) مالبرانش محادثات في الماورائيات نقلاعن أندريه كريسون تيارات الفكر الفلسفي ص ١٠٧ "مرجع سابق".

(٣) زكي نجيب محمود، أحمد أمين– قصة الفلسفة الحديثة ص٧٠– مؤسسة هنداوي للنشر–طبعة ٢٠٢٠م.

أمرها، فترسله إلي الأعصاب فالعضلات ،كما تتلقي من الأعصاب ما تأتي به من رسائل من العالم الخارجي وتوصلها إلي الروح[١]

نخلص من هذا أن ديكارت فسر العلاقة بين النفس والجسد عن طريق الغدة الصنوبرية

جاء بعد ديكارت تلميذ من تلاميذه الكثيرين هو "جلنكس"[٢]Geulinex

فأخذ يسأل: كيف نفسر الواقعة التي تقول إن الإرادات تتبعها حركات في البدن، وأن التغيرات في البدن تتبعها إحساسات وإدراكات في الوعي ؟

فقد فسر جلنكس أن فعل إرادتي هو مناسبة يحدث فيها الله حدثا فيزيائيا في وعي، إن البدن والنفس أشبه بساعتين لا تؤثر إحداهما علي الأخرى، ولكنهما تتفقان معا في الوقت، لأن الله جعلهما يتفقان زمنيا في حركاتهما باستمرار وذلك هو علي الأقل التشبيه الذي يبدو أن جولنكس[٣]

---

(١) زكي نجيب محمود، أحمد أمين – قصة الفلسفة الحديثة ص ٧٠"مرجع سابق".

(٢) جلنكس أو جولنكس (١٦٢٥– ١٦٦٩) كان طالبا ثم أستاذا في جامعة لوفان علي مدي سنوات ست ،لكنه اضطر إلي مبارحة هذه الجامعة في ظروف غير معلومة ،فقد اعتنق البروتستانية، من مؤلفاته "الميتافيزيق الحقة" "وميتافيزيقا مضادة للعقلية المشائية" ولكنها لم تصدر إلا بعد وفاته بزمن طويل (١٦٩١– ١٦٩٨) (أميل برهييه– تاريخ الفلسفة – الجزء الرابع ص ١٣٩"مرجع سابق").

(٣) كانت فلسفة جلنكس ترتكز علي أولا: أنني موجود ، ثانيا :أن عندي أنماطا متنوعة للغاية من الفكر، ولكني موجود بسيط فلا استطع أن اصطنع في نفسي هذا التنوع الذي لابد أن يكون سببه عاملا خارجا عني، علة فائقة الوصف تستطيع أن تستحدث من الأشياء أكثر مما استطيع تعقله منها هي الله وهذه صورة من صور الظرفية التي أمدت ==

يميل إليه[١]

ولما كانت هذه الرابطة بين العقل والجسم معتمدة علي المصادفة سمي هذا المذهب بمذهب المصادفة أو الاتفاق Occasionalism[٢]

فالنتيجة من نظرية جلنكس أن الله هو العلة الحقيقية الوحيدة[٣]وقد هاجم رجال اللاهوت "جلنكس" صاحب هذه النظرية لأنها تجعل الله هو المنفذ المباشر لكل جريمة يقترفها الإنسان ،إذ يكفي أن يفكر الإنسان في ارتكاب جرم حتي يتوسط الله ، ويحمل الجسد علي تأدية ما أراد له العقل[٤]

ثم جاء ليبنتز ولجأ إلي "قانون الانسجام الأزلي " كحل لهذه المشكلة وهاك نصه: "بناءً علي قانون الانسجام الأزلي، فقد ركبت الذرات منذ الأزل بحيث تسير الواحدة موازية للأخرى، وعلي الرغم من تفرقها وانفصالها فهي تعمل جميعا في توافق دقيق حتي لتبدو كأن بعضها يعتمد علي بعض[٥]وهكذا يرى ليبنتز أن الأصل الإلهي المشترك لكل النفوس هو الذي يضمن منذ الأزل

==

مالبرانش بنظريته عن العلية (انظر: أميل برهيه – تاريخ الفلسفة ج٤ ص ١٣٩-١٤٠"مرجع سابق").

(١) فردريك كوبلستون – تاريخ الفلسفة – المجلد الرابع ص ٢٤٨"مرجع سابق".

(٢) زكي نجيب محمود، أحمد أمين – قصة الفلسفة الحديثة ص ٧١-٧٢- "مرجع سابق".

(٣) فردريك كوبلستون- تاريخ الفلسفة – المجلد الرابع –ص ٢٤٨"مرجع سابق".

(٤) زكي نجيب محمود، أحمد أمين – قصة الفلسفة الحديثة ص ٧٢ "مرجع سابق".

(٥) زكي نجيب محمود – قصة الفلسفة الحديثة ص ١٠٢- ١٠٣"مرجع سابق".

حدوث انسجام بين ادراكاتها بحيث يكون قد قدر لها منذ البداية أن تكون صورة متوافقة متسقة لعالم واحد رغم اختلاف وجهات نظرها إليه[١] .

أما سبينوزا فقد نظر إلي كل من الامتداد والفكر بوصفهما مجرد صفات أو خواص لجوهر واحد هو الله ...ومن ثم يكون الله هو الجوهر الموجود بالضرورة السرمدي، فإذا وجد شيء سواه، لم يكن هذا الشيء إلا صفة أو وجها له ... فالجوهر أو الله هو الطبيعة الخالقة حيث إنه مصدر الصفات والوجوه، وهو أيضا الطبيعة المخلوقة[٢] وهذا يعني أن سبينوزا لم يفصل بين النفس والجسد فهما بالنسبة له كيان واحد.

ثانيا: موقف مالبرانش من تفسيرات الفلاسفة للعلاقة بين النفس والجسد

رفض مالبرانش رأي أرسطو والمدرسيين لأنه يري إذا سلمنا معهم أن في الأجسام والنفوس صورا وقوي وكيفيات قادرة علي إحداث معلولات بقوة طبيعتها، فقد سلمنا بألوهية ثانوية إلي جانب الله الكلي القدرة، واعتنقنا رأى الوثنيين ونحن لا ندري[٣]

لأن نسبة « القدرة على الفعل » الى المخلوقات معناها في الحقيقة التفوه بمجرد كلمات، ومعناها في النهاية التفوه بالكفر.

---

(١) فؤاد زكريا – مذهب الذرات الروحية للبينتس –ص٦٠٧ "مرجع سابق".

(٢) عبد المنعم الحفني –الموسوعة الفلسفية – ص ٢٣٩"مرجع سابق".

(٣) انظر: مالبرانش: البحث عن الحقيقة –الكتاب السادس، القسم الثاني ف ٣،٢ والكتاب الرابع ف ١٠، والكتاب الثالث القسم الثاني ف٣ وأحاديث فيما بعد الطبيعة– الحديث السابع نقلا عن يوسف كرم –تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠٠– ١٠١ .

فلو تخلى الله عن قدرته للمخلوقات ألا يكون قد تخلى في الوقت نفسه عن ذاته؟ ألا يكون قد جعلها مستقلة عنه؟ ومستقلة لدرجة لا يستطيع معها ان يزيل هذه المخلوقات؟ فلو كان للمخلوقات في ذاتها قوة خاصة بها لأمكنها ان تستمر في الوجود حتى دون ان يستمر الله في ان يريد لها حقاً ان توجد وبالتالي، لما تسنى الله أن يفنيها[١] فالاعتقاد بفعالية العلل الطبيعية هو إذن أصل الوثنية التي لا يعدو مذهب أرسطو أن يكون صورة من صورها[٢] **ومن ثم احتج مالبرانش لتسفيه هذا الاعتقاد وتصدي له بالرد** لأن" نسبة القدرة علي الفعل إلي المخلوقات معناها أننا نتكلم دون أن ندري ماذا نقول وأننا نتفوه بالكفر "[٣]

وقال: "من أجل ألا يبقي لدينا شك في خطأ هذه الفلسفة الكريهة، كذلك من أجل معرفة الأصول وتسليط الضوء على الآراء التي يُستند اليها، من الضروري ان تثبت الحقائق القائمة التي تدين اخطاء قدماء الفلاسفة، وان نكشف بإيجاز وجود علة حقيقية واحدة، لأنه لا يوجد سوى إله حقيقي واحد.

أنّ ذات وقوة جميع الأشياء، ليست سوى الارادة الالهية. وانّ أية علة طبيعية لا تعد علة حقيقية، بل مقارنة للعلة، وعلة مجازية"[٤]

ذلك لأن "**العلة الحقيقية علة يدرك الذهن وجود ارتباط ضروري بينها وبين معلولها**" والحال أن ذلك لا يصدق إلا علي إرادة موجود كلي القدرة والواقع

(١) انظر: اندريه كريسون :تيارات الفكر الفلسفي – ص ١١٠"مرجع سابق"

(٢) آميل برهييه– تاريخ الفلسفة – ص٢٥٣"مرجع سابق".

(٣) اندريه كريسون – تيارات الفكر الفلسفي –ص١٠٩"مرجع سابق".

(٤) مالبرانش البحث عن الحقيقة ص ٤٤٨ نقلا عن قاسم الكاكائي– الله ومسألة الاسباب ص ٥٢

أن كل علية حقيقية خلاقة، فالقول بأن الجسم يمكن أن ينتقل من حال إلي حال بقوته الخاصة يعدل القول بأنه قادر علي خلق نفسه بأحوال مغايرة لتلك التي أراد الله أن يعطيه إياها، الاعتقاد بفعالية العلل الطبيعية هو إذن أصل الوثنية التي لا يعدو مذهب أرسطو أن يكون صورة من صورها(١)

أما موقف مالبرانش من حل ديكارت وتلاميذه لتفسير العلاقة بين الجسم والنفس

فهو يقرر من موقعه كديكارتي القول بثنائية النفس والجسم ويقرر أنهما متباينان وأن أفعالهما متباينة كذلك ،فلا يؤثر الجسم في النفس ،ولا تؤثر النفس في الجسم(٢) وفي ذات الوقت **يري مالبرانش عجز ديكارت** عن تقديم حل مقنع للعلاقة بينهما فأرجعها إلى علة فسيولوجية ممثلة في الغدة الصنوبرية Gland inale التي تقوم بالربط، والوصل بين النفس والجسد. ولم يتعدى تفسيره حدود الجسد(٣)

كذلك **يرفض مالبرانش الحل الذي يقدمه ليبنتز** للسبب التالي: لو كان الله قد وضع تناسقاً أزلياً عاماً وكلياً، فلن يبقى موضع للاختيار قط(٤)

---

(١) انظر: آميل برهييه- تاريخ الفلسفة –الجزء الرابع- القرن السابع عشر ص٢٥٣"مرجع سابق".

(٢) انظر: يوسف كرم –تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٠٣"مرجع سابق".

(٣) راوية عبد المنعم عباس- مالبرانش والفلسفة الإلهية – ص ١٤٨ "مرجع سابق"، إبراهيم مصطفي إبراهيم –الفلسفة الحديثة من ديكارت إلي هيوم ص ١٧٦"مرجع سابق".

(٤) اتين جيلسون :نقد الفكر الفلسفي الغربي ترجمة بالفارسية د/أحمد الأحمدي ص ١٧٧نقلا عن قاسم الكاكائي – الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش ص ٥٦"مرجع سابق".

كما **انه يرفض فلسفة سبينوزا** الذي يدعوه بالتعس والبائس لأن اعتبار النفس والجسم حالتين أو شأنين متناهيين للجوهر الالهي، يعني أنهما والله شيء واحد، وهذا هو مذهب وحدة الوجود»[١]

وإذا كان مالبرانش رفض حلول ديكارت وليبنتز وسبينوزا إلا **أنه وافق علي النتائج التي توصل إليها جلنكس** ومنها انطلق لبناء مذهبه يتضح ذلك تحت هذا العنوان

(١) اتين جيلسون :نقد الفكر الغربي ص ١٧٧نقلا عن قاسم الكاكائي – الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش ص ٥٦"مرجع سابق".

المطلب الثالث

الوجود وقوانينه في فلسفة مالبرانش

أولا: تفسير مالبرانش للعلاقة بين النفس والجسد أدي إلي نظريته في العلية

يبدأ مالبرانش بتقرير أن الجسم والنفس جوهران متمايزان وليس معني اتحادهما أن الجسم يمتلك القدرة علي الشعور والنزوع، وأن تمتلك النفس القدرة علي الامتداد والحركة، كلا إن شيئا من هذا لن يحدث(١) .

ويوضح مالبرانش السبب في ذلك بقوله: "تبين لي بعد تفكير عميق أن الفكر جوهر النفس والامتداد جوهر المادة ومن ثمة يستحيل تأثير أحدهما على الآخر "(٢)

بعد تفكير عميق توصل مالبرانش أنه ليس ثمة أي علاقة بين جسم وروح. بل أكثر من ذلك كما يقول: "ليس ثمة أي علاقة من هذا القبيل بين جسم وجسم، أو بين روح وروح آخر بكلمة واحدة لا يستطيع أي مخلوق أن يؤثر على أي مخلوق آخر بفاعلية وعليه من الواضح أنه ليس ثمة وجود، في اتحاد النفس والجسم لأية رابطة أخرى غير فاعلية المشيئات الالهية، مشيئات ثابتة، وفاعلية لا تعدم أبداً مفعولها، الله إذن أراد ويريد بلا انقطاع ان تقترن اهتزازات الدماغ دائماً بالأفكار المختلفة للروح المتحد به، وهذه

---

(١) مالبرانش "البحث عن الحقيقة " – الكتاب الثاني – القسم الأول – فصل ٥ ، البندان الأول والثاني نقلا عن د عبد الرحمن بدوي – موسوعة الفلسفة –الجزء الثاني–مالبرانش ص ٤٣٢"مرجع سابق".

(٢) مالبرانش "البحث عن الحقيقة "ص ٣٤٧ نقلا عن راوية عبد المنعم عباس– مالبرانش والفلسفة الإلهية ص ١٤٧.

الارادة المستمرة والفاعلة للخالق هي التي تصنع خاصة به. بملء معنى الكلمة اتحاد هذين الجوهرين"[١]

وهذا يعني ... أن البشر عاجزون بذاتهم، ولكن الله، بمناسبة رغباتهم وإراداتهم، يحرك الأرواح الحيوانية ، فيولد هكذا، في الاعضاء ما يلزم من حركات لتنفيذ الافعال المرغوبة، اننا نقرر: لكن قراراتنا ليست سوى العلل الطارئة لأفعالنا، أن قدرة الفعل الالهية هي التي تولد هذه الافعال ... [٢]

نعم كما ذكر مالبرانش أننا قد ألفنا بعض الظاهرات بحيث لم نعد نميز إبهامها لدينا مثلاً: كرة بلياردو في حالة السكون، وكرة أخرى في حالة الحركة أن الثانية تصدم الأولى فتحركها، ومن جهة أخرى أقرر: أن أرفع ذراعي اليمنى، فأبذل مجهوداً أحس به فترتفع ذراعي، لا شيء أبسط من ذلك في الظاهر، إننا ميالون إلي أن نعزو إلى الكرة المتحركة وإلى جهد إرادتنا قدرة على الفعل، قدرة على التأثير. ومع وجود لهذه القدرة. لو أن ديكارت فكر في ذلك لفهمه.

إن الله وحده يملك القدرة على التأثير أنه الفاعل الوحيد إذا صحت هذه الفكرة فإنها فكرة أساسية لأنها تقتضي أربع نتائج:-

١- أن الجسم لا يؤثر في جسم آخر

٢- أن الجسم لا يؤثر في الفكر

٣- أن الفكر لا يؤثر في الجسم

---

(١) مالبرانش -الاعمال الكاملة م١٢-١٣ مطارحات في الميتافيزيقا -تحقيق اندريه روبينه .منشورات فران الفلسفية باريس 1976م ص ٩٦ نقلا عن جورج طرابيشي – نقد نقد العقل العربي -ص ٢٠٢-٢٠٣ "مرجع سابق"

(٢) اندريه كريسون: تيارات الفكر الفلسفي ص ١١٥-١١٦ "مرجع سابق".

٤- أن الفكر لا يؤثر في الفكر

وبكلمة موجزة: أن الجواهر المحدودة المتناهية لا تؤثر في بعضها بعضا[١] ولتأكيد أن الجواهر المتناهية لا تؤثر في بعضها بعضا، لجأ مالبرانش إلي ضرب كثير من الأمثلة نوضحها تحت العنوان التالي:

ثانيا: أمثلة مالبرانش علي نظرية العلية

- **لنأخذ أبسط مثال:** أن جسماً متحركاً يصدم جسما ساكنا فيحركه فيما يبدو. ويؤكد مالبرانش على أن هذا الأمر ظاهري ... حالما يخلق الله جسماً، فانه يخلقه لا محالة إما في حالة السكون أو في حالة الحركة، وحينئذ أينما وجد جسم فإنه موجود في مكانه بمشيئة الله وبالتالي لا يتبدل مكانه الا مشيئة الله. أي قوة محدودة يسعها في الحقيقة ان تفعل شيئاً ضد مشيئته وقدرته؟[٢]

لذا كتب مالبرانش يقول: "لا يسع الله أن يريد وجود هذا المقعد، وأن يخلقه ويبقيه بمشيئته، دون أن يجعله في هذا المكان أو ذاك، أو في مكان آخر. لذلك هناك تناقض في أن نقول: إن جسماً يستطيع أن يحرك جسماً آخر، بل أكثر من ذلك- هناك تناقض في أن نقول :إننا نستطيع أن نحرك مقعدنا، بل أكثر من ذلك- هناك تناقض في أن نقول: إن الملائكة والجن تستطيع اذا ما اجتمعت كلها أن تزحزح قشة.

البرهان على ذلك واضح: ما من قوة مهما كانت عظيمة تستطيع أن تضاهي قدرة الله ناهيك عن التفوق عليها، ولكن هناك تناقضا في أن يشاء الله وجود

---

(١) مالبرانش: محادثات في الماورائيات نقلا عن أندريه كريسون -تيارات الفكر الفلسفي ص ١٠٧"مرجع سابق".

(٢) أندريه كريسون تيارات الفكر الفلسفي ص ١٠٧"مرجع سابق".

هذا المقعد، وأن لا يشاء بأن يكون في مكان ما، وأن لا يجعله في هذا المكان ولا يبقيه ويخلقه فيه بفعل مشيئته.

ما من قوة إذن تستطيع أن تنقله الى حيث لا ينقله الله، أو تستطيع أن تثبته أو توافقه حيث لا يوافقه الله، إن لم يطابق الله فعل تأثيره مخلوقاته غير الفعال"(١)

من ثم كتب مالبرانش في البحث عن الحقيقة: "مهما ابذل من جهد فلا يسعني أن أجد في نفسي الفكرة التي تمثل لي ما القوة أو القدرة التي تعزي إلي المخلوقات، ولا اعتقد أنني أطلق حكما جزئيا حينما أوكد بأن الذين يزعمون بأن المخلوقات تملك هي نفسها قوة أو قدرة يُدلون في الحقيقة بما لا يفهمونه"(٢)

فنحن نقول علي لسان مالبرانش: إن إرادة النفوس عاجزة عن تحريك أصغر جسم في العالم ومن ثمة ينتفي الارتباط بين إرادة تحريك الذراع، ومجرد حركة الذراع ذاتها، إذ أن إرادة الحركة بالنسبة لذراعي هي مجرد **العلة المناسبة** التي يفعل الله تبعاً لها حركة معينة طبقاً لقوانين عامة تتعلق باتحاد النفس مع الجسد وهنا فإن التأثير الظاهري المتبادل بين جوهري النفس والجسد، إنما يرجع إلى وجود تقابل بين جوهريهما في الفعل، يستند إلى قدرة الله المباشرة وإلى حكمة قوانينه ومن ثم فإنه **لا لعلة حقيقية** في العالم، فلا

---

(١) مالبرانش: محادثات في الماورائيات نقلا عن أندريه كريسون تيارات الفكر الفلسفي ص ١٠٧، ١٠٨ "مرجع سابق" ، قارن: عبد الرحمن بدوي – موسوعة الفلسفة ص ٤٣٢"مرجع سابق".

(٢) مالبرانش: البحث عن الحقيقة نقلا عن أندريه كريسون – تيارات الفكر الفلسفي ص ١٠٩"مرجع سابق".

يوجد سوى الله وحده هو العلة الأساسية للحقيقة والحركة أما كافة ما نفترضها من علل فما هي إلا مناسبات"[١] Occaisions وحتى لو تصورنا أن الامتداد هو العلة وراء ما تحسه النفس من إحساسات، فإن هذه العلة وغيرها ما هي إلا مناسبات فحسب وليست هي بالعلل الحقيقية[٢]

– **وقد ذكر مالبرانش مثال أخر** ليؤكد ما توصل إليه: سقوط الإنسان بسبب ارتطامه بحجر على الأرض، إن مجرد وجود حصاة ملقاة على الأرض أمامي يجعلها علة طبيعية لتعثري في حال مصادفتها في الطريق، غير أن إرادة الله الكلية هي العلة الميتافيزيقية لسقوطي، التي أرادت لي أن أتعثر بإرادة جزئية[٣]

كذلك الأمر ..، فالتعاقب المطرد بين إرادتي تحريك ذراعي وحركة ذراعي، وعلي العموم بين جميع الظواهر قائم علي أساس لا يتزعزع هو القضاء الإلهي ،فقد ربط الله بين مخلوقاته وأخضعها بعضها لبعض بموجب قوانين كلية ثابتة دون أن يمنحها فاعلية ما ،فوهمنا ناشئ من أننا نحكم بالعلية حيث لا يوجد سوي اقتران مطرد، وأننا لا ندرك بالحس أي شيء آخر يمكن

---

(١) مالبرانش: أحاديث مسيحية النص الثاني عشر نقلا / د راوية عبد المنعم عباس – مالبرانش والفلسفة الإلهية ص٢٢٤ ٢٢٣ "مرجع سابق".

(٢) مالبرانش: أحاديث مسيحية النص الثاني عشر نقلا / د راوية عبد المنعم عباس – مالبرانش والفلسفة الإلهية ص٢٢٤ ٢٢٣ "مرجع سابق".

(٣) Gouhier; H: La Philosophie de Malebranche et Son expérience Religieuse P 44. نقلا عن د/ راوية عبد المنعم عباس – مالبرانش والفلسفة الإلهية ص ١٤٩"مرجع سابق".

أن يكون العلة[١] نفس المحاكمة تطبق علي كل ما يجري في العالم، فالجواهر متناهية إذن لا تفعل أي شيء في حد ذاتها والله هو الذي يفعل كل ما يجري[٢]

ثالثا: النتائج المستخلصة من تفسير العلية عند مالبرانش

مما سبق يخرج لنا مالبرانش بهذه النتائج:

النتيجة الأولي: إن الموجودات لا يمكن أن تنطوي على قوة ذاتية تسمح لها بالتأثير في بعضها البعض لأنها تمثل قوابل أو مناسبات للفعل الإلهي فحسب، ونستطيع تشبيه ذلك بالسلك الكهربائي الذي يكون معداً لمرور التيار فيه فحسب، فليست له أية فاعلية في إضاءة المصابيح قبل مرور التيار الذي يندفع إليه من مصدر أساسي تتولد فيه الطاقة.

هكذا تكون صورة العلية الإلهية بالنسبة للمخلوقات هي مصدر كل شيء بما تنطوي عليه من علم وقدرة وما تحويه الذات الإلهية من أصول الأشياء، ومعانيها ومن ثم فليست الموجودات المخلوقة سوى مواطئ سلبية لا حراك فيها، ولا قوة ولا فعل إلا أن تستضئ بنور الله، وتتحرك بحركته فتدب فيها الحياة وتتجه اصلاً من أثر الفيض الإلهي والنعمة الإلهية إلى عبادة خالقها بميولها التي هي وتبجيله[٣]

---

(١) البحث عن الحقيقة –الكتاب السادس ،القسم الثاني ف ٣،٢ والكتاب الرابع ف ١٠ ، والكتاب الثالث القسم الثاني ف٣ وأحاديث فيما بعد الطبيعة– الحديث السابع نقلا عن يوسف كرم –تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠٠– ١٠١"مرجع سابق".

(٢) أندريه كريسون – تيارات الفكر الفلسفي ص ١٠٨"مرجع سابق".

(٣) د/ راوية عبد المنعم عباس – مالبرانش والفلسفة الإلهية ص١٢٣"مرجع سابق".

النتيجة الثانية: "العلة الحقيقية كما يري مالبرانش هي تلك التي يدرك العقل بينها وبين معلولها ارتباطا"[١] ولكي تكون العلة حقيقية يجب أن تكون خالقة، لكن الإنسان لا يستطيع خلق أي شيء والخالق الوحيد هو الله، ولهذا فإن العلة الحقيقية هي الله وما نسميه "العلة الطبيعية" ما هو إلا "الفرصة" التي يحدث فيها الله فعله، والله لا يمنح قدرة الخلق لأي كائن آخر، لذلك ينبغي أن نقول في تفسير المثل السابق إن الله يحرك ذراعي "بمناسبة " أو "في فرصة" إرادتي أن يتحرك ذراعي[٢]

يقول مالبرانش: "إن بحث الإنسان عن أسباب العلل، وتدرجه صاعدا بفكره من المعلول إلي العلة، إنما يوصله في النهاية إلي العلة الأولي التي لا يوجد أعظم منها وهي "الله" ذلك الكائن المتسامي الذي يتوجه الإنسان له مباشرة في ابتهالاته ودعواته"[٣]

النتيجة الثالثة: الله وحده كما يري مالبرانش هو الفعّال، وأن مخلوقاته ليست عللا ولكنها وأفعالها فرص ومناسبات لوجود موجودات وأفعال أخري بفعل الله، والأجسام والنفوس لا تتحرك لأن أجساما ونفوسا أخري حركتها، فهذه هي العلة الظاهرة، ولكن العلة الحقة هي التي يكون بينها وبين معلولها علاقة ضرورية، ولا تكون العلاقة ضرورية إلا بين العلة الأولي ومعلولاتها،

---

(١) مالبرانش– البحث عن الحقيقة (٣:٢:٦)نقلا عن عبد الرحمن بدوي –الموسوعة الفلسفية ص ٤٣٢"مرجع سابق".

(٢) عبد الرحمن بدوي –الموسوعة الفلسفية ص ٤٣٢.مرجع سابق"

(٣) مالبرانش: أحاديث مسحية النص التاسع نقلا عن د / راوية عبد المنعم عباس– مالبرانش والفلسفة الإلهية ص ٢٢٢"مرجع سابق"

والعلة الأولي هي الله، فهو الذي يربط بين الموجودات بقوانين ثابتة ويخضعها لها[١]

النتيجة الرابعة: وهذا يعني أن العلل الطبيعية ليست أبداً هي العلل الحقيقية بل هي علل مناسبة Occational Causes لا تفعل إلا عن طريق قوة وفاعلية إرادة الله[٢]

"العلة الحقيقية علة يدرك الذهن وجود ارتباط ضروري بينها وبين معلولها" والحال أن ذلك لا يصدق إلا علي إرادة موجود كلي القدرة والواقع أن كل علية حقيقية خلاقة ، فالقول بأن الجسم يمكن أن ينتقل من حال إلي حال بقوته الخاصة يعدل القول بأنه قادر علي خلق نفسه بأحوال مغايرة لتلك التي أراد الله أن يعطيه إياها ،الاعتقاد بفعالية العلل الطبيعية هو إذن أصل الوثنية التي لا يعدو مذهب أرسطو أن يكون صورة من صورها [٣]

إذن الله وحده هو الفعّال ،ينمي النبات بمناسبة حرارة الشمس، ويفعل كل شيء بمناسبة شيء آخر، وليست المخلوقات عللا، ولكنها هي وأفعالها "فرص" أو "مناسبات" لوجود موجودات وأفعال أخري بفعل الخالق[٤]

فالله إذن في تصور مالبرانش فعّال. والفاعلية إحدى الكمالات الإلهية التي ترتبط بصفة القدرة والإرادة في ذاته بل هي ذاته نفسها وهذه الصفة الكاملة مرتبطة أشد الارتباط بالعلية فلما كان الله فعّال فهو العلة الحقيقية في العالم، التي تخلق المناسبات والفرص لأفعالها، كما تفسح المجال لإرادتها الحرة في

---

(١) عبد المنعم الحفني – الموسوعة الفلسفية ص ٤١٥"مرجع سابق".

(٢) فردريك كوبلستون – تاريخ الفلسفة المجلد الرابع الفلسفة الحديثة ص ٢٦٢"مرجع سابق".

(٣) انظر: أميل برهييه– تاريخ الفلسفة الجزء الرابع– القرن السابع عشر – ص٢٥٣"مرجع سابق"

(٤) يوسف كرم –تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠٠–١٠١"مرجع سابق"

جميع أفعالها تجاه المخلوقات ومن أجل هذه العلية الحقيقية والدائمة في الكون Univers **ينكر مالبرانش،** أن تكون هناك علة أخرى ثانوية إلى جانب الله القادر الفعّال(١)

مما سبق استطيع أن أقول: عندما واجهت مشكلة العلاقة الثنائية بين النفس والجسم طريقا مسدودًا وعجز عن حلها بالطرق السائدة في عصره أو تلك التي ورثها عمن تأثر بهم، قال مالبرانش بنظرية العلية بوصف أدق العلل المناسبة أو مذهب المناسبة **Occasionalism**الذي يفترض أن العالم قد رتب مقدما بحيث أنه كلما حدثت حركة جسمية معينة يطرأ في الميدان الذهني، وفي الوقت المناسب ما نعتبره الحدث الذهني الصحيح المصاحب لهذه الحركة دون أن يكون هناك أي ارتباط مباشر(٢)، لأنه يري أن الله تعالي يرتب الكون بحيث تسير سلاسل الأحداث المادية والذهنية في مساراتها المتوازية علي نحو يجعل الحادث في إحدى السلسلتين يقع دائما في المناسبة الصحيحة لوقوع حدث في السلسلة الأخرى ...

والواقع أن الذهن والجسم أشبه بساعتين ضبطهما الله بحيث تسيران كل في مجراها المستقل والموازي لمجري الأخرى(٣) ويمكن القول بالنسبة للساعتين اللتين تشيران الى وقت واحد ويدق حرسهما في لحظة واحدة، أنها مجرد عملية تقارن، لا عليّة. تكشف عن جانب من الظرفية"**أوكازيونااليزم**

---

(١) د/ راوية عبد المنعم عباس– مالبرانش والفلسفة الإلهية ص ١٠٧"مرجع سابق"

(٢) برتراندرسل– حكمة الغرب–ترجمة د/ فؤاد زكريا، الجزء الثاني (الفلسفة الحديثة والمعاصرة) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت صفر/ ربيع الأول ١٤٠٤هـ ديسمبر/يناير ١٩٨٣ ص٥٨

(٣) برتراندرسل – حكمة الغرب – ص ٥٨"مرجع سابق".

Occasionalism)الدالة على نفي العلية بين الظواهر الطبيعية جميعاً[١]

نخلص من هذا إلي أن مالبرانش :أراد أن يضع حلا معقولاً للعلاقة بين النفس والجسم، ولم يجد له ملجأ إلا الألوهية باعتبارها علة حدوث ما يجري في العالم من حوادث، فما يمكن تسميته عللاً على الطبيعة ما هي إلا مناسبات للفعل الإلهي القادر على إحداثها في الأصل[٢] ،فقد نفي أن تكون الإرادة البشرية جسراً واصلاً بين هذين الجوهرين إلا بقدر ما تكون هي نفسها جسراً للإرادة الالهية[٣]

(١) انظر: قاسم الكاكائي –الله ومسألة الأسباب ص ٤٢"مرجع سابق".

(٢) انظر: د/ راوية عبد المنعم عباس – مالبرانش والفلسفة الإلهية ص ١٤٨"مرجع سابق".

(٣) انظر: جورج طرابيشي – نقد نقد العقل العربي –ص ٢٠٢-٢٠٣"مرجع سابق".

رابعا: وقفة مع مصطلح Occasionalism "أوكازيونااليزم[1] الذي ذكره مالبرانش لتفسير العلية:

تعرض هذا المصطلح إلي ترجمات مختلفة منها: "مذهب المناسبة" ومنها العلل المناسبة " ومنها "النظرية الافتراضية " ومنها "العلة الطارئة" ومنها " مذهب المصادفة " ومنها "العلل الاتفاقية " ومنها "مذهب الاقتران " ومنها " العلل الظرفية"

تفصيل ذلك:

الترجمة الأولي: ورد ترجمة مصطلح **Occasionalism إلي مذهب المناسبة أو علل المناسبات في المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة** حيث جاء فيه: **مذهب المناسبة Occasionalism المناسبة (Occasion)** ظرف يهيئ لحدوث نتائج معينة ومذهب المناسبة قال به مالبرانش (١٧١٥م) ويتلخص في أن المخلوقات وأفعالها

(١) المذهب الظرفي أو الاوكازيونااليزم»، فهم ديني وتفسير كلامي المسألة العلية في دائرة الطبيعيات. وغالباً ما يترادف هذا الاصطلاح مع نفي العلية. ولكن من الانصاف ان يكون هناك تمايز في هذا الموضوع. فلو اعتبرنا العلية مسألة فلسفية خالصة بحثها ضمن اطار الامور الفلسفية العامة، فحينذاك يتم سيواكب المذهب الظر في الفلسفة المتعارفة في الأخذ بمبدأ العلية، وإن كانت ثمة اختلافات بينه وبين هذه الفلسفة فى مبدأ الضرورة، أما إذا أثيرت هذه العلية على صعيد البحث عن المادة والصورة، والجوهر والعرض، وعلية الجوهر للعرض، والتأثير المتبادل بين الأجسام، وتأثير النفس على الجسم وبالعكس، فحينذاك لن يواكب المذهب الظرفي الفلسفة المتعارفة (قاسم الكاكائي– الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش ص٣٥).

مجرد مناسبات لوجود موجودات وأفعال أخري يفعلها الله ، وقد سبق إليه أبو الحسن الأشعري[١]

كذلك الترجمة بعلل المناسبات (Occasionnelles (Causes فقد جاء أيضا في المعجم السابق ذكره ما نصه: "نظرية قال بها مالبرانش وتتلخص في امتناع وجود علاقة علية بين الأشياء والأحداث بل الله وحده هو السبب الفعّال يخلق كل شيء وما عداه إنما هو أسباب غير فعّالة وغير مباشرة ويخلقها الله أيضا"[٢]

وقد أعتمد هذه الترجمة د/ سعيد توفيق أثناء ترجمته لكتاب تاريخ الفلسفة لفردريك كوبلستون علي سبيل المثال ما يلي: "يبدو لي من المؤكد تماماً أن إرادة الكائنات الروحية عاجزة عن تحريك أصغر جسم موجود في العالم؛ لأنه من البين أنه لا توجد رابطة ضرورية بين إرادتنا، مثلا، وتحريك ذراعنا وبين حركة الذراع، صحيح أنها تتحرك عندما نريد، وبذلك نكون نحن العلة الطبيعية لحركة ذراعنا، بيد أن العلل الطبيعية ليست أبداً هي العلل الحقيقية بل هي علل مناسبة Occational Causes لا تفعل إلا عن طريق قوة وفاعلية إرادة الله"[٣].

كذلك الدكتور عبدالمنعم الحفني اعتمدها في موسوعته الفلسفية وهاك نصه " قال مالبرانش: إن الله وحده هو الفعّال وأن مخلوقاته ليست عللا ولكنها وأفعالها **فرص ومناسبات** لوجود موجودات وأفعال أخري بفعل الله ...[٤]

---

(١) مجمع اللغة العربية – المعجم الفلسفي – ص ١٧٨-١٧٩" مرجع سابق".

(٢) مجمع اللغة العربية –المعجم الفلسفي – ١٧٩"مرجع سابق".

(٣) فردريك كوبلستون – تاريخ الفلسفة – ص ٢٦٢. ،قارن ص ٣٥٢"مرجع سابق".

(٤) عبد المنعم الحفني – الموسوعة الفلسفية ص ٤١٥"مرجع سابق".

كذلك اعتمد هذه الترجمة د/ فؤاد زكريا أثناء ترجمته لكتاب برتراندرسل "حكمة الغرب" وهاك نصه: "عندما واجهت مشكلة العلاقة الثنائية بين النفس والجسم طريقا مسدودًا، وعجز عن حلها بالطرق السائدة في عصره أو تلك التي ورثها عمن تأثر بهم، قال بنظرية المناسبات أو مذهب المناسبة Occasionalism(١)

كذلك اعتمد هذه الترجمة في كتابه د أبو ريان حيث قال "الله هو العلة الوحيدة في الوجود، أما سائر ما نسميه عللا فما هي إلا **مناسبات**، وآثرا من آثار النظام والقوانين التي هي من صفات الذات الإلهية"(٢)

كذلك د/ يوسف كرم في كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة" حيث جاء فيه "... فإن الله وحده هو الفعّال، ينمي النبات بمناسبة حرارة الشمس، ويفعل كل شيء بمناسبة شيء آخر، وليست المخلوقات عللا، ولكنها هي وأفعالها "فرص" أو "مناسبات" لوجود موجودات وأفعال أخري بفعل الخالق"(٣)

كذلك د/ إمام عبد الفتاح إمام أثناء ترجمته لكتاب "روح الفلسفة في العصر الوسيط ل" إتين جلسون حيث جاء فيه "... مذهب مالبرانش في المناسبات Occasionalism الذي يري أن المخلوقات ليست عللا ولكنها هي وأفعالها مناسبات لوجود موجودات أفعال آخري بفعل الخالق"(٤)

كذلك الأمر د/ راوية عبدالمنعم عباس في كتابها "مالبرانش والفلسفة الإلهية" أثناء نقلها لبعض النصوص من كتاب أحاديث مسيحية لمالبرانش اعتمدت

---

(١) برتراندرسل ، حكمة الغرب –ترجمة د/ فؤاد زكريا الجزء الثاني ص ٥٨"مرجع سابق".

(٢) د/ محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي – الجزء الرابع – الفلسفة الحديثة دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية طبعة ١٩٩٦م – ص ٩٠ .

(٣) يوسف كرم –تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠٠-١٠١"مرجع سابق".

(٤) إتين جلسون؛ روح الفلسفة في العصر الوسيط ص٤٢ "مرجع سابق".

هذه الترجمة وهاك النص" ... فلا يوجد سوى الله وحده هو العلة الأساسية للحقيقة والحركة أما كافة ما نفترضها من علل فما هي إلا مناسبات"[١]

من خلال ما سبق استطيع أن أقول :أن الترجمة بالعلل المناسبة هي الأكثر انتشارًا في المعاجم ،وأوسع استعمالا في حديثهم عن العلية في مذهب مالبرانش ، واعتقد أنها الأصوب لأنها هذه العلل ما هي إلا مناسبات للفعل الإلهي وليست علل حقيقية

(١) مالبرانش– أحاديث مسيحية نقلا عن د راوية ص٢٢٣ –٢٢٤ .

الترجمة الثانية: الترجمة بالعلل الظرفية

ترجمت Occasionalism أوكازيونااليزم في موسوعة لالاند بالعلة الظرفية وهاك نص الموسوعة: "علة **ظرفية** ... بهذه الكلمة دلل مالبرانش علي العلاقة القائمة في نظره بين أحداث العالم (خصوصا بين تغيرات النفس وتغيرات الجسد ،النفس التي تعتبر عادة مرتبطة بالجسد مباشرة) ونظرًا لاستقلال آنات الزّمان، ولمبدأ الخلق المتواصل لا يكون هناك تغير إلا وتكون علته الفعّالة والمباشرة إرادة الله إذ لا يستطيع الأجسام أن يحرك بعضها البعض ،وإنما يكون تلاقيها أو صدمها مجرد علة ظرفية لتوزيع حركتها"(١)

وقد اعتمد د/ جورج طرابيشي هذه الترجمة أثناء ترجمته لكتاب أميل برهييه – تاريخ الفلسفة الحديثة – الجزء الرابع وهاك نص الترجمة "رأينا أن كثرة من الديكارتيين توصلوا قبل مالبرانش إلي نظرية العلل الظرفية"(٢) "... وعندئذ يقال إن التصادم هو العلة الظرفية أو الطبيعية للحركة، ليست العلة الطبيعية إذن علة فعلية وحقيقية، وانما فقط علة ظرفية تحدو بصانع الطبيعة"(٣)

لم يكتف د/ جورج طرابيشي بترجمته لكتاب تاريخ الفلسفة، بل إنه صار علي ذات الترجمة في مؤلفه الخاص به "نقد نقد العقل العربي "حيث جاء فيه: "إذا جئنا الآن إلي المذهب الخاص الذي عرف به مالبرانش وكتب له الشهرة: مذهب العلل الظرفية..."(٤) ثم نقل قول مالبرانش من كتابه البحث

---

(١) أندريه لالاند –موسوعة لالاند الفلسفية – ص ٩٠٧."مرجع سابق"

(٢) أميل برهييه – تاريخ الفلسفة –الجزء الرابع –ص ٢٥٢–٢٥٣ "مرجع سابق"

(٣) أميل برهييه – تاريخ الفلسفة –الجزء الرابع –ص ٢٥٤ "مرجع سابق"

(٤) د/جورج طرابيشي – نقد نقد العقل العربي ص٢٠٥ "مرجع سابق"

عن الحقيقة: "من الواضح أنه لا علاقة ضرورية البتة بين إرادتنا تحريك ذراعنا مثلا وبين حركة ذراعنا وصحيح أن ذراعنا تتحرك حينما نريد ذلك، فنحن علي هذا النحو العلة الطبيعية لحركة ذراعنا، لكن العلل الطبيعية ليست البتة عللا حقيقية، بل هي مخلص علل ظرفية لا تفعل إلا بقوة وفاعلية إرادة الله "[١]ف " العلة الطبيعية ليست البتة فعلية وحقيقية، بل مجرد **علة ظرفية** ... إذ لا وجود لقوى أو قدرات أو علل حقيقية في العالم المادي والحسي"[٢]

ثم عقب د/ جورج طرابيشي علي نص مالبرانش بقوله: "العلة الظرفية هي إذن علة مناسبة محض ظرف أو مساق تتجلي من خلاله وعنده أو بمناسبته الفاعلية الإلهية"[٣] وهذا التعقيب يوحي به د/ جورج طرابيشي بأنه لا فرق لديه بين العلل الظرفية والعلل المناسبة فالمعني لديه واحد.

كذلك د/ جميل صليبا في معجمه الفلسفي حيث جاء فيه: "أما مالبرانش فأنه يطلق معني العلة التامة علي الشيء الذي يؤثر في غيره من دون أن يفقد شيئًا من طبيعته، أو قدرته علي التأثير، وهذه العلة التامة التي يسميها مالبرانش بالعلة المؤثرة أو الفعالة مختلفة عن **العلة الظرفية** التي لا تفرض بين الأشياء ارتباطًا ضروريا بل تقول بحصول المعلول عند وجود العلة لا بحصولها بها ..."[٤]

---

(١) مالبرانش البحث عن الحقيقة م٢ ص ٣١٥ نقلا عن جورج طرابيشي نقد نقد العقل العربي ص ٢٠٦"

(٢) مالبرانش البحث عن الحقيقة ص ٣١٣-٣١٤ نقلا عن جورج طرابيشي- نقد نقد العقل العربي ص٢٠٦

(٣) د/جورج طرابيشي – نقد نقد العقل العربي ص٢٠٦"مرجع سابق"

(٤) د/ جميل صليبا- المعجم الفلسفي – ص ٩٨"مرجع سابق".

الترجمة الثالثة: الترجمة بالعلل العرضية

نتيجة لاعتراض أحد الباحثين علي الترجمة بالعلل الظرفية لجأ إلي الترجمة بالعلل العرضية وهاك نصه:

"بداءة نعترض علي كلمة الظرفية كترجمة عربية للمصطلح اللاتيني (أوكازيونياليزم) وسنستخدم كلمة أوكازيزينة أو العلل العرضية درءًا لأي لبس قد يحصل حينما نتحدث عن العلة والسبب والظرف، لأن الأوكازيونية عندما تستعمل كفعل في اللغات اللاتينية تدل علي المزج بين السبب الطارئ والنتيجة الطارئة ، كما أنها تميز ما بين العلة الأصلية والعلة الطارئة أو العرضية لمصلحة هذه الأخيرة، كما أنني أعتقد من زاوية أخري أن الظرفية قد تخلق حالة من الإشكالية لدي القارئ وتجذب انتباهه نحو الحالة الظرفية مع العلم أن الاوكازيونية تميل أكثر نحو العلة اللاحقة العرضية"(١)

ولعل لهذه الترجمة ما يدعمها في موسوعة لالاند أيضا: "هي العلة التي يسميها مالبرانش علة فعلية ،فعّالة يعارضها بالعلة **العارضة** بوصفها علة لا تفترض في الأشياء ذاتها وجود أي رابط داخلي يربط بين المعلول والعلة"(٢)

وهنا نجد أن لالاند قد تذبذب بين ترجمتين العلل الظرفية كما ذكرت سابقا ومصطلح العلل العارضة وهذا يعني أن معني المصطلحين واحد؛ لأن علة لا تفترض في الأشياء ذاتها وجود أي رابط داخلي يربط بين المعلول والعلة : أي لا توجد ضرورة حتمية من ثم فهي علة عارضة أي تابعة للعلة الحقيقية.

---

(١) هيبت بافي حلبجة –نقض مفهوم العلل العرضية لدي مالبرانش –الحوار المتمدن بتاريخ ٢٠١٣/٨/١٠ https://m.ahewar.org/s.asp?aid=372554&r=0

(٢) اندريه لالاند –موسوعة لالاند – ص ١٥٧"مرجع سابق"

الترجمة الرابعة: الترجمة بمذهب المصادفة (Occasionalisme)

وقد جاءت هذه الترجمة في كتاب قصة الفلسفة الحديثة وهاك نصه: "ولما كانت هذه الرابطة بين العقل والجسم معتمدة علي المصادفة سمي هذا المذهب بمذهب المصادفة أو الاتفاق Occasionalism"(١)

وبنفس هذه الترجمة وردت أيضا في كتاب دروس في الفلسفة وهاك نصة ".... فالله هو الخالق والمحرك الوحيد، وليس في مقدور جسم أن يحرك جسما آخر، ولو اجتمع الإنس والجن على أن يحركوا فلكا من الأفلاك، بل ريشة من الريش المعلق في الهواء دون إرادة الله ما وجدوا إلى ذلك سبيلا، وما نراه من تصادم الأجسام وتدافعها ليس إلا مجرد مناسبات، أو كما يسميها مالبرانش علل مصادفة Causes occasionnelles تنفذ معها إرادة الله"(٢)

ولعل أرسطو أول من حدد معني المصادفة، فقال: إن من الموجودات ما هو بالطبع، ومنها ما هو بالصناعة أو الفن، ومنها ما هو بالمصادفة، أي بالاتفاق والبخت والمصادفة عنده هي اللقاء العرضي الشبيه باللقاء القصدي أو هي العلة العرضية المتبوعة بنتائج غير متوقعة/ تحمل طابع الغائية، والفرق بين الاتفاق والبخت أن البخت يطلق علي الأمور الإنسانية التي تقع بالاختيار، علي حين أن الاتفاق يطلق علي الحركات الطبيعية التي لا تقع بالاختيار مثال ذلك أن رجوع الفرس الضائع إلي مربطه يكون بالاتفاق بالنسبة إلي الفرس، وبالبخت أو الحظ بالنسبة إلي الفارس(٣)

---

(١) زكي نجيب محمود ، أحمد أمين –قصة الفلسفة الحديثة ص ٧١–٧٢"مرجع سابق".

(٢) إبراهيم مدكور– يوسف كرم – دروس في الفلسفة ص ٣٥٠–٣٥١"مرجع سابق"

(٣) د/ جميل صليبا– المعجم الفلسفي ص ٢٨٣"مرجع سابق".

والمصادفة Hazard بوجه عام: ما يخرج علي النظام والقانون القانون المعروف ولا يبدو له سبب ولا غاية واضحة، وهو أشبه ما يكون بالاتفاق[١] ولو أتينا إلي المعني الذي يريده مالبرانش في بحثه عن العلية لوجدناه لا يمت بصلة إلي المعني الحرفي لكلمة مصادفة ، لكون الأفعال لديه صادرة عن علة حكيمة فعّالة بإرادة الله .

(١) مجمع اللغة العربية – المعجم الفلسفي ص ١٨٥ "مرجع سابق"

الترجمة الخامسة: الترجمة بالعلل الافتراضية

جاءت هذه الترجمة في الموسوعة الفلسفية للدكتور "عبد الرحمن بدوي" وذلك في معرض نقله لقول مالبرانش: " يبدو لي من المؤكد أن الإرادة في الكائنات الروحية عاجزة عن تحريك اصغر جسم موجود في العالم؛ لأنه من البين أنه لا توجد رابطة ضرورية بين إرادتنا ، مثلاً وتحريك ذراعنا وبين حركة الذراع. صحيح أنها تتحرك حين نريد وأننا نحن العلة الطبيعية لحركة ذراعنا لكن العلل الطبيعية ليست أبداً هي العلل الحقيقية: إنها فقط **علل افتراصية Causes occa sionel** تفعل فقط بقوة وفاعلية إرادة الله»[١]

الترجمة السادسة: الترجمة بالعلل الطارئة

قال بهذه الترجمة د/ نهاد رضا أثناء ترجمته كتاب "أدريه كريسون" تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطي حتي العصر الحديث وهاك ترجمته"... إن الحركة التي تحصل هكذا في الدماغ ليست سوي علة طارئة وبمناسبة هذه العلة الطارئة تتدخل المشيئة الربانية ،وتنفذ بموجب قوانين محكمة "[٢] وفي موضع آخر "... ليس الاصطدام في الحقيقة سوي العلة الطارئة La Cause Occasionnelle لهذه الحركة "[٣]

(١) مالبرانش البحث عن الحقيقة : ٦: ٣:٢ نقلا عن د/عبد الرحمن بدوي– موسوعة الفلسفة ص ٤٣٢ "مرجع سابق".

(٢) أندريه كريسون :تيارات الفكر الفلسفي – ترجمة د /نهاد رضا ص ١١٤"مرجع سابق".

(٣) أندريه كريسون :تيارات الفكر الفلسفي –ترجمة د /نهاد رضا ص ١١١"مرجع سابق".

هذه هي الترجمات المختلفة لمصطلح Occasionalism "أوكازيونااليزم كلها تصب في معني واحد أنها علة ولكنها ليست بعلة فاعلة أو حقيقية أو أولية إنما هي علة ثانوية أو علة مناسبة للفعل الإلهي بمعني لابد من مناسبة أو ظرف أو علة طارئة أو علة اقترانية لحدوث الفعل الإلهي فهي إذن علة لا فعل لها إلا بقوة وإرادة الله تعالي .

أما الوهم الخاطئ الذي نشأ في تصورنا عن العلية فمرجعه كما يري مالبرانش الحكم عليها في اطرادها واعتيادنا عليها، وجهلنا الحسي بالشيء الذي يمثل العلة الحقيقية[١] ولا ينقشع هذا الوهم ويتبدد إلا بالعودة إلى الإيمان بالحقيقة الأولي، العلة الأولي – ألا وهي الله[٢]

خامسا: توفيق مالبرانش بين العلية والقانونية الإلهية

فإذا كانت العلل فرضية، فهي إذن علل علي كل حال، وفضلا عن ذلك، فإن هذه العلل تحكمها علاقات وقوانين عامة لا يمارس الله فعله إلا بوساطتها[٣] وهذا يعني أن المذهب الظرفي لا يقبل في الواقع انفصالا عن حتمية تعين قوانينها في صرامة سلسلة الأحداث[٤]

---

(١) مالبرانش –البحث عن الحقيقة ص ٣٨٤–٣٨٥ م نقلا عن د/راوية عبد المنعم عباس – مالبرانش والفلسفة الإلهية ص ١٠٨ "مرجع سابق"

(٢) د/ راوية عبد المنعم عباس مالبرانش والفلسفة الإلهية– ص١٠٨"مرجع سابق"

(٣) جان فال – الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلي سارتر ترجمة /فؤاد كامل –مراجعة/ فؤاد زكريا ص ٤٠ –دار الكتاب العربي بالقاهرة للطبع والنشر.

(٤) أميل برهييه –تاريخ الفلسفة الجزء الرابع –ص ٢٥٥"مرجع سابق".

أما كيف يرتبط مفهوم العلة الظرفية ارتباطاً لدى مالبرانش بمفهوم القانونية[١] الإلهية؟ يتضح ذلك فيما يلي:-

فعندما يقول مالبرانش، في معرض كلامه عن اتحاد النفس والجسم، إن الله قرر أن تقوم في الجسم، في الإحساس أو في الانفعال، أحوال معينة، تكون بمثابة علل ظرفية لبعض أحوال النفس، أو أن تتشكل في الإرادة، خاطرات معينة، تكون بمثابة علل ظرفية لبعض الحركات، فإنما يقول حكماً بوجود قوانين لاتحاد النفس والجسم[٢]

وهذا يعني أن "الله تعالي عند مالبرانش لا يحرك الأجسام الطبيعية صدفه، بل شاء بصورة قطعية أنه إذا تصادمت الأجسام بصورة معينة فإنه يحركها بشكل معين، ولكي يتم تحريك هذه الأجسام بصورة معينة فإنه يحركها بشكل معين، وخلق قوانين عامة شاء بموجبها أنه سيحرك الأجسام في حالة اصطداماتها الطارئة[٣]

إن القول علي طريقة ديكارت أنه الصانع الحر لكل الحركات الممكنات وللحقائق الخالدة يشكل خطرًا جسيما "إن الزعم بأن الله فوق متناول العقل ،وأن ليس له من قاعدة في مقاصده سوي إرادته الخالصة ،يعني قلب كل شيء ،أن هذا المبدأ الباطل ينشر ظلمات من الكثافة بحيث يختلط الخير

(١) ليس المقصود هنا بالقانونية : القانون المنبثق من الطبيعة أو الطبائع ،إنما المعني بالقانونية هنا القانون الإلهي وهو ما يعرف بالقضاء والقدر.

(٢) أميل برهييه –تاريخ الفلسفة – القرن السابع عشر ص ٢٥٥"مرجع سابق"

(٣) أندرية كريسون– تيارات الفكر الفلسفي ص١١٢ "مرجع سابق

والشر والحق والباطل ، ويتحول كل شيء إلي اختلاط يقف الفكر دونه حائرًا فالله إذن ذو إدراك وإرادة "[١]

وإرادة الله تعالي "... ليست جزافية ومزاجية قط، إراداته لا تدعي بالحكيمة أو العادلة بسبب قدرته المطلقة، **وإنما هي منظمة طبقا للقانون الأزلي (القوانين العامة)** أي القانون الذي بإمكانه فقط أن يكون عبارة عن العلاقات الضرورية بين الصفات والكمالات التي لديه في ذاته"[٢]

ومن الصفات التي يعتقدها مالبرانش في الله أنه غير متناه في كمالاته ،وأنه غير متغير، وقادر وأبدي وأزلي، وواجب الوجود، وحاضر في كل مكان[٣]

وهذا معناه أن الفعل الإلهي عند مالبرانش لا يجري بلا ضابط أو قانون، بل علي النقيض فأفعال الله تعالي متلازمة لصفاته التي بمقتضاها تجري الأفعال بقوانين ضرورية أزلية.

هذه القوانين الكلية تمثل أبسط الوسائل التي رآها الله ممكنة لتدبير العالم إذ ليست حرية الله حرية مطلقة مستقلة كما يزعم ديكارت ،إن حكمته تجعله يختار أكمل الممكنات[٤]، إن الله يعلم جميع الأنحاء التي يمكن أن يصنع

---

(١) أندرية كريسون– تيارات الفكر الفلسفي ص ١١٧ "مرجع سابق".

(٢) مالبرانش كتاب "الطبيعة والفيض" ص٣٣ نقلا عن د/ قاسم الكاكائي– الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش ص٢٥٣–٢٥٤"مرجع سابق".

(٣) عبد الرحمن بدوي –موسوعة الفلسفةج٢ ص ٤٣٣"مرجع سابق ، فردريك كابلستون – تاريخ الفلسفة ج٤ ص ٩٤"مرجع سابق".

(٤) يتفق مالبرانش» مع «ليبنتز» الفيلسوف الألماني في مسألة سعي الإرادة الإلهية لخلق أفضل العوالم الممكنة حيث يعتقد ليبنتز أن هناك عددًا لا نهاية له من العوالم الممكنة، ولو سأل سائل: لماذا اختار الله هذا العالم بالذات من بين العوالم الممكنة التي ==

عليها ما يصنع فيختار النحو الذي يقضي أقل عدد من الإرادات الجزيئة، فمثلا يستطيع أن يضيف جمالا إلي جمال ما يصنع، ولكنه لا يضيف لأن الإضافة تضطره إلي مخالفة بساطة الوسائل(١)

من ثم يقارن حكمة الغاية مع حكمة الوسيلة ويصطفي الغاية والوسيلة التي تحمل معا طابع صفاته أكثر من غيرها ،هكذا يصطفي العالم الأكمل بالنظر إلي بساطة الطرق اللازمة لتوليده وحفظه(٢) ... وبذا نري أن العالم إن لم يكن الأكمل في نفسه فإنه الأكمل بالوسائل البسيطة التي يستخدمها الله فيه(٣)

وهذا يعني أن كل ما يحدث في الكون معلوم قبل حدوثه محسوب بحساب دقيق ذلك لسبق علم الله Prescience بما يجري في العالم من حوادث في المستقبل لا تقف عند حد سائل الطبيعية فحسب، بل تتعداها إلى جميع المسائل الخلقية والقانون الطبيعي Lois Naturelle ويقوم التنظيم الإلهي للعالم على مقارنة كل ما يحدث للمخلوقات في المستقبل واضعاً كافة الفروض لجميع الاحتمالات عن طريق إرادة الله الحرة اللامتناهية التي

==

لا حصر لها لكان سؤاله في حاجة إلي جواب ، إذ لا بد أن يكون هناك سبب كاف لهذا الاختيار، ويعتقد ليبنتز أنه يستطيع أن يقدم الجواب :فالعقل الإلهي في رأيه قد تحقق من أن عالمًا واحدًا من بين العوالم الممكنة هو أفضلها جميعا ، ولهذا شاءت إرادة الله أن تختار هذا العالم الأفضل ، تمشيا منها مع قانون الأصلح (ليبنتز(جوتفريد فيلهلم) المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي–نقلها إلي العربية وقدم لها وعلق عليها د/ عبد الغفار مكاوي–دار الثقافة بالقاهرة للطبع والنشر–طبعة ١٩٧٨م ص ٥٤).

(١) يوسف كرم –تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠١–١٠٢"مرجع سابق".

(٢) اندريه كريسون– تيارات الفكر الفلسفي ص ١١٨"مرجع سابق".

(٣) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠٢"مرجع سابق".

تصنع أكمل وأفضل عمل لها، وهي تسعى لخلق أفضل عالم تتمكن قدرتها من إيجاده[١] .

سادسا: توفيق مالبرانش بين العلية وحرية الفعل الإنساني

إذا كان الله هو العلة الوحيدة، فإنه يبدو أنه يجب إنكار الحرية الإنسانية استنادا إلي أن الله هو العلة حتي لأفعال إرادتنا، **ولكن مالبرانش لا ينكر الحرية الإنسانية والمسئولية**، ولابد من تقديم تفسير مختصر للطريقة التي يوفق بها بين إقرار الحرية الإنسانية وأن نغزوا إلي الله وحده كل فاعلية علية حقيقية[٢] فهل يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية مع النظرية التي تخص الله بالقدرة علي الفعل؟[٣]

ويحار مالبرانش في حل هذه المسألة لأنه لا يريد أن يقول بالقضاء والقدر المطلق حتى يبقي على المسؤولية[٤]

الحقيقة كما يقول مالبرانش أن الله يهبني في كل لحظة اندفاعة تامة نحو الخير المطلق لذلك أملك دائما الحركة اللازمة للسير نحوه[٥]، فلابد أن نقر أن إرادتنا تتجه نحو الله، حتي إذا لم نع هذا الاتجاه نحو الله، بدافع العماء وصنوف الاضطراب الناتجة عن الخطيئة[٦] **بمعني أن** الله أودع فينا الميل إليه، لكن الخطيئة الأولي صرفت الإنسان عن هذا الخير المطلق، ونحن

---

(١) د/راوية عبد المنعم عباس – مالبرانش والفلسفة الإلهية – ص ١٢٢.

(٢) فردريك كوبلستون – تاريخ الفلسفة المجلد الرابع –ص ٢٦٤."مرجع سابق".

(٣) انظر :أندريه كريسون– تيارات الفكر الفلسفي ص١٢٢"مرجع سابق".

(٤) عبد الرحمن بدوي– موسوعة الفلسفة مج ٢ص ٤٣٢"مرجع سابق"

(٥) اندريه كريسون– تيارات الفكر الفلسفي ص ١٢٢"مرجع سابق".

(٦) فردريك كوبلستون– تاريخ الفلسفة – المجلد الرابع ص ٢٦٤"مرجع سابق".

لسنا أحرارًا بالنسبة إلي هذا الخير اللامتناهي، لكنا أحرار بالنسبة إلي الخيرات الجزيئة المتناهية فمثلا لو أننا تطلعنا إلي منصب رفيع ،فإننا نتبين بعد ذلك أن هذا المنصب ليس هو الخير المطلق فنكون أحرارًا في الانصراف عنه إلي خير آخر وتلك هي الحرية فأنا حر من حيث أنني أقدر علي رفض هذا الخير الجزئي "المنصب الرفيع"[١] إنني لو تصورت في الحال شيئا ما علي أنه خير، فإن إرادتي ستتحرك نحوه، لكن في استطاعتي ومقدرتي في الوقت نفسه أن أرفض رضائي علي هذه الحركة أو الدافع من حيث إنه يتجه نحو خير جزئي متناه[٢]

فحريتنا تكمن في نهاية المطاف في طريقة استعمالنا لاهتمامنا، فإذا ركزت اهتمامي علي مباهج الحياة والمجد والحب الإنساني، استعبدتني هذه المباهج وضللت السبيل لكن إذا وجهت اهتمامي نحو هذا الإله الذي يحرك إراداتي، وإذا رفضت التفكير إلا في الخير المطلق والسعادة الأبدية، فإذا فعلت ذلك رغم إغواء هاتيك المباهج فأنني أتحرر من غوايتها ... بيد أن هذه الاستفادة من اهتمامنا ليست فعالة في حد ذاتها ،إنها تقتصر علي مجرد ابتهال ،مجرد أمنية كليلة، ولكن شاء الله أن يتدخل بقدرته علي الفعل إكراما لهذه الأمنية، وهذا يكفي لأن نكون أحرارًا، علي الرغم من أن كل فعل صادر عن الله[٣]

(١) عبد الرحمن بدوى– موسوعة الفلسفة مج٢ ص ٤٣٢، قارن : فردريك كوبلستون – تاريخ الفلسفة ص ٢٦٥"مرجع سابق"

(٢) فردريك كوبلستون –تاريخ الفلسفة ص ٢٦٦"مرجع سابق".

(٣) اندريه كريسون –تيارات الفكر الفلسفي ص ١٢٤"مرجع سابق".

إن الإنسان يملك القوة علي الرفض، وأن لديه الإحساس الداخلي الفوري بأنه يستطيع أن يرفض كل ما يقيد أو يوجه إرادته إلي ما ليس خيرًا، فإذا كان الله هو الفاعل الوحيد، فإن الإنسان له حرية التوجه إلي الخير بإذن الله(١)

وهذا يعني كما يرأى د/ يوسف كرم أن مالبرانش يضطر إلى القول بأن الاختيار فعل صوري فحسب أو فعل باطن عاطل من الفاعلية(٢) من حيث إن الفاعلية لله وحده ،فالمذهب إذن ينفي كل فعل عن المخلوق(٣)

وواضح هنا كما يقول د/ عبدالرحمن بدوي: في هذا التفسير لمعني الحرية من تعسف واغتصاب(٤)

ولكني هنا غير متفقة معهما لأن مالبرانش يعتقد أن حب الخير المطلق الذي هو المحرك الباطني الأصلي للإنسان من الله تعالي الذي قد طبعه الله في كل إنسان، أما تخصيص هذا الحب نحو الخير الجزئي والخاص، كحب المعصية فإنه من الإنسان، ولذلك فهو مسئول عنه دليل ذلك قول مالبرانش"... فنحن كموجودات مختارة، بمقدورنا أن نضفي التعيّن علي ذلك الخير الذي ينقشه الله فينا طوال حياتنا، ونوجهه نحو الخير الجزئي، وبالتالي نحو اللاصواب"(٥)

---

(١) عبد المنعم الحفني – الموسوعة الفلسفية ص ٤١٥"مرجع سابق".

(٢) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠٣ "مرجع سابق".

(٣) انظر: يوسف كرم – تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠٤"مرجع سابق".

(٤) عبد الرحمن بدوي – موسوعة الفلسفة مج٢ –ص ٤٣٣."مرجع سابق.

(٥) مالبرانش: البحث عن الحقيقة ص ٢٦٧نقلا عن قاسم الكاكائي – الله ومسألة الأسباب ص ٣٢٥"مرجع سابق".

فمعني كلمة "الإرادة" كما يتصور مالبرانش– التأثير أو الحركة الطبيعية التي تقودنا نحو الخير المطلق والخير العام "الله"

ومعني كلمة "الاختيار" القدرة التي لدي النفس علي توجيه هذه الحركة نحو الأشياء التي تمنحنا اللذة، وتعمل بالتالي علي تحديد تمايلنا الطبيعي نحو أشياء خاصة[١] وهذا يعني أن الله طبع في كل نفس حب الخير المطلق الذي هو الله، وفي ذات الوقت يمتلك الإنسان القدرة علي توجيه النفس إما نحو اقتراف خير جزئي بمعني الطاعة أو عدم اقتراف هذا الخير والميل إلي المعصية ،فالعزوف إذن عن الخير الجزئي والاقبال علي المعصية هو مسئولية الإنسان لأنه امتلك القدرة علي تحديد ميوله ورغباته.

سابعا: العلاقة بين العلية ونظرية الخلق المستمر عند مالبرانش

الأجسام عند مالبرانش لا تستطيع تحريك بعضها بعضاً، وتلاقيها أو تصادمها هو فقط علة ظرفية لتوزيع حركتها، وإنه لضرب من الضرورة أن يبث الله الذي أفترضه فاعلاً دوماً، في الجسم المصدوم الفاعلية نفسها أو كمية من القوة المحركة مماثلة للقوة المحركة للجسم الذي صدمه ... إذن ما الجسم المصدوم؟ جسم يحركه فعل إلهي ... وهذا الفعل وهذه القوة المحركة لا تعود البتة الى الجسم. إنها فاعلية إرادة من يخلق الأجسام أو **يحفظها دوماً بالتعاقب** ... إنها لا تتحرك فعلياً إلا **بالفعل المستمر للخالق**. وهكذا لا يستطيع جسم تحريك آخر بفاعلية تعود الى الطبيعة ... بل فقط بفاعلية القدرة الإلهية"[٢]

---

(١) قاسم الكاكائي– الله ومسألة الأسباب –ص٣٢٣–٣٢٤"مرجع سابق".

(٢) مالبرانش :مطارحات في الميتافيزيقا ص ١٦١–١٦٨ نقلا عن جورج طرابيشي– نقد نقد العقل العربي ص ٢٠٤–٢٠٥"مرجع سابق".

فالأجسام إذن عند مالبرانش لا تتحرك فعليا إلا بالفعل المستمر للخالق ، وهذا يمكن التعبير عنه بنظرية الخلق المستمر التي قال بها الأشاعرة كما سنري في موضعه.

أما كيف قال بها مالبرانش؟ سيتضح ذلك فيما يلي:

للخلق معنيان **الأول** هو إحداث شيء جديد من مواد موجودة سابقا، كخلق الأثر الفني أو خلق الصور الخيالية **والثاني** هو الخلق المطلق وهو صفة لله تعالي، لأنه سبحانه وتعالي باق، وإبقاؤه مساو لإيجاده ،يحدث العالم بإراداته ويبقيه بإراداته، ولو لم يرد بقاءه لبطل وجوده، فإذا كان العالم باقيا فمرد ذلك إلي أن الله يديم وجوده، وهو ما يسميه ديكارت بالخلق الدائم أو الإبداع الدائم(١) فالخلق التواصلي هو عند المدرسيين والديكارتيين الذي يحفظ الله به العالم وجوده(٢)

إذن فكرة الخلق المستمر، فكرة الفلسفة المدرسية أخذها منهم ديكارت ثم نقلها عنه مالبرانش، تفصيل ذلك: يري الاكويني(٣) أن العالم

(١) جميل صليبا /المعجم الفلسفي ج١ ص ٥٤١- ٥٤٢"مرجع سابق"

(٢) أندريه لالاند – موسوعة لالاند الفلسفية ص ٢٣٥- ٢٣٦"مرجع سابق".

(٣) القديس توما الاكويني(١٢٢٥-١٢٧٤م) فيلسوف ولاهوتي من أصل إيطالي ،يحتل في تاريخ الفلسفة الوسيطية في أوربا المسيحية مكانا من المرتبة الأولي ، تلقي دروسه في اللاهوت علي يد القديس البير الكبير ، حصل علي إجازة اللاهوت سنة ١٩٥٦م ، اعتبر الفلسفة في خدمة اللاهوت وهو أكبر نصير للاهوت الكاثوليكي من أهم مؤلفاته "الخلاصة اللاهوتية" (انظر: جونو وبوجوان –تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا ترجمة/علي زيعور، علي مقلد – مؤسسة عزالدين للطباعة ببيروت ١٤١٤هـ-١٩٩٣م –ص١٢٢ "، يوسف كرم –تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ص ١٦٩"مرجع سابق)

مخلوق[١] وهذا القول يعني بأن كل كائن فيه يستمد وجوده من الكائن الإلهي، لأن الله وحده يمتلك في ذاته (الكينونة) (الوجود) بل إنه الكائن المستمر بذاته ... التي كشفها الله لموسي عندما خاطبه "أنا هو الكائن[٢] وما دام هو الوجود فإن جميع المخلوقات تحتاج إلي الحفظ الإلهي ،لأن وجود كل خليقة يتوقف علي الله ،بحيث إنها ما لم تحفظ في الوجود بفعل القدرة الإلهية لا يمكن وجودها في نفسها ولو دقيقة ،بل تصير إلي العدم[٣] وقد يمكن لفاعل يفيد مفعوله حفظ الوجود بعد انقطاع فعله ،كما يبقي البيت بعد انقطاع فعل البناء ،فالله إذن أولي بأن يقدر علي إفادة خليقته حفظ الوجود بعد انقطاع فعله[٤] وهذا معناه أنه ما دام الله هو الوجود عند توما الاكويني ، فإن جميع مخلوقاته تحتاج إلي حفظ وجودها ،والذي يحفظها هو موجدها وهو الله، فالله إذن لا يكتفي بالخلق فقط ،بل إنه يحفظ ما خلق ويستمر هذا الحفظ ولا انقطاع له

---

(١) نظرية الخلق المستمر نظرية أخذها توما الاكويني عن ابن رشد والتي تدور علي أن الخالق محرك أول وأن فعل الخلق هو تحريك المادة ،وبما أن الحركة مستمرة ،فالخلق متجدد ومستمر ،أي أنه لا يتم دفعة واحدة من العدم ،بل هو متجدد من لحظة لأخري ،إنه يجعل العالم يتغير ويستمر في الوقت نفسه، أي أن القدرة الخالقة عنده مستمرة، وهذا القدرة تحافظ علي العالم وتحركه باستمرار (انظر: محمود قاسم –نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدي القديس توما الاكويني – مكتبة الأنجلو المصرية ص١١٩، زينب محمود الخضيري – أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطي – دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٨٣م ص ٢٣٤

(٢) جونو ويوجوان –تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا الوسيطية – ص١٢٤"مرجع سابق" .

(٣) توما الاكويني– الخلاصة اللاهوتية – المجلد الثاني– ترجمه من اللاتينية إلي العربية/ بولس عواد ،المطبعة الأدبية ببيروت ١٨٨٧ ص ٦٠١– ٦٠٢

(٤) انظر: توما الاكويني– الخلاصة اللاهوتية – مج٢ ص ٦٠٠– ٦٠١"مرجع سابق"

أما ديكارت فقد ذكر القوانين الطبيعية التي يخضع لها العالم ، ومن هذه القوانين استنبط النظرية المعروفة ب "الخلق المستمر"[١]فيري ديكارت أنه ابتداء من اللحظة التي خلق الله فيها المادة ،فإن هذه المادة تخضع للقوانين الطبيعية ، ولقد استمر بحفظ هذه المادة "... وتحت شرط كون الله يستمر في حفظها بالطريقة نفسها التي خلقها بها "[٢]

"إنه إذا كان في العالم بعض الأجسام أو بعض العقول أو طبائع أخري لم تكن تامة الكمال، فإن وجودها كان واجبا ،أن يعتمد علي قدرته ،بحيث إنها جميعا لم تكن لتقدر علي أن تقوم من دونه لحظة واحدة "[٣] فإذا كانت الأجسام لا تستطيع أن تقوم من دون الله لحظة واحدة، وما هذا إلا فحوي نظرية الخلق المستمر.

ثم جاء مالبرانش وقرر في نظرية العلل المناسبة أن الأجسام لكي تتحرك فلا بد لها من قوة خارجة عنها، وقرّر أنَّ الله هو المصدر الأول للحركة،

---

(١) نظرية الخلق المستمر عند ديكارت جوهرها أن الطبيعة تخلق في كل لحظة ، تخلق باستمرار

يمكن وضع النظرية علي شكل قياس كالتالي:

مقدمة كبري: فعل الله يستمر (أي لا يتغير)

مقدمة صغري: الخلق هو فعل الله

النتيجة: الخلق يستمر (أميل خوري أثناء تعليقه علي كتاب العالم لرينيه ديكارت – دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت ١٤١٣هـ- ١٩٩٩م حاشية ص ٨١).

(٢) رينيه ديكارت – العالم أو كتاب النور، ترجمة وتعليق/ إميل خوري ط١ ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت ١٤١٣هـ- ١٩٩٩م – ص ٨١ .

(٣) رينيه ديكارت – مقال عن المنهج ص ١٥٨- ترجمة /محمود محمد الخضيري – مراجعة وتقديم/ محمد مصطفي حلمي –ط٢ دار الكتاب العربي بالقاهرة للنشر ١٩٦٨م.

وقال بالخلق المستمر (la création continue) الذي يُؤذن بتجدد تدخله –تعالى– في حركة الكون وتغيره[١]

أي بعبارة أوضح ... أنه ليس ثمة وجود، في اتحاد النفس والجسم لأية رابطة أخرى غير فاعلية المشيئات الالهية مشيئات ثابتة، وفاعلية لا تعدم أبداً مفعولها، الله إذن أراد ويريد بلا انقطاع ... وهذه الارادة المستمرة والفاعلة للخالق هي التي تصنع خاصة به بملء معنى الكلمة اتحاد هذين الجوهرين"[٢] وهذا يعني أن جميع التغيرات التي تحدث في الجسم أو في النفس من حركة أو سكون إنما تصدر عن الله في صورة خلق متجدد ثم حفظ دائم الذي هو في حقيقة أمره مجلي للإرادة الإلهية[٣] لقد أراد الله منذ الأزل، وسيظل يريد إلى الأبد وبعبارة أكثر تحديداً: إن الله لا يتوقف عن أن يريد[٤]، لقد أراد الله منذ الأزل، وسيستمر في أن يريد منذ الأزل، أو إذا تحدثنا بدقة: الله يريد بدون توقف أو انقطاع[٥] هذا هو معني الخلق المستمر عند مالبرانش الله وحده هو العلة الوحيدة المتفردة في الوجود التي تتصرف وفق الإرادة الإلهية الكلية التي تخلق خلقا دائما مستمرا، أما بقية العلل في

(١) إبراهيم مدكور، يوسف كرم –دروس في الفلسفة ص ٣٥١ "مرجع سابق".

(٢) مالبرانش –الاعمال الكاملة م١٢–١٣ مطارحات في الميتافيزيقا –تحقيق اندريه روبينه .منشورات فران الفلسفية باريس 1976م ص ٩٦ نقلا عن جورج طرابيشي – نقد نقد العقل العربي –ص ٢٠٢–٢٠٣"مرجع سابق"

(٣) د محمد علي أبو ريان– تاريخ الفكر الفلسفي– الفلسفة الحديثة–الجزء الرابع – ص٩٠ "مرجع سابق".

(٤) مالبرانش :مطارحات في الميتافيزيقا ٧: ٢ نقلا عن عبد الرحمن بدوي – الموسوعة الفلسفية – ج٢ ص ٤٣٣"مرجع سابق".

(٥) فردريك كوبلستون –تاريخ الفلسفة –المجلد الرابع – ص ٢٧٧"مرجع سابق".

الكون فما هي إلا مناسبات ، وآثارا من آثار النظام والقوانين التي هي من صفات الله[١]

لقد تساءل مالبرانش ما الذي كان ينبغي أن تكون عليه الفلسفة المسيحية لكي تكون جديرة حقا بهذا الاسم؟ أجاب مالبرانش بأن عليها أولا وقبل كل شيء أن تعلي من قدرة الله تعالي وقوته وتعظم مجده باعتباره وجودًا Being وفاعلية Efficiency أو كفاية بمعني أن كل ما هو موجود لا يوجد إلا به ولا يستمد وجوده إلا منه هو وحده، وأن كل ما قد تم عمله في العالم من صنعه هو وحده[٢]

وهذا يعني أن إعلاء الفلسفة المسيحية في نظر مالبرانش لا يتأتى إلا من خلال إثبات الفاعلية التامة في كل شيء لله تعالي ... باختصار فإن مالبرانش كان علي يقين من أن الفاعلية هي كمال من كمالات الله وكذلك الحقيقة وفعل الخلق والقدرة علي كل شيء[٣] وهذا الكمال لن يكتمل إلا بالخلق المستمر لله فهو وحده المهيمن علي كل مخلوقاته

(١) محمد علي أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفي – الفلسفة الحديثة ص٩٠"مرجع سابق".

(٢) إتين جلسون ؛ روح الفلسفة في العصر الوسيط ص ٤٣ "مرجع سابق".

(٣) إتين جلسون– روح الفلسفة في العصر الوسيط ص ٤٣"مرجع سابق"

المبحث الثاني

السببية في الفكر الأشعري

ذهب الأشاعرة إلي إنكار الطبائع جملة[١] فلا تأثير للأجسام بعضها في بعض ،ولكن جرت عادة الله سبحانه أن يربط كل حادث بجملة من العلامات والمناسبات تكون مقارنة له في العادة، ويمكن تسميتها أسبابا بهذا المعني ، فالله لا يخلق المسبب إلا عند حصول السبب فهو حاصل بقدرة الله لا بنفس السبب[٢] ومن ثم أحال الأشاعرة مبدأ الضرورة والحتمية بين الأسباب ومسبباتها وهذا يتفق تمام الاتفاق مع مبادئهم توضيح ذلك تحت المطلب التالي

المطلب الأول: مبادئ الأشاعرة وتساوقها مع السببية

أولا: "استناد جميع الممكنات إلي الله تعالي ابتداء"[٣]

عند الأشاعرة وعلي أساس هذه الفكرة قالوا إنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة، إلا بإجراء العادة، وذلك بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقب مماسة النار، والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالي، فله أن يوجد

(١) ابن حزم الأندلسي (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ت٤٥٦هـ)- الفصل في الملل والأهواء والنحل -مكتبة الخانجي بالقاهرة للنشر-ج ١١/٥.

(٢) د/ حسن الشافعي -الآمدي وآراؤه الكلامية -دار السلام للطباعة والنشر - الطبعة الأولي ١٩٩٨م ص٤٢٧.

(٣) الإيجي -المواقف في علم الكلام - ص ٣١٦"مرجع سابق".

المماسة بدون الإحراق وأن يوجد الإحراق بدون المماسة، كذلك الحال في سائر الأفعال[١] احترازًا من نفي الفاعلية لله تعالي

ثانيا: أفعال الله عند الأشاعرة جائزة لا يتصف شيء منها بالوجوب[٢]"[٣]

من ثم فلا ضرورة لربط العلل بمعلولاتها وقد نقل ابن فورك" ت٤٠٦هـ" عن الأشعري "ت ٣٢٤هـ "أنه كان يقول: "إن الحوادث كلها مخترعة لله تعالي ابتداءً وابتداعا من غير سبب يوجبها ولا علة تولدها، وأنه ما من عرض فعله مع عرض أو بعده عرض أو قبله إلا وكان جائزا أن يفعله مع خلافه أو

---

(١) د/عاطف العراقي- تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص٦٨ "مرجع سابق"

(٢) إن «الواجب» الأوحد الذي يرتضيه أهل السنة في نطاق الأفعال الإلهية هو ما تعلق العلم الإلهي أو الإرادة القديمة، أو الوعد الأزلي بحدوثه ووقوعه فيما لا يزال، فبهذا التعلق: أضحى ذلك المتعلق: واجب الوقوع» على النحو الذي تعلقت به تلك الصفات القديمة، وإلا لترتب على ذلك محالات شتى، هي انقلاب العلم جهلا، والإرادة عجزا، والوعد كذبًا. تعلقت به.

إن هذا الوجوب – كما يقول الغزالي في الاقتصاد «حق، وهو بهذا التأويل واجب»، إنه الوجوب منه تعالى وليس الوجوب عليه وليس ذلك إلا لضرورة مطابقة الواقع للعلم القديم والإرادة الأزلية، إنه الوجوب الذي يدل على تمام الاقتدار، وكمال الإنفاذ(د/محمد عبد الفضيل القوصي – هوامش علي الاقتصاد في الاعتقاد لحجة الإسلام الغزالي – القطب الثالث-دار البصائر بالقاهرة للنشر- الطبعة الأولي ١٤٣٥-٢٠١٤م ص ٧٦، ص١٤١)

(٣) د/محمد عبد الفضيل القوصي – هوامش علي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٢"مرجع سابق"

علي خلاف ذلك الوجه في التقدم والتأخر"[١] وهذا يعني أن مبدأ التجويز الذي يقول بإمكان كل متخيل سوي المستحيل العقلي هو المبدأ السائد عند الأشاعرة بلا تقييد[٢]

ثالثا: مفهوم الفعل لدى الأشاعرة عموما لا ينسحب على الأشياء الطبيعية التي لا تمتلك إرادة،

"فالفاعل لا يكون إلا حيا قادرًا"[٣] .... ولا يجوز أن يكون كل شيء منه فعل غيره، لأن المخلوق لا يفعل في غيره شيئا[٤]

رابعا: الله خالق لأفعال العباد،

ذهب الأشاعرة إلي أن الله خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها، وأنه خالق أكساب العباد ولا خالق غير الله[٥]

---

(١) محمد بن الحسن بن فورك ت٤٠٦هـ –مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة – تحقيق وضبط د/أحمد عبد الرحيم السايح – مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة للنشر –الطبعة الأولي ١٤٢٥هـ –٢٠٠٥م ص ١٣٢

(٢) انظر: س بينبس – dr .s.pines مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود –نقله عن الألمانية د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة– مطبعة لجنة التأليف والترجمة بالقاهرة للنشر – طبعة ١٣٦٥هـ– ١٩٤٦م ص٢

(٣) الباقلاني(أبو بكر محمد بن الطيب ت ٤٠٣هـ) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل– تحقيق عماد الدين أحمد حيدر مؤسسة الكتب الثقافية ببيروت الطبعة الأولي١٤٠٧هـ ١٩٨٧م ص ٤٤

(٤) الباقلاني– تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل – ص ٤٤ "مرجع سابق"

(٥) البغدادي(أبو منصور سعيد عبد القاهر بن طاهر البغدادي ت٤٢٩) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم– تحقيق/ محمد زاهد بن الحسن الكوثري – وقف علي طبعه السيد عزت العطار الحسيني –طبعة ١٣٦٧هـ–١٩٤٨م ص ٢٠٤.

يقول الباقلاني ت ٤٠٣هـ: اعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة أن الله تعالي هو الخالق وحده، لا يجوز أن يكون خالق سواه، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها حسنها وقبيحها خلق له تعالي ولا خالق لها غيره، فهي منه خلق وللعباد كسب(١)

خامسا: الأفعال الإلهية عند الأشاعرة غير معللة،

لأن القول بتعليل الأفعال يستدعي التقييد، وهذا يتعارض مع شمول القدرة وعموم الإرادة يقول الآمدي ت ٦٣١هـ: "مذهب أهل الحق أن البارئ تعالي خلق العالم وابدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها ،بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه ولا لمقصود أوجب الفعل ، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان وهما بالنسبة إليه سيان"(٢) وهذا يعني عدم التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات.

ولكن علي جانب أخر: أن انتفاء الغرض والتعليل لا ينافي ثبوت الحكمة في فعله تعالي غير أن الحكمة وصف لازم لفعله سبحانه وليست خارجة عن فعله.

---

(١) الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب ت ٤٠٣هـ) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به –تحقيق وتعليق/ محمد زاهد بن الحسن الكوثري –المكتبة الأزهرية للتراث – الطبعة الثانية ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م ص ١٣٧-١٣٨.

(٢) الآمدي (أبو الحسن علي بن محمد بن سالم التغلبي المعروف بسيف الدين الآمدي ت ٦٣١هـ) غاية المرام في علم الكلام- تحقيق/ أحمد فريد المزيدي –منشورات/ محمد علي بيضون–دار الكتب العلمية بيروت – للنشر- الطبعة الأولي ٢٠٠٤م -١٤٢٤هـ ص ١٩٦.

سادسا: الجواهر والأعراض عند الأشاعرة ممكنة،

الجواهر[١] عند الأشاعرة ممكنة لا ضرورية كما أن الأعراض[٢] التي تلحقها والأجسام التي تتألف منها ممكنة أيضا، وهي كلها من خلق الله ،الذي يخلق

---

(١) الجوهر عند المتكلمين هو المتحيز بالذات وكل متحيز إما أن يقبل القسمة سواء كان في جهة واحدة أو أكثر فهو الجسم أو لا يقبل القسمة – وهو الجوهر الفرد وهذا عند الأشاعرة فعندهم أن الجوهر منحصر في هذين القسمين وإن أقل ما يتركب الجسم منه جوهران فردان.

وأما عند المعتزلة إن لم يقبل الجوهر القسمة فهو الجوهر الفرد وإن قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط وإن قبل القسمة في جهتين فهو السطح وإن قبل القسمة في ثلاث جهات فهو الجسم فلابد للجسم عندهم من الأبعاد الثلاثة (انظر: السنندجي(عبد القادر بن محمد ت١٣٠٤هـ) تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للتفتازاني القسم الأول ص ٢٧، ١٤٤–١٤٥، طبعة ٢٠٠٦م– ١٤٢٧هـ، سجاقلي زاده (محمد المرعشي) نشر الطوالع – الطبعة الأولي ١٩٢٤م– ١٣٤٢هـ مكتبة العلوم العصرية للنشر والطبع بالقاهرة ص ١٧٦ قارن: الآمدي– المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق د/ حسن الشافعي ص ١٠٩– مكتبة وهبة للنشر).

أما الجوهر عند الفلاسفة: فهو كل موجود لا في موضوع أو هو القائم بنفسه سواء كان متحيزاً أو غير متحيز. وهو إما أن يكون محلاً، وهو الهيولي، أو حالاً، وهو الصورة، أو مركباً منهما وهو الجسم، أو لا يكون كذلك وهو المفارق، فإن تعلَّق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس، وإلا فهو العقل (السنندجي– تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للتفتازاني ص ٢٧"مرجع سابق"، قارن: الآمدي– المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص ١٠٩ "مرجع سابق" ، العلامة المرعشي– نشر الطوالع ص ١٧٥"مرجع سابق").

(٢) العرض هو المتحيز بالتبعية .وهو إما مختص بالحي وهي الحياة وما يتبعها من العلم والإدراكات بالحواس الظاهرة والباطنة وسائر ما تبعها أو غير مختص كالأكوان الأربعة من الاجتماع، والافتراق، والحركة والسكون والألوان والطعوم وغيرها (انظر: التفتازاني (مسعود بن عمر ت ٧٩٣هـ)– شرح المقاصد تعليق وتحقيق د/ عبد الرحمن ==

الجوهر الفرد ،كما يخلق الأعراض والأجسام. ومن هنا **لا تكون في الطبيعة قوانين حتمية،** طالما أن ائتلاف الذرات وتعاقب الأعراض عليها، أمران نسبيان ذاتيان لا يحصلان عن طبيعة الجوهر ولا عن طبيعة الأعراض، بل عن إرادة الله الذي هو الحق المطلق[١] فجميع الجواهر الفردة متماثلة، وما صفاتها من لون وحياة إلا أعراض مضافة، وليس هناك أخيرا من تلازم ضروري بين وجود هذه الأعراض في الجوهر في لحظة بعينها وبين وجودها فيه في اللحظة التالية، فالأعراض في كل لحظة وآن معلول لخلق مباشر من قبل الله، وليس ثمة من قانون طبيعي يوجب وجود أي شيء أو عدم وجوده علي السواء[٢]

سابعا: الأعراض عند الأشاعرة لا تبقي زمانين،

فالأعراض جملتها علي التقضي والتجدد وتخصيص كل بوقته للقادر المختار[٣] لذا لجأ الأشاعرة إلي القول بالخلق[٤]

==

عميرة، تصدير الشيخ/ صالح موسي شرف– الجزء الثاني ص ١٤١– عالم الكتب ببيروت – للطباعة والنشر والتوزيع – الطبعة الثانية ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨م، السنندجي – تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للتفتازاني–القسم الأول– ص ٩٤"مرجع سابق"

(١) د/عاطف العراقي – تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص٦٩"مرجع سابق"

(٢) أميل برهييه– تاريخ الفلسفة – الجزء الثالث – العصر الوسيط والنهضة – ترجمة /جورج طرابيشي – دار الطليعة للطباعة والنشر ببيروت –طبعة ١٩٨١م ص ١١٨ .

(٣) الإيجي: المواقف في علم الكلام ص ١٠١"مرجع سابق".

(٤) الخلق أصله: التقدير المستقيم ويستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء قال تعالي "خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ " الانعام :١) ويستعمل في إيجاد الشيء من شيء نحو " خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ (النساء/١) وليس الخلق الذي هو الابداع إلا لله تعالي ولهذا قال في الفصل بينه وبين غيره "أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ "(النحل

==

المستمر[١] والخلق المستمر خلق الله تعالي المتجدد للأعراض في كل آن، فالله يخلق الأعراض ثم يفنيها في ثاني حال وجودها ،ويعيد خلقها في الزمن التالي، وهكذا فالأعراض لا تبقي زمانين[٢] أي صفات الأشياء وخواصها لا تبقي زمانين أو آنين فهي في حالة تجدد وخلق مستمر، ولما كانت الجواهر هي الحاملة للأعراض لا تنفك عنها فكان لابد من أن تتجدد معها، والغرض من هذا التجدد:

==

:١٧)(الراغب الاصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد ت ٥٠٢هـ)- المفردات في غريب القرآن – تحقيق / صفوان عدنان الداودي – دار القلم ببيروت للنشر –الطبعة الأولي ١٤١٢هـ–مادة خلق ص٢٩٦) والمستمر :أي الذي يمر مرورًا دائما لا ينقطع (انظر: ابن منظور لسان العرب– ٥ /١٦٩ مادة مرر "مرجع سابق")

(١) نجد جذور هذه النظرية عند الفيلسوف اليوناني "هيرقليطس" الذي قال بتجدد الأشياء في كل وقت و أنها لا تبقي علي حالها لحظة واحدة ، وإن لكل شيء دوره ، وأن كل شيء يظهر وينقضي ، فلا شيء يبقي متطابقا من آن إلي آخر ، وظاهرة الثبات النسبي وهم ،فكل ما تحت فلك القمر إنما هو في حالة تغير دائم ويستحيل إلي أشكال جديدة وقوالب جديدة ،فلا شيء يبقي ،ولا شيء يثبت ، ولا شيء يظل كما هو شأن الذي يجعلنا نعتقد أن الموجة المارة علي سطح الماء تظل طول الوقت هي الموجة نفسها ، فهنا كما نعرف نجد أن الماء الذي تكّون منه الموجه يتغير من لحظة إلي أخري ، ولا يبقي ثابتا إلا الشكل (انظر: وولتر ستيس– تاريخ الفلسفة اليونانية –ص ٧٠:٧١"مرجع سابق") وعبارته المشهورة تقول :"نحن ننزل في النهر الواحد ولا ننزل فيه ،فما من إنسان ينزل في النهر الواحد مرتين ،فهو دائم التدفق والجريان(وولتر سيتس – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٧٠)

(٢) انظر: س بينبس – dr .s.pines مذهب الذرة عند المسلمين ص٢ "مرجع سابق" د/ يحيي هويدي– ودراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية – دار الثقافة بالقاهرة للطبع والنشر ص ١٩٨ .

تفسير التدخل المستمر للخالق في المخلوق؛ لأن قيومية الله علي العالم تقتضي أن لا يكون شيء فاعل أمرا من الأمور إلا بأمر الله، فلله الأمر كله من قبل ومن بعد، وبموجب هذا التصور يختفي الحتم من عالم الظواهر الطبيعية ويكون العالم بحاجة دائمة إلي الله لا يستغني عنه آنا واحدا، ولما كان الله تعالي رب فاعل مختار مطلق فإن الحتم عليه باطل، ومن ثم فإن ظواهر العالم تحصل وتعمل بقيومية الله عليها(١)

كان هدف الأشاعرة من وراء موقفهم، تنزيه القدرة الإلهية برد كل شيء يحدث في الكون إليه سبحانه مباشرة بدون وسائط، فعلم الله واحد يتعلق بجميع المعلومات ... وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده من الجائزات وإرادته واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباده من حيث أنها مخلوقة لله لا من حيث الجزء الذي يكسبه البشر بأفعالهم"(٢)

ثامنا: قول الأشاعرة بخوارق العادات

موقف الأشاعرة من الخوارق للعادات وخاصة المعجزات يتعارض تماما مع القول بالحتمية الضرورية بين العلل ومعلولاتها فقد وضعت المعجزة القائلين بالضرورة السببية وجها لوجه أمام قضية شائكة، فكيف يمكن للمرء أن يعتقد

---

(١) مالبرانش: الأعمال الكاملة م١٢-١٣،مطارحات في الميتافيزيقا – تحقيق اندريه روبينه، منشورات مكتبة فران الفلسفية باريس ١٩٧٦،ص ١٦٠.نقلا عن جورج طرابيشي نقد نقد العقل العربي ص ٢٠٢ "مرجع سابق".

(٢) د/ عمر فروخ – الفكر العربي – دار العلم للملايين ببيروت للطبع والنشر –الطبعة الرابعة ١٩٨٣م ص٣٣٣ .

ثبات القوانين واطرادها مع وجود هذه الخوارق التي تتنافي تنافيا تاما مع هذا الاطراد؟ فنظروا لهذه الخوارق بناء علي موقفهم المسبق من قضية السببية، وتصورهم لثبات القوانين الطبيعية واطرادها، وحاولوا تعليل المعجزات بالأسباب الطبيعية ،مستبعدين أي تفسير يقع خارج الإطار السببي (المعتاد)، أما القائلون بالرابطة العادية فقد كان لهم موقف مختلف تماما إذ وجدوا أن المعجزة مظهر من مظاهر الفعل الإلهي المباشر والمستمر في الكون، ومن ثم فلا تعتبر المعجزة خارقة إلا من جهة خروجها عن المألوف فقط[١] وفي وقوع المعجزة ما يبطل الاطراد المدعي، كما يبطل الخصائص الذاتية ويفسح مجالا للقول بالمعجزات ويجعل من وقوعها أمرا ممكنا، فالترابط بين الأسباب والمسببات مطرد دائما فيما يتعلق بتجاربنا وعاداتنا بشأن الظواهر الكونية ،لكنه ليس بلازم ولا ضروري في ذاته من وجهة النظر العقلية[٢]

من خلال ما سبق ذكره من مبادئ الأشاعرة نجد أنها تتفق تماما مع موقفهم في العلاقة بين الأسباب والمسببات حيث إن هذه المبادئ ما هي إلا مقدمات لنتيجة واحدة وهي عدم التلازم الضروري بين الحوادث المتعاقبة ،ومن ثم لا ضرورة حتمية لربط العلل بمعلولاتها.

(١) د/محمد محمد عيد نفيسة- مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث "دراسة تأصيلية مقارنة) دار النوادر –الطبعة الأولي ١٤٣١هـ –٢٠١٠م ص ٣٠٧

(٢) محمد محمد عيد نفيسة-مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث ص١١٩"مرجع سابق"

المطلب الثاني: العلاقة بين الأسباب والمسببات عند الأشاعرة

عرفت السببية عند الأشاعرة "بنظرية العادة" وإن كانت هذه النظرية ارتبطت باسم الإمام الغزالي ت٥٠٥هـ ،لأنه توسع فيها شرحا وتحليلا ،إلا أنها كانت توجد قبله، يتضح ذلك فيما يلي

أولا: نظرية السببية "العادة "قبل الإمام الغزالي

بناء علي ما سبق فقد أصل الأشاعرة مباحثهم في السببية في إطارين اثنين، **أحدهما نقدي:** عرض فيه الأشاعرة موقفهم من خلال نقدهم للطبائعيين(١) والمعتزلة(٢)

---

(١) تطلق الطبيعة علي "كل ما يصدر عن الشيء من ذاته ، ولا يرجع فيه إلي سبب خارج ،كالحجر إذا هبط ،لا إذا صعد ، فإن صعوده يرجع إلي سبب خارج عن ذاته وهو قوة الرأس وهبوطه ليس كذلك(أبو البركات البغدادي" هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي ت ٥٤٧هـ" المعتبر في الحكمة – جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن– الطبعة الأولي ١٣٥٨هـ ٤/٢)

وعلي هذا فالطبائعيين الدهريين : وهم الذين ذهبوا إلي القول بأن لكل شيء طبيعة ثابتة له، عنها تصدر أفعاله، وهذه الطبيعة لا يصدر عنها إلا جنس واحد من الأفعال، فالنار لا يكون من طبيعتها إلا التسخين والثلج لا يكون من طبيعته إلا التبريد (الخياط المعتزلي (أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان)– الانتصار والرد علي ابن الروندي الملحد ،ما قصد به من الكذب علي المسلمين والطعن عليهم –تقديم وتعليق د/بيبرج – مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٣٤٤هـ– ١٩٢٥م ص٢٣)

(٢) وقف الأشاعرة من المعتزلة موقف النقد في قولهم بالتوليد ،وإذا كان الفعل المباشر الذي يصدر عن الإنسان يرد إلي القدرة الإلهية ، فمن باب أولي الفعل المتولد عن فعله ،فقد قرر الأشاعرة أننا نشاهد ما يصاحب الأشياء الطبيعية من أفعال فنظن بجكم العادة أن بعضها متولد عن بعض ، وليس علينا بناءً علي هذه المشاهدة المتكررة أن ندعي كمون الفعل المتولد في الفعل المولد ،لأن ذلك غير مشاهد ،وليس وراء هذا الظن إلا ==

والفلاسفة[1] **والآخر بنائي** صاغوا لنا فيه نظرية السببية أو ما يعرف باسم "نظرية العادة" التي تعني عدم التلازم الضروري

==

الإلف ،فإن أريد بالتولد هذا فلا مشاحة في الاصطلاح ،لكن يجب الجزم أن وجود أحدهما لا يلزم عن وجود الآخر ،بل من الجائز ألا يوجد (انظر:الآمدي – غاية المرام ص ٨٥-٨٦ "مرجع سابق")

(١) ذهبت الفلاسفة إلي أن الكون و الفساد، المعبر بهما عن تركيب العناصر الأربعة و انحلالها بعد التركيب، من آثار الطبائع و القوي؛ و ما يجري في العالم المنحط عن فلك القمر و مداره، من الإستحالات الضرورية، فكلها آثار طبيعية؛ و ما يجري به في العالم العلوي فهو من آثار نفوس الأفلاك و عقولها، ثم تلك الآثار مستندة عندهم إلي الروحاني الأول، و هو يستند إلي الموجود الأول، و هو الباري علي زعمهم، و هو سبب الأسباب و موجبها... (الجويني "عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ت ٤٧٨ هـ" –الإرشاد الى قواطع الادلة في أصول الاعتقاد تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد الطبعة: السعادة – مصر – ١٣٦٩ هـ – ١٩٥٠ م– ص٢٥٤-٢٥٥).

وقد ذكر الغزالي أن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ...ثم عقب الغزالي بأن الفلاسفة أنكروا إمكانه و أدعوا استحالته (الغزالي –تهافت الفلاسفة – تحقيق /سليمان دنيا– ص٢٣٩ "مرجع سابق") وقد عدد السنوسي "ت ٨٩٥هـ" أنواع للشرك منها "شرك الأسباب " وهو إسناد التأثير للأسباب العادية كشرك الفلاسفة و الطبائعيين ومن تبعهم علي ذلك (السنوسي (أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسني ت ٨٩٥هـ)– شرح المقدمات– تحقيق /نزار حمادي–تقديم سعيد فودة – مكتبة المعارف– الطبعة الأولي ١٤٣٠هـ– ٢٠٠٩م ص ٩٠) "فشرك الأسباب العادية سببه عمي البصيرة و الاغترار بما ظهر للحس من اقتران حادث بحادث ودورانه معه وجودا وعدما علي ما شاء المولي ، كدوران طبخ الطعام مع قربه من النار مثلا ،وستر العورة مع لبس الثوب فاعتقد الناظر في ذلك ،إذا كان أعمي البصيرة ،أن ذلك السبب العادي هو الذي أثر في وجود ما اقترن معه، وأنه ليس من فعل المولي"(السنوسي – شرح المقدمات ص ٩٨-٩٩ "مرجع سابق")

بين الأسباب والمسببات أو العلة والمعلول **فلفظة "عادة"** تشير إلي حوادث تحدث غالبا، ولا تحدث دائما، ووجدوا في هذا اللفظ وصفا ملائما للتعبير عن الحوادث التي تحدث وبشكل منتظم ومتكرر، وبنفس الوقت يمكن أن تخرق بالمعجزات"(١) تفصيل ذلك:

قد نقل ابن فورك ت ٤٠٦هـ عن الشيخ الأشعري ت٣٢٤هـ أنه كان يقول: "في حدوث الشبع بعد الأكل، والري بعد الشرب، والجوع والعطش، عند عدم الأكل والشرب علي وجه مخصوص، أن ذلك كله مخترع لله تعالي مختار، ولو شاء الله أن يفعله علي خلاف ذلك الوجه، كان عليه قادرًا، ولكنه تعالي قد أجري العادة في إحداث ذلك علي هذا الوجه، ولو فعل ذلك لكان نقضا للعادة، ونقض العادات إنما يكون معجزات وكرامات، ودلالات للصادقين، وإبانات من الكاذبين"(٢)

وقد افترض الإمام الباقلاني ت٤٠٣هـ سؤال كالتالي: فإن قال قائل ما معني العادة وفائدة هذه التسمية؟ هنا أجاب الباقلاني: "العادة علي الحقيقة إنما هي تكرار ووجود الشيء علي طريقة واحدة إما بتجدد صفته وتكررها أو ببقائه علي حالة واحدة "(٣) وأخذ يتهكم ويستنكر الطبائعيين "إنهم يعلمون

---

(١) هاري ولفسون –فلسفة المتكلمين– ترجمة/ مصطفي لبيب عبد الغني – الطبعة الثانية ٢٠٠٩م –المركز القومي للترجمة والنشر – المجلد الثاني ص ٧٠٠ .

(٢) انظر: ابن فورك توفي ٤٠٦هـ مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ص ١٣٥"مرجع سابق"

(٣) الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة –عني بتصحيحه الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية بيروت ١٩٥٨م ص ٥٠

حسا واضطرارًا أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار، وشدة الشراب، فإنه جهل عظيم، ذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار وكونه سكران ومحترقا عما كان عليه فقط وما يعلم بالضرورة والحس والمشاهدة لا يجوز جحده"[١]

ثانيا : نظرية السببية "العادة" عند الغزالي

الواقع أن الغزالي ت ٥٠٥هـ قد سار علي نهج الأشعري والباقلاني فيما يختص بقولهم إن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب إنما هو اقتران مرده إلي العادة[٢] لا إلي الضرورة العقلية[٣] بحيث إن آراءه في هذا المجال تعد تعبيرًا عن آراء الأشاعرة بصورة أو بأخري[٤] وقد كان له تمهيدات في كتبه عن موقفه من السببية قبل وضع نظرية العادة واكتمالها في كتابه "تهافت الفلاسفة" توضيح ذلك

فقد ميز الغزالي في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" بين نوعين من العلاقة:

العلاقة الضرورية: هي العلاقة التي تستلزم علاقة بين شيئين بوجود الارتباط الدائم والثابت بينهما ومع إزالة هذا الارتباط تزول الضرورة وهي تنقسم إلي ثلاث أقسام:

---

(١) الباقلاني– تمهيد الأوائل وتلحيص الدلائل – ص ٦٢"مرجع سابق"

(٢) يمتنع وصف البارئ القديم سبحانه بأنه معتاد للشيء، لأجل أن هذا القول إنما يستعمل فيمن يتكرر وتتجدد علومه ووجوده للشيء حالا بعد حال، والله سبحانه لا يجوز عليه تجدد شيء من صفات ذاته فلذلك لا يوصف بأنه معتاد (الباقلاني– البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ص ٥٢"مرجع سابق")

(٣) د/عاطف العراقي– تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص١٠٣"مرجع سابق".

(٤) د/ عاطف العراقي – تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٧١ "مرجع سابق".

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

١- عدم التكافؤ، ولكن لأحدهما رتبة التقدم كالشرط علي المشروط كالحياة شرط لوجود العلم والإرادة

٢- العلة والمعلول: يلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول، إن لم يكن للمعلول إلا علة واحدة.

العلاقة الاقترانية: وهي كل شيئين لا ارتباط لأحدهما بالآخر، ثم اقترنا فليس يلزم من تقدير نفي أحدهما انتفاء الآخر، فلو مات زيد وعمرو معاً ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته إذ لا ارتباط لأحدهما بالآخر[١]، وهذه هي العلاقة التي فسر لنا من خلالها نظرية العادة.

وفي كتابه المنقذ من الضلال نراه يحاول أن يبين لنا أن الطبيعة لا عمل لها أصلا ،بل كل عملها يرجع إلي الله مباشرة فهو يقول " وأصل جملتها – علوم الطبيعيات – أن تعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالي لا تعمل بنفسها ،بل هي مستعملة من جهة فاطرها والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ،لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته"[٢]

---

(١) انظر: الغزالي(أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي المتوفى: ٥٠٥هـ) الاقتصاد في الاعتقاد –وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي –الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م – ص ١٢٠-١٢١.

(٢) الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي ت ٥٠٥هـ)المنقذ من الضلال بقلم: الدكتور عبدالحليم محمود الناشر: دار الكتب الحديثة، مصر ص ١٤٣.

وعندما نذهب لكتاب "تهافت الفلاسفة "نجد أن الغزالي يؤكد فيه علي نفي الضرورة بين السبب والمسبب، لأن الأسباب كلها ترجع إلي الله، فمن الممكن أن يخلق الله السبب دون المسبب له وهو علي كل شيء قدير يقول الغزالي ت٥٠٥هـ "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة ... وهلم جرا إلي كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف و إن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها علي التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة و إدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلي جميع المقترنات وأنكر الفلاسفة إمكانه و أدعوا استحالته"[١]

ويضرب لنا الغزالي مثالا يثبت فكرته؛ وهو جواز ملاقاة القطن للنار مع عدم الاحتراق. يقول الغزالي: "الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقاة النار؛ فإنا نُجّوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، وتجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه"[٢]

(١) الغزالي –تهافت الفلاسفة تحقيق /سليمان دنيا–ص٢٣٩ "مرجع سابق".

(٢) الغزالي – تهافت الفلاسفة ص ٢٣٩ "مرجع سابق".

ويرد الغزالي على الفلاسفة بأنه لا دليل لهم ولا برهان على أن إحدى الحادثتين هي سبب للأخرى، والأخرى مُسبب لها سوى مجرد المشاهدة، والمشاهدة هي **تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به.**

يقول الغزالي: "فما الدليل على أنها الفاعل؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة له سواها"(١).

وينكر الغزالي أن يكون الإحراق من فعل النار ذاتها؛ لأنها جماد والجماد لا فعل له، فكيف يفعل من لا يستطيع الفعل؟ وهاك نصه "فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقاً أو رماداً هو الله، إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها"(٢)

فالنار ليست هي فاعلة الاحتراق على الإطلاق، وأنها لا تفعل شيئاً، وفاعل الاحتراق ليس هي النار بل الله وإنما الله تعالى يخلق الإحراق عند وقوع اللقاء بين القطن والنار مثلا، بحكم إجراء الله تعالى العادة(٣)

فإذا كانت النار تحرق كل ما يلقي فيها، لكن هذا **لا يلزم ضرورة أن الاحتراق عن النار**، وهذا يعني أن الغزالي هنا يؤكد علي قضية الإمكان لا علي مسألة الضرورة يقول الغزالي: "فأما اللازمات التي ليست شرطا فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها، بل لزومه بحكم طرد العادة

---

(١) الغزالي – تهافت الفلاسفة ص ٢٤٠"مرجع سابق".

(٢) الغزالي – تهافت الفلاسفة– ص ٢٤٠"مرجع سابق".

(٣) الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي ت: ٥٠٥هـ) معيار العلم في فن المنطق – المحقق: الدكتور سليمان دنيا دار المعارف، مصر للنشر طبعة ١٩٦١ م ص٣٣٤.

كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالي"[١] **فاقتران السبب بالمسبب مبني بحسب الغزالي علي الوهم والخيال** والحقيقة خلاف ذلك لأن "... الله خلق هذه القوي بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم الخيال والوهم ساعد العقل أو لم يساعده فهذا وأمثاله منشأ الغلط في سبب ترجيح أحد جانبي الفعل علي الآخر"[٢]

السبب الذي يدفع الغزالي إلي نقده للفلاسفة[٣] محاولته الدفاع عن المعجزات لأنه يربط بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وبين إنكار المعجزات[٤] لأنه إذا كان حتمية الفلاسفة للسببية صادقة، فلا مكان اطلاقا للمعجزات من حيث إنه ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة، قلب العصي ثعبانا ... ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا أحال جميع ذلك[٥]

---

(١) الغزالي – الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٩"مرجع سابق"

(٢) الغزالي – الاقتصاد في الاعتقاد ص ٩٥"مرجع سابق".

(٣) يستثني من الفلاسفة الكندي لأنه يضع في الاعتبار التمييز بين الفعل الحقيقي والفعل المجازي وهذا قد يؤدي بنا ذلك إلي القول بأن في تفكيره نزعة كلامية لا يمكن اغفالها(د/عاطف العراقي– تجديد المذاهب الكلامية ص٨٧ "مرجع سابق").

وتذكرنا وجهة نظر الغزالي بالرأي الذي حدده الكندي في أطروحته القصيرة عن الفاعل الحق في كتاب الفلسفة الأولي من رسائل الكندي الفلسفية ، ت /محمد عبد الهادي أبو ريده – م١ ص ١٨٢– ١٨٤ القاهرة ١٩٥٠م يجادل الكندي بأنه علي الرغم أن الله هو الفاعل الحق ، فإن تأثيراته هي الفاعل الخفي الثاني ...من خلال اعتمادها عليه.

(٤) د/ عاطف العراقي– تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٠٤ "مرجع سابق".

(٥) انظر: الغزالي –تهافت الفلاسفة ص٢٤٦ "مرجع سابق".

بحيث أن من سلم بالتلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها ،فإنه ينفي بالتالي المعجزات لأنها أمر خارق للعادة لا تخرج عن كونها حدثا وقع علي غير مثال سابق[١] وهذا يعني أن الله الذي أوجد سلسلة الأسباب قادر على تعطيل عملها... فالمعجزة تخرق العادة لتعطيل سلسلة الأسباب[٢] ومع اشتداد حجة الإسلام في نصرة ما ذهب إليه في مشكلة السببية، فإنه يشعرنا بأن إنكار لزوم المسببات عن أسبابها وإضافتها إلي الله وحده **دون منهج متعين، يجر إلي محالات شنيعة وفوضى** في الطبيعة، وذلك بتجويز انقلاب غلام كلبا، أو كتاب فرسا، أو غير ذلك ولهذا نجده يتدارك هذا الزعم، أي تجويز الانقلابات في الطبيعة، بأن قرر أن الله خلق فينا علما بأن انقلاب الشيء إلي شيء آخر دون ما يسمي سببا أمر ممكن في نفسه، ويجوز أن يقع وان لا يقع واستمرار العادة به مرة بعد أخرى في أذهاننا يعني جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا عنه[٣]

وهذا يعني أن هذه الأمثلة التي ذكرها الغزالي إنما هي من الممكنات الواقعة تحت قدرة الله تعالي، وهي مع إمكانها وجواز وقوعها، فلن تقع مادام الله قد علم أن لن يفعلها، وقد خلق لنا علما بأنه لن يفعل ذلك في هذه الأوقات، ولكن يجوز أن يفعل ذلك في بعض الأوقات لبعض الأشخاص وهم الأنبياء فتكون معجزات "فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله

---

(١) عبد الكريم الخطيب- القضاء والقدر بين الدين والفلسفة – دار الفكر العربي بالقاهرة- الطبعة الثانية ١٩٧٨م ص١٦١.

(٢) انظر: مصطفي صبري- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين بيروت – دار إحياء التراث العربي ١٩٨١.

(٣) انظر: الغزالي – تهافت الفلاسفة ص ٢٤٥ "مرجع سابق".

تعالي، ويكون قد جري في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت"[١] فالشيء مع عدم وقوعه هو مما يجوز وقوعه، بأن يخرق الله تعالي العادة، وتقع أمثال تلك الفروض، ولكن إذا خرق الله تعالي العادة، و أوقع أمثال تلك الفروض، فإنه ينزع من القلوب العلم بأنها غير واقعة، ويدخل محل ذلك علما بأنها واقعة ولكن هذا لا يحدث إلا في مناسبات وظروف خاصة كتأييد نبي رحمة من الله بعباده[٢]

بهذا يكون الغزالي قد استفاد فعلا من نظرية العادة الموجودة عند الأشاعرة من قبله في حل تلك المعضلة وشرح الاطراد والتتابع بين الحوادث الموجودة في العالم، وكذلك الثقة بإدراكنا الحسي، ومعرفة أن هذه الحوادث ستقع في المستقبل تماما كما كانت تقع في الماضي وأن نقض ذلك لن يتم إلا علي يد الأنبياء فقط ويكون ذلك معجزات لهم[٣]

هذه هي السببية عند الأشاعرة والتي قد اكتملت محاورها وأركانها علي يد الإمام الغزالي في مسمي نظرية العادة، شرحا وتفصيلا ودفع أي افتراض يجر بالسببية إلي الاضطراب والفوضي والمحالات.

---

(١) الغزالي –تهافت الفلاسفة ص ٢٤٥-٢٤٦"مرجع سابق".

(٢) انظر : الغزالي- تهافت الفلاسفة ص ٢٤٥"مرجع سابق" ، قارن د/ عبد العزيز سيف النصر/ نظرية السببية في الفكر الكلامي الإسلامي ص ٣١ "مرجع سابق".

(٣) د /عبد العزيز سيف النصر – السببية في الفكر الكلامي الإسلامي ص ٣١"مرجع سابق".

هذه النظرية البعض قارنها بالسببية عند ديفيد هيوم[1][2]، ولكن الأحق بالمقارنة هو مالبرانش، توضيح ذلك سيتم في المبحث التالي.

---

(١) ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) استكلندي أول كتبه "رسالة في العلوم الطبيعية " يدور تفكيره علي تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصة من كل إضافة عقلية وفقا للمبدأ الحسي "بأن شيئا لا يحضر في الذهن إلا أن تكون صورة أو أدراكا "فمذهبه يرجع إلي نقطتين :حسية وتصورية وكان أدق تطبيقا للمبدأين وأكثر جرأة من غيره من الفلاسفة في مواجهة نتائجها الشكية حتي أعلن الشك صراحة (انظر: يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٧٢-١٧٣"مرجع سابق، قارن : عبد المنعم الحفني – الموسوعة الفلسفية ص ٥١٨ "مرجع سابق")

(٢) ذكرت في مقدمة البحث أن من أهم أسباب اختياري لهذا البحث هو رد ما قد توهمه البعض من أن هناك تشابهًا بين ديفيد هيوم والغزالي في نظرية العادة، وها أنا ذا بصدد رد هذا الوهم وذلك من خلال ما يلي:

أولا: التوافق بين ديفيد هيوم والغزالي في المقدمات

قد خص "هيوم" السببية بشطر كبير من بحثه، فتابعها من حيث تركها مالبرانش فحللها تحليلا دقيقا انتهى به الى القول بأن الانسان لا يدرى شيئا عن الرابطة بين العلة ومعلولها، وإن فكرة السببية باطلة. لأننا لو رددنا هذه الفكرة الى أصلها، لما وجدنا بين الاثار الحسية ما ينشئها، ولم تكتسب فكرة السببية مالها من قوة الا بالعادة وحدها فقد تعود الانسان أن يرى حادثة تتبع أخرى، فربط خياله بين الحادثتين برباط سماه السببية، اذ توهم ان الأولى علة للثانية.

يقول هيوم: "إنها العادة وحدها هي التي أدت بالإنسان إلي استخلاص هذه النتيجة إذ توهم أنه ما دامت هاتان الحقيقتان قد ارتبطتا في الماضي فلابد أن يرتبطا كذلك في التجارب المقبلة" إذن فكرة السببية ذاتية محضة وهي خدعة من الخيال الذي يميل إلي فرض رابطة بين الأشياء والحوادث ليس لها وجود إلا في العقل الذي يدركها (انظر: زكي نجيب محمود، أحمد أمين/ قصة الفلسفة الحديثة ص ١٢٧-١٢٨"مرجع سابق"، قارن يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢١٠ "مرجع سابق").

==

==

إذن ليس ثمة علية، ولا ارتباط ضروري بين علة ومعلولها، ما هنالك عادة ذهنية، تكونت على إثر توالى الحوادث وتعاقبها.

إلي هنا قد يمكن أن نقول: إن ديفيد هيوم يكاد يتفق مع الغزالي في نظرية العادة

ثانيا: الاختلاف بين ديفيد هيوم والغزالي في النتائج

السؤال هنا: هل انتهي ديفيد هيوم إلي حيث ما انتهي إليه الغزالي؟ وهو إثبات الفاعلية لله وحده؟ لقد انتهي الحال بديفيد هيوم إلي الشك في وجود الله وبالتالي القضاء علي كل دليل ينهض علي وجود الله فهو يقول في كتابه "محاورات في الديانة الطبيعية" :" إننا لا نعلم عن العلة شيئا إلا أنها الحادثة السابقة التي نشاهدها قبل حدوث معلولها وإذن فلا بد من مشاهدة الحادثتين معا السابقة واللاحقة علي السواء، إننا نستدل من وجود الساعة علي وجود صانعها، لأننا رأينا الساعة والصانع كليهما، **وإذن فوجود الكون لا يقوم دليلا علي وجود صانعه، إلا إذا رأينا الصانع والمصنوع جميعا**"

وهنا عورض بأن في الطبيعة علامات كثيرة تدل علي أنه يسير وفق خطة معينة ووجود خطة تقتضي وجود سبب عاقل، وقد أجاب هيوم علي هذا الاعتراض: "بأنه إذا كان لابد لنا من البحث عن علة لكل شيء لوجب إذن إن نبحث عن علة للإله نفسه" (انظر: زكي نجيب محمود ، أحمد أمين /قصة الفلسفة الحديثة ص ١٣٠"مرجع سابق")

وهذا هو الإلحاد الفلسفي بمعني أنه يشك في وجود إله ولا يستطيع إلا أن يقول إن وجوده محتمل (انظر: عبد المنعم الحفني – الموسوعة الفلسفية ص٥١٩"مرجع سابق").

وما هذا إلا شك في أدلة وجود الله بغرض القضاء عليها (النتيجة التى توصل إليها ديفيد هيوم تذكرنا بما قاله ابن رشد في مناهج الأدلة:" من جحد وجود ترتيب المسببات علي الأسباب في هذا العالم ، فقد جحد الصانع الحكيم تعالي الله عن ذلك علوا كبيرا" " (ابن رشد (أبو الوليد محمد) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة– تقديم وشرح/ محمد عابد الجابري – مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت للنشر – الطبعة الأولي ١٩٩٨ص ١٦٧) وقوله في تهافت التهافت:" وأما انكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سوفسطائي ... ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل"(ابن رشد"(أبو الوليد محمد) تهافت التهافت – تقديم

==

المبحث الثالث

مقارنة العلية عند مالبرانش بالسببية في الفكر الأشعري

المطلب الأول: المقارنة بين مالبرانش والفكر الأشعري

إذا أمعنا النظر في مسألة العلية وما يترتب عليها عند مالبرانش بمعني أدق العلل المناسبة أو الظرفية لوجدنا أن هذه المسألة هي بعينها السببية أو نظرية العادة عند الأشاعرة ،يتضح ذلك بالتفصيل تحت السطور التالية:

أولا: التوافق بينهما في رفض فكرة الطبيعة التي توجب بذاتها وجود شيء

رفض كل من مالبرانش والأشاعرة فكرة الطبيعة التي توجب بذاتها وجود شيء فالموجودات عند مالبرانش لا يمكن أن تنطوي على قوة ذاتية تسمح لها بالتأثير في بعضها البعض لأنها تمثل قوابل أو مناسبات للفعل الإلهي فحسب[١]، ومن ثم "لا يستطيع جسم تحريك آخر بفاعلية تعود الى الطبيعة... بل فقط بفاعلية القدرة الإلهية"[٢]

==

وتحليل/ محمد عابد الجابري – مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت للنشر –الطبعة الأولي ١٩٩٨م ص ٥٠٣).

وهذا يعني أن مسألة السببية عند ديفيد هيوم تنفي وجود الله؟ فأين إذن هي من السببية لدي الغزالي التي من خلالها اثبت الفاعلية لله تعالي وحده ومن ثم ووجوده وقدرته التامة؟!

(١) د/ راوية عبد المنعم عباس – مالبرانش والفلسفة الإلهية –ص١٢٣"مرجع سابق".

(٢) مالبرانش: مطارحات في الميتافيزيقا ص ١٦١–١٦٨ نقلا عن جورج طرابيشي– نقد نقد العقل العربي ص ٢٠٤–٢٠٥"مرجع سابق".

وهاك نصه "العلة الطبيعية ليست البتة فعلية وحقيقية، بل مجرد **علة ظرفية**... إذ لا وجود لقوى أو قدرات أو علل حقيقية في العالم المادي والحسي"(١)

أما الأشاعرة فمفهوم الفعل لديهم علي العموم لا ينسحب على الأشياء الطبيعية التي لا تمتلك إرادة ،"فالفاعل لا يكون إلا حيا قادرًا"(٢) يقول الغزالي: "وأصل جملتها – علوم الطبيعيات – أن تعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالي لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته"(٣)

ثانيا: التوافق بينهما في القول بالعلاقة الاقترانية

الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب ومسبباتها هو علاقة اقترانيه فقط، بمعني أنه لا ارتباط لاحدهما بالأخر في النفي والإثبات، وعليه لا يكون هناك أي تلازم ضروري بينهما سواء عند مالبرانش أو الأشاعرة

فهاك قول مالبرانش من كتابه البحث عن الحقيقة: "من الواضح أنه لا علاقة ضرورية البتة بين إرادتنا تحريك ذراعنا مثلا ... بل هي علل ظرفية لا تفعل إلا بقوة وفاعلية إرادة الله"(٤)

---

(١) مالبرانش البحث عن الحقيقة ص ٣١٣-٣١٤ نقلا عن جورج طرابيشي –نقد نقد العقل العربي ص٢٠٦"مرجع سابق".

(٢) الباقلاني –تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل ص ٤٤"مرجع سابق"

(٣) الغزالي – المنقذ من الضلال بقلم: الدكتور عبد الحليم محمود ص ١٤٣"مرجع سابق".

(٤) مالبرانش – البحث عن الحقيقة م٢ ص ٣١٥ نقلا عن جورج طرابيشي –نقد نقد العقل العربي ص ٢٠٦ "مرجع سابق".

وما جاء في موسوعة لالاند أن العلة العرضية التي يسميها مالبرانش علة فعلية ،فعالة يعارضها بالعلة **العارضة** بوصفها علة لا تفترض في الأشياء ذاتها وجود أي رابط داخلي يربط بين المعلول والعلة"[١]

أما الأشاعرة فالاقتران عندهم بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب إنما هو اقتران مرده إلي العادة، لا إلي الضرورة العقلية[٢] يقول الغزالي "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر..."[٣]

ثالثا: التوافق في القول "الحصول عند السبب لا الحصول به"

مذهب العلل المناسبة أو الظرفية والذي يعني أن العلة المناسبة أو الظرفية هي محض ظرف أو مساق تتجلي من خلاله وعنده أو بمناسبته الفاعلية الإلهية ولكنها ليست هي العلة الحقيقية عند مالبرانش ،هي نفسها فكرة الأشاعرة "الحصول عند السبب لا الحصول به" والتي تعني أن الله لا يخلق المسبب إلا عند حصول السبب ، فهو حاصل بقدرة الله لا بنفس السبب، وهذا معناه ربط كل حادث بمجموعة من العلامات أو المناسبات تكون مقارنة للسبب

وقد ذكر د/ جميل صليبا في معجمه الفلسفي: "أما مالبرانش فأنه يطلق معني العلة التامة علي الشيء الذي يؤثر في غيره من دون أن يفقد شيئًا من

---

(١) أندريه لالاند – موسوعة لالاند – ص ١٥٧"مرجع سابق".

(٢) د/عاطف العراقي– تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص١٠٣ "مرجع سابق".

(٣) الغزالي – تهافت الفلاسفة ص ٢٣٩"مرجع سابق".

طبيعته، أو قدرته علي التأثير، وهذه العلة التامة التي يسميها مالبرانش بالعلة المؤثرة أو الفعالة مختلفة عن **العلة الظرفية** التي لا تفرض بين الأشياء ارتباطًا ضروريا بل تقول بحصول المعلول عند وجود العلة لا بحصولها بها ..."[١]

أما الأشاعرة فجاء علي لسان الغزالي "ت٥٠٥هـ" في معرض رده علي الفلاسفة: "... وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة له سواها"[٢]

رابعا: التوافق بينهما في سبب الاقتران

أصل الخطأ في سبب اقتران الحادثتين هو الوهم والخيال سواء عند مالبرانش أو الأشاعرة فوهمنا عند مالبرانش ناشئ من أننا نحكم بالعلية حيث لا يوجد سوي اقتران مطرد، وأننا لا ندرك بالحس أي شيء آخر يمكن أن يكون العلة[٣]

واقتران السبب بالمسبب مبني بحسب الغزالي ت٥٠٥هـ علي الوهم والخيال والحقيقة خلاف ذلك لأن "... الله خلق هذه القوي بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم الخيال والوهم ساعد العقل أو لم يساعده فهذا وأمثاله منشأ الغلط في سبب ترجيح أحد جانبي الفعل علي الآخر"[٤]

---

(١) د/ جميل صليبا– المعجم الفلسفي – ص ٩٨"مرجع سابق".

(٢) الغزالي – تهافت الفلاسفة ص ٢٤٠"مرجع سابق"

(٣) البحث عن الحقيقة –الكتاب السادس ،القسم الثاني ف ٣،٢ والكتاب الرابع ف ١٠ ، والكتاب الثالث القسم الثاني ف٣ وأحاديث فيما بعد الطبيعة– الحديث السابع نقلا عن يوسف كرم –تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠٠– ١٠١"مرجع سابق"

(٤) الغزالي – الاقتصاد في الاعتقاد ص ٩٥"مرجع سابق".

خامسا: التوافق بينهما في القول بالخلق المستمر

القول بالخلق المستمر عند كل من مالبرانش والأشاعرة، فالأجسام عند مالبرانش "لا تتحرك فعلياً إلا بالفعل المستمر للخالق ...."[١]

الذي يُؤذن بتجدد تدخله –تعالى– في حركة الكون[٢]

وهذا بعينه نظرية الخلق المستمر عند الأشاعرة: وقد ذكر البغدادي ت ٤٢٩هـ: أن أصحابنا احالوا بقاء الأعراض[٣] والدليل علي استحالة بقاء الأعراض أن القول ببقائها يؤدي إلي إحالة عدمها[٤] فالأعراض إذن لا يستمر بقاؤها لزمنين، ويجب عدمها في كل وقت، والنتيجة المستخلصة من هذا هي أن الأعراض يتجدد خلقها في كل وقت، فالأعراض إذن ليس لها بقاء حقيقي، وخلقها المستمر هو الذي يعطيها مظهر البقاء[٥]

سادسا: التوافق بينهما في إبقاء مسئولية الإنسان عن عمله

كون الله هو الفاعل الحقيقي والعلة الحقيقية لكل الأسباب فهذا لا يعني أن الإنسان غير مسئول عن عمله سواء عند مالبرانش أو الأشاعرة لأن مالبرانش يعتقد أن حب الخير المطلق الذي هو المحرك الباطني الأصلي

---

(١) مالبرانش: مطارحات في الميتافيزيقا ص ١٦١–١٦٨ نقلا عن جورج طرابيشي– نقد نقد العقل العربي ص ٢٠٤–٢٠٥ "مرجع سابق".

(٢) إبراهيم مدكور– يوسف كرم – دروس في الفلسفة ص ٣٥١"مرجع سابق".

(٣) انظر: البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ت ٤٢٩هـ) أصول الدين – حققه وعلق عليه/ أحمد شمس الدين –دار الكتب العلمية ببيروت للنشر –الطبعة الأولي ١٤٢٣هـ– ٢٠٠٢م ص ٧٠.

(٤) البغدادي –أصول الدين ص ٧١ "مرجع سابق"

(٥) د/عبد العزيز سيف النصر نظرية السببية في الفكر الكلامي الإسلامي ص ١٠،١١"مرجع سابق"

للإنسان من الله تعالي الذي طبعه في كل نفس، أما تعيين هذا الحب نحو الخير الجزئي والخاص، كحب المعصية فإنه من الإنسان، ولذلك فهو مسئول عنه[١] لأن لدي الإنسان قدرة توجهه علي تحديد ميوله[٢] فالإقبال علي المعصية هو مسئولية الإنسان لأنه امتلك القدرة علي تحديد ميوله ورغباته.

كذلك الأشاعرة فقد أثبت الباقلاني ت٤٠٣هـ أن إرادة العبد للفعل هي مدار تكليفه وهي بيده، جعلها الله تحقيقا لمسئولية العبد عن أفعاله ،فالطاعة والمعصية هي فعل الطائع والعاصي ومن هنا تكون الطاعة صفة من حلت به الطاعة والمعصية صفة من حلت به المعصية ولا يوجب ذلك وصف خالقهما بأنه طائع ولا عاص[٣] وهذا يعني إثبات القاضي تأثيرًا للقدرة الحادثة، لكونها متعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب[٤] وهذا معناه أن حدوث الأفعال إذا كان من عمل الله إلا أن تخصيص هذا الحدوث بوضع وجهة معينة هي من خلق الإنسان.

---

(١) قاسم الكاكائي- الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش ص ٣٢٠ "مرجع سابق"

(٢) قاسم الكاكائي- الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش ص٣٢٣- ٣٢٤ "مرجع سابق".

(٣) انظر: الباقلاني الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص ١٤٩"مرجع سابق".

(٤) انظر: الشهرستاني (أبو الفتح محمد عبد الكريم)- الملل والنحل تحقيق/ عبد العزيز محمد الوكيل – الجزء الأول ص ٩٨ –مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر – ١٣٨٧هـ- ١٩٦٧م.

سابعا: التوافق بينهما في الاعتقاد بالقانونية الإلهية

رد كل من مالبرانش والأشاعرة الزعم بأن إذا كان الله هو الفاعل الحقيقي، وأن كل حادثة في العالم ترد إلي إرادة الله غير الخاضعة لمنهج معين، فإن هذا قد يؤدي إلي محالات شنيعة فكل من مالبرانش والأشاعرة أرجع نظام العالم إلي علم الله الأزلي.

فمالبرانش يقول: "إن الزعم بأن الله فوق متناول العقل ،وأن ليس له من قاعدة في مقاصده سوي إرادته الخالصة ،يعني قلب كل شيء، إن هذا المبدأ الباطل ينشر ظلمات من الكثافة بحيث يختلط الخير والشر والحق والباطل، ويتحول كل شيء إلي اختلاط يقف الفكر دونه حائرًا فالله إذن ذو إدراك وإرادة"(١)

وإرادة الله تعالي عند مالبرانش "... ليست جزافية ومزاجية قط، إراداته لا تدعي بالحكيمة أو العادلة بسبب قدرته المطلقة، وإنما هي منظمة طبقا للقانون الأزلي(٢)

كذلك الأشاعرة متمثلة هنا في الإمام الغزالي فإنه يفترض بأن إنكار لزوم المسببات عن أسبابها وإضافتها إلي الله وحده دون منهج متعين، **يجر إلي محالات شنيعة وفوضى** في الطبيعة، وذلك بتجويز انقلاب غلام كلبا، أو كتاب فرسا، أو غير ذلك ولهذا نجده يتدارك هذا الزعم، أي تجويز الانقلابات في الطبيعة، بأن قرر أن الله خلق فينا علما بأن انقلاب الشيء إلي شيء آخر دون ما يسمي سببا أمر ممكن في نفسه(٣) وذلك إذا تعلق به

---

(١) أندرية كربسون– تيارات الفكر الفلسفي ص ١١٧"مرجع سابق".

(٢) مالبرانش كتاب "الطبيعة والفيض" ص٣٣ نقلا عن د/ قاسم الكاكائي– الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش ص٢٥٣–٢٥٤.

(٣) انظر: الغزالي – تهافت الفلاسفة ص ٢٤٥ "مرجع سابق".

علم الله الأزلي " فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله تعالي، ويكون قد جري في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت"(١)

ثامنا: التوافق بينهما في الهدف

الهدف من العلية عند مالبرانش والسببية عند الأشاعرة إثبات قيومية الله تعالي علي العالم برد كل شيء يحدث فيه إلي الله تعالي وذلك من خلال إثبات الفاعلية التامة ففلسفة مالبرانش كلها تلخص في هذه القضية "ما من شيء إذا تأملناه كما ينبغي إلا ردنا إلي الله، وهذا بعينه هو غرض الأشاعرة، أنه ما من صفة وصف الله بها نفسه وإلا تردنا إلي إثبات قيوميته تعالي علي العالم بأكمله

(١) الغزالي –تهافت الفلاسفة ص ٢٤٥-٢٤٦"مرجع سابق".

المطلب الثاني
تأثر مالبرانش بالفكر الأشعري

أساس أي تشابه بين فكرين لا يخرج أن يكون راجعا إلي واحد من اثنين

الأول: إما أن يكون من قبيل توارد الخواطر مما أدي إلي التوافق وهذا معناه عدم تأثير أي منهما علي الآخر.

الثاني: أن يكون هناك تأثير للسابق علي اللاحق وبالتالي يكون هناك سبق تاريخي وتأثير وتأثر وهذا هو الاحتمال الأقوى

فمالبراتش المعطى له عمادة الفلسفة الحديثة في اوروبا»، لم ينف» السببية فحسب، بل نفاها» بالمنطق نفسه وبالأدلة نفسها، وأحياناً بالأمثلة نفسها التي نفاها الأشاعرة "متمثلة هنا في الغزالي" بها. وصحيح اننا لا نملك دليلاً على أن مالبرانش قرأ الغزالي مباشرة[١] ولكن نملك من الأدلة ما يوحي بقراءة مالبرانش لفكر الأشاعرة وخاصة الغزالي بطرق غير مباشرة – **توضيح ذلك:**

أولا: معرفة الغرب لكتاب تهافت الفلاسفة

مسألة معرفة أن كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي كانت في متناول المدرسيين اللاتين، قبل صدور الترجمة اللاتينة لكتاب تهافت التهافت لابن رشد بوقت طويل، يمكن بيانها من عبارة وردت في شرح "البرت الأكبر"[٢] علي كتاب الطبيعة لأرسطو، وفي ذلك الشرح يعيد "البرت" تقديم سبع حجج استخدمها أولئك الذين يعتقدون بقدم العالم ... وفي تقرير "البرت" لهذا الإبطال للحجة

(١) جورج طرابيشي– نقد نقد العقل العربي ص ٢٠١–٢٠٢ "مرجع سابق".

(٢) البرت الأكبر السمي أيضا ألبير الكولوني نسبة إلي مدينة كولونيا ولد سنة ١٢٠٦–١٢٠٧ وتوفي ١٢٨٠ودرس في جامعة باريس وعلي يديه تخرج القديس توما الاكويني ،يعتبر أعظم لاهوتي وفيلسوف الماني في العصور الوسطي (انظر: عبد الرحمن بدوي– فلسفة العصور الوسطي –مكتبة النهضة المصرية للنشر طبعة ١٩٦٢ ص ١٢٩).

يقدمه أيضا علي هذا النحو فحسب "مهما يكن من شيء فهناك شخص اسمه الغزالي قال إنه قد حل هذه المعضلة[١]وهذا يعني أن كتب الغزالي لاسيما كتابه "تهافت الفلاسفة" مشهورة بين المتكلمين الغربيين إلي درجة لا يمكن أن يكون مالبرانش جاهلا بها[٢]

ثانيا: معرفة الغرب لكتب ابن رشد ت٥٩٥هـ

فما "من مدرسة فلسفية نشأت في أوربا بعد القرن الثالث عشر إلا أمكن أن تنتسب من قريب أو بعيد إلي الثقافة الرشدية"[٣] فقد كانت كتب ابن رشد وشروحه تترجم وتنشر في الجامعات وما من أوربي في القرن الثالث عشر وما بعده يشتغل بالثقافة أو يسمع بأحاديثها إلا عرف عن ابن رشد وأعجب به أو رد عليه ولو لم يكن من الفلاسفة والمنقطعين للعلوم[٤]

فقد عرف ابن رشد في العالم اللاتيني في الغرب، وقد ترجمت جميع مؤلفاته وقد ترجمت جميع مؤلفاته تقريبا إلي اللغة اللاتينية وأصبحت شهرته في العالم اللاتيني أوسع مما هي عليه في العالم الإسلامي وقد استمر الاتجاه الفلسفي الذي ظهر في الغرب باسم "الفلسفة الرشدية" قرونا عديدة[٥] قد ألف

---

(١) هاري .أ.ولفسون – فلسفة المتكلمين مج ٢ ص ٧٥٤ "مرجع سابق".

(٢) سعيد شيخ– الفلسفة الإسلامية ص ١٩٠–١٩٦نقلا عن قاسم الكاكائي– الله ومسألة الأسباب ص ٣٣٥"مرجع سابق.

(٣) عباس محمود العقاد– ابن رشد ص ٤٧ مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة بالقاهرة للنشر طبعة ٢٠١٣م.

(٤) انظر: عباس محمود العقاد –ابن رشد السابق ص ٤٦–٤٧."مرجع سابق".

(٥) ضياء أولكن (باحث تركي) أثر الفكر العربي الإسلامي في الفلسفة الغربية – ترجمة عبد الصاحب عبود السعدي – وزارة الثقافة والأعلام ببغداد ١٩٨٠ مج ٩ عدد ٤ – ص٤٠٩. /Record/com.mandumah.search://http224659

ابن رشد (تهافت التهافت) في الرد علي تهافت الغزالي وقد ترجم إلي اللغتين اللاتينية والعبرية[١] وقد أدرج ابن رشد في رده على الغزالي مقتطفات كثيرة وموسعة من تهافت الفلاسفة، بما في ذلك النص الكامل والمطول للمسألة السابعة عشرة بتمامها، أي المسألة التي يتصدى فيها الغزالي لنقض فكرة الفلاسفة عن السببية[٢]

ثالثا: معرفة الغرب لكتاب ابن ميمون "دلالة الحائرين"

ابن ميمون فيلسوف يهودي اندلسي قرأ فلسفة أرسطو علي الفلاسفة المسلمين كابن رشد. ولد عام ١١٣٥م وتوفي ١٢٠٤م، وآلف كتاب "دلالة الحائرين "خلال الفترة ١١٨٦- ١٩٠٠م، يقدم هذا الكتاب تقريرا كاملا ومفيدًا في نظريات الأشاعرة وأفكارهم ويلقي هذا الكتاب علي اثنا عشرة مسألة مشتركة بين المسلمين بما فيها الجواهر الفردة ونظرية الأعراض وعدم بقائها ولا مشروطية الأفعال الإلهية ونفي العلل الطبيعية والتقارن بين الظواهر، ترجم هذا الكتاب إلي العبرية لأول مرة من قبل يهوذا الحريزي[٣] ثم من العبرية إلي اللاتينية في عام ١٢٢٠م[١]

---

(١) ضياء أولكن-أثر الفكر العربي الإسلامي في الفلسفة الغربية ص٤١٠"مرجع سابق".

(٢) جورج طرابيشي- نقد نقد العقل العربي ص ٢٠١- ٢٠٢ "مرجع سابق"

(٣) اختلف المؤرخون والباحثون حول اسمه ومكان ولادته ووفاته وزمانهما ،لكن اتضح الأمر بعد اكتشاف مخطوط بالعربية لأحد معاصريه وهو المبارك بن الشّعار الموصلي الذي أزال النقاب عن السيرة الذاتية للحريزي ، وعن اسمه يقول ابن الشّعار: يحيي بن سليمان بن شاؤل أبو زكريا الحريزي اليهودي –اسمه بالعبرية يهوذا.. وقد ذكر الحريزي نفسه أن موطنه ومولده في الاندلس ...تعلم عدة لغات وأتقنها وتميز بمعرفة اللغة العربية وآدابها (انظر: هيثم محمود إبراهيم –الاحتيال في مقامات الحريزي العبرية –رسالة ==

وهذا يعني أنه من الكتب الهامة التي نقلت تراث المسلمين الكلامي العقائدي[٢] إلي الغرب وقد نُشرت الترجمة اللاتينية لهذا الكتاب في باريس ١٥٢٠م أي أن الطبعة الأولي لهذا الكتاب قد صدرت في باريس التي يقطنها مالبرانش من أجل أن يتسنى له وسائر كبار مفكري القرن السابع عشر الاطلاع عليها بسهولة[٣] يؤكد هذا أن مالبرانش في كتابه "البحث عن الحقيقة" يستشهد في أكثر من موضع بكتاب ابن ميمون "دلالة الحائرين" وبكتاب ابن رشد "تهافت التهافت". والحال ان ابن ميمون ضّمن كتابه عرضاً نقدياً لاذعاً لنظرية المتكلمين والأشاعرة في الخلق الإلهي المستمر للأعراض[٤] وهذا معناه أن مالبرانش كان علي معرفة كافية بهذا الكتاب وخاصة مسألة السببية عند الأشاعرة.

رابعا: معرفة توما الاكويني بإنكار السببية الحتمية

اصبح إنكار علم الكلام للسببية الحتمية معروفا للقديس توما الاكويني (ت١٢٧٤م) وذلك من خلال مصدرين هما **الأول:** الترجمة اللاتينية لكتاب ابن ميمون "دلالة الحائرين.

==

ماجستير في الآداب تحت إشراف د /عبد الرازق أحمد بدوي وآخرون – كلية الآداب بقنا سنة ٢٠١١م ص ٩: ١٢)

(١) انظر: هاري ولفسون – فلسفة المتكلمين ص ٧٤٥المجلد الثاني

(٢) عمار طالبي–"استاذ الفلسفة بجامعة الجزائر"– أثر الفكر الإسلامي في الفكر الغربي– جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية مج١ ع١ ١٩٨٦م ص٦ 641752/Record/com.mandumah.search://h

(٣) قاسم الكاكائي –الله ومسألة الأسباب والمسببات ص ٢٣٦– ٢٣٧ .

(٤) جورج طرابيشي– نقد نقد العقل العربي ص ٢٠١– ٢٠٢ "مرجع سابق"

الثاني: الترجمة اللاتينية لتفسيرات ابن رشد للعديد من أعمال أرسطو وهي الترجمة التي تمت من العربية مباشرة[١]، فعرف نقد ابن رشد للمتكلمين فسلك سبيله في نقدهم في كتاب (الخلاصة في الرد علي الوثنيين الأجانب) فنقد المتكلمين الذين يذهبون إلي نفي العلية ورد الأمور إلي إرادة الله تعالي وصرح بأن هؤلاء هم المتكلمين من المسلمين وأشار إلي المصدر الذي نقل هذا وهو موسي بن ميمون، وذكر أمثلة تبين أنه أطلع علي الغزالي مثل: كلامه علي النار والاحراق الذي لم يرد في دلالة الحائرين[٢] ..... عندما يعرض توما الاكويني من جديد لرأي المتكلمين في السببية ويقتبسن قولهم الذي ينكرون فيه "أن النار تحرق" أو "أنها تسخن" .. فإن الوحيد الذي يذكر ما تحرقه النار في مناقشته للسببية هو الغزالي فحسب لأنه هو الذي يستخدم مثال احتراق القطن عند ملاقاة النار وهو يبين اعتقاد الفلاسفة بالسببية[٣]... **وهذا معناه أن الاكويني** إما أن يكون اطلع علي كتاب الغزالي مباشرة أو أخذ هذا المثال من كتاب تهافت التهافت لابن رشد، لأن ابن ميمون لم يذكر هذا المثال تحديدا. وهذا يعني أن المتكلمين المسلمين كانوا معروفين لدي الغرب ولو معرفة جزيئة، وذلك لأن بعضهم قد عرفوا عن طريق الفلاسفة المسلمين من ناحية ومن ناحية آخري لأن الغزالي كان معروفا في الغرب،

(١) هاري ولفسون فلسفة المتكلمين مج ٢ص ٧٤٥ .

(٢) عمار طالبي– أثر الفكر الإسلامي في الفكر الغربي ص ٨"مرجع سابق"

(٣) انظر: هاري ولفسون– فلسفة المتكلمين مج ٢ص ٧٥٥ "مرجع سابق"

بدليل إشارة القديس توما الاكويني إلي المتكلمين المسلمين الذين ينقدهم في مؤلفه "الرد علي الأمم غير المسيحية" بوصفهم ثرثارين(١).

ولا شك في هذا كله أن مالبرانش قد عرف العلية معرفة تامة سواء كان مصدر معرفته هو ابن ميمون أو توما الاكويني.

خامسا: مالبرانش من المدرسة العقلية لديكارت وأوغسطين

مالبرانش كان ينتمي لديكارت وأوغسطين في الأسلوب والمضمون ونظرًا للتشابه بين الشك لدي كل من أوغسطين وديكارت والغزالي في كتب الاعترافات و"مقال في المنهج" و"المنقذ من الضلال" وعلي ضوء شهرة كتب الغزالي لا يمكن له أن يتجاهل الغزالي(٢)

مما سبق ومن خلال الأدلة يتضح علي سبيل الترجيح أن مالبرانش قرأ كتب الأشاعرة وخاصة الغزالي سواء من الترجمات اللاتينية لكتب ابن رشد أو كتاب "دلالة الحائرين" لابن ميمون أو القراءة المباشرة لكتب توما الاكويني وهذا معناه التأثر بالأشاعرة وإن لم يكن فيكفي الفخر بالسبق التاريخي للأشاعرة عليه في مناقشة السببية. وكفي بهذا فخرًا

(١) ضياء أولكن (باحث تركي) أثر الفكر العربي الإسلامي في الفلسفة الغربية ص٤١٢"مرجع سابق"

(٢) هاري ولفسون – فلسفة المتكلمين مج ٢ ص٢٣٥ "مرجع سابق"

تعقيب عام

بطلان السببية الحتمية في الظواهر الطبيعية

فكرة العلية عند مالبرانش وتداعي الأفكار عند هيوم[١]وما شابههما كانت رد فعل للحتمية العلمية التي أعلنها الغرب في القرن السابع عشر بعد الثورة علي رجال الدين، وفيما يلي سنفصل القول في هذه الجزئية؛ وذلك من خلال هذا التعقيب.

ذكر د/سليمان دنيا أثناء تحقيقه لكتاب "تهافت الفلاسفة أن مؤرخي الفلسفة في العصور الحديثة قالوا "درج التجريبيون منذ لوك[٢] على تتبع الأفكار العامة، والمبادئ المسلمة، وجدوا في تحليلها ومناقشتها ليثبتوا:

---

(١) يري هيوم : أن رؤية أي شيئين أو فعلين مهما تكن العلاقة بينهما لا يمكن أن تعطينا أية فكرة عن قوة أو ارتباط بينهما وأن هذه الفكرة تنشأ من تكرار وجودهما معا والتكرار لا يكشف ولا يحدث أي شيء في الموضوعات وإنما يؤثر فقط في العقل بذلك الانتقال المعتاد الذي يحدثه وأن هذا الانتقال الضروري من العلة إلي المعلول هو القوة والصرورة وأن هاتين هما إذن صيغتان لإدراك لا للموضوعات وتشعر بهما النفس ولا تدركان خارجيا في الأشياء "(د /عبد الرحمن بدوي- موسوعة الفلسفة ج٢ ص ٦١٥-٦١٦"مرجع سابق"

فمثلا نفترض أننا إذ لحظنا لعدة مرات أنه كلما اشتعل لهبا تبعه باستمرار حدوث حرارة ،فإن تكرار وقوع هذا التلازم بين الحدثين أي أنه كلما حدث إشعال اللهب تبعته الخرارة، ومن هذا التكرار تنشأ في الذهن علاقة تداعي بينهما بحيث أن فكرة أحدهما تؤدي إلي الفكرة الأخرة وهذا هو تفسير الاقتران الضروري بينهما فالتكرار قد ولد في الذهن عادة فكرية تتبع من عقولنا(حليمة بولنوار – دافيد هيوم وإشكالية المنهج –أشراف أ.د/ منير بهادي – جامعة وهران ٢- العدد الرابع سبتمبر ٢٠١٧ ص ٩٣)

(٢) جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) هو أحد كبار ممثلي النزعة التجريبية الإنجليزية، جاء بعد هوبس وبيكون وكان أعمق منهما في توضيح المذهب الحسي والدفاع عنه، فاستحق أن يدعي زعيمه في العصر الحديث، أهم كتبه "محاولة في الفهم الإنساني" (يوسف كرم- ==

أولا: أنها ليست عامة ذلك العموم الذى كان يظن، بل هناك من لا يسلم بها.

ثانياً: أنها ليست فطرية موروثة بل تتولد في الذهن بعد أن لم تكن.

ومن بين هذه المبادئ مبدأ السببية، الذى نردده، ونكاد نؤمن به جميعاً.

فنحن نعتقد أن كل ظاهرة، لابد لها من علة، وربما ذهبنا إلى أبعد من هذا، وهو أن علة ما، تنتج دائماً نفس معلولها، في الظروف المتحدة.

أن بعض الفلاسفة، لم يسلموا بهذا المبدأ، وكم من معتقدات تقوم على العرف، دون أن يكون لها أساس عقلي ثابت، وواضح أن الاعتقاد، وإن يكن ضرباً من المعرفة، هو معرفة من طراز خاص وكلنا يلاحظ أن هناك أشياء، كنا نعدها عللا ثم لم نلبث بعد تحليلها، أن تبينا أنه ليست فيها أية قوة من قوى الإنتاج، وهذا هو الذي دفع «مالبرانش» و «بركلى»[١] إلي أن يردا الظواهر كلها إلى القوة الوحيدة، والعلة المطلقة هو الباري جل شأنه[٢]

لذلك ليس غريبا أن تكون قوانين العالم[٣] التي نستخلصها وفق عقولنا قابلة للتبديل والتغيير بوقوعه تحت تاريخ المعرفة العلمية علي حين أن الظواهر

==

تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٤١ وما بعدها، قارن أميل برهيه تاريخ الفلسفة ج٤ ص ٣٢٤"مرجع سابق")

(١) جورج بركلي (١٦٨٥- ١٧٥٣) أيرلندي من أصل انجليزي أهم كتبه "محاولة نحو نظرية جديدة في الرؤية ""بحث في أصول المعرفة الإنسانية" يشتهر باركلي بأنه فيلسوف المثالية ومبدعها في القرن الثامن عشر وهو يطرحها تحت اسم اللامادية (انظر: عبد المنعم الحفني –الموسوعة الفلسفية ص ٨٤-٨٥ "مرجع سابق" ،قارن يوسف كرم – تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٦٢"مرجع سابق")

(٢) د/ سليمان دنيا – حاشية كتاب تهافت الفلاسفة ص ٢٤٠"مرجع سابق".

(٣) د/محمد باسل الطائي- د/ آمال رضا ملكاوي- د/ محمد سعيد الصباريني- مفهوم السببية في الفيزياء المعاصرة وعند المتكلمين المسلمين ص٤٢- المجلة الأردنية في ==

نفسها لا تتغير ولا تتبدل ضمن شروطها وظروفها إلا بتبدل تلك الشروط والظروف ومن هذا المنطلق يصعب القول بوجود سببية طبيعية حتمية[١]

ثم أن مبدأ السببية الحتمية يتصادم مع فكرة وجود الله نفسها، فإذا كان مبدأ السببية ضروري وشامل ومطلق فإن الله نفسه يجب أن يكون خاضعا لهذا المبدأ، وهو ما يرفضه بطبيعة الحال الإيمان الديني ويناقض مفهوم الله كمطلق من حيث هو مفهوم بغض النظر عن تحققه الواقعي خارج الذهن، أما إذا لم يكن مبدأ السببية مطلقا وشاملا وهو الافتراض الذي يتسق مع الإيمان الديني وأيضا مع مفهوم الله، فإن هذا يعني أن هناك حدودًا لمبدأ السببية أي أن هناك واقعا غير خاضع لهذا المبدأ هو واقع وجود الله .إذن السببية ليست مطلقة ولا يمكن تعميمها لتكون قانون للوجود[٢] فالمفهوم الإسلامي للسببية قائم علي تصور أن السببية هي مضمون سنن إلهية تضبط حركة هذا الوجود بمعني أنه ينظر إلي الطبيعة من خلال علاقتها بخالقها[٣]

فمثلا ظاهرة النار نفسها كما هي حاصلة ومشهودة في العالم هي سنة الله في هذا العالم ،فالنار تحرق ما بلغت حرقه وهذه سنة الله في العالم أما كيف

==

الدراسات الإسلامية– المجلد الثامن– العدد٢ – سنة١٤٣٣هـ-٢٠١٢م

865099/Record/com.mandumah.search://http

(١) د/ محمد باسل الطائي وآخرون– مفهوم السببية في الفيزياء المعاصرة ص ٤٢"مرجع سابق"

(٢) عبد الحليم عباس – وجود الله ومبدأ السببية https://1- a1072.azureedge.net/blogs/

(٣) صبري محمد خليل (أستاذ بجامعة الخرطوم –تخصص فلسفة القيم الإسلامية) مفهوم السببية في الفكر الإسلامي: أصوله الفكرية ونتائجه التطبيقية https://drsabrikhalil.wordpress.com/

يحصل الحرق فعلا فنحن لا نعلم علي الوجه اليقيني بإطلاق بل نعلمه علي وجه منطقي يقرره عقلنا طبقا للمشاهدة[١]

وعلي هذا فاختيار الغزالي لمثال "احتراق القطن عند ملاقاة النا" كان موفقا إلي حد بعيد بتوافقه مع الحقيقة العلمية القائلة: "إن الاحتراق الوحيد الذي يتعاطى معه العلم الحديث هو الاحتراق الذي عامله الأكسجين لا النار "فعلي هذا النحو يمكن أن يكون هناك احتراق بلا نار، ونار بلا دخان، ودخان بلا رماد ... والواقع أنه قد توجد النار بدون أن يحترق القطن، ففي حال ملاقاة النار للقطن في مكان مغلق ومنعدم الهواء فإنها تنطفئ هي بدلا من أن تحرقه ثم إن الاحتراق لابد له من زمن، فإذا وقع تماس ثم انفصال بين النار والقطن في أقل من الزمن الضروري لحدوث الاشتعال امتنع احتراق القطن[٢] وهذا يؤكد بطلان السببية الحتمية كل هذا وغيره دعا ادغار موران[٣] إلي الالتزام بمشروع منهجي كبير لتطوير طبيعة المعرفة اقترح تسميته بالسببية المركبة. وهو يختصر جدليتها في بنود ستة:

إن الأسباب نفسها قد تتأدى إلى نتائج مختلفة أو متباينة.

إن الأسباب المختلفة قد تتأدى إلى نتائج واحدة.

---

(١) انظر: د/ محمد باسل الطائي وآخرون– مفهوم السببية في الفيزياء المعاصرة ص ٤٢"مرجع سابق"

(٢) انظر :جورج طرابيشي– نقد نقد العقل العربي ص ٢٧٨"مرجع سابق"

(٣) ادغار موران :فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي معاصر ولد في باريس ٨يوليو ١٩٢١ من أهم مؤلفاته "الغبي هو من لا يفكر" وهو مؤلف موسوعي من ١٠٠جزء"السينما أو الرجل الخيالي" وكذلك "وحدة الإنسان " موسوعة ويكيبديا

https://ar.m.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%D8%AF%D8%BA%D8%A7%D8%B1_%D9%85%D9%88%D8%B1%D8%A7%D9%86

إن الأسباب الصغيرة قد تتأدى إلى نتائج كبيرة للغاية.

إن الأسباب الكبيرة قد تتأدى إلى نتائج صغيرة للغاية.

إن من الأسباب ما قد يعقبه نتائج معاكسة.

إن نتائج الأسباب المتناقضة ليست مؤكدة على الدوام.

وبكلمة واحدة، إن السببية لم تعد خطية، بل هي دائرية وعلائقية متبادلة. وكل من السبب والمسبب قد فقد جوهريته، فالسبب فقد كلية قدرته، والمسبب فقد كلية تبعيته. فكل منهما ينسب relativise الآخر، وكل منهما يتحول إلى الآخر. والسببية المركبة لم تعد حتمية أو احتمالية فقط، بل قد تخلق أيضاً ما هو غير محتمل[1] كل هذا يؤكد بما لايدع مجالا للشك بطلان السببية الحتمية،

يؤكد هذا ما رآه علماء مختصين من أمثال أ.د محمد الطائي "عالم فيزيائي" وآمال ملكاوي "متخصصة علوم" والدكتور محمد الصباريني "عالم بيئة" في بحث علمي ممتع أعدوه بعنوان: مفهوم السببية في الفيزياء المعاصرة وعند المتكلمين افادوا فيه صراحة أن الأشاعرة عامةً بهذا الموقف حول مفهوم السببية كانوا رواداً للعلم الحديث حيث قالوا ما نصه: "ولقد عالج أبو حامد الغزالي المسألة ذاتها في كتاب تهافت الفلاسفة مستعملاً منطلقات الباقلاني نفسها. لكنه طوّر موقف الباقلاني إلى تقرير أن القوانين الطبيعية جوازيَّة (احتمالية) وليست حتمية. وهنا لا بدَّ من التنويه بان الباقلاني والغزالي والأشاعرة عامةً بهذا الموقف كانوا رواداً للعلم الحديث الذي أثبت نتائج

(١) المنهج، أ ١: طبيعة الطبيعة ص ٢٦٩-٢٧٠، نقلا عن جورج طرابيشي – نقد نقد العقل العربي ص ٢٧٧"مرجع سابق".

مماثلة بالمفهوم العلمي والفلسفة[١] وهذا ليس غريبا بل إنه يتفق تمام الاتفاق مع تصور السببية في المفهوم الإسلامي هذا التصور: "قائم علي أنه يمكن لله تعالي إلغاء السببية بإلغاء علاقة التلازم بين السبب والمسبب جزءًا في الحياة الدنيا كما في معجزات الأنبياء .. كما أن المفهوم الإسلامي للسببية قائم علي أنه سيتم إلغاء السببية بإلغاء علاقة التلازم بين السبب والمسبب كليا في الحياة الآخرة، لأنه سيتم إبدال هذا الوجود الشهادي والسنن الإلهية التي تضبط حركته بوجود آخر غيبي"[٢] {يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ}(إبراهيم :٤٨)

ولم لا؟! فالله هو الذي أبدع الطبيعة وأحكم نظامها، ويستطيع متي شاء أن يغير مجراها ويوجد الأسباب في غير مسبباتها العادية {فَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ}(النحل :١٧)

(١) انظر: د/ محمد باسل الطائي وآخرون– مفهوم السببية في الفيزياء المعاصرة ص٢١ "مرجع سابق"

(٢) صبري محمد خليل (أستاذ بجامعة الخرطوم) مفهوم السببية في الفكر الإسلامي: أصوله الفكرية ونتائجه التطبيقية "مرجع سابق.

الخاتمة

الحمد الله الذي بنعمته تتم الصالحات، سبحانه لا إله إلا هو، نحمده ونشكره ونشهد أنه لا إله إلا هو (ﷻ) ونشهد أن سيدنا محمد (ﷺ) عبده ورسوله – الذي أبان به الحق، وهدي إلي صراط مستقيم – اللهم صل وسلم علي خير الخلق وسيد المرسلين، وعلي آله وصحابته، ومن اهتدي بهديه إلي يوم الدين ...، وبعد

فبعد توفيق الله وفضله علي من إتمام كتابة بحثي هذا، سأذكر أهم النتائج المستخلصة منه

أهم النتائج المستخلصة من هذا البحث

أولا: أقر مالبرانش بثنائية الجسم والنفس، وفي ذات الوقت ليس لأحدهما تأثير علي الأخر، لأنهما جواهر محدودة، والجواهر المحدودة المتناهية لا تؤثر في بعضها البعض، وأن التأثير الظاهري المتبادل بين جوهري النفس والجسد في نظر مالبرانش يرجع إلي وجود تقابل بين جوهرهما في الفعل، هذا التقابل يستند إلي قدرة الله المباشرة وإلي حكمة قوانينه ، ومن ثم لا يوجد سوي الله هو العلة الحقيقية في هذا العالم.

ثانيا: وما قيل في العلاقة بين النفس والجسد يقال علي كل الموجودات وبالتالي كل الموجودات عند مالبرانش لا يمكن أن تنطوي علي قوة ذاتية خاصة بها تسمح لها بالتأثير في بعضها البعض، لأنها تمثل قوابل أو مناسبات للفعل الإلهي فحسب ،وبالتالي فالعلل الطبيعية أو الظاهرية للأجسام والنفوس ليست أبدًا هي العلل الحقيقية بل هي علل مناسبة أو ظرفية أو علل طارئة لا تفعل إلا عن طريق قوة وفاعلية إرادة الله.

ثالثا: مصطلح Occasionalism الذي ذكره مالبرانش لتفسير العلية ترجم بترجمات عدة منها العلل المناسبة، والعلل الظرفية، والعلل الاقترانية، والعلل

الاتفاقية، والعلل الطارئة وغيرها، ترجمات مختلفة كلها تصب في معني واحد هو أن هذه العلة الطبيعية ليست بعلة حقيقية أو فاعلية أو أولية وإنما هي علة ثانوية أو مناسبة للفعل الإلهي الذي هو فقط العلة الحقيقية دون غيرها.

رابعا: الفعل الإلهي عند مالبرانش لا يجري بلا ضابط أو قانون ، بل علي النقيض أفعال الله متلازمة لصفاته الكمالية والتي بمقتضاها تجري الأفعال طبقا للقانون الأزلي وفق علم الله وإرادته.

خامسا: العلية عند مالبرانش تتوافق تماما مع قوله بنظرية الخلق المستمر والتي من خلالها يؤكد التدخل المباشر لله في كل أحداث العالم وهذا يعني أن الله هو العلة الأولي والفاعل الحق لهذا العالم وما دونه ما هو إلا علل مناسبة لحصول الفعل الإلهي.

سادسا: برغم أن الله هو الفاعل الأوحد لكل ما يحدث في الكون إلا أن مالبرانش ابقي علي حرية الفعل الإنساني ليظل الإنسان مسئولا عن عمله إن خيرًا فخير وإن شرًا فشر.

سابعا: هناك معطيات وثوابت راسخة في فكر الأشاعرة منها أن أفعال الله تعالي جائزة ولا يتصف منها شئ بالوجوب، ومنها أن الفاعل الحق لا يكون إلا حيا، وكل الممكنات في البدء تستند إلي الله، كل هذه الثوابت وغيرها أدت إلي بطلان الحتمية والضرورة في الربط بين الأسباب ومسبباتها.

ثامنا: موقف الأشاعرة من الخوارق للعادات وخاصة المعجزات يتعارض تماما مع القول بالحتمية الضرورية بين العلل ومعلولاتها، فكيف يمكن للمرء أن يعتقد ثبات القوانين واطرادها مع وجود هذه الخوارق التي تتنافي تنافيا تاما مع هذا الاطراد.

تاسعا: الأعراض عند الأشاعرة لا تبقي زمنين فهي في حالة تجدد وخلق مستمر، ولما كانت الجواهر هي الحاملة للأعراض لا تنفك عنها فكان لابد

من أن تتجدد معها وبهذا يختفي الحتم من عالم الظواهر الطبيعية ويكون العالم بحاجة دائمة إلي الله لا يستغني عنه آنا واحدا.

عاشرا: نظرية السببية عند الأشاعرة عرفت باسم "العادة" علي أساس أن لفظة عادة تشير إلي حوادث تحدث غالبا ولا تحدث دائما، لأنها يمكن لها أن تخرق بالمعجزات حينئذ تبطل الحتمية، هذا المفهوم قال به الأشعري والباقلاني واكتمل شرحه وتحليله علي يد الغزالي.

الحادي عشر: يتفق كل من مالبرانش والأشاعرة في رفض العلاقة الضرورية والحتمية بين الأسباب ومسبباتها وذلك نابع لديهما من رفضهما لفكرة الطبيعة التي توجب بذاتها وجود شيء إذ لا بد لديهما أن يكون الفاعل حيا قادرا مريدا.

الثاني عشر: العلة المناسبة عند مالبرانش هي محض مناسبة أو ظرف يتجلى من خلاله الفعل الإلهي فهي إذن ليست علة حقيقية وهذا بعينه هو عبارة الأشاعرة "الحصول عند السبب لا الحصول بالسبب" المشهورة ب "عندها لا بها"

الثالث عشر: أقر كل من مالبرانش والأشاعرة بخلق الله المستمر للكون، وأن هذا الكون يجري وفق قوانين أزلية وفق علم الله وإرادته، ولكنه في ذات الوقت لا يعفي الإنسان من مسئوليته عن عمله أمام ربه.

الرابع عشر: ليس بمستبعد علي مالبرانش أن يكون قد قرأ واطلع علي آراء الأشاعرة عامة والغزالي خاصة سواء كان مصدر اطلاعه كتب الغزالي نفسها، أو ما كتبه ابن رشد وابن ميمون عن الأشاعرة عامة والغزالي خاصة أو ما خطه الأكويني في كتبه عن إنكاره للسببية.

هذه بعض النتائج أما بعض التوصيات فأجملها في الآتي

١- أوصي نفسي وجميع الباحثين بدراسة الفكر الغربي الحديث والمعاصر، لا لكونه فكرا خاصا بذاته، بل لإظهار أن معظم نظريات الغرب الفلسفية ما هي إلا أثرا من أثار الفكر الإسلامي، وما هذا إلا للاعتزاز بهذا التراث العريق، وإثبات السبق للفكر الإسلامي عن غيره فمثلا مسألة العناية الإلهية بحثها ليبنتز وتكاد يتفق فيها مع ابن سينا والمعتزلة وغيرهم، الشك عند ديكارت وأوغسطين ومدي تأثرهما بالغزالي، إلي غير ذلك

٢- زيادة عدد ساعات تدريس مادة الفلسفة الحديثة لتخصص العقيدة والفلسفة ،فدراستها للفرقة الرابعة غير كافي للإلمام بها نظرًا لتوسعها .

٣- ينبغي عند تدريس مادة الفلسفة الحديثة أن يلحق بها ، ما يتفق فيها مع الفكر الإسلامي ، ليرسخ في أذهان طلاب العلم أن فلاسفة العصر الحديث في أكثرية الأمر مقلدين أو ناقلين للفكر الإسلامي

٤- لابد من عقد مؤتمرات وندوات في مجالات شتي كل في تخصصه، لإخراج عبقرية التراث الإسلامي لطلاب العلم وأهل التخصص للاعتزاز بهذا التراث العريق، وأن كل من جاء بعده فهو مجرد ناقل ومقلد له.

المصادر والمراجع[1]

أولا: القرآن الكريم

ثانيا: المصادر والمراجع

١- إبراهيم مصطفي إبراهيم- الفلسفة الحديثة من ديكارت إلي هيوم. دار الوفاء بالإسكندرية للطباعة والنشر.

٢- ابن النجار الحنبلي (تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي ت ٩٧٢هـ) -شرح الكوكب المنير- تحقيق/ محمد الزحيلي- ونزيه حماد- مكتبة العبيكان للنشر - الطبعة الثانية ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م ج١.

٣- ابن حزم الأندلسي (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ت٤٥٦هـ)- الفصل في الملل والأهواء والنحل - مكتبة الخانجي بالقاهرة للنشر.

٤- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد ت٥٩٥هـ) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - تقديم وشرح/ محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت للنشر - الطبعة الأولي ١٩٩٨.

٥- ابن رشد "أبو الوليد محمد بن أحمد ت ٥٩٥هـ" تهافت التهافت - تقديم وتحليل/ محمد عابد الجابري -مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت للنشر- الطبعة الأولي ١٩٩٨م.

٦- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد ت ٥٩٥هـ" تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو تحقيق/ عثمان أمين طبعة ١٩٥٨م.

٧- ابن سينا(الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا)- الشفاء في المنطق - البرهان - تصدير ومراجعة د/ إبراهيم مدكور - تحقيق

(١) رتبت قائمة المصادر والمراجع وفقا للترتيب الابجدي باسم المؤلف

الدكتور/ أبو العلا عفيفي – المطبعة الإميرية بالقاهرة – ١٣٧٥هـ-١٩٥٦م.

٨- ابن سينا(الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا) – تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات –وفي أخرها قصة سلامان وأبسال ترجمهامن اليوناني حنين بن إسحاق – الرسالة الرابعة في الحدود- الطبعة الثانية – دار العربي للبستاني بالقاهرة للنشر.

٩- ابن منظور(محمد بن مكرم ت٧١١هـ)- لسان العرب- دار صادر بيروت للنشر –الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.

١٠- أبو البركات البغدادي (هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي ت ٥٤٧هـ) – المعتبر في الحكمة – جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن- الطبعة الأولي ١٣٥٨هـ.

١١- أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسني ت ٨٩٥هـ- شرح المقدمات- تحقيق /نزار حمادي-تقديم سعيد فودة – مكتبة المعارف- الطبعة الأولي ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

١٢- إتين جلسون؛ روح الفلسفة في العصر الوسيط – ترجمة وتعليق د/ إمام عبد الفتاح إمام – مكتبة مدبولي بالقاهرة للنشر- الطبعة الثالثة ١٩٩٦م.

١٣- ابن مسكويه (أحمد بن محمد) الهوامل والشوامل: سؤالات أبو حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه، بيروت دار الكتب العلمية ٢٠٠١م.

١٤- أرسطو طاليس- كتاب النفس- ترجمة/ أحمد فؤاد الأهواني – مراجعة الأب/ جورج شحاته قنواتي-تصدير ودراسة مصطفي النشار- المركز القومي للترجمة- الطبعة الثانية ٢٠١٥م.

١٥- الآمدي – (أبو الحسن علي بن محمد بن سالم التغلبي المعروف بسيف الدين الآمدي ت٦٣١هـ المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق د/ حسن الشافعي – مكتبة وهبة للنشر.

١٦- الآمدي- (أبو الحسن علي بن محمد بن سالم التغلبي المعروف بسيف الدين الآمدي ت ٦٣١هـ) غاية المرام في علم الكلام- تحقيق/ أحمد فريد المزيدي – منشورات/ محمد علي بيضون- دار الكتب العلمية بيروت- للنشر- الطبعة الأولي ٢٠٠٤م -١٤٢٤هـ.

١٧- أميل برهييه- تاريخ الفلسفة – الجزء الثالث – العصر الوسيط والنهضة – ترجمة /جورج طرابيشي – دار الطليعة للطباعة والنشر ببيروت –طبعة ١٩٨١م.

١٨- آميل برهييه- تاريخ الفلسفة – ترجمة ؟جورج طرابيشي –الجزء الرابع –القرن السابع عشر – دار الطليعة ببيروت للطبع والنشر – الطبعة الثانية ١٩٩٣م.

١٩- أندريه كريسون – تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطي حتي العصر الحديث – ترجمة/ نهاد رضا- منشورات عويدات للنشر – الطبعة الثانية ١٩٨٢م.

٢٠- أندريه لالاند – موسوعة لالاند الفلسفية- تعريب/ د، خليل أحمد خليل – منشورات عويدات ببيروت للنشر- الطبعة الثانية ٢٠٠١م.

٢١- الإيجي(عبد الرحمن بن أحمد) المواقف في علم الكلام – عالم الكتب ببيروت للنشر.

٢٢- الباقلاني (أبو بكر بن الطيب ت ٤٠٣هـ) – الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به – تحقيق وتعليق/ محمد زاهد بن الحسن الكوثري – المكتبة الأزهرية للتراث – الطبعة الثانية ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

٢٣- الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة – عني بتصحيحه الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية بيروت ١٩٥٨م.

٢٤- الباقلاني (محمد بن الطيب ت ٤٠٣هـ) – تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل- تحقيق/ عماد الدين أحمد حيدر – مؤسسة الكتب الثقافية ببيروت –الطبعة الأولي١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

٢٥- برتراندرسل، حكمة الغرب- ترجمة د/ فؤاد زكريا، الجزء الثاني (الفلسفة الحديثة والمعاصرة) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت صفر/ ربيع الأول ١٤٠٤هـ ديسمبر/يناير ١٩٨٣م.

٢٦- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ت ٤٢٩هـ) أصول الدين – حققه وعلق عليه/ أحمد شمس الدين – دار الكتب العلمية ببيروت للنشر – الطبعة الأولي ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

٢٧- البغدادي (أبو منصور سعيد عبد القاهر بن طاهر البغدادي ت٤٢٩) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم- تحقيق/ محمد زاهد بن الحسن الكوثري – وقف علي طبعه السيد عزت العطار الحسيني – طبعة ١٣٦٧هـ-١٩٤٨م.

٢٨- التفتازاني (مسعود بن عمر ت ٧٩٣هـ)- شرح المقاصد تعليق وتحقيق د/ عبدالرحمن عميرة، تصدير الشيخ/ صالح موسي شرف – الجزء الثاني – عالم الكتب ببيروت – للطباعة والنشر والتوزيع – الطبعة الثانية ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨م.

٢٩- تقي الدين السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي) الأشباه والنظائر –دار الكتب العلمية – الطبعة الأولي ١٤١١هـ- ١٩٩١م ج ٢.

٣٠- توما الإكويني- الخلاصة اللاهوتية – المجلد الثاني – ترجمه من اللاتينية إلي العربية بولس عواد، المطبعة الأدبية ببيروت ١٨٨٧م.

٣١- جان فال –الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلي سارتر ترجمة/ فؤاد كامل – مراجعة/ فؤاد زكريا – دار الكتاب العربي بالقاهرة للطبع والنشر.

٣٢- الجرجاني (محمد بن علي بن علي الزين الشريف الجرجاني ت ٨١٦هـ)- التعريفات – دار الكتب العلمية ببيروت لبنان- الطبعة الأولي ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

٣٣- الجرجاني (علي بن محمد الشريف الجرجاني) – التعريفات – مكتبة لبنان ببيروت – طبعة ١٩٨٥م.

٣٤- جميل صليبا – المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية) – دار الكتاب اللبناني ببيروت – طبعة ١٩٨٢م.

٣٥- جنفياف روديس لويس – ديكارت والعقلانية – ترجمة عبده الحلو – منشورات عويدات ببيروت للنشر – الطبعة الرابعة ١٩٨٨م.

٣٦- جونو ويوجوان – تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا الوسيطية ترجمة/ علي زيعور، علي مقلد – مؤسسة عزالدين للطباعة ببيروت ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

٣٧- الجويني (عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ت ٤٧٨ هـ) – الإرشاد الى قواطع الادلة في أصول الاعتقاد تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد الطبعة: السعادة – مصر – ١٣٦٩ هـ – ١٩٥٠م.

٣٨- حسن الشافعي – الآمدي وآراؤه الكلامية – دار السلام للطباعة والنشر – الطبعة الأولي ١٩٩٨م.

٣٩- الخياط المعتزلي (أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان) – الانتصار والرد علي ابن الروندي الملحد، ما قصد به من الكذب علي

المسلمين والطعن عليهم – تقديم وتعليق د/ بيبرج – مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٣٤٤هـ- ١٩٢٥م.

٤٠- الراغب الاصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد ت ٥٠٢هـ) – المفردات في غريب القرآن- تحقيق/ صفوان عدنان الداودي- دار القلم ببيروت للنشر – الطبعة الأولي ١٤١٢هـ

٤١- راوية عبد المنعم عباس – مالبرانش والفلسفة الإلهية – تقديم د/ محمد علي أبو ريان ص ٢١-٢٢-٢٣- دار النهضة للطباعة والنشر ببيروت – طبعة ١١٩٦م.

٤٢- رنييه ديكارت – مقال عن المنهج – ترجمة/ محمود محمد الخضيري – مراجعة وتقديم/ محمد مصطفي حلمي – ط٢ دار الكتاب العربي بالقاهرة للنشر ١٩٦٨م.

٤٣- رنييه ديكارت – العالم أو كتاب النور – ترجمة وتعليق/ إميل خوري ط١، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت – لبنان ١٤١٣هـ- ١٩٩٩م.

٤٤- زكي نجيب محمود، أحمد أمين – قصة الفلسفة الحديثة – مؤسسة هنداوي للنشر طبعة ٢٠٢٠م.

٤٥- زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)- مختار الصحاح تحقيق/ يوسف الشيخ محمد- المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا للنشر الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

٤٦- زينب محمود الخضيري – أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطي – دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٨٣م .

٤٧- س بينبس – dr .s.pines مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود –نقله عن الألمانية د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة– مطبعة لجنة التأليف والترجمة بالقاهرة للنشر – طبعة ١٣٦٥هـ- ١٩٤٦م.

٤٨- سجاقلي زاده (محمد المرعشي) نشر الطوالع- الطبعة الأولي ١٩٢٤م- ١٣٤٢هـ- مكتبة العلوم العصرية للنشر والطبع بالقاهرة.

٤٩- السرخسي (محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي ت ٤٨٣هـ)- أصول السرخسي – دار المعرفة ببيروت للنشر.

٥٠- السنندجي (عبد القادر بن محمد ت ١٣٠٤هـ) تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للتفتازاني – تعليقات لجنة من جامعة الأزهر القسم الأول طبعة ٢٠٠٦م- ١٤٢٧هـ.

٥١- الشنقيطي (محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي ت١٣٩٣هـ) مذكرة في أصول الفقه مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة للنشر–الطبعة الخامسة ٢٠٠١م .

٥٢- الشهرستاني (أبو الفتح محمد عبد الكريم) – الملل والنحل تحقيق/ عبد العزيز محمد الوكيل – الجزء الأول – مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر – ١٣٨٧هـ- ١٩٦٧م.

٥٣- عاطف العراقي – تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية – الطبعة الثالثة ١٩٧٦م – دار المعارف بمصر للنشر.

٥٤- عباس محمود العقاد- ابن رشد ص ٤٧ مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة بالقاهرة للنشر طبعة ٢٠١٣م.

٥٥- عبد الرحمن بدوي – موسوعة الفلسفة – الجزء الثاني – المؤسسة العربية ببيروت للدراسات والنشر – الطبعة الأولي ١٩٨٤م.

٥٦- عبد العزيز سيف النصر – مسألة السببية في الفكر الكلامي – الطبعة الأولي ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م

٥٧- عبد الكريم الخطيب- القضاء والقدر بين الدين والفلسفة – دار الفكر العربي بالقاهرة- الطبعة الثانية ١٩٧٨م.

٥٨- عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية) مكتبة الرشد بالرياض – الطبعة الأولي ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٥٩- عبد المنعم الحفني –الموسوعة الفلسفية ص٤١٤-٤١٥مكتبة مدبولي بالقاهرة للنشر.

٦٠- عمر فروخ – الفكر العربي – دار العلم للملايين ببيروت للطبع والنشر – الطبعة الرابعة ١٩٨٣م.

٦١- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ت٥٠٥هـ)- تهافت الفلاسفة – تحقيق/ سليمان دنيا – دار المعارف بمصر للنشر- الطبعة الرابعة ١٣٨٥هـ- ١٩٦٦م.

٦٢- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ت: ٥٠٥هـ) معيار العلم في فن المنطق – المحقق: الدكتور سليمان دنيا دار المعارف، مصر للنشر طبعة ١٩٦١م.

٦٣- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ت: ٥٠٥هـ) المنقذ من الضلال بقلم: الدكتور عبدالحليم محمود الناشر: دار الكتب الحديثة، مصر.

٦٤- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ت:٥٠٥هـ) الاقتصاد في الاعتقاد- وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي – الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤م.

٦٥- فردريك كوبلستون – تاريخ الفلسفة – المجلد الرابع – الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلي ليبنتز) ترجمة وتعليق/ سعيد توفيق، محمود سعيد، تقديم/ إمام عبد الفتاح إمام – الطبعة الأولي ٢٠١٣م – المركز القومي للترجمة والنشر.

٦٦- فؤاد زكريا – مذهب الذرات الروحية للبينتس- من سلسلة تراث الإنسانية – المجلد الأول – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة للنشر.

٦٧- قاسم الكاكائي- الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش – تعريب/ عبد الرحمن العلوي – دار الهادي للطباعة والنشر – الطبعة الأولي ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

٦٨- ليبنتز(جوتفريد فيلهلم) المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي- نقلها إلي العربية وقدم لها وعلق عليها د/ عبد الغفار مكاوي- دار الثقافة بالقاهرة للطبع والنشر –طبعة ١٩٧٨م.

٦٩- مجمع اللغة العربية – المعجم الفلسفي – تصدير د/ إبراهيم مدكور- الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٤٠٣هـ –١٩٨٣م.

٧٠- محمد بن الحسن بن فورك ت٤٠٦هـ مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة تحقيق وضبط د/ أحمد عبد الرحيم السايح – مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة للنشر –الطبعة الأولي ١٤٢٥هـ –٢٠٠٥م.

٧١- محمد عبد الفضيل القوصي هوامش علي الاقتصاد في الاعتقاد لحجة الإسلام الغزالي – القطب الثالث – دار البصائر بالقاهرة للنشر- الطبعة الأولي ١٤٣٥-٢٠١٤م).

٧٢- محمد علي أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفي – الفلسفة الحديثة – الجزء الرابع – دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية للنشر ١٩٩٦م.

٧٣- محمد محمد عيد نفيسة – مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث دراسة تأصيلية مقارنة) دار النوادر – الطبعة الأولي ١٤٣١هـ -٢٠١٠م.

٧٤- محمود قاسم – نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدي القديس توما الأكويني – مكتبة الأنجلو المصرية.

٧٥- مراد وهبة–المعجم الفلسفي–الطبعة الثالثة١٩٧٩- دار الثقافة الجديدة بالقاهرة للنشر.

٧٦- مصطفي صبري- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين بيروت – دار إحياء التراث العربي ١٩٨١).

٧٧- موسي بن ميمون – دلالة الحائرين –عارضه بأصوله العربية والعبرية/ حسين آتاي- القاهرة – مصر – مكتبة الثقافة الدينية ط١ ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

٧٨- هاري. أ.ولفسون – فلسفة المتكلمين ترجمة/ مصطفي لبيب عبد الغني – الطبعة الثانية ٢٠٠٩م – المركز القومي للترجمة والنشر مج ٢ ص ٧٥٤.

٧٩- وولتر ستيس- تاريخ الفلسفة اليونانية – ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد – دار الثقافة الدينية بالقاهرة للنشر –طبعة ١٩٨٤م .

٨٠- يحيي هويدي- ودراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية – دار الثقافة بالقاهرة للطبع والنشر.

٨١- يوسف كرم- تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط – دار القلم ببيروت للنشر.

٨٢- يوسف كرم- تاريخ الفلسفة الحديثة- مكتبة الدراسات الفلسفية- دار المعارف – الطبعة الخامسة.

٨٣- يوسف كرم، إبراهيم مدكور- دروس في الفلسفة – عالم الأدب للبرمجيات – والنشر والتوزيع بلبنان – الطبعة الأولي ٢٠١٦م.

٨٤- يوسف كرم- تاريخ الفلسفة اليونانية- مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر- الطبعة الثانية ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م.

الدوريات:

١-صبري محمد خليل (أستاذ بجامعة الخرطوم – تخصص فلسفة القيم الإسلامية) مفهوم السببية في الفكر الإسلامي: أصوله الفكرية ونتائجه التطبيقية

https://drsabrikhalil.wordpress.com/2012/04/16/%D9

٢-ضياء أولكن (باحث تركي) أثر الفكر العربي الإسلامي في الفلسفة الغربية – ترجمة عبد الصاحب عبود السعدي- وزارة الثقافة والأعلام ببغداد١٩٨٠ مج ٩ عدد ٤ – ص٤١٢

/Record/com.mandumah.search://http224659.

٣-عبد الحليم عباس – وجود الله ومبدأ السببية

https://1-a1072.azureedge.net/blogs/2017/12/2/%d9%88%d8

٤-عمار طالبي- " استاذ الفلسفة بجامعة الجزائر"- أثر الفكر الإسلامي في الفكر الغربي – جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية مج١ ع١ ١٩٨٦م ص ٦

. 641752/Record/com.mandumah.search://h

٥- محمد باسل الطائي(دكتور) – د/ آمال رضا ملكاوي – د/ محمد سعيد الصباريني – مفهوم السببية في الفيزياء المعاصرة وعند المتكلمين المسلمين – المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية – المجلد الثامن – العدد ٢ –

سـنة ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م رابـط:
865099/Record/com.mandumah.search://http
٦- هيبت بافي حلبجة (كاتب في الفكر والفلسفة واللغة الكردية)-نقض مفهوم العلل العرضية لدي مالبرانش -الحوار المتمدن بتاريخ ٢٠١٣/٨/١٠
https://m.ahewar.org/s.asp?aid=372554&r=0
٧- هيثم محمود إبراهيم -الاحتيال في مقامات الحريزي العبرية -رسالة ماجستير في الآداب تحت إشراف د /عبد الرازق أحمد بدوي وآخرون - كلية الآداب بقنا سنة ٢٠١١م

فهرس الموضوعات

المقدمة	١٧٢٩
مدخل	١٧٣٨
التعريف بالعلة والسبب	١٧٣٨
العلاقة بين العلة والسبب	١٧٤٠
المبحث الأول	١٧٤٦
العلية في فلسفة مالبرانش	١٧٤٦
المطلب الأول: التعريف بمالبرانش وفلسفته	١٧٤٦
أولا: التعريف بمالبرانش	١٧٤٦
ثانيا: فلسفة مالبرانش	١٧٥١
المطلب الثاني	١٧٥٥
موقف مالبرانش من العلاقة بين النفس والجسد	١٧٥٥
أولا: تفسير العلاقة بين النفس والجسد قبل مالبرانش	١٧٥٥
ثانيا: موقف مالبرانش من تفسيرات الفلاسفة للعلاقة بين النفس والجسد	١٧٦٠
المطلب الثالث	١٧٦٤
الوجود وقوانينه في فلسفة مالبرانش	١٧٦٤
أولا: تفسير مالبرانش للعلاقة بين النفس والجسد أدي إلي نظريته في العلية	١٧٦٤
ثانيا: أمثلة مالبرانش علي نظرية العلية	١٧٦٦
ثالثا: النتائج المستخلصة من تفسير العلية عند مالبرانش	١٧٦٩
رابعا: وقفة مع مصطلح Occasionalism "أوكازيونياليزم	١٧٧٤
خامسا: توفيق مالبرانش بين العلية والقانونية الإلهية	١٧٨٤

سادسا: توفيق مالبرانش بين العلية وحرية الفعل الإنساني ١٧٨٨
سابعا: العلاقة بين العلية ونظرية الخلق المستمر عند مالبرانش ١٧٩١
المبحث الثاني ١٧٩٧
السببية في الفكر الأشعري ١٧٩٧
المطلب الأول: مبادئ الأشاعرة وتساوقها مع السببية ١٧٩٧
أولا: "استناد جميع الممكنات إلي الله تعالي ابتداء" ١٧٩٧
ثانيا: أفعال الله عند الأشاعرة جائزة لا يتصف شيء منها بالوجوب" ١٧٩٨
ثالثا: مفهوم الفعل لدى الأشاعرة ١٧٩٩
رابعا: الله خالق لأفعال العباد، ١٧٩٩
خامسا: الأفعال الإلهية عند الأشاعرة غير معللة، ١٨٠٠
سادسا: الجواهر والأعراض عند الأشاعرة ممكنة، ١٨٠١
سابعا: الأعراض عند الأشاعرة لا تبقي زمانين، ١٨٠٢
ثامنا: قول الأشاعرة بخوارق العادات ١٨٠٤
المطلب الثاني: العلاقة بين الأسباب والمسببات عند الأشاعرة ١٨٠٦
أولا: نظرية السببية "العادة "قبل الإمام الغزالي ١٨٠٦
ثانيا : نظرية السببية "العادة" عند الغزالي ١٨٠٩
المبحث الثالث ١٨١٨
مقارنة العلية عند مالبرانش بالسببية في الفكر الأشعري ١٨١٨
المطلب الأول: المقارنة بين مالبرانش والفكر الأشعري ١٨١٨
أولا: التوافق بينهما في رفض فكرة الطبيعة التي توجب بذاتها وجود شيء ١٨١٨
ثانيا: التوافق بينهما في القول بالعلاقة الاقترانية ١٨١٩
ثالثا: التوافق في القول "الحصول عند السبب لا الحصول به" ١٨٢٠
رابعا: التوافق بينهما في سبب الاقتران ١٨٢١

خامسا: التوافق بينهما في القول بالخلق المستمر	١٨٢٢
سادسا: التوافق بينهما في إبقاء مسئولية الإنسان عن عمله	١٨٢٢
سابعا: التوافق بينهما في الاعتقاد بالقانونية الإلهية	١٨٢٤
ثامنا: التوافق بينهما في الهدف	١٨٢٥
المطلب الثاني	١٨٢٦
تأثر مالبرانش بالفكر الأشعري	١٨٢٦
أولا: معرفة الغرب لكتاب تهافت الفلاسفة	١٨٢٦
ثانيا: معرفة الغرب لكتب ابن رشد ت٥٩٥هـ	١٨٢٧
ثالثا: معرفة الغرب لكتاب ابن ميمون "دلالة الحائرين"	١٨٢٨
رابعا: معرفة توما الاكويني بإنكار السببية الحتمية	١٨٢٩
خامسا: مالبرانش من المدرسة العقلية لديكارت وأوغسطين	١٨٣١
تعقيب عام	١٨٣٢
بطلان السببية الحتمية في الظواهر الطبيعية	١٨٣٢
الخاتمة	١٨٣٨
المصادر والمراجع	١٨٤٢
فهرس الموضوعات	١٨٥٤