جامعـــة الأزهـــــر
كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية
كلية معتمدة من الهيئة القومية لضمان جودة التعليم والاعتماد

الأبعاد العقدية لمبدأ السببية في الفكرين الإسلامي والغربي الحديث

"الإمام الغزالي، نيكولا مالبرانش، دايفيد هيوم" نماذج تطبيقية

إعداد

د/ هبة اللّه علي السيد أحمد

الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والفلسفة
بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات القاهرة

مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية العدد الرابع والأربعون، لعام ١٤٤٦هـ-
يونيو ٢٠٢٥م والمودعة بدار الكتب تحت رقم ٢٠٢٤/٦١٥٧ والترقيم الدولي الطباعي
I.S.S.N 2974-4660 و The Online ISSN 2974-4679

الأبعاد العقدية لمبدأ السببية في الفكرين الإسلامي والغربي الحديث

"الإمام الغزالي، نيكولا مالبرانش، دايفيد هيوم " نماذج تطبيقية

هبة الله علي السيد أحمد
قسم العقيدة والفلسفة- كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة- جامعة الأزهر- مصر.
البريد الإلكتروني: Hebat-AllahAhmed.57@azhar.edu.eg

ملخص البحث:

يعد هذا البحث همزة وصل بين الفكر الإسلامي الأصيل المُتمثل في تراث السادة الأشاعرة والإمام الغزالي، وبين الفلسفة الحديثة المتمثلة في كبار فلاسفة العصر الحديث نيكولا مالبرانش، ودايفيد هيوم في معالجة قضية السببية معالجة عقلية قائمة على دحض العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات.

فقد رفض الإمام الغزالي السببية الطبيعية انطلاقًا من أن الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات هو محض اقتران على مجرى العادة وليس اقتران تلازم بالضرورة، فالمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به، والوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به. وهذه الفكرة هي نفسها التي صاغها مالبرانش في مفهوم فلسفي "العلة الظرفية "أو العلة المناسبة التي هي محض ظرف تتجلى من خلاله وعنده أو بمناسبته الفاعلية الإلهية، فالعلل الظرفية عند مالبرانش لا تفرض بين الأشياء ارتباطا ضروريًا بل تقول بحصول المعلول عند وجود العلة لا بحصولها بها فمالبرانش لم ينف السببية كما نفاها الإمام الغزالي فحسب، بل نفاها بالمنطق نفسه وبالأدلة نفسها التي استخدمها الغزالي لذا قيل أن مالبرانش هو غزالي المسيحية.

كما اتفق دايفيد هيوم مع حجة الإسلام في إنكار السببية والقول بالعادة فأرجع كل منهما ضرورة التلازم بين ما يسمى سببًا وما يسمى مسببًا إلى العادة فقط، منتقدين كل الأدلة التي تثبت الضرورة العقلية، إلا أنهما اختلفا في الهدف والغاية من هذا الإنكار فإذا كان الغزالي يؤكد على توحيد الله في أفعاله ويثبت المعجزات، فإن هيوم يشك في وجود الله وينكره. هذا وكان من نتائج البحث أنه على الرغم من وجود تباين في الدوافع والأرضيات الاعتقادية بين حجة الإسلام وبين مالبرانش وهيوم إلا أن موقفهم من السببية كان متشابها مما يدل على أن فلاسفة العصر الحديث في أكثرية الأمر مقلدين أو ناقلين للفكر الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: السببية، العلية الظرفية، الغزالي، مالبرانش، هيوم.

The doctrinal dimensions of the principle of causality in modern Islamic and Western thought"Imam Al-Ghazali, Nicolas Malbranch, David Hume "Applied Models

Heba Allah Ali El-Sayed Ahmed
Department of 'Aqīdah and Philosophy – Faculty of Islamic and Arabic Studies for Women in Cairo – Al-Azhar University – Egypt
Email: Hebat-AllahAhmed.57@azhar.edu.eg

Abstract:
This research serves as a bridge between authentic Islamic thought, represented by the heritage of the Ash'arī scholars and Imam al-Ghazālī, and modern philosophy, represented by leading philosophers of the modern era such as Nicolas Malebranche and David Hume, in their rational treatment of the issue of causation based on refuting the necessary relationship between causes and effects. Imam al-Ghazālī rejected natural causation on the premise that the observable conjunction in existence between causes and effects is merely a conjunction according to custom, not a necessary concomitance. For him, observation indicates that an effect occurs, but does not indicate that it occurs by that cause; the existence of something does not prove that it exists by that cause.This same idea was formulated by Malebranche in his philosophical concept of the"occasional cause "or"suitable cause, "which is merely the occasion through which divine activity is manifested. For Malebranche, these occasional causes do not impose a necessary connection between things, but assert that the effect occurs upon the existence of the cause, not by it. Thus, Malebranche did not only negate causation as al-Ghazālī did, but he did so using the same logic and arguments employed by al-Ghazālī, which is why he has been called the"Ghazālī of Christianity."David Hume likewise agreed with the argument of the Imam in denying causation and attributing all necessary conjunction between what is called a cause and what is called an effect to custom alone, critiquing all proofs for logical necessity. However, they differed in their aims and goals: whereas al-Ghazālī affirmed God's unity in His actions and upheld miracles, Hume doubted and denied the existence of God.The study concluded that, despite differences in the underlying motives and doctrinal premises between the Imam of Islam and Malebranche and Hume, their positions on causation were similar, indicating that most modern philosophers have borrowed or transmitted Islamic thought.

Keywords: (Causation; Occasional Cause; al-Ghazālī; Malebranche; Hume).

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة

الحمد لله مسبب الأسباب، خلق الكون فأحسن صنعته، وخلق الإنسان فأبدع صورته، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على الطبيب الحبيب النبي المرسل أشرف من اجتباه واصطفاه، وعلى من صحبه ووالاه وسلم تسليما كثيرا لا يدرك منتهاه.

وبعد

فإن العقل البشري يسعى دائما إلى ربط الأسباب بالمسببات، واقتفاء الآثار والبحث وراء كل ظاهرة تحدث في الوجود، ويبدأ بالتساؤلات لماذا حدثت، ومن أحدثها، وهل هناك علاقة تربط بين الأسباب ومسبباتها، أو أنه ليس هناك ثمة ترابط بينهما ؟

من هنا كانت السببية إحدى المسائل التي تثير العديد من المشكلات سواء على مستوى البحث الأنطولوجي (الوجودي) أم على مستوى البحث الابستمولوجي (المعرفي) واهتم البحث فيها العديد من المفكرين، واختلفت الآراء حول الارتباط بين العلامة التي هي السبب والأثر المرتبط بها وهو الحكم.

فبينما ينكر البعض التلازم بين السبب والمسبب، يقرر البعض الآخر هذا التلازم ويذهب إلى الاقتران الحتمي والضروري بينهما، ولكل من الفريقين أنصار وأتباع.

وأردت في هذا البحث بيان رأي أحد متكلمي المذهب الأشعري وهو "الإمام أبو حامد الغزالي "الذي نفى التلازم الضروري بين السبب والمسبب وقرر أن الاقتران الموهم للارتباط على أساس العلة والمعلول ما هو في الحقيقة إلا ارتباط عادي لا عقلي، والارتباط العادي يعني (أن وقوع الشيء الثاني مصاحبًا للشيء الأول، إنما هو وقوع عنده لا به) من باب المصاحبة فقط.

ومذهب الغزالي هذا وجد له أنصار في الفكر الغربي حيث جاءت عبارته – السابقة – في غاية من الدقة لتسبق كثير من علماء الطبيعة في الغرب أمثال (نيكولا مالبرانش، ودايفيد هيوم) إذ ذهبا إلى أن السبب إنما هو ظاهرة تقترن بالشيء وليست علة وجوده، وأن وقوع الشيء مصاحبًا لغيره، إنما هو وقوع عنده لا به، مما يدل على أن هذا الفكر – الغربي – يستمد جذوره من أصول دينية وهو فكر المتكلمين في الإسلام.

لذا جاء هذا البحث الموسوم بـ "الأبعاد العقدية لمبدأ السببية في الفكرين الإسلامي والغربي الحديث (الإمام الغزالي، نيكولا مالبرانش، ودايفيد هييوم) نماذج تطبيقية لإلقاء الضوء على موقف الفكر الإسلامي ممثلًا في (الإمام الغزالي)، والفكر الغربي ممثلًا في (مالبرانش وهيوم) من العلاقة بين الأسباب والمسببات، وإن اختيار هؤلاء المفكرين يعني دراسة السببية في حقلين مهمين من حقول الفكر الإنساني، بوصفها قضية عقائدية فلسفية، الهدف منها معرفة ما يجرى في الكون والطبيعة وما يحيط بالإنسان في إطار العلاقة بين الأسباب والمسببات، وإحكام النظام والترتيب والتدبير والاتساق بين الأشياء وبعضها الآخر.

إشكالية البحث

وتكمن إشكالية البحث في طرح العديد من التساؤلات ومناقشاتها من خلال ما يلي:

- ما السبب وما العلة وهل هناك فرق بينهما ؟
- هل الله "عز وجل "هو المؤثر الحقيقي والعلة الفاعلة في هذا العالم لأنه هو صاحب القدرة المطلقة، وإذا كان كذلك فهل هذا يتعارض مع اعتقاد العلية الذي يعني أن لكل معلول علة ؟
- هل المسببات تحدث بخلق الله تعالى المباشر لها، أو أنه أودع في المخلوقات طبائع أو قوى سببية بحيث إذا وجدت الأسباب وانتفت الموانع وجدت هذه الأشياء وجودًا ذاتيًا ؟

بمعنى هل هناك علاقة حتمية ضرورية بين الأسباب ومسبباتها، أو أن هذا الأمر راجع لقدرة الله – تعالى – وإراداته ؟

– لماذا آثر المتكلمون لفظ السببية التي تعني عدم الضرورة بين السبب والمسبب بل يجوز لها التخلف وعدم الإطراد، وآثر الفلاسفة لفظ العلية التي تعني الاطراد والوجوب والضرورة فيهما؟

– ما مدى تأثر كل من فلاسفة الغرب (نيكولامالبرانش، ودايفيد هيوم) بالإمام الغزالي في عبارته المشهورة "الحصول عند السبب لا الحصول به "وما هو مغزى الخلاف بينهم، وكيفية التمييز بين ما هو صواب وما هو خطأ؟

هذه الأسئلة وغيرها سنحاول الإجابة عنها خلال هذا البحث ليتضح لنا ما إذا كانت هناك علاقة بين الدين متمثلًا في الفكر الإسلامي وبين العلم التجريبي الحديث من جهة وفلسفة العلم من جهة أخرى.

وقد اعتمدت بشكل رئيس على المنهج التحليلي والمنهج النقدي وكذلك المقارن حيث عرضت مسألة السببية عند الإمام الغزالي ثم أعقبت ذلك الحديث عن مسألة العلية عند مفكري العصر الحديث وهما الفيلسوفان نيكولا مالبرانش، ودايفيد هيوم شارحًا ما قد يستغلق فهمه من كلامهم، ومحللًا للنصوص مستخرجًا منها ما قد ينقدح في الذهن من معان نستوضح من خلالها رأيهم في القضية المطروحة للبحث وعرض أوجه الاتفاق والاختلاف بينهم، ثم عرض ذلك على ميزان النقد العلمي للتمييز بين الصواب والخطأ في الآراء والأدلة، وبيان ما فيها من مزايا أو مثالب.

وقد جاء هذا البحث منقسما إلى مقدمة وستة مباحث وخاتمة:

أما المقدمة: وهي التي نحن بصددها الآن، فقد بينت فيها أهمية البحث وإشكالية البحث ومنهج الكتابة فيه.

المبحث الأول: مفهوم السببية والفرق بينها وبين العلية.

المبحث الثاني: مبدأ السببية في فكر الإمام أبي حامد الغزالي.

المطلب الأول: علاقة الأسباب بالمسببات عند الأشاعرة قبل الغزالي.

المطلب الثاني: موقف الإمام الغزالي من مشكلة السببية والقول بالعادة.

المطلب الثالث: الغزالي في ميزان النقد العلمي.

تعقيب.

المبحث الثالث: مبدأ العلية في فلسفة نيكولا مالبرانش) ١٦٣٨م – ١٧١٥م).

المطلب الأول: (التعريف بـ نيكولا مالبرانش Nicolas Malebranche وصلته بالفلسفة الديكارتية).

المطلب الثاني: أصول مالبرانش الفلسفية.

نظرية الرؤية في الله (la vision en dieu).

نظرية العلية: "النظرية الظرفية "occasionalism عند مالبرانش.

المبحث الرابع: مقاربات بين الإمام الغزالي ونيكولا مالبرانش في مسألة السببية (العلية).

المبحث الخامس: مبدأ العلية في فلسفة دايفيد هيوم ١٧١١ – ١٧٧٦م.

المطلب الأول: دايفيد هيوم David Hume حياته ومصنفاته.

المطلب الثاني: فلسفة هيوم أصل الأفكار وعلاقتها بالعلية.

المطلب الثالث: العلية عند هيوم.

المطلب الرابع:الإلحاد وعلاقته بالعلية عند هيوم.

المطلب الخامس: وقفة نقدية مع فلسفة هيوم في العلية.

المبحث السادس: مقاربات ومفارقات بين الغزالي وهيوم في مسألة العلية.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث.

وأخيرًا أسأل الله – تعالى – التوفيق والسداد، وأن يجعل هذا العمل خالصًا لوجه الكريم، وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول: **مفهوم السببية والفرق بينها وبين العلية**

لعل من المسلّم به قبل الشروع في مسألة من المسائل التعريف بالمصطلحات المتعلقة بهذه المسألة، فالتعريف بالشيء فرع عن تصوره، وتحديد المفاهيم يزيل ما قد يشوبها من غموض يقول الإمام الغزالي[١]: "عرفت قطعًا أن أكثر الأغاليط تنشأ من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كان في حقه أن يقرر المعاني أولًا، ثم ينظر في الألفاظ ثانيًا، ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات، ولكن من حرم التوفيق.. استدبر الطريق، وترك التحقيق"[٢] لذا كان لزامًا عليّ أن أتناول معنى السبب والمسبب والعلة لتجلية الفرق بينهما.

أولا: السبب في اللغة

جاء في التعريفات السبب: "اسم لما يتوصل به إلى المقصود"[٣] وفي لسان العرب السبب: " كل شيء يتوصل به إلى غيره"[٤] ويعرفه الزركشي بأنه "عبارة عما يحصل

---

(١) **الغزالي:** هو محمد بن محمد بن أحمد أبو حامد الغزالي الطوسي زين الدين، حجة الإسلام أحد الأئمة ولد بطوس سنة٤٥٠هـ، وكان والده يغزل الصوف ويبيعه في دكانه بطوس، وقيل أن نسبته إلى صناعة الغزل عند من يقول بتشديد الزاي، أو إلى غزالة قرية من قرى طوس عند من يقول بتخفيفها، له نحو مائتي مصنف من أشهرها المنقذ من الضلال، والإحياء، وميزان العمل، معارج القدس، المستصفى، وغيرها انظر العقد المذهب في طبقات حملة المذهب ابن الملقن تحقيق أيمن نصر الأزهري، سيد مهنى ص١١٦، ١١٧ ط أولى ١٤١٧هـ ١٩٩٧م دار الكتب العلمية، وفيات الأعيان لابن خلكان ج٤ ص٢١٦ تحقيق إحسان عباس الناشر دار صادر بيروت، الاقتصاد في الاعتقاد الإمام أبي حامد الغزالي وضع حواشيه عبد الله محمد الخليلي ص٩٥ الناشر دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط الأولى ١٤٢٤هـ ٢٠٠٤م.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص١٢٠.

(٣) التعريفات للسيد الشريف الجرجاني ص١١٩ مكتبة لبنان ط عام ١٩٨٥م.

(٤) لسان العرب أبو الفضل جمال الدين محمد بن منظور ج١ ص٤٥٩ مادة السبب الناشر دار صادر بيروت ١٩٩٢م.

الحكم عنده لا به، أي أنه ليس بمؤثر في الوجود، بل وسيلة إليه، فالحبل مثلًا يتوصل به إلى إخراج الماء من البئر، وليس المؤثر في الإخراج، وإنما المؤثر حركة المستقى للماء"(١).

وقد وردت كلمة السبب في القرآن الكريم في أكثر من موضع منها قوله تعالى: "**مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاء...** "(الحج من آية١٥) وقوله تعالى: على لسان فرعون: "**لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ...** "(غافر آية٣٦، ٣٧).

والسبب في الأصل هو الحبل وهو ما يتوصل به إلى الاستعلاء، ثم استعير لكل شيء يتوصل به إلى أمر من الأمور، فقيل: هذا "سبب "هذا، وهذا "مسبب "عن هذا، والله –عز وجل– مسبب الأسباب(٢).

من هذا كله نخلص إلى أن مادة السبب في لغة العرب تدور حول معنى الواسطة والوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء المقصود.

ثانيًا: السبب في الاصطلاح

السبب في اصطلاح المتكلمين والأصوليين:

قيل : هو ما كان طريقًا للوصول إلى الحكم من غير تأثير فيه ولا توقف عليه(٣).

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه بدر الدين محمد الزركشي ج١ ص٣٠٦ راجعه د/ عمر سليمان الأشقر الناشر دار الصفوة الطبعة الثانية ١٤١٣هـ ١٩٩٢م.

(٢) المصباح المنير في غريب الشرح الكبيرأحمد بن محمد بن علي الفيومي كتاب السين ص١٠٠الناشر مكتبة لبنان.

(٣) انظر موسوعة كشاف اصطلحات الفنون والعلوم محمد علي التهانوي تقديم د/ رفيق العدوي تحقيق علي دحروج ج٢ ص٩٢٤، ٩٢٥ مكتبة لبنان ط أولى ١٩٩٦م، والمعجم الفلسفي جميل صليبا ج١ ص٦٤٨ ط عام ١٩٨٢م الناشر دار الكتاب اللبناني بيروت.

ويقول الإمام الغزالي: "وأعلم أن السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء، وأصل اشتقاقه من الطريق، ومن الحبل الذي به ينزح الماء من البئر، **وحده** "ما يحصل الشيء عنده لا به"(١).

أما السبب في اصطلاح الفلاسفة:

هو المبدأ الذي يفسر الشيء تفسيرًا نظريًا، والسبب ما يكون الشيء محتاجًا إليه إما في ماهيته أو في وجوده، لذلك سمي سببًا عقليًا Paison أو مبدأ Principle، ومنه القول سبب الوجود Raisondetre(٢).

والسبب تام وغير تام

والتام: هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط وهو مرادف للعلة.

وغير التام: هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط(٣)، وينقسم إلى أربعة أقسام، لأنه إما داخل في الشيء وكان الشيء داخل معه بالقوة فسبب مادي، أو بالفعل فسبب صوري، وإما غير داخل، فإن كان مؤثرًا في وجوده فسبب فاعلي، أو في فاعلية فاعله فسبب غائي، والمراد بهذه الأسباب غير التامة هي الأسباب الكونية.

ويتلخص تعريف السبب عند الفلاسفة: في أن كل شيئين مقترنين يظهر منهما أن أحدهما مؤثر في صاحبه، إنما يحكمهما قانون العلة والمعلول، بحيث إذا وُجد أحدهما وجد الآخر ضرورة، ثم لا بأس بعد ذلك أن تقول: إن أحدهما سبب والآخر مسبب، أو نقول: أن أحدهما علة والآخر معلول، وفي جميع الأحوال فإن من أهم الخواص التي تربط بين هذين الشيئين المقترنيين أنه ليس من الضروري أن تتوفر للعلة أو للسبب

---

(١) المستصفى من علم الأصول أبي حامد الغزالي تحقيق د/ محمد سليمان الأشقر ج١ ص١٧٦، ١٧٧ مؤسسة رسالة ط أولى ١٤١٧هـ ١٩٩٧م.

(٢) المعجم الفلسفي جميل صليبا ج١ ص٦٤٨، كشاف اصطلاحات الفنون التهانوي ج٢ ص٩٢٤.

(٣) التعريفات ص١١٢، ١١٣.

خاصية الفعل الإرادي، إذ أن قانون العلة والمعلول لا يشترط وجود الفعل بالإرادة، بل هو لا يعتبره.

ومما سبق من تعريفات للسبب يمكن أن أخرج منها تعريفًا للمسبب فأقول المسبب هو: ما يتوصل إليه عن طريق السبب أو هو ما ينتج عن السبب فالمسببات هي النتائج الحاصلة عند الأخذ بالأسباب فالأكل سبب، والشبع الحاصل عند الأكل هو المسبب أي النتيجة الحاصلة من الأكل.

والسببية: هي علاقة حتمية بين السبب والمسبب، وهي اسم يطلق على الاطراد الذي نلاحظه في تسلسل الأحداث وتتابعها، ومبدأ السببية أحد المبادئ العقلية، ويعبرون عنه بقولهم: لكل ظاهرة سبب أو علة، فلكل شيء سبب أي: مبدأ يفسر وجوده(١).

أما كلمة "سبب "في العصر الحديث كانت تنطبق على العملية المادية الخاصة التي تسبق الحادث المراد تعليله، ولهذا السبب، استخدم الفيلسوف الألماني "**كانت** "١٧٢٤-١٨٠٤م كلمة سببية حيث يرى أن السببية تقوم على مبدأين:

مبدأ الإحداث أو الإنتاج Principe de la production: ويوجب أن يكون لكل حادث سبب يتوقف وجوده عليه قبل حدوثه.

أما المبدأ الثاني: فهو مبدأ التتابع الزمني وفقًا لقانون السببية ويوجب أن تحدث جميع المتغيرات وفقًا لقانون الارتباط بين السبب والنتيجة أي بين العلة والمعلول(٢).

وإلى هذا ذهب الفيلسوف الإنجليزي **جون لوك** ١٦٣٢-١٧٠٤م حيث يرى أن أهم الأسس التجريبية التي يقوم عليها مبدأ السببية أن التغير الحادث بين الأشياء يقتضي القول بوجود سبب له، على أساس التتابع الزمني بين السبب والنتيجة وأن العلاقة بين

---

(١) المعجم الفلسفي ج١ ص ٦٤٨، ٦٤٩، التعريفات ص ١١٢، ١١٣،الجبر الذاتي زكي نجيب محمود ص١٤٧ الناشر مؤسسة هنداوي.

(٢) المعجم الفلسفي ص ٦٤٨، ٦٤٩.

السبب ونتيجته علاقة ضرورية، لا يمكن إدراكها بالتجربة دائما عن طريق الحدس، فكل شيء في الوجود له سبب لوجوده(١).

مفهوم العلة:

العلة في اللغة: يقول الزركشي: "هي اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله، مأخوذ من العلة التي هي المرض لأن تأثيرها في الحكم كأثر العلة في ذات المريض"(٢).

ويعرفها الجرجاني قائلًا: العلة "عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار ومنه يسمى المرض علة، لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف"(٣).

أما العلة في الاصطلاح: وردت عدة تعريفات اصطلاحية لمعنى العلة: **فهي في اصطلاح الفقهاء والأصوليين:** "الوصف الظاهر المنضبط الذي يلزم من ترتيب الحكم عليه مصلحة للمكلف من دفع مفسدة أو جلب منفعة"(٤).

ويعرفها القاضي الباقلاني (ت ٤٠٣هـ): "بأنها الصفة الموجبة لمن قامت به حكمًا"(٥).

---

(١) مشكلة العلية في الفلسفة الحديثة د/ محمد يحي فرج ص٣١٨: ٣٢٠ ط أولى ١٩٩٤م.

(٢) البحر المحيط بدر الدين الزركشي ج٥ ص١١١، لسان العرب مجلد١١ ص٤٦٧.

(٣) التعريفات ص١٥٩.

(٤) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية د/ محمود عبد الرحمن عبد المنعم ج١ ص٤٧٥، وانظر أصول الفقه الإسلامي زكي الدين شعبان ص١٣٦،١٣٧ منشورات الجامعة الليبية ط الثانية ١٩٧١م دار الكتب بيروت لبنان.

(٥) انظر الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ص٣٨٣ ط أولى ١٩٩٩م دار الكتب العلمية بيروت.

ويقول الإمام الغزالي: "علة الحكم لا معنى لها إلا كونها علامة منصوبة على الحكم، ويجوز أن ينصب الشارع السكر علامة لتحريم الخمر، ويقول: اتبعوا هذه العلامة واجتنبوا كل مسكر "(١).

وقيل هي "المعرِّف للحكم"(٢).

وأصحاب هذا الرأي يؤكدون أنه لا يجوز أن تكون العلة مؤثرة في الحكم الشرعي، وإنما هي كالعلامة عليه فلا مؤثر في الوجود إلا الله وبالنظر في التعريف نجد أنه غير مانع لدخول السبب في تعريف العلة إذا السبب عند الفقهاء وكما هو في الوضع اللُغوي إنما هو هذه العلامة التي يقع الشيء عندها لا بها وهي في عرف الشرع "علامة قد نصبها الشارع لتدل المكلف على الحكم الذي يمكن انتزاعه من الدليل إذا غمَّ الأمر على المجتهد وعزَّ عليه أن يدرك الدليل.

وهذا يُعد تعريف للعلة في **مجال الشرعيات** لأن العلة في مجال العقليات مؤثرة بحيث إذا وجدت بمعناها وحقيقتها وجد المعلول وإذا غابت غاب المعلول.

أما العلة عند الفلاسفة: فيعرفها ابن سينا (ت٤٢٧هـ) بأنها كل ما يؤثر في غيره، بينما المعلول هو كل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها، أما وجود ذلك الغير ليس مع وجودها"(٣).

الفرق بين السبب والعلة:

وبعد التعريف السابق للسبب والعلة جدير بالبحث أن نقف على بعض الفوارق بينهما عند فلاسفة الإسلام ومتكلميه:

---

(١) المستصفى من علم الأصول أبي حامد الغزالي ج٢ ص٢٤٤، ٢٤٥.

(٢) هذا التعريف نسبه الزركشي إلى كثرة من العلماء منهم الصيرفي في كتاب الأعلام، وابن عبدان في شرائط الأحكام،انظر البحر المحيط ج٥ ص١١١، ١١٢.

(٣)- انظر الإشارات والتنبيهات ابن سينا تحقيق سليمان دنيا القسم الثالث الإلهيات ص٨٧،٩٠ الناشر دار المعارف القاهرة الطبعة الثالثة.

السبب في المعنى الاصطلاحي مرادف للعلة، وقد ظهر هذا الترادف في كتب الفلاسفة الإسلاميين وشروحهم على أرسطو فنجد **ابن سينا** يستخدم لفظي "سبب "و "علة "كل واحدة منهما مكان الأخرى، فتارة يقول: "أسباب الموجودات "وتارة أخرى يقول: "علل الموجودات "ولكن الشائع عنده هو استخدام لفظة علة، حتى إنه في رسالته "في الحدود "يعرف لنا لفظة علة، ولا نجد ذكرًا لكلمة سبب، نظرًا لأنها تدل على ما تدل عليه كلمة علة، وفي كتبه المنطقية كالجدل والبرهان، نجده تارة يستخدم لفظة "علة "وتارة يستخدم لفظة "سبب"(١).

أما **ابن رشد** (ت ٥٩٥هـ) فقد ظهر هذا الترادف– بين السبب والعلة– في شروحه على أرسطو فنراه يقول: "إن السبب والعلة اسمان مترادفان، وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية"(٢).

وقد قال الفلاسفة المسلمون بالعلاقة الضرورية بين الأسباب الفاعلة والمسببات المنفعلة منها ولا انفكاك لأحدهما عن الآخر.

على الجانب الآخر الناظر في كلام المتكلمين يجد أن العلماء على رأيين:أحدهما:أن العلة ترادف السبب إلا أنها قد تغايره فيراد بالعلة المؤثر وبالسبب ما يفضي إلى الشيء في الجملة أو يكون باعثا عليه.

(١) الشفاء في المنطق (البرهان) تصدير ومراجعة د/ إبراهيم مدكور تحقيق أبو العلا عفيفي ص٢٩٧ ط عام ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م مطبعة الأميرية بالقاهرة.

(٢) تهافت التهافت للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد القسم الثاني ص٤١، ٩٣٤ تحقيق سليمان دنيا ط الثالثة دار المعارف القاهرة، وانظر تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية د/ محمد عاطف العراقي ص٥٣ هامش الطبعة السادسة ١٩٩٣م دار المعارف بمصر.

وثانيهما: أن بين المصطلحين فرقا وقد أشار إلى هذا الفرق الزركشي فنراه يقول: "وأما الكلاميين فاعلم أنهما يشتركان في توقف المسبب عليهما ويفترقان من وجهين:[1]:

أحدهما: أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل به.

والثاني: أن المعلول ينشأ عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط، في حين أن السبب يفضي إلى الشيء بواسطة أو بوسائط، ولذلك يتراخى الحكم عنها حتى تؤخذ الشرائط وتنتفي الموانع، أما العلة فلا يتراخى الحكم عنها إذ لا شرط لها، بل متى وجدت أوجبت وجود المعلول، ومعنى ذلك أن السبب أعم من العلة، لأن كل علة سبب.

إذن هناك اختلافًا في الآراء بين الفلاسفة الإسلاميين وبين علماء الأصول حول الترادف بين العلة والسبب فمنهم من يرى أن السبب يشمل العلة فهما مترادفان كما ذكر عند أغلب فلاسفة الإسلام كابن سينا وابن رشد، ونجد أيضًا بعض آراء الأصوليين قد يستخدمون لفظ علة للدلالة على السبب، بينما بعضهم الآخر يرون أن هناك اختلافًا بين السبب والعلة.

فالسبب: ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة: ما يحصل به وهذا يفيد عدم الضرورة بين السبب والمسبب، ويفيد الضرورة بين المعلول والعلة، لذا نرى الفلاسفة المسلمين آثروا لفظ "علة "بينما آثر الإمام الغزالي والمتكلمون لفظ سبب وهو ما جرى به العرف الآن.

---

(١) البحر المحيط ج٥ص١١٥، انظر أيضاالمعجم الفلسفي جميل صليبا ج١ ص٦٤٨، الأشباه والنظائرالإمام تاج الدين عبد الوهاب تقي الدين السبكي، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود،الشيخ علي محمد معوض ج٢ ص٢٤ الناشر دار الكتب العلمية بيروت ط الأولى ١٤١١هـ ١٩٩١م.

المبحث الثاني: مبدأ السببية في فكر الإمام أبي حامد الغزالي

المطلب الأول: علاقة الأسباب بالمسببات عند الأشاعرة قبل الغزالي:

تحرير محل النزاع:

الرابط بين السبب والمسبب والذي يعرف بعلاقة السببية هو محل خلاف بين المتكلمين بعضهم البعض، وبينهم وبين الفلاسفة، تبعًا لتأثير السبب في المسبب، هل هو مطرد حتمي أو قائم على الاحتمال والتجويز العقلي ؟ بمعنى آخر هل لهذا السبب طبيعة ذاتية تأثيرية مستقلة يستطيع بها أن يؤثر في غيره من الموجودات؟

رأي الأشاعرة

اعتمد الأشاعرة في دراستهم لمشكلة السببية على منهجين أحدهما: نقدي قائم على الرد على الشبهات التي أثيرت حول هذه المسألة من أصحاب الطبائع[١] والفلاسفة والمعتزلة[٢]، والآخر: بنائي حاولوا فيه بيان مذهبهم ودافعوا عن آرائهم في السببية وعلاقة الأسباب بمسبباتها، والعلة بمعلولاتها وهو ما عرف عندهم بنظرية العادة.

---

(١) الطبع : قيل هو الجبلة التي خلق الإنسان عليها، أو هو كل ما يقع من الإنسان بغير إرادة، وقيل إنه مجموعة مظاهر وسلوك مكتسبة وموروثة تميز فردًا عن آخر، وعند أفلاطون الطبع نتيجة العادة، وعند أرسطو الطبع أقرب إلى الأخلاقي منه إلى العقلي، وعند ديكارت الخواص الطبيعية المجردة التي يدركها الذهن إدراكًا مباشرًا، انظر المعجم الفلسفي مراد وهبة ص٣٩٠، ٣٩١ الناشر دار قباء الحديثة القاهرة ٢٠٠٧م، المعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية تصدير إبراهيم مدكور ص١١١ مادة طبع.

(٢) ذهبت المعتزلة في مسألة السببية إلى القول بتأثير الأسباب في مسبباتها، فالسبب يوجب المسبب بناًء على العلاقة الضرورية بينهما، فالعلل موجبة لمعلولاتها، لأن الله وضع للكون نظامًا، وأودع في المخلوقات قوى تصدر عنها آثارها بطريق التوليد أو العلية المباشرة.

=

ومعنى التولد عندهم: أن يوجب فعل لفاعله فعلًا آخر، كحركة اليد والمفتاح، فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح، فكلتاهما صادرتان عنه، الأولى بالمباشرة والثانية بالتولد انظر مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعري تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ج٢ ص١٩٧ط مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٣٦٩هـ، وقد فرق الإسكافي (ت ٣٤٠هـ وهو من معتزلة بغداد) بين الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة قائلًا: "كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد، وعزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج عن حد التولد داخل في حد المباشر " انظر فرق وطبقات المعتزلة تحقيق د/ علي سامي النشار ص٢١٢ الناشر دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢م.

وقد ميزت المعتزلة بين ذات السبب وذات المسبب، وجعلت الأولى منفصلة عن الثانية، فليس هناك من وجوب بينهما في الأفعال المتولدة إلا في حال ارتفاع الموانع فيصبح حالها حينئذ حال الأفعال المباشرة يقول القاضي عبد الجبار: " إن وجود المسبب لا يجب عند حصول السبب، فإنه لا يمتنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد يبين ذلك أن ذات المسبب ذات منفصلة عن السبب حادثة كهو " انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار تحقيق عبد الكريم عتمان ص٣٩٠ مكتبة النهضة القاهرة ١٩٦٥م =

= وذهبت المعتزلة إلى أن للأجسام طبيعة ذاتية تحتم ضرورة العلية، ولا يعني ذلك تجاهل فعل الله في الأشياء، فكل شيء يتم بتسخيره ومشيئته، فقد طبعت الأجسام على أن تتحرك ويتفاعل بعضها مع بعض وأن تنمو الكائنات الحية وتتوالد بسبب خصائصها الذاتية وبناء على ذلك أرجعت المعتزلة الترابط الضروري بين الأسباب ومسبباتها أو العلل ومعلولاتها في الأشياء الطبيعية إلى طبيعة هذه الأشياء في ذاتها، والطبيعة: هي القوة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي انظر مقالات الإسلاميين ج٢ ص٨٦،٨٧.

وقد وقف الأشاعرة من المعتزلة موقف النقد في قولهم بالتوليد، فإذا كان الفعل المباشر الذي يصدر عن الإنسان يرد إلى القدرة الإلهية، فمن باب أولى الفعل المتولد من فعله وإلا أصبح قولهم متناقضًا، يقول الإمام الآمدي: أننا نشاهد ما يصاحب الأشياء الطبيعية من أفعال فنظن بحكم العادة أن بعضها متولد عن بعض، وليس علينا بناء على هذه المشاهدة المتكررة أن ندعي كمون الفعل المتولد في الفعل المولد، لأن ذلك غير مشاهد، وليس وراء هذا الظن إلا الإلف،

=

فما المقصود بالعادة، وهل الأسباب والمسببات بينهما صلة ضرورية حتى إذا ما وجد السبب نشأ عنه المسبب بالضرورة، أو أن هذه الصلة غير ضرورية؟ هذا ما سنتعرف عليه في السطور التالية.

نظرية العادة: أجمع السادة الأشاعرة على وجود علاقة بين السبب والمسبب كالري والشرب، والنار والإحراق، والأكل والشبع، ولكنها علاقة عادية، فالعادة جرت على ظهور الأثر عقيب وجود المؤثر دون مشاركة أو سببية للمؤثر في حصول ذلك الأثر مطلقًا، فلا شيء يؤثر في آخر، ولا علة تؤثر في معلولها، ولا علاقة ترابطية بين الأسباب ومسبباتها، فالاطراد بين الموجودات في هذه السلسلة من التعاقبات ليس قائما على ترابط سببي بل جاري جريان العادة فقط.

ولعل من أهم المبادئ التي استند إليها الفكر الأشعري في إثبات ذلك هو استناد جميع الممكنات إلى الله ابتداء فهو القادر المختار ابتداء بلا واسطة(١).

وعلى أساس هذا المبدأ قالوا: إنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة، فاضطراد الحوادث الطبيعية إنما هو بحسب مجرى العادة، والله وحده هو الفاعل الذي رتب هذه الأشياء بقدرته وفق علمه – تعالى – وبحسب إرادته، فقدرة الله مطلقة، وإرادته – تعالى – تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من أمور متقابلة، دون احتياج إلى أسباب، فإذا شاء الله – تعالى – أن يحدث المسبب دون سببه أو السبب دون مسببه مع

فإن أريد بالتولد هذا فلا مشاحة الاصطلاح، لكن يجب الجزم أن وجود أحدهما لا يلزم عن وجود الآخر بل من الجائز ألا يوجد انظر غاية المرام للآمدي ص٨٥ وما بعدها.
والصحيح في هذه المسألة أن يقال: لا مانع من إثبات علية العلل والأسباب، مع عدم استقلال المؤثرات بتأثيرها، إذ هو عز وجل الذي يؤثر استقلالًا دون غيره من الموجودات.

(١) المواقف في علم الكلام للإمام عضد الدين عبد الرحمن الإيجي ص٣١٦ الناشر عالم الكتب بيروت، هوامش على العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني د/ محمد عبد الفضيل القوصي ص٢٦ الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ١٩٨٤م دار الطباعة المحمدية القاهرة.

توافر الشروط وانتفاء الموانع فعل ذلك، فله أن يخلق المسببات والنتائج من غير أسبابها – سبحانه – كأن يخلق الشبع من غير طعام، والإحراق من غير نار.

يقول الإمام الإيجي (ت ٧٥٦هـ) موضحًا رأي الإمام الأشعري (ت ٣٣٣هـ) في هذه المسألة: "مذهب الشيخ الأشعري أن جميع الممكنات مستندة عنده إلى الله – سبحانه وتعالى – ابتداء بلا واسطة وعلى أنه – تعالى – قادر مختار، فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه أيضًا، ولا علاقة بوجه بين الحوادث إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسة النار، والري بعد شرب الماء، فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري بل الكل واقع بقدرته"تعالى"واختياره، فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة، وكذلك الحال في سائر الأفعال، وإذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما أو أكثريا يقال أنه فعله بإجراء العادة، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلًا فهو خارق للعادة[١] فلا مؤثر إلا الله تعالى.

ومعنى هذا أن المسبب عندهم لا يصدر عن السبب وإنما يصدر المسبب عند وجود السبب، فالله لا يخلق المسبب إلا عند حصول السبب فهو حاصل بقدرة الله لا بنفس السبب.

وهذا المبدأ اندرج تحته العديد من المبادئ منها:

نفي الإيجاب عن الله تعالى[٢]: أي نفي أن يكون الله موجبًا للعالم، لأن عند الأشاعرة الله خالق العالم بالإرادة والاختيار، فالله ليس كالشمس التي يترتب عليها الضوء، ولا كالنار التي يترتب عليها الإحراق.

نفي الوجوب: وهناك فرق بين الإيجاب والوجوب

---

(١) المواقف ص٣١٦، هوامش على العقيدة النظامية ص١٢.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني ص٢٧١ تحقيق د/ محمد يوسف موسى،علي عبد المنعم عبد الحميد الناشر مكتبة الخانجي مصر ط عام ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م.

فالإيجاب أي كون الله ملازمًا للعالم كما يقول الحكماء صدر عنه أو فاض عنه، أما نفي الوجوب: أي نفي الوجوب عليه –تعالى– فلا يجب عليه شيء، لا يجب عليه خلق العالم ولا الجنة والنار.

يقول الإمام الغزالي: "يجوز لله – تعالى – أن لا يخلق الخلق، وإذا خلق فلم يكن ذلك واجبًا عليه، وإذا خلقهم فله أن لا يكلفهم، وإذا كلفهم فلم يكن ذلك واجبًا عليه"(١).

نفي العلة: لأن العلة ملازمة لمعلولها وجودًا وعدمًا فيترتب عليه قدم العالم ونفي الإرادة والاختيار، وهناك فرق بين العلة والإيجاب، فالعلة تطلق على غير العاقل كالشمس مثلًا، بينما الإيجاب فيه عقل.

نفي التعليل: فأفعال الله عند الأشاعرة غير معللة لأن القول بتعليل الأفعال يستلزم التقييد وهذا يتنافى مع شمول القدرة والإرادة وفي هذا يقول صاحب غاية المراد: "مذهب أهل الحق أن البارئ "تعالى "خلق العالم وأبدعه 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 عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان"(٢).

وهذه المبادئ تعبر عن فكرة الأشاعرة –على وجه العموم– في العلاقات بين الأسباب ومسبباتها وقد عرفت عندهم "بنظرية العادة "وارتبطت باسم الإمام الغزالي حيث احتلت مركز الصدارة في مذهبه واكتملت محاورها على يديه، وعليها استقر المذهب الأشعري من بعده.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد الإمام أبي حامد الغزالي ص٩٥.

(٢) غاية المرام في علم الكلام سيف الدين الآمدي ص٢٢٤ تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ط عام ١٣٩١هـ ١٩٧١م المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي.

المطلب الثاني: موقف الإمام الغزالي من مشكلة السببية والقول بالعادة

من المعلوم أن الإمام الغزالي تناول مشكلة السببية في مقام الرد على الفلاسفة(١) الذين يرون أن علاقة الأسباب بالمسببات هي علاقة تلازم بالضرورة، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد المسبب دون السبب، ولا وجود السبب دون المسبب.

وقد لجأ الغزالي إلى نظرية العادة لتفسير الظواهر الكونية المتعاقبة ولكي يبرر بها تحطيم العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات.

وفي الواقع أن حجة الإسلام قد سار على نهج طائفة من كبار الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري، والإمام الباقلاني، فيما يختص بقولهم أن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب إنما هو اقتران مرده إلى العادة، لا إلى الضرورة العقلية ففي كتابه المعروف بـ "تهافت الفلاسفة "نفى الضرورة بين الأسباب ومسبباتها، لأن الأسباب كلها ترجع إلى الله"تعالى"، فمن الممكن أن يخلق الله السبب دون المسبب له وهو على كل شيء قدير.

يقول الإمام الغزالي: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وما يعتقد مسببًا، ليس ضروريًا 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، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال

(١) يستثنى من الفلاسفة الكندي حيث يغلب على تفكيره النزعة الكلامية فقد ميز بين الفاعل الحق الأول التام والفاعل الذي هو بالمجاز، ويعتبر الكندي أن الله هو الفاعل الحقيقي أما جميع المخلوقات فإنها تسمى فاعلات بالمجاز لا بالحقيقة وهي أثر فعله "عز وجل" تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية محمد عاطف العراقي ٨٥، ٨٦ بتصرف.

البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله – سبحانه – يخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريًا في نفسه، غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وأدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا، إلى جميع المقترنات"(١).

وقد أخذ حجة الإسلام يتهكم ويستنكر أن تكون الأسباب مؤثرة في حدوث مسبباتها عند من قال أن دليل ذلك هو المشاهدة.

وأجاب الغزالي: موضحًا أن المشاهدة لا تصلح أن تكون دليلًا، "**فالمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها** "فالحس لا يكشف سوى عن الاقتران بينما لا يدرك الارتباط والتأثير، وذكر مثالًا على ذلك وهو جواز ملاقاة القطن للنار مع عدم الاحتراق، إذ يقول: "فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادًا محترقًا دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه – أي الفلاسفة – ويقولون أن فاعل الاحتراق هو النار فقط، وهي فاعل بالطبع لا باختيار، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه بعد ملاقاته لمحلٍ قابل له، وهذا ما ننكره"(٢).

وهنا نلمح رفضًا من قبل الغزالي لمبدأ السببية الفاعل، لأن النار ليست المسؤولة عن عملية الاحتراق، وكذلك السبب المادي، أي إنّ قابلية الاحتراق للقطن وقابلية الإحراق للنار ليست من طبيعتهما الذاتية بوصفهما مادتين، أي إن تكون النار ذات طبيعة لا تقبل سوى أن تحرق القطن إذا التقيا، وأن يكون القطن بدوره محلًا لوقوع الفعل من قبل النار.

---

(١) تهافت الفلاسفة الإمام أبي حامد الغزالي ص٢٣٩ تحقيق سليمان دنيا ط٤ ١٣٨٥هـ ١٩٦٦م الناشر دار المعارف بمصر.

(٢) تهافت الفلاسفة ص٢٣٩، ٢٤٠.

الفاعل الحقيقي:

ولهذا يتساءل الغزالي عن السبب الفاعل لاحتراق القطن؟ يجيب الغزالي إن: "فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقًا أو رمادًا هو الله تعالى، وأما النار وهي جماد فلا فعل لها.

ثم يقول:إنه لا دليل للقائلين على أن النار هي الفاعل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، **والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها وأنه لا علة له سواها**"(١).

ويصف النشار قول الغزالي في مسألة الإحراق بقوله: "فإذا كان الإحراق يظهر عقيب مماسة النار، والري بعد شرب الماء، فليس للماسة ولا للشرب دخل في وجود الاحتراق والري، بل الكل حدث طبقًا لقانون جازم مرغم له أن يوجد الإحراق بدون المماسة أو الري بدون الشرب"(٢).

إذن فهذه الأمور المختلفة التي حدث بعضها عقيب بعض، لا يمكن أن يقال عن الأول: أنه فاعل للثاني، فالشمس لا يمكن أن تكون فاعلة للنور، والدواء ليس فاعلًا للشفاء، والنار ليست فاعلة للاحتراق، وليس يوجد فاعل لهذه الحوادث إلا الله تعالى.

وقد أشكل على الأشاعرة الجمع بين أمرين هامين في مسألة تأثير الأشياء بالقوة المودعة فيها، فاعتقدوا أن القول بالقوة المودعة في تأثير الأشياء بعضها في بعض يقضي باستقلالية التأثير عن التعلق بالمشيئة الإلهية، مما نتج عنه أن قالوا: أن الاقتران المشاهد اقتران عادي ليس إلا، فنفت الأشاعرة عن الأشياء طبائعها وخصائصها، فليس للموجودات قوى، ولا طاقات، ولا خصائص ولا صفات تكمن فيها بحيث يكون لها التأثير النسبي في غيرها.

---

(١) المرجع السابق ص٢٤٠.

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي د/ علي سامي النشار ص١٢٥ الناشر دار الفكر العربي ١٣٦٧هـ ١٩٤٧م.

وعليه فلا علاقة سببية بوجه من الوجوه بين الممكنات، ولكن حدوث الحوادث متعاقبة واحدة بعد أخرى إنما هو باطراد العادة ليس إلا.

وقد استدل الأشاعرة على نفي خصائص الأشياء والقول بالعادة، بدليل علية الممكن، فما يتبادر إلى العقل بأثر العلة في المعلول لا أثر له عندهم، وليس ذلك إلا إلف وعادة عند مشاهدة الاقتران.

ومعنى علية الممكن: "جري العادة بأن الله يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك الممكن، بحيث يتبادر إلى العقل أن وجوده موقوف على وجوده، بحيث يصح أن يقال وجد فوجد، من غير أن يكون له تأثير فيه"(١).

علاقة السببية بالمعجزة عند الإمام الغزالي:

لا بد لنا من القول أن السبب الذي دفع الغزالي إلى نقده للفلاسفة محاولته الدفاع عن المعجزات لأنه يربط بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وبين إنكار المعجزات، وآية ذلك ما ذهب إليه في كتابه "تهافت الفلاسفة"(٢) من أن مخالفة الفلاسفة تعد أمرًا ضروريًا إذا يبتنى عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة، بحيث من سلم التلازم الضروري فإنه ينفي قلب العصى ثعبانًا وإحياء الموتى وشق القمر.

فالغزالي يرى أن القول بالضرورة بين الأسباب والمسببات لا يستقيم والقول بالمعجزات، لذا انتقد حجة الإسلام المبدأ الميتافيزيقي للسببية عند الفلاسفة المسلمين المشيد على ميتافيزيقا أرسطو وأفلوطين في قدم العالم، فهذه الميتافيزيقا التي تنطلق أساسًا من أن الله نفسه لا يملك أن يعمل خارج السببية، فالفيض الأفلوطيني لا يحدث إلا عندما يعقل العقل ذاته، ولا يستطيع إلا أن يفيض الخالق خلقًا، كما الشمس لا يمكنها

(١) شرح المقاصد في علم الكلام لسعد الدين التفتازاني ج١ ص١٢٤: ١٢٧ الناشر الحاج محرم صفند البوسنوي ٢٠١٦ استانبول.

(٢) تهافت الفلاسفة ص٢٣٥، ٢٣٦.

أن تحجب نورها، فمبادئ الوجود فياضة بما هو صادر منها، ولا منع عندها ولا بخل وإنما التقصير في القوابل أي الأشياء المستقبلة لهذا الفيض.

وكذلك فإن التصور الأرسطي ينطلق أساسًا من إله غير متحرك يحرك كل الموجودات مودعًا فيها قوانين حركتها تجعله هو ذاته غير قادر على التبديل في قوانين حركتها مما يجعل من المعجزات أمرًا غير ممكن.

وفي بيان ذلك يقول الغزالي: "ومن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم – صلوات الله عليه – في النار مع عدم الاحتراق مع بقاء النار نارًا، وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة عن النار، وذلك يخرجها عن كونها نارًا، أو بقلب ذات إبراهيم، أورده حجرًا أو أي شيء لا تؤثر فيه النار، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن"(١).

فالتصور الفلسفي الأرسطي والأفلوطيني الذي أخذ به الفلاسفة – كما صوره الغزالي – يتعارض مع إمكان وقوع المعجزات، ويجعل الله غير قادر على تغيير مجرى الأمور، وليس هو الفاعل الحقيقي للحوادث في العالم، وهذا ما أنكره الغزالي.

لذا أراد حجة الإسلام أن يوضح أن الله – سبحانه – على كل شيء قدير، فهو إذا شاء سلب النار خصائصها، وقد تحقق ذلك بالفعل لسيدنا إبراهيم – عليه السلام – حيث جعلها بردًا وسلامًا عليه، وكذلك كل الأمور الطبيعية التي يحدث بعضها عقيب بعض لا تتم إلا بإرادة الله يقول الغزالي: "وقد عرفت من جملة هذا أن الحادثات كلها جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء والجمادات واقعة بقدرة الله تعالى، وهو المستبد باختراعها، وليس تقع من بعض المخلوقات ببعض، بل الكل يقع بالقدرة"(٢).

تأكيد الغزالي على قضية الإمكان:

قد يقال أن الغزالي ينفي وجود الاقتران بين السبب والمسبب، والحق أنه ينفي وجود التأثير، فيرد أسبابها إلى الله الذي خلق هذه الاقترانات على هذا النسق.

---

(١) تهافت الفلاسفة ص٢٤٣.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص٦٠.

وهذا يعني: أن حجة الإسلام يؤكد على قضية الإمكان لا على مسألة الضرورة فقد بيّن في مواضع عدة أن التلازم محكوم بالعادة، فالأسباب والمسببات حوادث مقترنة ليس إلا، ولا يلزم من اقترانها أن السبب ينشئ المسبب ضرورة إذ يقول: "فأما اللازمات التي ليست شرطًا، فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها، بل لزومه بحكم طرد العادة، كاحتراق القطن عند مجاورة النار، وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج، فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى، وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج، والمماسة في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلًا من البرودة"(١).

المعالجة الكلامية للغزالي لإشكالية إمكان المعجزة:

يمكننا **تقرير الإشكال** أو الاعتراض الذي يواجه الغزالي بسبب إنكاره السببية في الأشياء الطبيعية على الوجه التالي:أن إنكار السببية في الأشياء الطبيعية وعزو كل حادثة في العالم إلى إرادة الله"تعالى "غير الخاضعة لمنهج خاص، يلزم منه عدم الوثوق في القوانيين الطبيعية وألا يكون هناك قانون معين يحكم الأسباب وعدم الوثوق بإدراكنا الحسي، وإمكان خوارق للعادات ليس من قبيل المعجزات، وبتعبير آخر إن الطبيعيات الجديدة التي شيدها الأشاعرة تتعارض مع الحس، سيما أن المحسوسات والمشاهدات تعد في المنطق جزءًا من البدهيات، وهذا معناه أن هذه الطبيعيات تتعارض مع البدهيات

يقول الغزالي: "فإن قيل: فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها، وأضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة أيضًا منهج مخصوص معين، بل أمكن تفننه وتنوعه، فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية، ونيران مشتعلة، ومن وضع كتابا في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلامًا أمرد عاقلًا متصرفًا، ولو ترك غلامًا في بيته فليجوز انقلابه كلبًا، أو ترك الرماد، فليجوز انقلابه مسكًا، وانقلاب الحجر ذهبًا، والذهب حجرًا..."(٢).

(١) المرجع السابق ص٥٩.

(٢) تهافت الفلاسفة ص٢٤٣، ٢٤٤.

ولحل هذا الإشكال:

أجاب الغزالي على ذلك: بأن كلامه في تجويز هذه الأمور وإمكانها لا في وجوبها، فإن الله – تعالى – خلق لنا علمًا بأن هذه الممكنات لم يفعلها، فهي أمور يجوز أن تقع وأن لا تقع واستمرار العادة وتكرارها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة جريانا لا تنفك عنه "فلا مانع وأن يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله تعالى، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت"[١] فليس الاعتراض على هذا إلا محض التشنيع.

"هكذا يلجأ الغزالي إلى الله على أنه الضامن لهذا العلم بعدم فعله هذه الممكنات، وثبات مجرى العادة الذي ليس ضروري هو الذي يمد اعتقادنا في العادة بأسسه"[٢].

و أجاب الغزالي في مسلك آخر قائلًا: "أن الأسباب خلقت على هيئة تقبل مسبباتها تلقائيا، ولا يمنع أن تتغير هذه الهيئة، ومبادئ الاستعدادات فيها غرائب وعجائب، فمن المعلوم أن نطفة الفرس لا يناسب التخلق منها إلا الفرس، وحبّة الشعير لا يناسب التخلق منها إلا الشعير، فكل هذه خلقت على هيئته لا تقبل غير ذلك، لكن خواص هذه المبادئ قابلة للتغير، ولا حد لذلك، وقد شهد الحسُّ بأن أهل الطلسمات يفعلون أشياء تغير خواص الأشياء واستعداداتها، فإذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات ولم نقف على كنهها لم يكن لنا سبيل إلى حصرها، فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد في بعض الأجسام للاستحالة في الأطوار في أقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعدّ لها من قبل"[٣].

---

(١) المرجع السابق ص٢٤٥.

(٢) مفهوم السببية عند الغزالي أبو يعقوب المرزوقي ص١٠٦ الناشر دار بو سلامة ط الأولى تونس.

(٣) تهافت الفلاسفة ص٢٤٨.

وقد أكد حجة الإسلام كلامه أيضًا في هذه المسألة في حديثه عن المقدمات اليقينية التي تصلح للبراهين ومنها المجربات وذلك في كتابه معيار العلم قائلًا: "المجربات وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان، وكذلك القطع مؤلم، وجز الرقبة مهلك والخبز مشبع.. فإن الحس أدراك الموت مع جز الرقبة، وعرف التألم عند القطع بهيئات في المضروب، وتقرر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوي لا شك فيه.. فإن قال قائل: "كيف تعتقدون هذا يقينًا والمتكلمون شكوا فيه وقالوا ليس الجز سببًا للموت، ولا الأكل سببًا للشبع، ولا النار علة للإحراق، ولكن الله – تعالى – يخلق الإحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور لا بها ؟ قلنا: قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب "تهافت الفلاسفة "والقدر المحتاج إليه الآن أن المتكلم إذا أخبره، بأن ولده جزت رقبته لم يشك في موته، وليس في العقلاء من يشك فيه، وهو معترف بحصول الموت، وباحث عن وجه الاقتران، وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره، أو هو بحكم جريان سنة الله – تعالى – لنفوذ مشيئته الأزلية، التي لا تحتمل التبديل والتغيير؟ فهو نظر في وجه الاقتران لا نفس الاقتران، فليفهم هذا وليعلم أن التشكيك في موت من جزت رقبته، وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه"[1].

فوجه الاقتران عند حجة الإسلام يختلف عن نفس الاقتران، فالموت من جز الرقبة لا شك فيه على (وجه الاقتران)، أي على وجه العادة، لا على وجه الضرورة (نفس الاقتران) إذ الجز لم يكن سببًا في الموت، حتى وإن اعتقدنا بموته يقينًا لا مرية فيه.

واقتران السبب بالمسبب مبني – بحسب الغزالي – على الخيال والوهم، فعند مشاهدة الاقتران ينقدح في الذهن والخيال اقتران فكري بين السبب والمسبب والحقيقة خلاف ذلك لأن "الله خلق هذه القوى بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم الخيال، والوهم ساعد

(١) معيار العلم في المنطق للإمام أبي حامد الغزالي شرحه أحمد شمس الدين ص ١٧٩: ١٨١ ط الثانية دار الكتب العلمية بيروت.

العقل أو لم يساعده فهذا وأمثاله منشأ الغلط في سبب ترجيح أحد جانبي الفعل على الآخر"[١].

إذًا الحس لا يكشف سوى عن الاقتران، بينما لا يدرك الارتباط والتأثير.

فمبدأ السببية عنده: هو عادة ذهنية توهمنا بوجود علاقة ثابتة بين شيئين بينما في الواقع لا ارتباط حقيقي بهما، وبذلك عارض الغزالي مبدأ السببية وكون اقتران الحوادث مؤثرًا ضرورة، بل إنما ذلك بناء على "المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم، والصناعات والحرف، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله – سبحانه – يخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريًا في نفسه"[٢] والسؤال الآن: إذا كان حجة الإسلام قد انتقد مبدأ السببية الطبيعية منكرًا الضرورة العقلية والحتمية فما هي الأدوات التي ركز عليها في مجال المعرفة؟

والجواب: ركز الغزالي على أهمية التجربة، وجعلها أساسًا للمعرفة الإنسانية في مضمار الطبيعيات فالعلاقة القائمة بين الأشياء علاقة قائمة على مبدأ العادة والتكرار، فهناك تلازم، ولكن دون ضرورة، واحتمال دون حتمية"[٣].

تلك الاعتبارات التي قررها الغزالي في مجال المعرفة من تقييد العقل وتحديد نشاطه، جعلته ينفي السببية بين الموجودات، والأفعال الإنسانية ويرد كل خلق وتطور، وكثرة، وطبائعية إلى كلى القدرة والإرادة، إلى مبدع الكون ومحركه إلى الله – عز وجل – فلا سببية إلا السببية الإلهية، ولا فاعلية حقيقية إلا وردت إلى السبب الحقيقي[٤].

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص٩٥.

(٢) تهافت الفلاسفة ص٢٣٩.

(٣) انظر مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة بين الغزالي وابن رشد دراسة وتحليل د/ جيرار جهامي ص٢١ ط٢ عام ١٩٩٢م دار الشرق بيروت لبنان

(٤) المرجع السابق.

رد الغزالي على الطبائعيين:

من دوافع الإمام الغزالي – إضافة لما سبق – للقول بنظرية العادة الرد على الطبائعيين الذين ينسبون للطبيعة كل التأثير والاستقلال بالفعل، فلكل شيء طبيعة ثابتة له تصدر عنها 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 وهكذا(١).

وقد ردّ عليهم الغزالي مبينًا أن الطبيعة لا عمل لها أصلًا، بل هي مسخرة لله"تعالى "فيقول: "وأصل جملتها – علوم الطبيعيات – أن تعلم أن الطبيعة مسخرة لله – تعالى – لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته"(٢).

ويصور الإمام ابن حزم ت٤٥٦هـ مذهب الأشاعرة قائلًا: "ذهبت الأشاعرة إلى إنكار الطبائع جملة، وقالوا: ليس في النار حر، ولا في الثلج برد، ولا في العالم طبيعة أصلًا، وقالوا إنما حدث حرّ النار جملة، وبرد الثلج عند الملامسة، قالوا: ولا في الخمر طبيعة إسكار، ولا في المنيُّ قوة يحدث بها ما يحدث، ولكن الله – عز وجل – يخلق منه ما شاء، وقد كان ممكنا أن يحدث من مني الرجال جملا، ومن مني الحمار إنسانا"(٣).

---

(١) انظر الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به الكذب على المسلمين والطعن عليهم تأليف أبي الحسين الخياط المعتزلي ص٢٣ تحقيق د/ نيبرج الناشر دار الكتب المصرية ١٣٤٤هـ ١٩٢٥م.

(٢) المنقذ من الضلال أبو حامد الغزالي تحقيق د/ عبد الحليم محمود ص١٠٣ الناشر دار الكتاب اللبناني بيروت ط أولى ١٩٧٩م.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل الإمام ابن حزم الظاهري ج٥ ص١١٥. د/ محمد إبراهيم نصر د/ عبد الرحمن عميرة دار الجيل بيروت الطبعة الثانية ١٤١٦هـ ١٩٩٦م.

ويذكر ابن رشد أن المتكلمين ينكرون "فعل القوى الطبيعية التي ركبها الله"تعالى "في الموجودات"[١].

فعلة إنكار التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات، والعلية والمعلولية، والتأثير والتأثر عند الأشاعرة ترجع إلى: أنه لا يوجد في العالم الطبيعي فعل يصدر عنه بالطبع، لأن القول بأن طبائع الموجودات تعد أسبابًا موجبة لمسبباتها، يؤدي إلى كثرة المسببات كلما تكررت الطبائع والواقع يكذب ذلك.

يقول الإمام الباقلاني[٢] في ذلك: "ومما يدل على إبطال قولهم بفعل الطبائع علمنا بوجوب وجود كل معلول بعلة كلما وجدت وتكررت وكلما وجد مثلها، ووجوب كثرة المسببات عند كثرة أسبابها على قول من أثبت السبب والمسبب... وكذلك يجب لو كان الإسكار، والشبع والري، ونماء الزرع حادثًا عن طبع الشراب والطعام، والسقي والتسميد، وحمي الشمس، لوجب أن تزداد هذه الأمور ما كانت الأجسام محتملة لها عند وجود أمثال ما أوجب ذلك وتناوله، فكان يجب أن يزيد الزرع وينمى وإن بلغ حد النهاية في مستقر العادة إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره للشمس حتى يزيد أبدا وينمى.. وفي علمنا أن السقى والتسميد يعود بتلفه إذا بلغ مقدارًا ما، أو وأنه لا يوجب له في ذلك غير حين نمائه دليل على سقوط ما قالوه، وكذلك فلو أن الإنسان أكل وشرب فوق شبعه، لم يحدث له أبدًا من الشبع والري ما يحدث عند الحاجة إلى تناول الطعام والشراب، بل

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المتصلة أبي الوليد محمد بن رشد تقديم د/ محمد عايد الجابري ص١٦٩ الطبعة الأولى ١٩٩٨م مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان.

(٢) التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة للإمام أبي بكر الباقلاني المتوفي ٤٠٣هـ تعليق محمود محمد الخصيري، د/ محمد عبد الهادي أبو ريده ص٥٧،٥٨ ط دار الفكر العربي ١٣٦٦هـ١٩٤٧م.

يصير ذلك ضررًا وألمًا، وإذا كان هذا هكذا وجب بطلان ما قالوه من فعل الطبائع وإيجابها لهذه الأشياء".

ومن ثمة أنكرت الأشاعرة الاطراد في قوانين الطبيعة، وفسرت الاطراد بالعادة، والكسب على العادة يعني: أن الأفعال واقعة بقدرة إلهية ليس للبشر فيها إلا الاكتساب، أي يكون الإنسان محل الاكتساب، فالفعل والقدرة والاختيار مخلوقة في الإنسان وليست قائمة ومخلوقة بواسطة الإنسان، والسببية الكوسمولوجية "العادة "هي التي تحدد السببية البشرية، والميتافيزيقي هو الذي يحدد الطبيعي، والجسم أو العرض والحركة والسكون هي محمولات ومفعولات لغير علة سوى العادة التي يمكن أن تقع ويمكن أن لا تقع وفق المشيئة الإلهية المباشرة(١).

وبعد عرض مبدأ السببية عند الإمام الغزالي يمكن أن نلخص الدوافع التي أدت بالغزالي والأشاعرة إلى القول بالعادة فيما يلي:

١-تحقيق التوحيد الخالص لله – تعالى – وتعظيم القدرة الإلهية، وأنه تعالى لا يجب عليه شيء وأن له الإرادة المطلقة في كل ما يتعلق بالقوانين الطبيعية المنظمة للعالم، فهو إن شاء وجود المسببات عند وجود أسبابها وانتفاء الموانع أوجدها، وإن شاء عدم وجودها لم يوجدها، وليس من أفعاله في مخلوقاته ما يصدر عنه بالعلية المحضة والاستلزام الضروري بدون علم وإرادة فكل ما في العالم من حوادث أو موجودات من فعله – تعالى – وخلقه وإرادته فلا مؤثر في الوجود إلا الله.

٢-تحريا لإثبات المعجزات التي هي الدليل على نبوة الأنبياء عليهم السلام.

٣-الرد على الطبائعيين الذين ينسبون للطبيعة كل التأثير والاستقلال بالفعل.

(١) مقدمة في نقد الفكر العربي من الماهية إلى الوجود د/ جميل قاسم.ص٣٧ ط الأولى ١٩٩٦م الناشر دار مكتبة الهلال بيروت.

وخلاصة مذهب الأشاعرة يذكره صاحب منظومة الدردير بقوله[1]:

والفعل في التأثير ليس إلا ... للواحد القهار جل وعلا

ومن يقل منهم بالطبع أو بالعلة ... فذاك كفر عند أهل الملة

ومن يقل بالقوة المودعة ... فذاك بدعي فلا تلتفت

كانت هذه هي نظرة الغزالي للأسباب، وقد ابنى عليها كثير من الأمور في الفقه والأحوال، فأدى به ذلك إلى إنكار الحكمة والعلة وهو وإن أقر بالعلة الشرعية منصوصة أو مستنبطة، إلا أنه لم يجعلها علة وإنما إمارة أو معرّفا للحكم[2].

(١) شرح الخريدة البهية في علم التوحيد للإمام أحمد بن محمد العدوي المالكي الشهير بـ " الدردير " تحقيق عبد السلام بن عبد الهادي ص١٢ البيتان السادس والعشرون والسابع والعشرون.

(٢) تهافت الفلاسفة ص٦٧.

المطلب الثالث: الغزالي في ميزان النقد العلمي

لقد وجه إلى الإمام الغزالي العديد من الانتقادات لقوله بنظرية العادة ونفي التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات وكان من بين هذه الانتقادات ما يلي:

أولًا: نقد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) للغزالي في القول بالعادة:

نقد الإمام ابن حزم الأندلسي نظرية العادة التي قال بها الغزالي والأشاعرة من قبله، وذهب إلى: أن إنكار الطبائع والقول بأن ارتباط الحوادث بعضها ببعض يرجع إلى العادة – كما يقول الأشاعرة – ويجوز خرق هذه العادة بالمعجزات الحسية أمر غير معقول، لأن العقل في هذه الحالة يجيز نقض العادة بغير المعجزة الحسية أي خرق قوانين الطبيعة على يد غير الأنبياء وهذا باطل.

يقول ابن حزم: "إن مذهب الأشاعرة في نفي الطبائع حداهم على أن سموا ما يأتي به الأنبياء – عليهم السلام – من الآيات المعجزات (خرق عادة) ولو كان الأمر كذلك لما كانت فيها إعجاز أصلًا، لأن العادة في لغة العرب: الدأب والديدان وتطلق على ما كثر استعمال الإنسان له مما لا يؤمن تركه إياه، ولا ينكر زواله عنه، بل هو ممكن وجود غيره ومثله، بخلاف الطبيعة التي الخروج عنها ممتنع، فانتزاع العادة يشتد إلا أنه ممكن غير ممتنع، بخلاف إزالة الطبيعة التي لا سبيل إليها، وكل هذه الطبائع أو العادات مخلوقة خلقها الله – عز وجل – فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبدًا، ولا يمكن تبدّلها عند كل ذي عقل[١].

فالطبيعة عند ابن حزم تسير بنظام دقيق خلقها الله – تعالى – فهي ليست مؤثرة بذاتها ومن الممكن أن يحدث تغيير في نظام الطبيعة ولا يكون ذلك إلا من الله لأنبيائه فقط، سواء تحدوا بذلك أم لم يتحدوا، ولا يمكن وجود شيء من ذلك لا لصالح ولا لساحر

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري ج٥ ص١١٧.

ولا لأحد غير الأنبياء – عليهم السلام – والله – تعالى – قادر على إظهار الآيات أو خرق قوانين الطبيعة لغير الأنبياء ولكنه لا يفعل(١).

ويؤكد ابن حزم أن للأشياء خصائصها وصفاتها بها تختلف عن بعضها البعض، فيذكر مثالًا على ذلك، وهو الماء فيقول: "وإنما العمدة ههنا ما شهدت به أوائل العقول والحواس، من أن الأشياء إنما تختلف باختلاف طبائعها وصفاتها التي منها تقوم حدودها، وبها تختلف في اللغات أسماؤها، فللماء صفات وطبائع إذا وجدت في جرم ما سُمّي ماء، فإذا عدمت منه لم يُسم ماء، ولم يكن ماء"(٢).

ونتيجة لذلك، فإن ضرورة العلاقة بين الأسباب والمسببات (مبدأ السببية) قائمة على طبائع، وخصائص تلك الأشياء، (مبدأ الذاتية)، سواء كانت أسبابًا أم مسببات، إذ من المعلوم أن الشيء المعين لا يختلف عن غيره من الأشياء إلا بشيء يميزه ويخصصه، هو حدّه الفاصل بين وجوده في الخارج، ووجود غيره من الأشياء الأخرى.

فالأشياء في الخارج تتمايز عن بعضها البعض من جهتين:

الأولى: من جهة الوجود في الخارج.

الثانية: من جهة ما يخص هذا الوجود عن غيره.

ومن المؤكد أن الغزالي تنبه لتلك الانتقادات الموجه إليه في القول بالعادة لذلك نجده يقدم جملتين يشرح بهما هذا الاطراد المشاهد في العالم الطبيعي فيقول: "إن الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها"(٣)، "واستمرار العادة بها، مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه"(٤).

---

(١) المرجع السابق ج٥ ص١١٦.

(٢) المرجع السابق ج٥ ص١٨٧.

(٣) تهافت الفلاسفة ص٢٤٥.

(٤) المرجع السابق.

فماذا يعني الغزالي بقوله: "إن الله خلق فينا العلم "وبقوله "يرسخ في أذهاننا "؟ والجواب أن الغزالي يقصد أن الله – تعالى – منذ خلق العالم خلق حوادث معينة وجعلها تتبع حوادث أخرى، وقد خلق في الناس العلم، أنه يستمر في خلق هذه الحوادث عقيب الحوادث الأخرى، وسيستمر هكذا في المستقبل، على نفس النظام من التتابع، وإن كان يجوز نقض ذلك بالمعجزات، التي يظهرها على يد الأنبياء عليهم السلام(١).

ثانيًا: نقد ابن رشد (٥٢٠ – ٥٩٥هـ) للإمام الغزالي في إنكار السببية والقول بالعادة

وكان من أهم الانتقادات التي وجهت لحجة الإسلام ذلك الانتقاد الذي سجل في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي "انتقاد ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت "حيث تصدى ابن رشد للغزالي وغيره من الأشاعرة في إنكارهم للسببية والقول بالعادة قائلًا: "وأما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات، فقول سوفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه، لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك، ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل"(٢).

ويقرر ابن رشد أن نفي الضرورة السببية التي قال بها الغزالي يؤدي إلى آثار غير منطقية من ذلك:

١–أن نفي الحتمية والسببية في هذا العالم يؤدي حتمًا إلى نفي الصانع فإن: "من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم – تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا –... وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هاهنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين يقولون لا صانع ههنا، وأن جميع ما

(١) نظرية السببية في الفكر الكلامي الإسلامي د/ عبد العزيز سيف النصر ص٣٥.
(٢) تهافت التهافت للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد القسم الثاني ص٧٨١ تحقيق سليمان دنيا.

حدث في هذا العالم، إنما هو عن الأسباب المادية، لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه، أن يقع عن فاعل مختار"[١].

٢-يقرر ابن رشد أن من أنكر الأسباب الطبيعية وتأثيرها في مسبباتها فقد أنكر العلم والحكمة يقول ابن رشد: "وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها "الفاعلة"، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية.. والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم على الشاهد، فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى"[٢] **يوضح ابن رشد من النص السابق** أن تأكيد الأشاعرة على نظرية العادة يفسد دليل الوجود المبني على قياس الغائب على الشاهد، ذلك أن نفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب فنفى خصائص المخلوقات يعيق الوصول إلى معرفة الله.

٣-لم يوافق ابن رشد الغزالي في إنكاره للضرورة واستبدالها بالعادة، فأكد على مبدأ السببية بين المحسوسات، والأفعال الإنسانية، واعتبر للعقل دوره المعرفي في العلوم والفكر، فالعقل لا يكتفي بالملاحظة فقط، بل له أن يفتش عن العلل حتى يفسر العلاقات الترابطية بين الأشياء ومسبباتها.

يقول ابن رشد: "والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعًا أن ههنا أسبابًا ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم، ورفع له، فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلًا علمًا حقيقيًا، بل إن كان فمظنون، ولا يكون ههنا برهان ولا حد

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص٨٢، ١٦٧.
(٢) المرجع السابق ص١٩٣.

أصلًا، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي فيها تأتلف البراهين، ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريًا"(١).

٤-أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بها، واختلفت بموجبها ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها، وعليه فإن إنكار طبائع الأشياء ووجود تأثير لها في غيرها، يؤدي إلى إنكار صفات الأشياء التي على أساسها تختلف ذوات الأشياء وأسماؤها ولصارت الأشياء كلها شيئًا واحدًا وهو باطل.

يقول ابن رشد: "أن للأشياء ذوات وصفات، هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بوجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء، وأسماؤها وحدودها، فلو لم يكن لوجود موجود فعل يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لم يكن له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئًا واحدًا، ولا شيئًا واحدًا"(٢).

٥-**وعن نقد ابن رشد لنظرية العادة يقول: "فما أدري ما يريدون باسم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون لله – تعالى – عادة**، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر(٣)، والله عز وجل يقول "فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا "(سورة فاطر من آية ٤٣).

وإن أرادوا أنها عادة الموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضروريًا، وإما أكثريًا، **وإما أن تكون عادة لنا** في الحكم على

(١) تهافت التهافت ج٢ ص٧٨٥.
(٢) المرجع السابق ج٢ ص٧٨٢،٧٨٣.
(٣) تهافت التهافت ج٢ ص٧٨٦.

الموجودات، فإن هذه العادة ليست شيئًا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلًا"(١).

إذن الحكم على الأشياء الواقعة عقب أشياء أخرى بأنها تحدث على سبيل العادة ويجوز تخلفها باطل.

ويخلص ابن رشد من ذلك: إلى أنه لا يمكن إنكار وجود الأسباب والمسببات في الأشياء الطبيعية، وأن في الأشياء الطبيعية قوة تحدث بواسطتها أشياء أخرى، ولا يمكن أن تتخلف المسببات عن أسبابها، كما أنه لا يمكن أن توجد المسببات بدون الأسباب فالله – تعالى – أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج، وهي الأجسام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات، وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى اتحفظ بذلك وجود الموجودات، وتمت الحكمة"(٢).

ويمكننا القول: إن هذه النقاط التي عارض بها ابن رشد الغزالي تدل دلالة واضحة على أنه لم يقرأ الغزالي قراءة جيدة، ولم يفهم عنه مراده ويعي مراميه، لقد كان الغزالي مدركا تمام الإدراك أن رد كل متغيرات العالم إلى القدرة والإرادة الإلهية، والغاء ما يظن من تلازم بين الأسباب والمسببات دون معرفة منهج واضح لها –كما سبق توضيحه – يؤدي إلى عدم الثقة بالعالم المادي من حولنا، وعدم الثقة بالعقل أيضا، فبين أن الله يرسخ في أذهاننا جريان الأمور على عادة ثابتة ترسيخا لا تنفك عنه، من هنا يأتي اليقين بحصول المسببات عن أسبابها وإن كان هناك احتمال يجوزه العقل بعدم الحصول، وهذا هو الفرق بين النظر في وجه الاقتران بينهما وبين النظر في نفس الاقتران.

إن الإمام الغزالي يوظف مفهومه عن السببية توظيفا معرفيا عندما يدعو إلى عدم الثقة بما استقر في الأذهان بأنه أسباب، فربما كانت هناك أسباب أخرى غابت عنا، من

(١) المرجع السابق ص٧٨٦.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص٨٤، ٩٠، ١٨٨، ١٨٩.

خلال إدراكنا لما في الطبيعة الإنسانية من ضعف وقصور، وإدراكنا لطبيعة الظواهر المادية وأنها عرضة للتغير والتبديل.

إن فلسفة الغزالي فيها من النواحي الإيجابية ما يجعلها في مجملها تشكل تصورًا مميزًا للمعرفة وطريقة انتاجها، فهو على خلاف ما يشاع عنه، إذ توجد عنده علوم ضرورية ويطلق عليها الضرورات العقلية كالمنطق والرياضيات، كذلك قدم الغزالي أساسًا جديدًا لنظرية المعرفة يتمثل في ثلاثة نظم هي: نظام الضرورة المنطقية في المنطق والرياضيات، وهو ميدان المعرفة الصورية، النظام الاجرائي للتعاقب والتساوق في الطبيعيات والأخلاق، ويعرف بنظم العادة أو نظام الاحتمال والاستقراء، وهو يتناول الوجود من حيث هو إرادة بتطبيق العقل عليه، نظام متعال هو نظام الوجود من حيث هو إرادة ويعرف بنظام الإرادة المطلقة وهو غير قابل للمعرفة العقلية بل لا يدرك إلا بالتصوف والمعرفة الوجودية الذوقية(١).

هذه النظم هي اعادة ترتيب للمعارف يتم فيها تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي، وعليه فإن (مفهوم مجرى العادات) والذي يعني التجربيات هو القاضي الوحيد في الفرضيات التي نضعها، إذا كنا لا نريد الخلط بين الوهم واليقين.

"إن نقد الحتمية السببية الفلسفية الذي قام به الغزالي يكمل نقدا أعمق وأوسع منه، وهو أحد مراحله، أعني نقد وضع العقل الوجودي والمعرفي في ما بعد الطبيعة والطبيعة والأخلاق"(٢).

(١) انظر مفهوم السببية عند الغزالي أبويعرب المرزوقي ١٢٣، ١٢٤ط الأولى دار بو سلامة للطباعة والنشر.

(٢) مفهوم السببية عند الغزالي ص ١٣٧.

ثالثًا: وهناك الكثير من الانتقادات التي وجهت للغزالي في هذا الباب على هذا النحو منها:

- إن القول بأن الله خالق كل شيء وأن التأثير المتوقف على ثبوت الشرط وانتفاء المانع لحصول النتيجة مع اعتبار تأثير قدرة العبد، كل ذلك بخلق الله – تعالى – هو حق لا مراء فيه، أما القول بالتعارض بين ضرورية السببية والقدرة الإلهية فهو ما يؤخذ على الإمام الغزالي والأشاعرة لأنه لا تنافي بين قدرة الله المطلقة وأنه خالق كل شيء، وبين الأسباب المؤثرة التي هي من خلق الله تعالى.

فالله قد جعل لكل شيء سببًا فهو "سبحانه وتعالى "الذي خلق الأسباب والمسببات قال تعالى: "**وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ** "(سورة الأعراف آية٥٧).

ولا يعني – كما فهم الأشاعرة – أن التلازم بين الأسباب والمسببات لا ينخرم، بل هو – عز وجل – يقدر على خرق تلك الضرورة في سننه الكونية لتكون المعجزة التي تدل بذاتها على نبوة الأنبياء عليهم السلام.

- إن إنكار الأسباب والطبائع، يتنافى مع روح العلم ومع القوانين التي أودعها الله في الكون والذي خلق كل شيء طبقًا لطبيعته ووفقا لقانون الحتمية وهو ارتباط العلة بالمعلول "فمبدأ السببية هو المبدأ السائد في الطبيعة"[١] ولذا فهو مبدأ ضروري لتقدم العلوم، لأن القوانين العلمية في عالمنا الطبيعي، لا يمكن أن تكون ممكنة، إلا على

(١) الجبر الذاتي د/ زكي نجيب محمود ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام ص١٣٩ الناشر مؤسسة هنداوي ٢٠٢٢م.

افتراض أن الحوادث تقع في إطراد دقيق "والواقع أن الفكرة القائلة إن جميع ظواهر العالم مشروطة بعضها بالبعض الآخر سببًا، تعبر عن القانون العام للسببية"(١).

وأصل العلم الحديث يقوم على العلاقة بين السبب والمؤثر، فرصد الذرات يتم عبر إثبات أثرها ودلائل وجودها، ورصد القوانين يتم عبر الاستدلال بأثرها، ورصد الجاذبية هو رصد لأثرها، وليس رصدًا للجاذبية ذاتها، فإلى اليوم لم يتم رصد جسيم جاذبية واحد gravition، ومع ذلك نسلم بوجود جاذبية، بل كل علوم المايكرو تقوم على رصد الأثر، فلا يمكن مشاهدة الإلكترون، وإنما رصد أثره، فلو لم تكن للأسباب والمسببات علل مؤثرة، وخصائص ثابتة تخضع لعلاقات مطردة يدرك من خلالها أن الحديد – مثلًا – يتمدد بالحرارة، وأن ما يقع لجزء منه، فإنه ينسحب على باقي الأجزاء التي لم تتعرض للتجربة، والذي لا يقر بضرورة الاطراد بين الأسباب والمسببات فلا يمكن له أن يعتمد على قانون علمي يقيني يوحي له بالتنبؤ بالمستقبل بناء على ما حدث في الماضي والحاضر، إذ الاطراد في تمدد الحديد بسبب الحرارة يقضي بأن السبب لا يعمل في مسببه إلا وفق قانون خصائص الأشياء وطبائعها "الاطراد "وأن هذا التكرار المتلازم بين السبب ومسببه لا يمكن أن يقع صدفة، إذا العقل لا يقبل الصدفة والاتفاق، بل العقل يجزم بأن السبب يحمل في ذاته صفة أثرت في مسببه، وأن المسبب له خاصية القبول لتأثير السبب فيه(٢).

---

(١) السببية في العلم وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي د/ السيد نفادي ص١٤٨ الطبعة الأولى ٢٠٠٦م الناشر مكتبة مؤمن قريش دار الفارابي بيروت.

(٢) انظر عيادة الملحدين جرعات علمية وفكرية ومعرفية للملحدين والربوبيين والماديين والباحثين عن الحق د/ هيثم طلعت علي سرور ص١٣ الطبعة الأولى ٢٠١٦م.

إن الاستدلال بالأثر هو استدلال علمي منطقي، يقبله العقل، ويقوم بمنزلة البرهان على وجود المؤثر[١] لذا كان هذا المبدأ أو القانون مفيدًا من الناحية المنهجية لتقدم العلوم.

ولم يكن التفسير السببي للقوانين العلمية بعيدًا عن الفكر الإسلامي بل أدرك علماء المسلمين أن قسمًا كبيرًا من هذه القوانين لا يمكن تفسيره خارج مفهوم الترابط السببي، والذي يعبر عنه "بمفهوم الاطراد "أو التتابع المستمر بين الأسباب ونتائجها، نرى ذلك متحققًا في قوانين الطب والعلم الطبيعي، ونحو ذلك من العلوم النافعة للبشرية جمعاء.

يقول الإمام الرازي: "إنا لمّا رأينا لهذه الجواهر أفاعيل كثيرة نافعة لا يبلغ عقولنا معرفة سببها الفاعل ولا يحيط به، لم نر أن نطرح كل شيء لا تدركه وتبلغه عقولنا، لأن في ذلك سقوط جُلَّ المنافع"[٢].

فالإمام الرازي قد تجاوز الرؤية الكلامية للغزالي إلى رؤية فلسفية كلامية حيث أقر أن طبيعة الأجسام تؤثر في غيرها في شروط معينة، فالترابط بين العلة والمعلول أمر بديهي، لأن كون الشيء مؤثرًا في غيره متصورًا تصورًا بديهيًا، ويضرب مثال على ذلك بقطع اللحم وكسر القلم الناتج عن طبيعة المراد وفعل القطع والكسر.."[٣].

---

(١) المرجع السابق ص١٣.

(٢) منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي أصوله وتطويره د/ عبد الزهرة البندر ص٢١٣، ٢١٤ الناشر دار الحكمة ط أولى ١٤١٣هـ ١٩٩٢م.

(٣). محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين فخر الدين الرازي وبذيله تلخيص المحصل للعلامة نصر الدين الطوسي راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد ص١٤٥ الناشر مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة.

فالله خلق كل شيء على طبع معيّن، وقوة قاصرة لها حدودها التي رُسمت لها إذ "ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل، والله – سبحانه – هو الذي خلق الأسباب وقدّرها، وهو يقوم عليها كما يقوم على كل مخلوق من مخلوقاته"(١).

– كما يظهر تناقض حجة الإسلام في موقفه من السببية في عدة مواضع من كتبه، ففي كتابه "المستصفى "نرى الإمام الغزالي يؤكد على التلازم بين السبب والمسبب، إذ يقول: "في انقسام البرهان إلى برهان علة، وبرهان دلالة، أما برهان الدلالة فهو أن يكون الأمر المتكرر في المقدمتين معلولًا ومسببًا، فإن العلة والمعلول يتلازمان، وكذلك السبب والمسبب..، فإن استدللت بالعلة على المعلول فالبرهان برهان علة، وإن استدللت بالمعلول على العلة فهو برهان دلالة.. ومثال قياس العلة من المحسوسات أن يستدل على المطر بالغيم وعلى شبع زيد بأكله"(٢).

وفي كتابه "معيار العلم "عندما تحدث عن إطلاقات الوجود بالقوة، إذ بيّن النوع الثاني من القوة، وهي القوة الفاعلة، وذكر أن النار لها قوة على الإحراق، وهذا بالطبع لا يتفق ومذهبه في السببية إذ يقول: "وكذلك قوة الفاعل تتوجه إلى شيء واحد متعيّن، كقوة النار على الإحراق(٣).

وكذلك الأمر في كتابه "الإحياء "حيث قرر: أن التجربة واضحة في الخبز وما فيه من خاصية الإشباع، بينما بعض الخواص من الناس يدركون – أيضًا – وبالتجربة خصائص الأدوية وما فيها من طبع لعلاج الأمراض، مبينًا الحكمة في ربط المسببات بأسبابها إذ يقول: "فبهذا تبيّن أن مسبب الأسباب أجرى سنته بربط المسببات بالأسباب إظهارًا للحكمة، والأدوية أسباب مسخرة بحكم الله – عز وجل – كسائر الأسباب، فكما

(١) تهافت التهافت ابن رشد ج٢ ص٧٨١ تحقيق سليمان دنيا.
(٢) المستصفى في علم الأصول لأبي حامد الغزالي ج١ ص١٠٩.
(٣) معيار العلم في المنطق للإمام أبي حامد الغزالي شرحه أحمد شمس الدين منتدى اقرأ الثقافي ص٣٢٢ دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط الثانية ١٩٨٩م.

أن الخبز دواء الجوع، والماء دواء العطش، فالسكنجبين دواء الصفراء، ومعالجة الصفراء بالسكنجبين يدركه بعض الخواص، فمن أدرك ذلك بالتجربة التحق في حقه بالأول.."[١].

تعقيب:

وبعد هذا العرض لتلك الانتقادات التي وجهت لحجة الإسلام نقول: **والحق الذي لا مراء فيه** أن الإمام الغزالي لا ينفي وجود العلاقة بين الأسباب والمسببات ولا ينكرها بل يثبت العلاقة بينهما ولكنها علاقة عادية وليست ضرورية لازمة، وثمة فرق بين نفي العلاقة من الأساس وبين كونها موجودة لكنها عادية غير لازمة لتعلقها بقدرته وإرادته – سبحانه – الذي خلق هذه الاقترانات على هذا النسق.

فالإمام الغزالي كان بعيدا كل البعد عن إنكار السببية، إنه كان– على العكس من ذلك–يسعى إلى الحصول على تأسيس متين للعلاقة السببية لكي يعطي للعلم القائم عليها اليقين الفلسفي، وهكذا تستطيع أن تقوم العلوم وتظل قائمة ويستطيع المرء أن يجد فيها اليقين،وذلك لأنها مؤسسة في الله مسبب الأسباب.

يقول الدكتور محمد أبو ريدة:"يجب أن ننبه إلى أن نقد الغزالي للقول بتلازم المعلول والعلة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها،وليس فيه إنكار للعلية بالمعنى المطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد، وهذا ما يقول به في كتبه في المنطق مثل محك النظر ومعيار العلم"[٢].

---

(١) إحياء علوم الدين الإمام الغزالي مع مقدمة في التصوف الإسلامي ودراسة تحليلية لشخصية الغزالي وفلسفته في الإحياء بقلم د/ بدوي طبانه ج٤ ص٢٧٨ عيسى البابي الحلبي وشركاه دار إحياء الكتب العربية.

(٢) تاريخ الفلسفة في الاسلام ل دي بور تحقيق د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة هامش ص٣٣٩ نقلا عن المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكات د.محمود حمدي زقزوق ص١٤٦ ط١٤١٨هـ،١٩٩٧م.

ويقول العقاد: "فرأي الغزالي في السببية ليس من شأنه أن يعطل العقل عن البحث كما فهم بعض الجاهلين بقدره وأقدارهم، ولكنه الرأي الذي يفتح الأبواب المغلقة بحكم المألوف المسيطر على العقول فتنفذ منها إلى ظواهر أصدق من ظواهر، ومقارنات ألزم من مقارنات وأصول – في المبادىء – أثبت من أصول"(١).

فلا يجوز اطلاقا فهم الغزالي بالنظر إليه على أنه تعبير عن نوع من الارتيابية، وبالتالي تعبير عن إنكار ونفي للعلوم، فقد أسىء فهم رأي الغزالي فيما يتعلق بالسببية وأنه كان على رأس المهاجمين للعلم ويذهب د.أحمد فؤاد الأهواني هذا المذهب حيث يرى: أن الغزالي كان على رأس المهاجمين للعلم، وأن جمهور المسلمين قد تابع الغزالي، وأخذ بهذا الرأي الذي ينكر على العلم أسسه فكان ذلك علة التأخير في ميدان العلوم ثم يقول: "لقد اصطفت الحضارة الأوربية آراء ابن رشد الفيلسوف في العلم فنهضت نهضتها العلمية التي تشهد ثمرتها في العصر الحاضر، وسار المسلمون وراء الغزالي فتأخروا علميا مما هو واقع أمام بصرنا"(٢) **ولكن هذا زعم خاطىء** لايدل على فهم الغزالي فهما جيدا إن النقطة الأساسية في النقد الذي وجهه الغزالي للقول بالتلازم بين السبب والمسبب تتمثل فيما يراه من أن العلة بالمعنى الحقيقي،أي بالمعنى الخلاق يجب أن تكون إرادة فاعلة وأن هناك مبدأ قائما هو "كل حادث له سبب"(٣) وهذا المبدأ له شرعية مطلقة وضرورة أولية في العقل ولكن الغزالي يرى أنه يجب التفريق بين هذه الشرعية المطلقة لمبدأ السببية وبين السببية المشاهدة في المحسوسات، وذلك لأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون لها ضرورة مطلقة.

فالمعلوم أن الغزالي يرى أن الأسباب ظواهر تقارن المسببات وليست هي علتها، وهو رأي يوافقه عليه العلم الحديث الذي يكتفي بوصف الظواهر ولا يدعي استقصاء

(١) فلسفة الغزالي عباس محمود العقاد ص١١ الناشر مؤسسة هنداوي.
(٢) في عالم الفلسفة ص ١١٣،١١٤.
(٣) الاقتصاد في الاعتقاد ص١٦.

عللها فقد أكد بعض علماء الفيزياء المعاصرة[1] أن الأشاعرة برأيهم في السببية كانوا روادًا للعلم الحديث وذلك لقولهم بأن القوانين الطبيعية جوازية (احتمالية) وليست حتمية.

إذن ليس في قول الغزالي ما يتعارض مع القرآن الكريم ولا العلم الحديث خاصة وقد علمنا من خلال هذه الدراسة أن الذي دفع الغزالي إلى ذلك هو تحقيق التوحيد الخالص لله –تعالى– وتعظيم القدرة الإلهية، والدفاع عن المعجزات التي هي الدليل على نبوة الأنبياء – عليهم السلام – فليس في هذه النظرية ما يهدم العلوم ويمكن على أساسها أيضًا التنبؤ بالمستقبل.

ومذهب الغزالي هذا قد وجد له أنصار في الفلسفة الغربية الحديثة، وقال به فلاسفة كبار، لهم شأنهم عند العلماء التجريبيين المحدثين، وقد قرروا أن السبب على اصطلاحنا في العصر الحاضر، إنما هو ظاهرة تقترن بالشيء، وليست هي علة وجوده، ومهمة العلم الآن هي وصف الظواهر المقترنة، وليس من مهمته أن يصل إلى العلل، ولا سيما العلة الأولى، كما كانت تفعل الفلسفة قديمًا، وعلى رأس هؤلاء الفيلسوفان نيكولا مالبرانش، ودايفيد هيوم إذا اتفقا كلا منهما مع الغزالي في عدم تأثير السبب في المسبب، ورغم وجود تباين في الدوافع والأرضيات الاعتقادية بين الإمام الغزالي وبين مالبرانش ودايفيد هيوم إلا أن ظاهر كلماتهم متشابه إلى درجة حملت البعض على القول بأن مالبرانش ودايفيد هيوم قد تأثرا بنظرية السببية عند الغزالي مما يؤكد أن هذا الفكر الفلسفي الغربي يستمد جذوره من أصول دينية وهو فكر المتكلمين في الإسلام وفي الصفحات القادمة من البحث عرض مذهب كل منهما في العلية وبيان وجه الاتفاق والاختلاف بينهما وبين حجة الإسلام الغزالي.

---

(١) أمثال د/ محمد باسل الطائي، د/ محمد الصباريني في البحث المعنون له " مفهوم السببية في الفيزياء المعاصرة وعند المتكلمين ".

المبحث الثالث: مبدأ العلية في فلسفة نيكولا مالبرانش) ١٦٣٨م – ١٧١٥م)

المطلب الأول: (التعريف بـ نيكولا مالبرانش Nicolas Malebranche وصلته بالفلسفة الديكارتية)

نيكولا مالبرانش فيلسوف فرنسي من فلاسفة القرن السابع عشر ولد في باريس عام ١٦٣٨م، أحد تلامذة رينيه ديكارت Rene Descartes[١]، أخذ يحذو حذو ديكارت في أغلب مواضع فكره، فكان أشهر الديكارتيين من الفرنسيين وأكثرهم ابتكارًا، وأشدهم تأثرًا به، وأرغبهم في تلافي ما أخذ عليه من نقص، وما لوحظ في فلسفته من عيوب[٢] قرأ مالبرانش كتاب الإنسان لديكارت وهو في السادسة والعشرين فأعجب إعجابًا شديدًا بمنهج الفيلسوف وبمذهبه القائم على وجود الله وروحانية النفس وخلودها[٣].

(١) دريكارت)١٥٩٥ – ١٦٥٠م (فيلسوف فرنسي لقب بأبو الفلسفة الحديثة، مؤسس المذهب العقلاني في القرن السابع عشر الميلادي، كان ضليعا في علم الرياضيات، صاحب المقولة الشهيرة التي تدعي الكوجيتو " أنا أفكر، إذًا أنا موجود "، له مؤلفات عديدة منها " مقالات فلسفية " تأملات في الفلسفة الأولى "،" المبادئ الفلسفية "، " العالم " انظر قصة الفلسفة الحديثة زكي نجيب محمود، أحمد أمين ص ٥٧، ٥٩ الناشر مؤسسة هنداوي ٢٠٢٠م، موسوعة الفلسفة عبد الرحمن بدوي ج١ ص٤٨٨: ٤٩٥ الطبعة الأولى ١٩٨٤م المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

(٢) انظر دروس في الفلسفة يوسف كرم، إبراهيم مدكور ص٣٤٦ الطبعة الأولى ٢٠١٦م الناشر عالم الأدب بيروت لبنان،قصة الفلسفة ص١٢٤.

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص١٠٥ الناشر مؤسسة هنداوي طبعة عام ٢٠١٢م.

كما استمد من لاهوت القديس أوغسطين Saint Augustin[١] ٣٥٤-٤٣٠م أستاذه الأكبر "مقارنة معطيات العقل بمعطيات الوحي"[٢] فشرع يعمل على إنشاء فلسفة مسيحية لا تدين للفلاسفة الوثنين بشيء[٣]، فإذا بفكره ينبثق معبرًا عن فلسفة عقلية ديكارتية ممتزجة بالدين ومستندة إلى الكتاب المقدس فكان فيلسوفًا ذا طابع ديني اتجه وجهة لاهوتية، بانضمامه إلى جمعية (الأوراتوار الدينية)[٤] التي كانت تموج في ذلك الحين بتيارات الأوغسطنية والديكارتية.

ويمكننا أن نقول – في اختصار – "إن مذهبه يعتمد على هذين المصدرين ولا يكاد يفهم من دون هذين الأصلين"[٥].

(١) القديس أوغسطين: أشهر آباء الكنيسة ولد ٣٥٤م في مودرن سوق أهراس الجزائر، وأكثر مؤلفاته شهرة هي: اعترافاته، الذي يحتوي على عناصر التصوف المسيحي، ومدينة الله، والرؤية المسيحية للتاريخ، انظر معجم الفلاسفة جورج طرابيشي ص١١٧ ط٣ ٢٠٠٦م دار الطليعة.

(٢) انظر هامش دروس في الفلسفة يوسف كرم ص٣٤٦، ديكارت والعقلانية جنفياف روديس لويس ترجمة عبده الحلو ص ١٠٦ الناشر منشورات عويدات بيروت ط الرابعة ١٩٨٨م.

(٣) المراد بهم أرسطو والمدرسيين فلم يجد مالبرانش في فلسفة أرسطو شيئا من المسيحية ولم يتذوق اللاهوت المدرسي القائم على الأرسطوطالية فكان يؤمن بصحة فلسفة ديكارت في الأصول والمنهج وإنها أفضل من فلسفة أرسطو كأداة لتسليط الضوء على التجربة والواقع.

(٤) جمعية كاثوليكية تأسست في روما، لكل فيصل من فصائلها دار تحمل اسم المجمع، يلتزمون بالتقوى والورع، ويعيشون حياة القناعة والزهد انظر الموسوعة البريطانية ج١٦ ص١٥٣١ طبعة عام ١٩٦٨م،تاريخ الفلسفة فردريك كوبلستون المجلد الرابع الفلسفةالحديثة من ديكارت إلى لبينتز ترجمة سعيد توفيق،تقديم إمام عبد الفتاح إمام ص٢٥١ ط أولى ٢٠١٣م الناشر المركز القومي القاهرة..

(٥) دروس في الفلسفة ص٣٤٦.

ومن الخطأ أن يعبر عن مالبرانش بالمقلد لديكارت أو لأوغسطين[١]، وعملية المزج التي قام بها بين أفكارهما إنما هي في الواقع نتاج ذهنه المبدع وليس خلطًا عشوائيًا مصطنعًا لعناصر غير متجانسة بل فيلسوفًا مجتهدًا مجددًا.

يقول صاحب كتاب تاريخ الفكر الفلسفي: "لقد تفاعلت الديكارتية وتيارات الأوغسطنية والكثلكة المسيحية والأفلاطونية المحدثة، امتزجت جميعها وخرجت بفلسفة مالبرانش"[٢].

واتفق الفلاسفة على أن مالبرانش كان رائد الفلاسفة والمفكرين في الغرب، يقول جان جاك روسو (١٧١٢م – ١٧٧٨م): "بأن الفلاسفة الذين يعجبونه هم أفلاطون و مالبرانش، ولوك، ذاكرا أن نيوتن قد اكتشف قوانين الأجسام، و مالبرانش ولوك قد اكتشفا قوانين الأفكار، كما يدين هيوم كثيرًا لمالبرانش وهذا أمر واضح في انتقاده لنظرية القوة "أو "الارتباط الضروري بين الأشياء"[٣].

مؤلفاته:[٤]

خلف مالبرانش ثروة علمية واسعة وأبحاثًا متعددة، إلا أنها في جملتها تدور حول قضية ثابتة "مركزية الله "أو "محورية الله "حاول أن يعرضها في صور مختلفة.

---

(١) على الرغم أن مالبرانش كان تلميذًا لديكارت وتأثر به تأثيرًا ملحوظًا إلا أنه لم يجد في فلسفته خصوصية المحورية الإلهية التي يتطلع إليها لذا اقترب فيما وراء الطبيعة من أوغسطين وبالتالي من أفلاطون، ولذلك كان يعتقد بالمثل الأفلاطونية حتى إنه لقب بأفلاطون المسيحي انظر الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش د. قاسم الكاكائي ص٢٤ تعريب عبدالرحمن العلوي الناشر دار الهادي بيروت الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م.

(٢) تاريخ الفكر الفلسفي " الفلسفة الحديثة " د/ محمد علي أبو ريان ص٩٢ الناشر دار الكتب الجامعية عام ١٩٦٩م.

(٣) انظر الله ومسألة الأسباب ص٣٣.

(٤) انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٠٥، ديكارت والعقلانية ص١٧، دروس في الفلسفة ص٣٤٨، مالبرانش والفلسفة الإلهية د/ راوية عباس عبد المنعم ص٤٧، ٤٨ تقديم د/ محمد علي أبو ريان =

كان من أشهر هذه المؤلفات على الإطلاق "البحث عن الحقيقة"، "الأحاديث المسيحية "وهو ملخص مذهبه، "أحاديث في ما بعد الطبيعة والدين"، "وحديث بين فيلسوف مسيحي وفيلسوف صيني في وجود الله"، "رسالة في الأخلاق".

ولقد تكشفت مؤلفات مالبرانش عن محاولة ناجحة للتوفيق بين العقلانية الديكارتية والأوغسطنية المؤمنة استخدم فيها أسلوبه الأدبي الرائع الذي أشتهر به، وعلى الرغم من إثارة بعضها للعديد من المناقشات والمجادلات في عصره إلا أنها قد ساعدت على إثراء الفكر الكاثوليكي.

توفى مالبرانش إثر أزمة صحية وذلك في ليلة ١٣ أكتوبر عام ١٧١٥م.

الناشر دار النهضة العربية بيروت ١٩٩٦م، تاريخ الفلسفة إميل برهيه القرن السابع عشر ترجمة جورج طرابيشي ج٤ دار الطليعة بيروت لبنان ط الثانية ١٩٩٣م ص٢٣٨، ٢٣٩.

المطلب الثاني: أصول مالبرانش الفلسفية

تبدأ فلسفة مالبرانش بفكرة الألوهية وتدور حولها، ورغم نزعته الديكارتية، إلا أنه لم يسلك مسلك ديكارت في البدء بالشك المنهجي، وإنما بدأ من التأكيد على الإيمان بالله والوجود، وحصر مهمة الفكر في فهم معنى الإيمان وفي بيان الطرق المؤدية إلى وجود الله، وكان الوحي الإلهي بالنسبة إليه تجربة مساوية لتجربة الأمور الطبيعية، ويتحدث مالبرانش في كتابه "محاورات في الميتافيزيقا عن سبب ذلك قائلًا: "تقع مبادئ معارفي توجد في أفكاري، وقواعد سلوكي – فيما يتعلق بالدين – توجد في حقائق الإيمان"(١).

وقد أكد مالبرانش على عدم التناقض بين الحقيقة العلمية والحقيقة المسيحية ليس ذلك فحسب بل ذهب إلى كونها حقيقة واحدة يقول مالبرانش: "وقائع الدين أو العقائد المقررة في الدين هي ذات التجارب التي لدي في شؤون الدين، لكنني أشعر أن في اتباعي لها ثمة معارضة مع العقل، أتوقف فورًا لعلمي بضرورة أن يكون هناك انسجام كامل بين العقائد الإيمانية والمبادئ العقلية رغم التعارض الظاهري"(٢).

من هنا كانت نزعته تتجه نحو التوفيق بين العلم والدين، بين المتناهي واللا متناهي، بين العقل والنقل فهي إذن: "فلسفة دينية النزعة لا ترى فارقا بين التفكير الفلسفي والتفكير الديني ولا تقول بحقيقة عقلية وأخرى نقلية بل تعتقد أن هاتين الحقيقتين متحدتان وأن أولاهما ليست إلا ثمرة للثانية"(٣).

وتستند فلسفة مالبرانش على عدة أصول فلسفية جميعها تهيمن عليها المحورية الإلهية، هذه الأصول هي:

- الرؤية في الله.
- كيفية اتصال النفس بالجسم.

---

(١) محاورات في الميتافيزيقا مالبرانش نقلًا عن الموسوعة الفلسفية عبد الرحمن بدوي ج٢ ص٤٣٠.

(٢) موسوعة الفلسفة عبد الرحمن بدوي ج٢ ص٤٣٠.

(٣) دروس في الفلسفة ص٣٤٩.

- الله هو الفاعل والمؤثر الوحيد في العالم.
- العلل الظرفية ويعبر عن هذه النظريات باصطلاح الاكازيونالسية occasionalisme.
- حرية الإنسان.
- لا تناهي الخالق
- الأخلاق

ولعل أهم هذه النظريات نظريتي الرؤية في الله والنظرية العلية (الظرفية أو الاكازيونالسية) وفي السطور الآتية نتكلم عن هاتين النظريتين بشيء من التفصيل.

١-نظرية الرؤية في الله (la vision en dieu):

إن فكرة وجود الله عند مالبرانش ليست موضوع برهان، لأنها تعد من أكثر الأفكار وضوحًا ويقينًا، فالله في الفلسفة المالبرانشية هو الموجود الحق، والفاعل الوحيد، وفكرة الأفكار، ومصدر المعاني والمعلومات المختلفة، وليس وجوده – جل شأنه – في حاجة إلى إثبات، لأن فكرة الألوهية الماثلة في أذهاننا جميعًا، والتي ندركها مباشرة ومن دون واسطة تستلزم الوجود، ولا يمكن أن يكون العدم موضوعًا لتفكيرنا بحال، وما دام الكائن المطلق واللانهائي في لا نهائيته مدركا إدراكا جليًا واضحًا، 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 آثار قدرته وإرادته(١).

وقد أثبت مالبرانش وجود الله عن طريق "الرؤية في ذات الله "وترمي هذه النظرية – الرؤية في الله – إلى أن البارئ – جل شأنه – هو ضوؤنا الوحيد الذي نرى به الأشياء على اختلافها، ونكتسب المعلومات على تنوعها، ولا يمكن أن تصل حقيقة إلى أذهاننا

(١) مالبرانش والفلسفة الإلهية د/ راوية عبد المنعم ص٨٨، دروس في الفلسفة ص٣٥٠.

إلا بمدد منه –تعالى– وإذا ما وصلنا من الفلسفة إلى قمتها أحببنا الله محبة صادقة صافية لا تتنافى مع حبنا لأنفسنا"(١).

فكأن مالبرانش في إثباته لهذا الوجود عن طريق الرؤية في ذات الله لا يحتاج لأي مدد خارجي من مخلوقاته يستدل به على هذا الوجود، على نحو ما يفعل المستندون إلى الدليل الأنطولوجي، وهكذا نراه قد اختزل فكرة الدليل الأنطولوجي، ففي حين أكد "ديكارت "على أنه لا يمكن أن تتكون لدينا فكرة عن موجود كامل إلا وتكون متحققة في الخارج مشيرًا بذلك إلى وجود طرفين هما الإنسان مدركًا، والله موضوعًا للفكر،

نجد "مالبرانش "قد توصل إلى معرفة الله ذاته عن طريق الذات الإلهية، فيتمكن من الرؤية في الله بمعونة الله ذاته، ومن ثم يصبح الله هو مصدر المعرفة ومؤسسها، وهو أيضا موضوعها، فالكائن الكامل في تصور "مالبرانش "يعطي انطباعًا عن وجوده، فيحيا الإنسان بداخله، ويعرف تلقائيًا وبدون إرادة منه، لكن عن طريق إشراق حضوري مباشر"(٢).

والله في نظر مالبرانش يحتوي على أفكار الموجودات التي خلقها وبما أن النفس الإنسانية متحدة مباشرة بالله فنحن ندرك الأشياء بواسطة الأفكار الكلية وهذه الأفكار لا توجد في المخلوقات الفردية، بل في الله، إذن نحن إنما ندرك جميع الأشياء في الله **وهذا هو معنى قولنا "الرؤية في الله "** إذا التفسير الوحيد المعقول لأفكارنا كما يرى مالبرانش هو أننا "نرى الأشياء كلها في الله"(٣).

وقد استند مالبرانش في نظريته هذه إلى ما ورد عن القديس بولس "نحن نعيش في الله، ونتحرك فيه، ونوجد فيه "(سفر أعمال الرسل٢٨/٧).

---

(١) دروس في الفلسفة ص٣٥٠.

(٢) مالبرانش والفلسفة الإلهية ص٨٩.

(٣) البحث في الحقيقة نقلًا عن تاريخ الفلسفة فردريك كوبلستون المجلد الرابع ص٢٦٧، موسوعة الفلسفة ج٢ ص٤٣١.

وإلى هذا المعنى يشير "مالبرانش "في قوله: "لا يوجد سوى الله الذي تستضيء نفوسنا بنوره الذاتي، إنه إلهنا الوحيد اللامتناهي الذي تتوجه إليه نفوسنا مباشرة وبدون واسطة أي مخلوق على حد قول القديس أوغسطين"(١).

وبعبارة أدق نحن نرى أفكارنا في الله، أفكار الماديات والحقائق الكلية الضرورية "فإن الله محل الأفكار جميعا "وهو وحده معلوم بذاته وما من شيء نراه رؤية مباشرة إلا هو"(٢).

لقد أراد مالبرانش أن يرد كل شيء إلى الله بوصفه خالق كل شيء قائلًا: "ما من شيء إذا تأملناه كما ينبغي إلا ردنا إلى الله"(٣) وعلى هذا الأساس رد كل أفكارنا إلى الله تعالى.

على ضوء ما سبق يتبين لنا أن الله في فلسفة مالبرانش هو مصدر النور الأساس والمنبع الأول الذي تتحد به العقول وتستمد من نوره الأزلي الذكاء والقوة والمعرفة.

فالعلية 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 أصلًا من أثر الفيض الإلهي والنعمة الإلهية إلى عبادة خالقها.

---

(١) انظر Malebranche: La Recherchetame IP411 نقلًا عن مالبرانش والفلسفة الإلهية ص٩١.

(٢) البحث عن الحقيقة الكتاب الثالث القسم الثاني نقلًا عن تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص١٠٦.

(٣) تاريخ الفلسفة إميل برهيه ج٤ ص٢٤١.

٢-نظرية العلية[١]: "النظرية الظرفية "occasionalism عند مالبرانش:

في السطور التالية نحاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما العلية عند مالبرانش ؟، وكيف طبقها على الحوادث الكونية ؟، وما هي الصلة بينها وبين الألوهية ؟، وما الصلة بين النفس والجسد ؟، وهل هناك ثمة دور قامت به الألوهية في إيجاد مثل هذه الصلة ؟

أولًا: مفهوم العلية:

تعني العلية في تصور مالبرانش نظرية في المناسياب أو "العلل المصادفة "**وملخص هذه النظرية:** أن الله هو علة حدوث الحوادث في العالم، وأن كل ما يبدو ظاهرًا أمامنا من العلل فما هي إلا علل مناسبة للفعل الإلهي.

قرر مالبرانش أن في الكون حركة وتغير لا يستطيع أحد إنكارها وإن الشيء الذي يبدو علة cause ظاهرة للحركة في الطبيعة لا يمثل في حقيقة الأمر العلة الأصلية لها، لأن الموجودات لا يمكن أن تنطوي على قوة ذاتية تسمح لها بالتأثير في بعضها البعض، وإنما هي **علل ثانوية** أو "**علة مناسبة** "للفعل الإلهي[٢]، فالله هو العلة الوحيدة الفاعل لكل شيء، وهو المحرك الوحيد وليس في مقدور جسم أن يحرك جسمًا آخر، وما

---

(١) **سميت هذه النظرية بعدة مسميات** منها " النظرية الظرفية " أو " الأكازيونالسية " أو " العلل المصادفة " أو " العلل المناسبة " أو " مذهب المصادفة " أو " نظرية العلل الافتراضية " **وبتحرير المعنى المراد** من هذه الألفاظ نجد أنها جميعا تشترك في معنى واحد وهو كونها علة cause – أي علل طبيعية ظاهرة – ولكنها ليست علة أصلية أو حقيقية أو أوليه وإنما هي علل ثانوية أو مناسبة للفعل الإلهي بمعنى لابد من مناسبة أو ظرف أو علة اقتران لحدوث الفعل الإلهي، فهي إذن علة لا فعل لها إلا بإرادة خالقها الفاعل لها.

(٢) في هذه الناحية نجد وجه شبه بين فكر مالبرانش الميتافيزيقي عن أثر الفعل الإلهي على مخلوقاته وبين متكلمي المسلمين " الأشاعرة " في هذا الصدد كما سيتضح من البحث.

نراه من تصادم الأجسام وتدافعها ليس إلا مجرد مناسبات أو كما يسميها مالبرانش "علل مصادفة "cause occasionnelles تنفذ معها إرادة الله.

يقول مالبرانش: "إن بحث الإنسان عن أسباب العلل وتدرجه صاعدًا بفكره من المعلول إلى العلة إنما يوصله في النهاية إلى العلة الأولى التي لا توجد أعظم منها وهي "الله"(١).

ويقول: "لا يوجد سوى الله وحده هو العلة الأساسية للحقيقة والحركة أما كافة ما نفترضها من علل فما هي إلا مناسبات 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).

والعلل المناسبة لا تقبل في الواقع انفصالًا عن القانون الإلهي فهي علل تحكمها علاقات وقوانين عامة لا يمارس الله فعله إلا بواسطتها، فالله وحده هو الفعال ينمي النبات بمناسبة حرارة الشمس، ويفعل كل شيء بمناسبة شيء آخر، وليست المخلوقات عللًا، ولكنها هي وأفعالها فرص أو مناسبات لوجود موجودات أخر وأفعال أخرى بفعل الخالق(٣).

وقد ذكر مالبرانش مثالًا يوضح به العلية في الأشياء الطبيعية وهو العلاقة بين إرادتي وحركة ذراعي ذاكرًا أن التعاقب المطرد بين إرادتي تحريك ذراعي وحركة ذراعي– وعلى العموم بين جميع الظواهر – قائم على أساس لا يتزعزع هو القضاء الإلهي، فقد ربط الله بين مخلوقاته وأخضعها بعضها لبعض بموجب قوانين كلية ثابتة دون أن يمنحها

(١) أحاديث مسيحية النص التاسع مالبرانش نقلًا عن مالبرانش والفلسفة الإلهية ص٢٢٢.
(٢) أحاديث مسيحية مالبرانش النص الثاني عشر نقلًا عن مالبرانش والفلسفة الإلهية ص١٣٧، ٢٢٤.
(٣) انظر تاريخ الفلسفة يوسف كرم ص١٠١،١٠٠.

فاعلية ما، فوهمنا ناشئ من أننا نحكم بالعلية حيث لا يوجد سوى اقتران مطرد وأننا لا ندرك بالحس أي شيء آخر يمكن أن يكون العلة(١).

ويستنتج كوبلستون أن "مالبرانش لا ينكر أن أكون في بعض الأحيان علة طبيعية لحركة يدي، غير أن العلة الطبيعية هنا علة ظرفية"مناسبة"(٢).

إذن الوهم الخاطئ الذي نشأ في تصورنا عن العلية فمرجعه كما يرى مالبرانش الحكم عليها في اطرادها واعتيادنا عليها وجهلنا الحس بالشيء الذي يمثل العلة الحقيقية، ولا ينقشع هذا الوهم ويتبدد إلا بالعودة إلى الإيمان بالحقيقة الأولى العلة الأولى ألا وهي الله(٣).

يقول مالبرانش: "إن إرادة النفوس عاجزة عن تحريك أصغر جسم في العالم، وهنا ينتفي الارتباط بين إرادة تحريك الذراع ومجرد حركة الذراع ذاتها، فإرادة الحركة بالنسبة لذراعي هي مجرد العلة المناسبة التي يفعل الله تبعًا لها حركة معينة طبقًا لقوانين عامة تتعلق باتحاد النفس والجسد"(٤).

ويقول: "فالله هو الذي يخلق في الجسم مقدارًا ثابتًا من الحركة ويحفظه، ولا تنتقل هذه الحركة من جسم إلى جسم آخر، وإنما يخلق الله طبقا لقوانينه البسيطة الخاصة بالحركة، حركة أخرى في الجسمين حين التقاء أحدهما بالآخر، إذن لا تعد حركة أي جسم علة لحركة جسم آخر، وخالق الأجسام هو المحرك لها مباشرة وبدون آية واسطة"(٥).

---

(١) انظر البحث عن الحقيقة مالبرانش الكتاب السادس القسم الثاني ف٢، ٣، أحاديث في ما بعد الطبيعة مالبرانش الحديث الألهي السابع نقلًا عن تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٠٨.

(٢) تاريخ الفلسفة فردريرك كوبلستون ص٢٦٢ المجلد الرابع.

(٣) مالبرانش والفلسفة الإلهية د/ راوية عبد المنعم ص١٠٨.

(٤) أحاديث مسيحية مالبرانش النص الثاني عشر نقلًا عن مالبرانش والفلسفة الإلهية ص١٣٧، ٢٢٤، انظر أيضًا تاريخ الفلسفة فردريرك كوبلستون ص٢٦٢ المجلد الرابع.

(٥) الله ومسألة الأسباب ص١٦٥.

نستخلص من خلال النصوص السابقة في تفسير العلية عند مالبرانش أن الله فعّال، والفاعلية إحدى الكمالات الإلهية التي ترتبط بصفة القدرة والإرادة في ذاته بل هي ذاته نفسها، وهذه الصفة الكاملة مرتبطة أشد الارتباط "بمسألة العلية "فلما كان الله فعال فهو العلة الحقيقية في العالم، 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 المثال السابق إن الله يحرك ذراعي "بمناسبة "أو في "فرصة "إراداتي أن يتحرك ذراعي، فالله هو العلة الحقيقية التي تخلق المناسبات والفرص لأفعالها كما تفسح المجال لإرادتها الحرة في جميع أفعالها تجاه المخلوقات، ومن أجل هذه العلية الحقيقية والدائمة في الكون ينكر مالبرانش أن تكون هناك علة أخرى ثانوية إلى جانب الله القادر الفعال(١).

العلية والصلة بين جوهري النفس والجسد عند مالبرانش وعلاقتها بالقانون الإلهي:

يقرر مالبرانش: أنه ليس ثمة أي علاقة بين النفس والجسد، وأنهما متباينان فلا يؤثر أحدهما في الآخر – كما كان يزعم ديكارت – وإنما يخضعان لإرادة الله يقول مالبرانش: "لا يستطيع أي مخلوق أن يؤثر على أي مخلوق آخر بفاعلية وعلية، وإنما التأثير الظاهري 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 وجود لعلة حقيقية في العالم سوى الله"(٢).

ويرى مالبرانش أن الفكر هو جوهر "النفس "وأن الامتداد هو جوهر المادة "الجسد "فلا يؤثر أحدهما على الآخر.

---

(١) موسوعة الفلسفة ص٤٣٢، مالبرانش والفلسفة الإلهية ص١٠٧.

(٢) أحاديث مسيحية مالبرانش النص الثاني عشر نقلًا عن مالبرانش والفلسفة الإلهية ص٢٢٤، وانظر أيضًا نقد العقل العربي جورج طرابيش ص٢٠٢، ٢٠٣.

وأوضح مالبرانش هذه الصلة في كتابه البحث عن الحقيقة قائلًا: "أن الجسم والنفس جوهران متمايزان وليس معنى اتحادهما أن الجسم يمتلك القدرة على الشعور والنزوع، وأن تمتلك النفس القدرة على الامتداد والحركة، وكل الاتحاد بين النفس والجسم بحسب ما نعرف يقوم في التناظر الطبيعي والمتبادل بين أفكار النفس وبين الآثار المطبوعة على المخ، والتناظر بين انفعالات النفس وبين حركات الأرواح الحيوانية، فمتى تلقت النفس أفكارًا جديدة انطبعت في المخ آثار جديدة، ومتى أحدثت الموضوعات آثارًا جديدة تلقت النفس أفكارًا جديدة"(١).

وقدأكد ذلك أيضا في كتابه "أحاديث مسيحية "فنراه يقول: "من الخطأ تصور التفاعل بين الأجساد والنفوس كحقيقة ناشئة عن قوة اتحادهم، لأن الواقع يطلعنا على أن قدرة الحواس تأتي كنتيجة لاهتزازات في المخ باعتباره امتدادًا ماديًا، وبين قدرة نفوسنا على الإحساس، ومما يجعل من الأول علة حقيقية هي استحالة حدوث هذا الارتباط القوي بين شيء مادي وآخر روحي، ولكن سائر هذه العلل ليست أكثر من مناسبات وليست عللًا حقيقية"(٢).

وهذا تقرير للثنائية الديكارتية التي تقول بالتمايز بين الجسم والنفس وعدم وجود اتحاد فيما بينهما، فقد فسر **ديكارت** الاتحاد الظاهر بين العقل والجسد، باصطناع حل فسيولوجي مادي بإرجاع التقابل في الغدة الصنوبرية في المخ، ففرض أن في المخ غدة خاصة تنظم الصلة بينهما، فعن طريقها تصل الآثار الحسية إلى العقل، كما تصدر الأوامر من العقل إلى الأعصاب فالعضلات بواسطتها أيضًا(٣).

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة فردريك كوبلستون مجلد٤ ص ٢٥٦،٢٦١، البحث عن الحقيقة الكتاب الثاني القسم الأول فصل ٥ نقلًا عن موسوعة الفلسفة عبد الرحمن بدوي ج٢ ص٤٣٢.

(٢) أحاديث مسيحية النص الثاني عشر نقلًا عن مالبرانش والفلسفة الإلهية ٢٢٤.

(٣) انظر قصة الفلسفة الحديثة زكي نجيب محمود، أحمد أمين ص٧٠ الناشر مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٠م.

وقد احتج مالبرانش على ما ذهب إليه ديكارت من تفسير العلاقة بين النفس والجسد موضحا أن ديكارت عجز عن تقديم حل مقنع للعلاقة بينهما فارجعها إلى علة فسيولوجية ممثلة في الغدة الصنوبرية التي تقوم بالربط، والوصل بين النفس والجسد، ولم يتعدى تفسيره حدود الجسد.

وقد نفى مالبرانش أن تكون الإرادة البشرية جسرًا واصلًا بين هذين الجوهرين إلا بقدر ما تكون هي نفسها جسرًا للإرادة الإلهية(١).

ثم جاء بعد ديكارت تلميذه **أرنولد جولنكس** Arnold Geulinex (١٦٢٥ – ١٦٦٩م) فأنكر ما توصل إليه ديكارت من أن يكون هناك ثمة وسيط ينقل الصور الحسية من العالم المادي إلى إدراكنا العقلي، أو يحمل الأوامر العقلية إلى الأعضاء لتحريكها.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: بماذا إذن فسر جولنكس هذه العلاقة بين العقل والجسم، وهي ظاهرة تدل عليها التجربة دلالة لا تقبل الشك ؟ يجيب جولنكس: أن هذه العلاقة لا تتم إلا بتدخل الله في الأمر، بما له من قوة مطلقة، فإذا ما انطبع على أعضاء الحس أثر جاءها من العالم الخارجي وتريد أن تنقله إلى العقل أو عندما يرغب العقل في أن يحرك أحد أعضاء الجسد فإن الله هو الذي يتمم هذا أو ذاك بمعجزة منه، أي دون أن يتصل الجسم بالعقل أو العقل بالجسم فيما يريد أحدهما أن ينقل إلى الآخر(٢).

وهذه هي النظرية المعروفة بالافتراضية أو المصادفة occasionalisme وهي التي أقرها مالبرانش بعد ذلك.

أما "**سبينوزا** " (١٦٣٢م – ١٦٧٧م) فنص على أن الفكر والامتداد صفتان لجوهر غير متناه –أي الله – تصدران عن الجوهر طبقا لقانون خاص وبنوع من الضرورة،

(١) انظر نقد العقل العربي جورج طرابيش ص٢٠٢، ٢٠٣.

(٢) قصة الفلسفة الحديثة ص ٧١،٧٢وانظر أيضا مالبرانش والفلسفة الإلهية ص١٤٨.

بحيث يوجد لكل شأن من الامتداد معادل من الفكر، وعليه فالله الذي هو الجوهر الحقيقي الوحيد، مبدأ جميع هذه الصفات المتوازية"[١].

أما **ليبنتز** (١٦٤٦م – ١٧١٦م) فقد فسر الارتباط بين النفس والجسد عن طريق ما سماه بـ "التناسق الأزلي "ومعناه "أن الله قد نظم كل شيء بحكمته البالغة منذ الأزل بطريقة بحيث أن أية حالة تطرأ على الجسم، تقترن بالحالة التي تحدث في النفس المحاذية لهذا الجسم"[٢].

وقد رفض مالبرانش هاتين الرؤيتين معًا على الرغم أنها تدور حول محورية الله، فرفض فلسفة **سبينوزا** "لأن اعتبار النفس والجسم حالتين أو شأنين متناهيين للجوهر الإلهي، يعني أنهما والله شيء واحد، وهذا هو مذهب وحدة الوجود"[٣].

كما رفض الحل الذي قدمه **ليبنتز** لأنه لا يكشف عن التدخل الإلهي المباشر المختار، "فلو كان الله قد وضع تناسقًا أزليا عامًا وكليًا فلن يبقى موضع للاختيار قط"[٤].

لذا قرر **مالبرانش** أن المادة وحالاتها ليست سوى مقارنات وظروف يوجد الله– تعالى– خلالها فينا إحساسات وتصورات متحاذية، فليس بمقدور أي واحد منهما أن يؤثر مباشرة على الآخر.

فالنفس والجسم إذن جوهران متمايزان ولا يوجد بينهما أي اتحاد، والارتباط الذاتي المتبادل لتغيراتنا يقوم على المقدرات الإلهية التي لا تعرف التخلف.

---

(١) الله ومسألة الأسباب قاسم الكاكائي ص٥٥ وانظر أيضا قصة الفلسفة الحديثة ص٨٧، الموسوعة الفلسفية د/ عبد المنعم الحفني ص٢٣٩ بتصرف دار ابن زيدون الناشر مكتبة مدبولي القاهرة.

(٢) نقد الفكر الفلسفي الغربي ايتن جيلسون ص١٧٦ نقلًا عن الله ومسألة الأسباب قاسم الكاكائي ص٥٥ وانظر أيضًا قصة الفلسفة الحديثة ص١٠٣،١٠٢

(٣) نقد الفكر الفلسفي نقلًا الله ومسألة الأسباب ص٥٦.

(٤) المرجع السابق ص٥٦.

" فالله تعالى هو الذي يرتب الكون بحيث تسير سلاسل الأحداث المادية والذهنية في مساراتها المتوازية على نحو يجعل الحادث في إحدى السلسلتين يقع دائما في المناسبة الصحيحة لوقوع حدث في السلسلة الأخرى...والواقع أن الذهن والجسم أشبه بهاتين بساعتين اللتين ضبطهما الله بحيث تسيران كل في مجراها المستقل والموازي لمجرى الأخرى"(١).

يقول مالبرانش: "لا ينبغي أن أقول بأن النفس متحدة ومنسجمة مع الجسم، أكثر من شيء آخر، لأن الاتحاد المباشر مع الله فقط، فالمقدرات الإلهية قائمة على الالتحامات التي لا تنقطع، والوحدة والتناسق بين أجزاء عالم الوجود، والشبكة المذهلة لجميع العلل المتتابعة"(٢).

العلية والإرادة الإنسانية:

والسؤال الآن هل كون الله هو الخالق والعلة الحقيقية لكل شيء في الكون يتعارض مع اختيار الإنسان ومسئوولیته عند مالبرانش ؟

حقيقة لا ينكر مالبرانش وجود إرادة الإنسان، وبالتالي اختياره، لكنه لا يعتبرها خالقه فنراه يقول: "النفس ليست فعّالة ولا خالقة كما يتصور البعض، فأنا أعلم أني أريد وأريد بحرية، وهذه المسألة عندي أقوى من العلم الحضوري والشعور الباطني الذي لدّي عن نفسي، ورغم أني لا أنكر هذه المسألة ولا امتلك دليلًا على الشك فيها، غير أني أرفض أن تكون إرادتي علة حقيقية لحركة يدي، وأفكاري الذهنية، وسائر الأشياء التي ترافق إرادتي، لأنني لا أرى وجود أية رابطة بين مثل هذه الأشياء المختلفة"(٣).

---

(١) حكمة الغرب الفلسفة الحديثة والمعاصرة برتراندرسل ترجمة فؤاد زكريا ج٢ ص٥٣ الناشر مؤسسة هنداوي ٢٠٢١م.

(٢) أحاديث في الميتافيزيقا مالبرانش نقلًا عن تاريخ الفلسفة فردريك كوبلستون ص٢٦٣.

(٣) الله ومسألة الأسباب قاسم الكاكائي ص٦٠.

ويقرر مالبرانش:

أن لدى الإنسان القدرة على توجيه النفس وتحديد ميولها سواء نحو الخير أم الشر، فالإنسان لديه القدرة على أن يرفض كل ما يقيد أو يوجه إرادته إلى ما ليس خيرًا، فإذا كان الله هو الفاعل الوحيد فإن الإنسان له حرية التوجه إلى الخير بإذن الله(١).

يقول مالبرانش: "إنني لو تصورت في الحال شيئًا ما على أنه خير، فإن إرادتي ستتحرك نحوه، لكن في استطاعتي ومقدرتي في الوقت نفسه أن أرفض رضائي على هذا الدافع من حيث إنه يتجه نحو خير جزئي متناه"(٢).

مالبرانش ونظرية الخلق المستمر وعلاقتها بالعلية:

قال مالبرانش بنظرية الخلق المستمر(٣) من الله للكون وقد تأثر مالبرانش في هذه النظرية بأستاذه ديكارت، فقد قرر ديكارت:أن فعل الخلق لم يتم مرة واحدة بل هو فعل مستمر متصل دائما، وكل بقاء لأي جوهر إنما يتم بفعل إلهي متجدد يحفظ به بقاء الجوهر"(٤).

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة فردريك كوبلستون ص٢٦٤ المجلد الرابع.

(٢) المرجع السابق ص٢٦٦.

(٣) نظرية الخلق المستمر تعني: أن المخلوق لا يحتاج إلى خالقه ليخلقه فحسب، بل ليديمه – أيضًا – ويحفظ عليه وجوده، إذ أن وجوده في ذاته ممكن فلو فرض عدم خالقه لحفظه لباد وهلك، فالله يحفظ على الكائنات استمرار وجودها، بحيث يشملها بالعناية والجود من وقت لآخر، فإذا انقطع مدد الله تعالى بالوجود، انتفى وجود الإنسان، وهذا ما عبر عنه الإمام الأشعري. انظر الآمدي وآراؤه الكلامية د/ حسن الشافعي ص٤٠٠ بتصرف ط١ ١٤١٨هـ ١٩٩٨م دار السلام القاهرة.

(٤) موسوعة الفلسفة عبد الرحمن بدوي ج١ ص٤٩٥.

أما مالبرانش فقد قرر أن الأجسام لا تتحرك فعليا إلا بالفعل المستمر للخالق، فالله هو المصدر الأول للحركة، فلا يستطيع جسم تحريك آخر بفاعلية تعود إلى الطبيعة بل فقط بفاعلية القدرة الإلهية"(١).

وهذه الإرادة المستمرة والفاعلة للخالق هي التي تصنع خاصة به بملء معنى الكلمة اتحاد هذين الجوهرين(٢).

لقد أراد الله منذ الأزل وسيظل يريد إلى الأبد وبعبارة أكثر تحديدًا إن الله لا يتوقف عن أن يريد(٣). "وبما أن بقاء الخلق، عبارة عن خلقها المستمر، لذلك لا تنتهي عملية الخلق قط، فالله- تعالى- يمارس الخلق والابقاء بإرادة واحدة، وذلك لا بد أن تكون الآثار واحدة بالضرورة، وصفوة القول هي: بما أن الأجسام لا تأثير لها قط، فالله هو الوحيد الذي ينسق تأثير أفعاله مع أفعال الخلق التي لا تأثير لها"(٤).

وهذا يعني أن جميع التغيرات التي تحدث في الجسم أو في النفس من حركة أو سكون إنما تصدر من الله في صورة **خلق متجدد** ثم حفظ دائم الذي هو في حقيقة أمره مجلي للإرادة الإلهية(٥).

معارضة مالبرانش للفلسفة الأرسطية:

وبناءً على الأصل الذي اعتمد عليه مالبرانش في فلسفته "**ما من شيء إذا تأملناه كما ينبغي إلا ردنا إلى الله**"(٦).

---

(١) مطارحات في الميتافيزيقا مالبرانش ص١٦١، ١٦٦ نقلًا عن نقد نقد العقل العربي ص٢٠٤، ٢٠٥.

(٢) مطارحات في الميتافيزيقا مالبرانش ص٩٦ نقلًا عن نقد نقد العقل العربي ص٢٠٢، ٢٠٣.

(٣) مطارحات في الميتافيزيقا نقلًا عن الموسوعة الفلسفية ج٢ ص٤٣٣ تاريخ الفلسفة كوبلستون ص٢٦٢.

(٤) نقد الفكر الفلسفي الغربي ص١٩٩ نقلًا عن الله ومسألة الأسباب قاسم الكاكائي ص١٦٦.

(٥) تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة الحديثة محمد علي أبو ريان ص٩٠

(٦) البحث عن الحقيقة مالبرانش نقلًا عن تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص١٠٦.

نرى مالبرانش قد رد كل شيء إلى الله مناقضا أرسطو[١] والمدرسيين الذين رأوا أن الأشياء تطبع صورها في النفس، وأن في الأجسام والنفوس صورًا وقوى وكيفيات قادرة على إحداث معلولات بقوة طبيعتها، ففي تصوره هذا خطأ ميتافيزيقي وقع فيه أرسطو حيث اعتبر كل شيء ذا تأثير وقال له بطبيعة وذات بمثابة مصدر للآثار المتصلة بذلك الشيء"[٢].

فمالبرانش يعتقد أن مثل هذه الرؤية تنتهي إلى الإلحاد والشرك والاعتقاد بتأثير غير الله – تعالى – فنراه يقول: "إذا سلمنا بهذا فقد سلمنا بألوهية ثانوية إلى جانب الله الكلي القدرة واعتنقنا رأي الوثنيين ونحن لا ندري، إن هذه الصور والقوى والكيفيات من مخترعات المخيلة المتمردة على العقل، والعقل يقضي بأن العلة الحقيقية علة يدرك الذهن وجود ارتباط ضروري بينها وبين معلولها، وهو لا يدرك مثل هذه العلاقة إلا بين العلة الأولى ومعلولاتها"[٣].

فمن وجهة نظر مالبرانش التأثير والفعالية مترادفان مع "الألوهية "وبما أنه لا يوجد سوى إله واحد، إذن لا يوجد سوى مؤثر واحد وهو الله. وهذا يعني أن العلل الطبيعية ليست أبدًا هي العلل الحقيقية بل هي علل مناسبة occational causes لا تفعل إلا عن طريق قوة وفاعلية إرادة الله[٤].

---

(١) قرر أرسطو أن الهيولي (المادة الأولى غير المعينة) والصورة (هي ما تعطي الهيولي الوجود بالفعل) غير منفصلين في الواقع فلا يوجد شيء باعتباره صورة بدون هيولي أو توجد هيولي بدون صورة كذلك الجسم والنفس غير منفصلين بل متحدان انظر تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص١٦٤ الناشر مؤسسة هنداوي ٢٠١٤م، تاريخ الفلسفة اليونانية وولتر ستيس ترجمة مجاهد عبد المنعم ص٢٢٨ بتصرف، الناشر دار الثقافة ١٩٨٤م القاهرة.

(٢) الله ومسألة الأسباب قاسم الكاكائي ص٥١، ٥٢.

(٣) انظر تاريخ الفلسفة إميل برهيه ج٤ ص٢٥٣، البحث عن الحقيقة الكتاب السادس فصل ٢، ٣، أحاديث ما بعد الطبيعة الحديث السابع نقلًا عن تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٠٧، ١٠٨.

(٤) تاريخ الفلسفة فردريك كوبلستون المجلد الرابع ص٢٦٢.

فالقول بأن الجسم يمكن أن ينتقل من حال إلى حال بقوته الخاصة يعدل القول بأنه قادر على 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).

إذن الجواهر المتناهية لا تفعل أي شيء في حد ذاتها، والله هو الذي يفعل كل ما يجري، ومن ثم فإن نسبة "القدرة على الفعل "إلى المخلوقات معناها أننا نتكلم دون أن ندري ماذا نقول وأننا نتفوه بالكفر(٢).

كان هذا هو المذهب الذي ارتآه مالبرانش أنه لا لوجود لعلة حقيقية في العالم سوى الله – تعالى – فليس ما هو سابق على المعلول هو بالضرورة علة حقيقية، لكن فعل الله هو العلة الأساسية في العالم، أما ما نفترضه من علل فما هي إلا مناسبات للفعل لهذا الفعل الإلهي.

وبذلك قدم لنا "مالبرانش "فلسفة عقلانية من حيث استمدادها الأساس من فكر "ديكارت "العقلي، وإيمانه المطلق بقضايا فلسفته الأساسية في يقين المعرفة، وفي رفض فكر "أرسطو "والمدرسين، كما أمدنا بفكر روحي مثالي مستلهم من فكر القديس "أوغسطين "الديني، والعهد الجديد الذي أخذ ينهل من منبعهما إلى أن انبثقت فلسفته معبرة عن نسق روحي مثالي نتج عن محاولته تفسير مذهب "ديكارت وحذوه حذو "أوغسطين "وتمسكه بإيمانه المسيحي.

(١) تاريخ الفلسفة إميل برهييه المجلد الرابع ص٢٥٣.

(٢) تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث أندريه كريسون ترجمة نهاد رضا ص١٠٩ منشورات بحر المتوسط بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٢م.

المبحث الرابع: مقاربات بين الإمام الغزالي ونيكولا مالبرانش في مسألة السببية (العلية)

نهدف من هذا المبحث بوضع هذه الشخصيات "الإمام الغزالي "و "مالبرانش "إلى جانب بعضها ليس عدّها بمستوى واحد في العرفان والمعرفة وإنما تسليط الضوء على التشابهات والاختلافات بين وجهات نظر الإمام الغزالي ومالبرانش في مسألة السببية "العلية "ولبيان فضل متكلمي الإسلام في السبق في هذا الجانب، فمالبرانش لم ينفِ السببية كما نفاها الإمام الغزالي فحسب، بل نراه نفاها بالمنطق نفسه وبالأدلة نفسها التي استخدمها الغزالي بل أحيانا بالأمثلة نفسها التي نفاها الغزالي بها(١)، كمثال الاحتراق عند ملاقاة النار والخشب وغيرها.

---

(١) **صحيح أننا لا نملك دليلًا على أن مالبرانش قرأ الغزالي مباشرة** ولكن مؤلف " البحث عن الحقيقة " يستشهد في أكثر من موضع بكتاب ابن ميمون " دلالة الحائرين " وبكتاب ابن رشد " تهافت التهافت " والحال أن ابن ميمون ضمّن كتابه عرضا نقديا لاذعًا لنظرية المتكلمين والأشاعرة في الخلق الإلهي المستمر للأعراض، كما أن ابن رشد أدرج في رده على الغزالي مقتطفات كثيرة من تهافت الفلاسفة بما في ذلك النص الكامل والمطوّل للمسألة السابعة عشرة بتمامها أي المسألة التي يتصدى فيها الغزالي لنقض فكرة الفلاسفة عن السببية فليس بمستبعد أن يكون مالبرانش قرأ للغزالي من خلال هذان العالمين انظر نقد نقد العقل العربي جورج طرابيشي نظرية العقل ص٢٠١، ٢٠٢ دار الساقي ط أولى ١٩٩٦م، **ويؤكد ذلك ما ذكره د/ علي سامي النشار قائلًا:** " أن مالبرانش قد تأثر بالغزالي تأثرًا كبيرًا، وهذا التأثر نشأ بطريقين: أحدهما غير مباشر والآخر مباشر

أما الأول: فعن طريق آباء الكنيسة في العصور الوسطى، فقد نقل كتاب التهافت إلى اللاتينية، وعرفه آباء الكنيسة، وقد كانوا يلتمسون الوسائل المهاجمة المذهب الرشدي وشروحه، ومن هذا الطريق نفذت تعاليم الغزالي – ومن ثمت تعاليم الإسلام – إلى قلب اللاهوت المسيحي.

=

وعلى آية حال لو أردنا أن نبحث عن مالبرانش كمتكلم وعارف في العالم الإسلامي وبجميع خصوصياته العرفانية فسوف نجده مجسدًا في أبي حامد الغزالي فقط فقد قيل: "أن مالبرانش هو غزالي المسيحية"(١)، فالناظر في مسألة العلية "الظرفية "أو "العلل المناسبة "التي قال بها مالبرانش يجدها نفسها نظرية السببية "العادة "التي قال بها الغزالي، بل يرى أن النتائج مشتركة ومتشابهة إلى حد كبير، ويتضح أوجه التقارب بينهما في الآتي:

١-التشابه بينهما في الدافع والهدف:

فمن خلال دراستنا للسببية (العلية)عند الغزالي و مالبرانش نرى أن الهدف يكاد يكون واحدًا يتمثل في تنزيه الله – تعالى – وتعظيمه وتقديسه وإثبات قيوميته على الكون، فمالبرانش كالأشاعرة لا يوجب شيئا على الله، ولا ينفي الضرورة عن فعله، وبذريعة وازع التقديس أنكر الغزالي الوجوب على الله قائلًا(٢): "أنه لا يجب عليه – سبحانه – شيء، بل لا يعقل في حقه الوجوب فإنه: لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"، فالذي دفع الغزالي إلى إنكار السببية هو تحقيق التوحيد الخالص لله وتعظيم القدرة الإلهية، فما من صفة وصف الله بها نفسه إلا وتردنا إلى قدرته وإثبات قيوميته على الكون بأسره، فالله خالق كل شيء ولا يخرج عن ملكه أي شيء وقادر على جميع المقدورات.

فإن مالبرانش درس اللاهوت دراسة تامة ورّسم كاهنا، ويعتبره كثيرون من مؤرخي الفلسفة مفكرًا لاهوتيًا، حاول التوفيق بين الفلسفة والدين.

أما الطريق الثاني: فعن طريق كتب الغزالي نفسها، فقد ثبت أنها كانت موجودة في اللاتينية في المكتبةالأهلية بباريس، وإذا كان الشك الغزالي أثر أثرًا بينا على الشك الديكارتي، فنفذ إلى قلب الفلسفة الديكارتية، فقد كان له أكبر الأثر على أحد رجال تلك المدرسة – وهو مالبرانش – في نقده للعلية (مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٢٨).

(١) نقد نقد العقل العربي ص٢٠٠.

(٢) قواعد العقائد أبي حامد الغزالي ص٢٠٦ تحقيق موسى محمد علي ط٢ عام ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م عالم الكتب.

وهذا عين ما صرح به مالبرانش فهو لا يفكر إلا في جلال الله وعظمته ولا يركز نظره على أمر غيره.

لقد تساءل مالبرانش: "ما الذي كان ينبغي أن تكون عليه الفلسفة المسيحية لكي تكون جديرة حقًا بهذا الاسم ؟ يجيب مالبرانش: عليها أولًا وقبل كل شيء أن تعلي من قدرة الله وقوته وأن تعظم مجده، فهو وجود Being وفاعلية Efficiency بمعنى أن كل ما هو موجود لا يوجد إلا به، ولا يستمد وجوده إلا منه هو وحده"(١).

يقول إميل برهييه: "يعتقد مالبرانش أن ما من شيء إذا تأملناه كما ينبغي إلا ردنا إلى الله "وتلك هي خلاصة فلسفته فلسفة دينية في جوهرها(٢) فالمهمة التي أخذها مالبرانش على عاتقه هي بالضبط رد الفلسفة خادمة للاهوت، ورد الطبيعات إلى حظيرة الكسمولوجيا المسيحية باعتبارها مجرد "قراءة ثانية للإلهيات"(٣).

٢-اتفق كلا من الإمام الغزالي ومالبرانش في إثبات الفاعلية لله – تعالى – وحده ومن ثم قدرته وإرادته التامة:

فنلاحظ أن شعار مالبرانش لا يختلف عن الشعار الذي رفعه حجة الإسلام "لا مؤثر في الوجود إلا الله "كلاهما يتفق على هذه الفكرة وينسبان جميع الظواهر إلى الله"تعالى "مباشرة ولا يعترفون لغيره بأي تأثير، فكل شيء يتم بحوله وقوته، ولا يخرج أي شيء عن دائرة قدرته وإرادته، فهو العلة الأولى والفاعل الحقيقي، وما دونه من علل فهي علل ثانوية وليست حقيقية.

---

(١) روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط إتين هنري جلسون ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام ص٤٣ ط الثالثة ١٩٩٦م الناشر مكتبة مدبولي.

(٢) تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر إميل برهبيه مجلد ٤ ص٢٤١.

(٣) نقد نقد العقل العربي ص١٩٧، ١٩٨.

فالله في التصور الأشعري خالق جميع الأشياء لأن الحوادث جميعًا مستندة إلى قدرته، ومن المستحيل أن يخلق شيئا لم يرده، لا يجب عليه شيء، ولا يفعل شيئا لغرض وغاية له الحرية المطلقة في أفعاله(١).

وتمثل النظرة الأشعرية إلى الله كقدرة مطلقة وإرادة تفعل ما تشاء الأساس لسائر عقائدهم الأخرى سواء في مضمار الطبيعيات أو في حقل المعرفة.

ومالبرانش كالأشاعرة يعتقد أن لا مؤثر في الوجود ولا فاعل إلا الله، فالله في فلسفة مالبرانش فعّال والفاعلية هي إحدى الكمالات الإلهية التي ترتبط بصفة القدرة والإرادة فالله غير متناه في كمالاته وأنه غير متغير وقادر، أبدي أزلي، واجب الوجود وحاضر في كل مكان(٢).

وبما أنه ذات بلا نهاية فأوصافه بلا نهاية أيضًا، وقد جمعت فيه كمالات جميع الكائنات وهو كل الوجود لأنه بلا نهاية، وبذلك يقترب مالبرانش من الأشاعرة في إثبات صفات الكمال لله وإن كان يختلف معهم في اتحاد الذات مع الصفات.

ففي كتابه "طلب الحقيقة "يبحث مالبرانش نظريتيه المعروفتين (الظرفية) و(الرؤية في الله) ويؤكد من خلالهما على قدرة الله وإرادته، بحيث يبدو شبيها بالأشاعرة إلى حد بعيد.

فالمشروع الذي يتصوره مالبرانش والغزالي لنظام الوجود يبدأ من الله لذا تتقدم الإلهيات في كلامهم على الطبيعيات وعلم الإنسان(٣).

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين الفخر الرازي ص١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٥، المواقف في علم الكلام ص٣٢٠، ٣٢١

، تهافت الفلاسفة ص٥١.

(٢) انظر روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط إنين هنري جلسون ص٤٣، موسوعة الفلسفة ج٢ ص٤٣٣.

(٣) الله ومسألة الأسباب قاسم الكاكائي ص١١٥.

وكون الله هو الفاعل الحقيقي والعلة الحقيقية لكل الأسباب فهذا لا يعني أن الإنسان غير مسؤول عن عمله سواء عند الأشاعرة أم مالبرانش.

فالأشاعرة وإن كانوا يقولون بأن حدوث الأفعال من الله إلا أنهم أثبتوا تأثيرًا للقدرة الحادثة، فهم يجعلون إرادة العبد للفعل هي مدار تكليفه وهي بيد العبد جعلها الله تحقيقا لمسئولية العبد عن أفعاله طاعة كانت أو معصية(١).

أما مالبرانش فيعتقد أن حب الخير المطلق الذي هو المحرك الباطني الأصلي للإنسان من الله –تعالى– الذي طبعه في كل نفس، أما تعيين هذا الحب نحو الخير الجزئي كحب المعصية فإنه من الإنسان ولذلك فهو مسئول عنه لأن لدى الإنسان قدرة توجهه على تحديد ميوله(٢).

٣–أهم العناصر المشتركة بين الغزالي ومالبرانش هي مسألة رفض مبدأ "السببية "في الطبيعة وارجاعها إلى "الاقتران":

اتفق الإمام الغزالي ومالبرانش على نفي العلاقة الضرورية والحتمية بين الأسباب والمسببات والقول بالعلاقة الاقترانية، فقد نقل الغزالي عن الفلاسفة مسائل في الطبيعيات قال بأن معارضتها لا تُعد واجبًا شرعيًا إلا في أربعة مسائل، وأهم هذه المسائل تلك التي حملت عنوان المسألة السابعة عشر في كتاب "تهافت الفلاسفة "وهي مسألة رفض مبدأ "السببية "في الطبيعة، وارجاعها إلى "الاقتران "ولو راجعنا كتاب "طلب الحقيقة "لمالبرانش لوجدنا أن أهم مسائله هي مسألة الظرفية occasionalism التي تعني هي الأخرى رفض مبدأ السببية في الطبيعة وارجاعها إلى "الاقتران "أو "الظرفية".

---

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به لإمام المتكلمين القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتوفي ٤٠٣هـ ص ١٣٥ قدمه وكتب هوامشه محمد زاهد الكوثري ١٣٦٩هـ،١٩٥٠م.

(٢) الله ومسألة الأسباب ص٣٢٠: ٣٢٤.

فبينما يقرر الغزالي أن الفلاسفة يحكمون بأن هذا الاقتران المشهود في عالم الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران يلزم الضرورة، فينفي ضرورة الاقتران ويرد الاقتران إلى مجرى العادة ويقول: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا"(١).

نرى مالبرانش يقول: "من الواضح أنه لا علاقة ضرورية البتة بين إرادة تحريك ذراعنا مثلًا وبين حركة ذراعنا، بل هي محض علل ظرفية لا تفعل إلا بقوة وفاعلية إرادة الله"(٢).

فقد ميز بين فكرة السببية الطبيعية وفكرة اطراد الاقتران أو التعاقب الذي نتوهمه قانونا للسببية، فليس من قانون – لديه – سوى "القضاء الإلهي "الذي إليه يعود احتكار الفاعلية والإرادية معًا.

وليس هذا فحسب بل الإمام الغزالي ومالبرانش يتفقان على أن سبب الاقتران مبني على الوهم والخيال.

فاقتران السبب بالمسبب مبني بحسب الغزالي على الخيال والوهم فعند مشاهدة الاقتران ينقدح في الذهن والخيال اقتران فكري بين السبب والمسبب، فمبدأ السببية عنده هو عادة ذهنية توهمنا بوجود علاقة ثابتة بينما في الواقع لا ارتباط حقيقي بينهما(٣).

أما مالبرانش فيقترب من هذا المعنى إذ يقول: "فوهمنا ناشيء من أننا نحكم بالعلية حيث لا يوجد سوى اقتران مطرد، وإننا لا ندرك بالحس أي شيء آخر يمكن أن يكون العلة"(٤).

---

(١) تهافت الفلاسفة ص٢٣٩ تحقيق سليمان دنيا.

(٢) البحث عن الحقيقة مجلد٢ ص٣١٥ نقلًا عن نقد نقد العقل العربي ص٢٠٥، ٢٠٦.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد ص٩٥، تهافت الفلاسفة ص١٥٤.

(٤) البحث عن الحقيقة مالبرانش الكتاب السادس فصل٢، ٣، أحاديث ما بعد الطبيعة مالبرانش نقلًا عن تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٠٨، وانظر مالبرانش والفلسفة الإلهية ص١٠٨.

ويقول مالبرانش: "من الضروري أن اسجل بوضوح الحقائق الملاحظة على أخطاء قدماء الفلاسفة، واكشف بإيجاز عن وجود علة حقيقية واحدة فقط، لوجود رب حقيقي واحد، وما ذات جميع الأشياء وقوتها، سوى إرادة الله، فالعلة الطبيعية مهما كانت لا تعد علة حقيقية وإنما هي علة ظرفية، أو علة مقارنة تبعث على أن يخلق الله هذا الفعل أو ذاك في ظل هذا الظرف أو ذاك"(١).

٤-التشابه بينهما في العبارة المشهورة "الحصول عند السبب لا به":

فبالنظر إلى مذهب مالبرانش في "العلل الظرفية "نجد أن هناك تطابق بينه وبين الغزالي في مذهبه "الحصول عنده لا الحصول به "فقد رفض الإمام الغزالي السببية الطبيعية انطلاقًا من أن "الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات "هو محض اقتران على مجرى العادة وليس اقتران تلازم بالضرورة، فالمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به، والوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به(٢).

وهذه الفكرة هي نفسها التي صاغها مالبرانش في مفهوم فلسفي "العلة الظرفية "التي هي علة "مناسبة "محض ظرف تتجلى من خلاله وعنده أو بمناسبته الفاعلية الإلهية.

فالعلل الظرفية التي لا تفرض بين الأشياء ارتباطا ضروريًا بل تقول بحصول المعلول عند وجود العلة لا بحصولها بها(٣).

٥-المقاربات بينهما في نفي أن تكون الطبائع تفعل بذاتها:

اتفق كلا من الإمام الغزالي ومالبرانش في القول بالنفي أن تكون الطبائع تفعل بذاتها، فقد نفت الأشاعرة – وخاصة الغزالي – عن الأشياء خصائصها فليس للموجودات خصائص ولا صفات تكمن فيها حيث يكون لها التأثير النسبي في غيرها، ورفض الغزالي

(١) الله ومسألة الأسباب قاسم الكاكائي ص١٤٢ بتصرف.

(٢) تهافت الفلاسفة ص٢٤٧.

(٣) انظر نقد نقد العقل العربي ص٢٠٦، المعجم الفلسفي جميل صليبا ص٩٨.

فكرة الطبيعة التي توجب بذاتها، بل هي مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها لأن الطبيعة جماد والجماد لا فاعلية له[١] فالفاعل لا يكون إلا حيا قادرًا.

وهذا عين ما صرح به مالبرانش في كتابيه "أحاديث مسيحية"، "ومطارحات في الميتافيزيقا "إذ قرر: أن الموجودات لا يمكن أن تنطوي على قوة ذاتية تسمح لها بالتأثير في بعضها البعض، وإنما هي علل مناسبة للفعل الإلهي، ولا يستطيع جسم تحريك آخر بفاعلية تعود على الطبيعة بل فقط بفاعلية القدرة الإلهية[٢] ويقول أيضًا: "بأننا لا نحصل على أي شيء من ذاتنا، أي من تلك الطبيعة أو الذات التي يتصورها الفلاسفة فكل شيء يحصل من جانب الله وأحكامه ومقدراته"[٣].

٦-التشابه بينهما في القول بالقانونية الإلهية والخلق المستمر:

اتفق كل من الغزالي ومالبرانش في القول بالخلق المستمر من الله للكون، وأن هذا الكون يجري وفق قوانين أزلية وفقًا لعلم الله تعالى وإرادته.

فبالنظر للمذهب الظرفي عند مالبرانش نرى أنه لا يقبل في الواقع انفصالًا عن القانون الإلهي فالعلل الظرفية هي "علل "تحكمها علاقات وقوانين عامة لا يمارس الله فعله إلا بواسطتها، فالله ربط بين المخلوقات وأخضع بعضها لبعض بموجب قوانين كلية ثابتة دون أن يمنحها فاعلية ما[٤].

(١) انظر المنقذ من الضلال ص١٤٣، نقد نقد العقل العربي ص٢٠٥، التمهيد للباقلاني ص٥٢: ٥٨.

(٢) أحاديث مسيحية نقلًا عن مالبرانش والفلسفة الإلهية ص١٣٧، ٢٢٤، مطارحات في الميتافيزيقا مالبرانش ص١٦١ نقلًا عن نقد نقد العقل العربي ص٢٠٤، ٢٠٥.

(٣) الله ومسألة الأسباب ص١١٥.

(٤) أحاديث في ما بعد الطبيعة مالبرانش الحديث السابع نقلًا عن تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٠٨.

كما أكد مالبرانش على أن الخلق لا ينقطع، إذ ليس حفظ المخلوقات من قبيل الله سوى خلق متصل، سوى إرادة واحدة تستمر وتفعل بلا انقطاع، والأجسام لا تتحرك فعليا إلا بالفعل المستمر للخالق(١).

وهذا يتوافق مع نظرية الخلق المستمر التي قال بها الأشاعرة حيث ذهبوا إلى الأعراض ليس لها بقاء حقيقي، وإنما يتجدد خلقها في كل وقت، وخلقها المستمر هو الذي يعطيها مظهر البقاء(٢).

والعرض عند الأشاعرة "لا يبقى زمانين "ولذلك تبقى هذه الأعراض بالخلق الإلهي المستمر، حيث يخلق الله – تعالى– في كل لحظة عرضًا جديدًا مماثلًا للعرض السابق.

فالأجسام عند الأشاعرة مؤلفة من جواهر متماثلة، والاختلاف في الأعراض هو عبارة عن فعل الله المباشر الذي يجدد الأعراض في كل لحظة.(٣).

٧–التشابه بين موقفي الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة "ومالبرانش في كتابه "طلب الحقيقة "في مناهضة فلسفة أرسطو:

فكلا الكتابين يتهم فلسفة أرسطو بالإبهام والغموض والتناقض وكلاهما يعتبر فلسفة أرسطو كفرًا وإلحادًا ومن المعلوم أن الغزالي كفر الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة ونقدهم قائلًا: "الفلاسفة الأرسطيين خطأهم طويل وصراعهم كثير وأفكارهم متفرقة وأساليبهم متباعدة ومتناقضة"(٤).

---

(١) نقد نقد العقل العربي ص٢٠٤.

(٢) نظرية السببية في الفكر الكلامي الإسلامي د/ عبد العزيز سيف النصر ص١٠، ١١.

(٣) المواقف في علم الكلام ص٢٤٥، ٢٥١، ٢٥٢ دلالة الحائرين ص٢٠٧، الآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٠٥.

(٤) تهافت الفلاسفة ص٧٤.

ويصف مالبرانش فلسفة أرسطو وأسلوب الفلاسفة المدرسيين وكلماتهم بأنها مبهمة وغامضة قائلًا: "أنها ضلالات قد ألقت العقل في فخها من خلال الانضمام إلى أصول الفلسفة الإلحادية واتباع الحواس"(١).

ويذكر الغزالي في انتقاده للفلاسفة بأنهم يعتبرون "أرسطو "الفيلسوف المطلق والمعلم الأول، ويلقبون أفلاطون بأفلاطون الإلهي"(٢).

ويوجه مالبرانش انتقادًا مشابهًا نحو أولئك الذين كتبوا شروحًا على كتب أرسطو وأفلاطون فيقول: "لو كتب أحد شرحًا على أرسطو سيدعى بنابغة الطبيعة، ولو كتب شرحًا على أفلاطون سيدعى بأفلاطون الإلهي"(٣).

وبعد هذا العرض من المقاربات بين الإمام الغزالي ومالبرانش في مسألة السببية يمكنا أن نقول أن موقف مالبرانش من العلية يكاد يكون متشابها مع موقف الغزالي، فالغاية تكاد تقترب لدى الفيلسوفين – على الرغم من وجود تباين في الأرضيات الاعتقادية بين الغزالي ومالبرانش – فقد كانا متماثلين في معظم القضايا، وقد لا يكون من قبيل الصدفة أن تكون أفكارهما واحدة مما يجعلنا أن نقرر بالتأثير الأشعري لحجة الإسلام (الغزالي) في الفكر الغربي (المالبرانشي).

(١) الله ومسألة الأسباب الكاكائي ص١٣٠، ٣١٥.

(٢) تهافت الفلاسفة ص٧٤.

(٣) الله ومسألة الأسباب ص١٣٤.

المبحث الخامس: مبدأ العلية في فلسفة دايفيد هيوم

تبين لنا في المباحث السابقة – في مسألة السببية (العلية) سواء عند الغزالي أم مالبرانش – أنه لا وجود لعلة حقيقية في العالم، فليس ما هو سابق على المعلول هو بالضرورة علة حقيقية لكن فعل الله هو العلة الأساسية في العالم، أما ما نفترضه من علل فما هي إلا مناسبات للفعل الإلهي.

ويسوقنا البحث في هذا الصدد إلى عرض موقف هيوم فيلسوف عصر الإنارة الذي كان له هو الآخر تصور في مسألة العلية، فما هو نوع العلية عند هيوم، وهل تتفق أفكاره في هذا الصدد مع أفكار الغزالي في مسألة السببية والقول بالعادة، وكذلك مع تصور مالبرانش الفيلسوف الفرنسي السابق عليه في هذه المسألة، هذا ما سنتعرف عليه في هذا المبحث إن شاء الله.

المطلب الأول: دايفيد هيوم David Hume حياته ومصنفاته ١٧١١ – ١٧٧٦م

دايفيد هيوم فيلسوف ومؤرخ انجليزي ولد في عام ١٧١١م في مدينة إدنبره (اسكتلنده بشمالي بريطانيا) يُعَدُّ هيوم أبًا لحركة فلسفية معاصرة وهي الحركة التي يطلق عليها أنصارها اسم "الوضعية المنطقية "حينا، واسم "التجربة العلمية "حينا آخر، درس القانون والتجارة والفلسفة وتتلمذ على يد "لوك "Locke (١٦٣٢ – ١٧٠٤م) و "بركلي "Berkel (١٦٨٤ – ١٧٥٣م)، كتب هيوم في الميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق، والدين والتاريخ نظريات كان لها الأثر البالغ في إحياء الروح العقلية والتجريبية في أوربا، وبعثها من خلال معظم الفلاسفة الذين جاءوا بعده، العقلانيون والتجريبيون على السواء، ولا تنظر الفلسفة المعاصرة إلى تلك النظريات على أن لها قيمتها التاريخية فحسب، بل على

أنها ثروة حية مليئة بآراء صائبة في جوهرها وتفاصيلها، ولا زالت فلسفة هيوم معين دراسة كثير من المعاصرين، إما للاهتداء بها أو تعديلها أو تطويرها(١).

وكان من أهم مؤلفاته على الإطلاق كتاب في الطبيعة الإنسانية والذي نشر في ثلاث مجلدات الأول في المعرفة والثاني في الانفعالات والثالث في الأخلاق، فأشبه بركلي في التبكير العقلي ولكن كتابه هذا جاء معقد الأسلوب عسير الفهم فلقى إعراضاً عامًا تأثر له هيوم تأثرًا عميقًا، فاختصر الآراءالأساسية وأودعها في كتابه"بحث في الفهم الإنساني"وهذا الكتاب هو الذي ذاع في وسط الفلاسفة، وهو الذي قرأه كانط Immanuel Kant (١٧٢٤ – ١٨٠٤م) الفيلسوف فقال عنه "لقد أيقظني هيوم من سبات الاعتقادات"(٢)، ولجأ هيوم إلى تحرير المقالات القصيرة الواضحة ونشرها بعنوان "مقالات أخلاقية وسياسية "فأصابت نجاحًا، و صنف "محاورات في الدين الطبيعي "لم يشأ أن تنتشر في حياته فنشرت بعد وفاته بثلاثة سنين، ولكنه نشر ١٧٥٧م كتابًا اسماه "التاريخ الطبيعي للدين"، شغل هيوم منصب كاتب السفارة البريطانية بباريس، ثم عين وزيرًا لأسكتلندا ١٧٦٨م ولكنه اعتزل الوزارة في السنة التالية، وأقام بمدينة إدنبره مسقط رأسه وتوفي بها أثر قرحة في معدته ١٧٧٦م(٣).

(١) انظر موسوعة الفلسفة ج٢ ص٦١١، ديفيد هيوم زكي نجيب محمود ص٧ الناشر مؤسسة هنداوي، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب روني إيلي ألفا ج٢ ص٥٧٤، ٥٧٥،الناشر دار الكتب العلمية ط أولى ١٤١٢هـ،١٩٩٢م، وانظر الاستقراء والمنهج العلمي محمود فهمي زيدان ص١٠١ الناشر دار الجامعات المصرية ١٩٧٧م،حكمة الغرب ج٢ص٨٩،٩٠.

(٢) في عالم الفلسفة أحمد فؤاد الأهواني ص١٣٠ الناشر مؤسسة هنداوي ٢٠٢٣م.

(٣) انظر تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص١٨١، ١٨٢، موسوعة الفلسفة ج٢ ٦١٤، حكمة الغرب ج٢ ص٩٧، ٩٨.

المطلب الثاني: فلسفة هيوم أصل الأفكار وعلاقتها بالعلية

ينبغي علينا قبل عرض رأي هيوم في السببية (العلية) أن نذكر رأيه في نظرية المعرفة (أصل الأفكار) لارتباطها بمسألة السببية ارتباطًا وثيقًا.

بحث هيوم قبل كل شيء في أصل الأفكار ونشأتها، لأن العقل البشري ليس شيئا آخر إلا مجموعة من المعاني أو المعقولات وما العقل إلا مضمونه، ولقد انقسم الفلاسفة حول أصل الأفكار أهي كلها مكتسبة أم كلها فطرية، أم بعضها فطري وبعضها الآخر مكتسب؟

وقد برزت هذه المشكلة في القرن السابع عشر، وتزعم القائلين بالأفكار الفطرية ديكارت في فرنسا، وذهب لوك إلى شيء من ذلك[١] أما هيوم فكان ذو نزعة حسية مغالية ويظهر هذا في كتابه "بحث في الطبيعة الإنسانية "إذ يقسم الإدراكات إلى نوعين انطباعات impressions ومعان أو أفكار thoughts or ideas.

فنراه يقول: "كل إدراكات العقل الإنساني ترجع إلى حسين متميزين اسمهما: الانطباعات، والأفكار، والانطباعات هي وحدها الأصلية، أما الأفكار فما هي إلا نسخ عن انطباعتنا[٢]، وقد حدد هيوم الفرق بين الانطباعات والأفكار – رغم أن مصدرها واحد وهو الحس – في قوة ما يتركه كل منهما من أثر في العقل أو الذهن، فالإدراك الذي يترك بصمات قوية على العقل يسميه هيوم انطباعًا ويندرج تحته جميع احساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا، والإدراك الذي لا يتمتع بهذه القوة يسميه "الأفكار "والأفكار تتولد عن الانطباعات، ويقرر هيوم أن الانطباعات الحسية أقوى من الأفكار، لأن الأفكار

(١) في عالم الفلسفة أحمد فؤاد الأهواني ص١٣٣ الناشر مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

(٢) موسوعة الفلسفة ج٢ص٦١٤ وانظر تاريخ الفلسفة إميل برهيبه ج٥ ص١١٦.

ليست إلا صورًا أو نسخًا باهتة وضعيفة تبقى بعد زوال الانطباعات التي كانت سببًا في تولدها في الذهن(١).

فمثلًا: الرجل الذي يحس بألم من حرارة شديدة، ثم يسترجع الألم في ذاكرته أو يتخيله قبل وقوعه، فالأحساس بالألم هو ما يسميه بـ "الانطباع "واسترجاع الألم في الذهن هو "الفكرة "والفرق بينهما في درجة الحياة والقوة والبهاء(٢) ولهذا فإن الانطباعات أقوى من الأفكار وأشد تأثيرًا وحيوية وباستخدام الذاكرة والخيال نحن نرتب أفكارنا(٣).

وبعد أن يميز هيوم بين الانطباعات يؤكد أن الانطباعات لها السبق دائما على الأفكار فكل فكرة بسيطة أو مركبة مردها إلى تلك الانطباعات ويذهب إلى أن الأفكار لا توجد قبل الولادة، وإنما تنشأ من الانطباعات منذ أن يولد الإنسان ويحس(٤).

ويعد هذا المبدأ –أي أسبقية الانطباعات على الأفكار – بمثابة معيار اختيار للأفكار الفلسفية وهو المبدأ الأول لنظرية هيوم المعرفية(٥).

يقول هيوم: "إنه إذا قام الدليل على أن الآثار الحسية تسبق الأفكار، وعلى استحالة هذه بغير تلك، فقد أجيب على مشكلة الآراء الفطرية التي كثر حولها الجدل والنزاع، إذ ما دامت الأفكار تتبع آثار الحواس، وهذه الآثار الحسية لا تكون إلا في تجارب الحياة، إذا فليس ثمة أفكار مفطور عليها العقل منذ ولادته على الاطلاق"(٦).

---

(١) موسوعة الفلسفة ج٢ص٦١٤، قصة الفلسفة ص ١٢٥،الأسس المنطقية للاستقراء محمد باقر الصدر ص٩٠ الناشر دار التعارف للمطبوعات بيروت ط الخامسة ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م حكمة الغرب ج٢ ص٩١.

(٢) في عالم الفلسفة ص١٣٤.

(٣) موسوعة الفلسفة ج٢ص٦١٤.

(٤) الأسس المنطقية للاستقراء ص٩٠، في عالم الفلسفة ١٣٥.

(٥) مشروع علم الإنسان عند دافيد هيوم المبروك طحطاح ص٦٠ مجلة الأنسنة ٢٠١٠م

(٦) انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٨٣، قصة الفلسفة الحديثة ص١٢٦.

الترابط أو العلاقة بين الأفكار:

يذهب هيوم إلى أن ربط الأفكار بعضها ببعض لا يمكن أن يكون نتيجة "صدفة "بل هناك علاقات خاصة تقوم بدور الربط أو المقارنة هذه العلاقات تنشأ عادة بين الأفكار الناتجة عن الانطباعات، تجعل الذهن ينتقل بيسر من فكرة إلى فكرة أخرى نتيجة لارتباط أحداها مع الأخرى بعلاقة من تلك العلاقات وهذا ما يسمى "بالعلاقات الفلسفية "أو "بتداعي الأفكار "وتلك العلاقات التي تؤدي إلى التداعي وانتقال الذهن من فكرة إلى فكرة أخرى هي: التشابه resemblance، والتجاور contiguity في الزمان أو المكان، العلة والمعلول "السببية"(١).

والعلية هي الوحيدة من بين هذه العلاقات التي لها وظيفة حقيقية في الاستدلال(٢).

ولقد حلل هيوم فكرة العلية فوجدها تتكون من هذه العلاقات الثلاث:

الأولى: علاقة الاتصال يقول هيوم: "إن فكرة العلية causstion لابد أنها مشتقة من علاقة relation بين أشياء وعلينا الآن أن نحاول الكشف عنها، فأجد في المقام الأول أن الأشياء التي تعد عللًا أو معلولات، هي متصلة فيما بينها contlguous، وأنه لا شيء يمكن أن يفعل في زمان أو مكان يبعد أقل بعد عن وجوده، وعلى الرغم من أنه يبدو أن بعض الأشياء المتباعدة قد تنتج البعض الآخر، فإن المزيد من البحث يكشف أن بينها اتصالًا بسلسلة من العلل متصلة فيما بينها وبين الأشياء المتباعدة، وإذا لم نستطع اكتشاف هذا الاتصال في حالة معينة، فإننا مع ذلك نظل نفترض وجوده، من أجل هذا نستطيع أن نعد علاقة الاتصال أساسية وجوهرية لعلاقة العلية"(٣).

---

(١) في عالم الفلسفة ص١٣٥، الأسس المنطقية ص٩١، حكمة الغرب ج٢ ص٩٤، ديفيد هيوم زكي نجيب محمود ص٤٢، ٤٣، دروس في الفلسفة ٤٢٩.

(٢) حكمة الغرب ج٢ص٩٤.

(٣) مدخل جديد إلى الفلسفة د/ عبد الرحمن بدوي ص١٠٩ الناشر مدين ط الأولى ١٤٢٨هـ.

والعلاقة الثانية: علاقة الأسبقية الزمانية يقول هيوم: "أما العلاقة الجوهرية الثانية للعلل والمعلولات لا يعترف بها الجميع بل تحتمل الجدل وأقصد بها علاقة الأسبقية الزمانية من العلة على معلولها، ويرى البعض أنه ليس من الضروري تمامًا أن تسبق العلة بالضرورة المعلول، بل قد يقع أن يحدث الموضوع أو الفعل في نفس اللحظة الأولى من وجوده، موضوعًا أو فعلًا آخر متزمنًا معه تمامًا، لكن إلى جانب كون التجربة في معظم الأحوال تناقض هذا الرأي، فإننا نستطيع أن نقرر علاقة الأسبقية بنوع من الاستنتاج أو البرهان"(١).

ولم يشكل السبق والجوار مشكلة لديه إذ لا توجد صعوبة في فهمها ولكنه رأى أن فكرة الضرورة في العلاقة العلية فكرة تستلزم التحليل(٢).

فيقول: "الشيء قد يكون متصلًا بشيء آخر وسابقًا عليه في الزمان دون أن يُعد علة له، فلابد من اعتبار وجود ارتباط ضروري بينهما، وهذه العلاقة أهم كثيرًا من العلاقتين السالفتي الذكر"(٣).

والذي يعنينا في فلسفة هيوم قوله بهذا النوع من الارتباط بين الأفكار، وهو صلة السبب بالمسبب أو ما يطلق عليه "علاقة العلية "لأنها أوسع هذه العلاقات انتشارًا، إذ كل ما يحدث بين الأشياء إنما يفسر طبقا لهذه العلاقة ووفقًا لنظامها، وفي المبحث التالي نتكلم عن هذه العلاقة عند هيوم بشيء من التفصيل لنرى كيف فسرها هيوم ومن أي مصدر تستمد منه هذه الفكرة، بمعنى من أين لنا العلم بالسببية أهو بالفطرة Appiori ؟ وهل هذا العلم سابق على التجربة أو لاحق لها ؟

(١) المرجع السابق.

(٢) منهج الاستقراء ص١٠٥.

(٣) موسوعة الفلسفة ج٢ ص٦١٥، مدخل جديد إلى الفلسفة ص١٠٩.

المطلب الثالث: العلية عند هيوم

خص **هيوم** السببية بشطر كبير من بحثه فحللها تحليلًا دقيقًا انتهى به إلى القول: بأن في ذهن الإنسان فكرة عن العلية بمعنى ضرورة الارتباط بين شيئين، فالإنسان يحكم بوجود علاقة السببية بين حادثتين، لما رأى أنهما تتابعان باطراد، فربط خياله بين الحادثتين برباط سماه السببية إذ توهم أن الأولى علة الثانية.

ولكن هذا التتابع مهما اطرد، فهو تتابع فقط، ولا يمكن أن يفهم منه أن الحادثة الأولى، سببت الحادثة الثانية وأوجدتها، ولكن إذا كان الأمر كذلك، فما الذي حدا بالإنسان أن يتجه هذا الاتجاه في تفكيره، وإذا كان كل فكرة في الذهن منبثقة عن انطباع حسي فأي انطباع قذف بفكرة العلية في ذهن الإنسان؟

يجيب هيوم: "بأن فكرة العلية والمعلول لا تعني مجرد تجاور الظاهرتين، مكانًا أو زمانًا، إذ كثيرًا ما تتجاور ظاهرتان زمانًا ومكانًا ولا ندرك أن بينهما علاقة العلة والمعلول، وإنما تعني الضرورة والحتمية، ولما كان العقل لا يستطيع أن ينشئ فكرة جديدة، وإنما تتولد الأفكار دائمًا عن الانطباعات، فلابد أن نفتش عن الانطباع الذي نشأت عنه فكرة الضرورة"[1] ومنه إلى طرح الإشكال التالي: كيف نتوصل أيضًا إلى معرفة العلاقة بين السبب والأثر ؟

رأي الفلاسفة قبل هيوم:

كان الاتجاه العقلاني – قبل هيوم – هو المذهب السائد القائل بإسناد ما نعلم سواء عن العالم أم عن أنفسنا إلى التصور القبلي الذي يقصد به الأفكار الفطرية ومبادئ الذهن، والأفكار الفطرية هي كل فكرة مستقلة وبعيدة عن التجربة الحسية، وقد قال بها ديكارت، وهي حسب رأيه مجموع من البديهات التي نسلم بها دون برهان وتكون معرفتها بمجرد النظر في طبيعتها، أفكار حدسية تدرك بطريق مباشر، والنزعة العقلية تقول

(١) الأسس المنطقية ص٩٢، قصة الفلسفةالحديثة ص١٢٧، دروس في الفلسفة ص٤٣١.

بمعنيين للتصورات: أحدهما الإحساس، والآخر الفطرة، بمعنى أن الذهن البشري يملك معان وتصورات لم تنبثق عن الحس وإنما هي ثابتة في صميم الفطرة"(١).

فالفلاسفة قبل هيوم على اختلافهم يقولون أن مبدأ العلية مبدأ قائم على العقل، وأنه مبدأ ضروري وضرورته تمنع إنكاره أو تصور نقيضه، وأنه مبدأ فطري فينا منذ نشأتنا، أو مبدأ قبلي وأنه مستقل عن الخبرة وليس مشتقا منها.

إلا أن **هيوم** رفض ذلك تمامًا وجاء ليقوض النظريات العقلية في مصدر اعتقادنا بمبدأ العلية وتفسير الفلاسفة العقليين له فعالجها علاجًا فلسفيًا يتضح فيما يأتي.

المعالجة الفلسفية لمسألة العلية عند هيوم والتفسير السيكولوجي لها:

قام هيوم في تفسيره لمبدأ السببية (العلية) بتفكيك فكرة الاقتران الضروري بين الأسباب ومسبباتها، وذهب إلى أن معرفة العلاقة بين السبب والأثر لا تتحصل بأي حال من تعليلات قبلية بل تتولد بأسرها من الخبرة، فلا يمكن أن تكون هذه الفكرة نشأت من العقل لاستحالة أن تنشأ في العقل فكرة لا نستمدها من الآثار الحسية، ولا يمكن استنباطها – كما يقول العقليون – من قضايا بديهية مثل مبدأ عدم التناقض، فنفى أن يكون في العقل أفكار فطرية قبلية لا ترتبط بالآثار الحسية، وبالتالي يصبح تفسير العلية تفسيرًا عقليًا أمرًا لا معنى له.

وكذلك فإن العلاقة بين السبب والمسبب ليست غريزية، ولا مكتسبة بالحس الظاهر، أو الباطن، أو بالاستدلال، فالحواس تظهر تعاقب الظواهر الخارجية، ولكنها لا تطلعنا على قوة ذاتية في العلة يحدث بها المعلول(٢).

---

(١) انظر الاستقراء والمنهج العلمي ص١٠٣: ١٠٥، موسوعة الفلسفة ج٢ص٣٧٣،دفيد هيوم ومبحث في الفاهمة البشرية د/ آسيا واعر ص٣٠٨ مجلة أبحاث المجلد ٦ العدد ٢ عام ٢٠٢١م.

(٢) تاريخ الفلسفة يوسف كرم ص١٨٣.

إننا إذا دققنا النظر في نظام الآثار الحسية لا نجد من بينهما أثرًا حسيًا واحدًا يمكن أن يكون منشأ لفكرة العلية، فالإنسان مهما أمعن في تحليل العلة والمعلول الذي ينشأ عنها، لما وجد أن هذا متضمن في تلك، إن كرة البلياردو لا تكاد تلمس الكرة الأخرى حتى تبدأ هذه في الحركة، فكيف انبعثت الحركة من الكرة الأولى في الكرة الثانية ؟ إنه ليس في حركة الأولى ما يستدعي الحركة الثانية، إن كل ما يراه الإنسان بحواسه من هذه الحادثة احساسان متعاقبان، كرة أولى تتحرك، ثم كرة ثانية تتحرك، ولم تقدم له الحواس علاقة بين الحركتين، ولكنه مع ذلك تخطى حواسه وزعم أن بين الاحساسين علاقة علة بمعلول، وأن هذه العلاقة ضرورية محتمة الحدوث(١).

من هنا يتساءل هيوم من أين جاءت إذن هذه الفكرة التي أضافها الإنسان إلى الاحساسات المتفرقة، التي ليس بينها في الواقع حلقات متوسطة تربط الواحدة منها بالأخرى، فتطوع لها الإنسان برابطة السببية، وسمى حادث ما علة، وحادثة ما معلولًا، والحقيقة إنهما حادثتان تتابعا، لا أكثر وليس التتابع بالطبع معناه السببية.

هنا يلجأ هيوم إلى "مبدأ العادة "ويفسرها تفسيرا سيكولوجيا ليحل به هذا الإشكال فنراه يقول: "إنها العادة وحدها هي التي أدت بالإنسان إلى استخلاص هذه النتيجة، إذ توهم أنه ما دامت هاتان الحقيقتان قد ارتبطتا في الماضي فلابد أن يرتبطا كذلك في التجارب المقبلة، وإذن ففكرة السببية ذاتية محضة، وهي خدعة من الخيال، الذي يميل إلى فرض رابطة بين الأشياء والحوادث، وليس لها وجود إلا في العقل الذي يدركها"(٢).

ويقوم التفسير السيكولوجي عند هيوم على أسس أو خطوات أربعة هي التي تنتج الضرورة وهي:(التتابع أو التعاقب، التكرار) ومجالهم خارج الذهن،(تداعي المعاني، الإلزام العقلي) ومجالهم الداخلي في الذهن.

---

(١) تاريخ الفلسفة ص١٨٣، قصة الفلسفة الحديثة ص١٢٧،دروس في الفلسفة ص٤٣٢ ديفيد هيوم ص٥٩.

(٢) قصة الفلسفة ١٢٧، ١٢٨.

فالحوادث – فيما يرى هيوم – تحدث على نهج التتابع بمعنى أن حادثة ما تتبع حادثة أخرى، وثانية تتبع ثالثة... إلخ.

وتكرار وقوع الظواهر المماثلة هو الذي يجعلنا نحكم بوجود علاقة ضرورية فيما بينها فنقول: إن بعضها أسباب وبعضها نتائج ضرورية وهذا – عند هيوم – ليس أكثر من تتابع بين ظاهرتين هما السبب والنتيجة، وكلما تكرر هذا التتابع اعتقدنا بوجود ضرورة بينهما، مع أن هذا التتابع لا يكشف لنا عن آية ضرورة سواء مطلقة أم ميتافيزيقية(١) فكل ما هنالك أن العلة شيء كثر بعد تكرار شيء آخر على طريق العادة(٢).

ويقرر هيوم أن هذا التعاقب والتكرار هما مبدأين خارجين عن الذهن نصل بهم إلى المرحلة السيكولوجية التى ينتج عنها عنصر الضرورة بين العلة والمعلول وهو راجع إلى العملية العقلية التى تستخدم في الوصول إلى هذا القانون إذ يقول:"إن إحدى عمليات العقل إذاكانت تستدعي عملية أخرى تتبعها بدون تخلف فإنه ينمو بين العمليتين بمضي الزمن رابطة قوية دائمة– وهي الخطوة الثالثة –نسميها رابطة تداعي المعاني،ويصحب هذا التداعي نوع من الإلزام العقلي –وهوالخطوة الرابعة والأخيرة–فيحصل في الذهن المعنى المتصل بإحدى العمليتين العقليتين كما حدث المعنى المتصل بالعملية الأخرى،هذا الإلزام العقلي هو أساس ما نسميه بالضرورة التي ندركها في الرابطة بين العلة والمعلول"(٣).

---

(١) انظر قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي ول ديورانت ترجمة فتح الله محمد المشعشع مكتبة المعارف بيروت ط٦ ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م ص٣٣٣، مشكلة العلية في الفلسفة الحديثة د/ محمد يحي فرج ص٣٤٨، ٣٤٩.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص١٨٤.

(٣) فلسفتنا محمد باقر الصدر ص١٢١.

فإذا اشتعل لهب اقترنت به أو صاحبته حرارة فإن تكرار وقوع هذا التلازم بين الحدثين وهما اللهب والحرارة إنما يؤدي إلى أن تنشأ في الذهن فكرة العلية غير أن الذهن يكتسب مع التكرار المستمر انطباعًا ما، هذا الانطباع هو: عبارة عن تهيؤ الذهن واستعداده لكي ينتقل من موضوع إلى فكرة ما يصاحبه عادة، وهذا هو تفسير رابطة الضرورة بينهما، ومن ثم فقد أصبحت العلاقة بين العلة والمعلول مجرد عادة فكرية(١).

إذن ليس ثمة علية، ولا ارتباط ضروري بين علة ومعلولها، كل ما هنالك عادة ذهنية تكونت على إثر توالي الحوادث وتعاقبها، فحملتنا على ننتظر حادثة بعد أخرى(٢).

التجربة هي المصدر الأساس:

يذهب هيوم إلى أن فكرة السببية تنشأ عن التجربة وذلك من مشاهدة الأشياء الجزئية مرتبطة بعضها ببعض على الدوام، فالعلية مجرد انطباع ذهني يتخذ صورة العادة الاستقرائية، خلقتها خبراتنا الماضية على عقولنا الذاتية، فهو ينفي فكرة الضرورة العقلية من العلية ويرجعها إلى التجربة Experience التي تختلف عن معنى القوة Force الذي ساقه مالبرانش في هذا الصدد، فالتجربة عند هيوم هي التي تسمح لنا بالاستدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضية وبالحاضرة على المستقبلة وفقا لمبدأ العادة.

فنزول الحجر إلى أسفل وحرق النار وتبريد الماء كل ذلك أمور تعسفية وجدت هكذا في العالم فنعلمها بالتجربة ولا سبيل إلى العلم بها عقلًا أو قبل التجربة، وإن كل مسبب فهو عبارة عن حدث مستقل تمامًا عن سببه ولا يمكن أن نستنبط الأسباب عقلًا من دون مشاهدة مظاهر الطبيعة.

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي " الفلسفة الحديثة " د/ محمد علي أبو ريان ص١٥١، الأسس المنطقية ص٩٣.

(٢) دروس في الفلسفة ص٤٣٢.

فنحن نقيم الأسباب والمسببات على أساس التجارب السابقة ولكن بأي حكم نحكم على المستقبل بما شاهدناه في الماضي؟[١].

يقول هيوم: "التعود إذن هو المرشد الأكبر للحياة البشرية أنه المبدأ الذي يجعل الخبرة ذات نافعة لنا، وهو وحده الذي يجعلنا نتوقع في المستقبل سلسلة من الحوادث المشابهة لتلك التي ظهرت في الماضي"[٢].

إذن مصدر تصور العلية عند هيوم ليس أساسًا فطريًا أو قلبيًا، وإنما أساس تجريبي، وتجريبي بمعنى محدد هو إدراك تتابع حادثتين وتلازمهما تلازمًا متكررًا، وإن إدراك هذا التلازم المتكرر يؤدي بعقولنا إلى تكوين عادة عن هذا الارتباط لدرجة أننا حين نرى الحادثة (أ) في المستقبل نتوقع حدوث الحادثة (ب) التي ارتبط حدوثها في إدراكنا الماضي بحدوث (أ)، تصور العلية إذن تصور ضروري، ولكن ليست الضرورة منطقية ولا قبلية وإنما هي ضرورة نفسية أساسها إدراك تلازم زوج من الحوادث وارتباط ذلك التلازم في الذهن وتكوين عادة عن توقع ذلك التلازم في المستقبل تلك الضرورة بالتوقع وتكوين العادة يؤدي إلى الاعتقاد بتصور العلية[٣].

فمبدأ السببية ليس عقليا ولا فطريا بل إن مصدره الحقيقي هو الخبرة الإنسانية أي العادة والانطباع الحسي الذي نحصل عليه من العالم الخارجي.

وبذلك اتجه هيوم في تصور العلية اتجاهًا تجريبيًا فرأى على عكس "مالبرانش "أنها تعني شيئا قد تكرر بعده حدوث شيء آخر حتى أن حضور الأول يجعلنا نفكر دائما في الثاني، ولذا يتسم تحليل هيوم للعلية بالطابع السيكولوجي فإن معنى تكرار شيء

(١) في عالم الفلسفة الأهواني ص١٣٦، ١٣٧.

(٢) مبحث في الفاهمة البشرية ص٧٣.

(٣) انظر في عالم الفلسفة أحمد فؤاد الأهواني ص١٣٦، ١٣٧، منهج الاستقراء ص١٠٧، الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية دراسة ابستمولوجية منهجية التصورات والمفاهيم ماهر عبد القادر محمد ص١٧٨، ١٧٩ دار المعرفة الجامعية الاسكندرية.

وحدوث الأول، ثم تفكيرنا الدائم في الثاني في كل مرة إنما يعني تداعي بين الأفكار Association[١].

إن هذا التفسير السيكولوجي الذي برر به هيوم اعتقاده بمبدأ العلية، يختلف مع ما ذهب إليه مالبرانش من ناحيتين الأولى هي: ارجاع العلاقة العلية إلى التجربة عند "هيوم "في حين أن مالبرانش قد رآها علاقة ضرورية Necessaire، والثانية: هي استبعاد الأول لفكرة الألوهية من هذه المسألة في حين غلب تأثيرها على هذا المبدأ عند الثاني[٢].

إذن تصور هيوم للعلية مختلف عن تصور مالبرانش إذ لا توجد ثمة قوة مجهولة غامضة، أو فاعلية غير منظورة تكمن وراء العلية وتنتقل من موضوع إلى آخر، بينما العلية في فلسفة مالبرانش لها مكانتها باعتبار أن الله هو العلة الوحيدة الفاعلة لهذا العالم.

(١) مالبرانش والفلسفة الإلهية ص١٣٩، مذاهب فكرية معاصرة عرض ونقد د/ محمود محمد مزروعة ص١٦١ ط٢ عام ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م مكتبة كنوز المعرفة جدة.

(٢) مالبرانش والفلسفة الإلهية ص١٤٠.

المطلب الرابع: الإلحاد وعلاقته بالعلية عند هيوم:

هيوم فيلسوف ذو نزعة حسية مغالية، لا يؤمن إلا بالمادة وحدها، ولا يرى وسيلة للمعرفة إلا الحس الذي يستقي منه معارفه، ويستمد علومه من المادة، وهو يرفض الإيمان بأي شيء خارج نطاق العالم الطبيعي المحسوس، ومن ثم فقد أعلن هيوم الحرب على الدين، وسخر فلسفته في جانبها الأكبر والأهم لمحاربة الدين، بل إن المبادئ الأساسية التي تقوم عليها فلسفته وضعها ليصل من خلالها إلى إثبات أن الدين باطل وما هو إلا خرافة، وأنه من أوهام النفس وخيالات الذات التي لا حقيقة لها في الخارج وجميع مؤلفات هيوم(١) تدور حول الإلحاد.

ففي كتابه "محاورات عن الدين الطبيعي "جعل موضوع هذه المحاورات تحليل ونقد البرهان المعروف بالكوسمولوجي على وجود الله، القائم على أساس أن ما في الكون من نظام محكم يقضي بوجود علة عاقلة مدبرة هي صانعة للكون، فراح هيوم في هذه المحاورات يفند هذه الحجة ويبين بطلانها، وانتهى إلى القول ببطلان كل الحجج التي قيلت للبرهنة على وجود الله، كما قرر أن الإيمان بوجود إله Theism ليس أمرًا طبيعيًا في الإنسان(٢).

ولم يقف حرب هيوم على النصرانية ولكنه حارب الدين بكل صوره، وأخذ يركز حربه كله وافتراءاته جميعها على وجود الله "سبحانه وتعالى".

فهو حين أنكر قانون السببية فالنتيجة الحتمية لهذا الإنكار هو الإلحاد والتشكيك في إمكان الاستدلال على وجود الله"تعالى "فما دامت حقيقة العلة والمعلول ليست أكثر من ملاحظة ظاهرة، ثم ملاحظة ظاهرة أخرى تتلوها، دون أن يدرك العقل بينهما ارتباطا

---

(١) عدا كتابين " مقالات سياسية "، " تاريخ بريطانيا العظمى " فهما كتابان في شئون بعيدة عن الفلسفة.

(٢) موسوعة الفلسفة ج٢ص٦١٧ وما بعدها.

حتميا، فمعنى ذلك: مهما رجعت البصر في هذا الكون على أنه ظاهرة مصممة على نظام غاية في الدقة والإحكام والإتقان فليس في عقلي مبرر واحد ينقله من دلالة هذا الأثر إلى الدلالة على المؤثر، وإنني إذا أردت أن أعرف صانع هذا العالم فليس أمامي – فيما يقول هيوم – إلا أن أشاهد العالم ثم أشاهد صانعه الذي صنعه(١).

يقول هيوم: "إننا لا نعلم عن العلة شيئا إلا أنها الحادثة السابقة التي نشاهدها قبل حدوث معلولها، وإذا فلابد من مشاهدة الحادثتين معا: السابقة واللاحقة على السواء، إننا نستدل من وجود الساعة على وجود صانعها، لأننا رأينا الساعة والصانع كليهما، وإذن فوجود الكون لا يقوم دليلا على وجود صانعه إلا إذا رأينا الصانع والمصنوع جميعًا"(٢).

ويقول: "إن الصنعة لا يمكن أن تدل على صانع إلا إذا رأينا الصنعة في يد الصانع يقوم بتشكيلها،إننا نحكم بأن الساعة لها صانع، لأننا رأينا الصانع يقوم بصنعها، لكننا لا نستطيع أن نطبق ذلك على الكون، لأنا لم نر الكون داخل مصنع، والصانع يجتهد في صنعه(٣).

ويقول: "لماذا نبحث للمادة عن صانع مفارق ولماذا لا نمد المادة إلى لا نهاية ثم نجعلها هي الله، فيكون الإله أمامنا ومن بيننا(٤).

وقد عورض هيوم بأن في الطبيعة علامات كثيرة تدل على أنه يسير وفق خطة معينة، ووجود خطة يقتضي وجود سبب عاقل فأجاب هيوم: بأنه إذا كان لابد لنا من البحث عن علة لكل شيء، لوجب إذًا أن نبحث عن علة للإله نفسه"(٥).

---

(١) مذاهب فكرية معاصرة ص١٦٢، ١٦٣، حديث في العلل والمقاصد أ.د/ أحمد الطيب شيخ الأزهر ص٧٥، ٧٦ ط الثالثة ١٤٤٠هـ،٢٠١٩م دار القدس العربي.

(٢) قصة الفلسفة الحديثة ص١٣٠.

(٣) مذاهب فكرية ص١٦٥.

(٤) المرجع السابق وانظر تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٨٧.

(٥) قصة الفلسفة الحديثة ص١٣٠.

وينقد هيوم الأدلة على وجود الله فيقول: "إن دليل الغائية المشهور قائم على تمثيل الكون بآلة صناعية وتمثيل الله بالصانع الإنساني، ولكن الصانع الإنساني علة محدودة تعمل في جزء محدود، فبأي حق نمد التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذي هو الكون، ونحن لا ندري إن كان متجانسًا في جميع أنحائه ؟ ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتمًا إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل، إذ يمكن أن نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متناه كالصانع الإنساني"(١).

ولقد أخذ هيوم على برهان النظام بعض المآخذ وأورد عليه بعض الإشكالات منها:

الإشكال الأول:هل جربنا الكون؟

إن المشابهة بين الكون والمصنوعات البشرية تقضي بأن نحكم بأن للكون صانعا خالقا، إذ إننا بعد أن جربنا المصنوعات البشرية مرارا علمنا بأنها لا توجد إلا لعلة، فكما أن البيت لا ينشأ بلا بناء فكذلك الكون – لشباهته بالمصنوعات البشرية – لابد له من خالق صانع، هذا هو تقرير برهان النظام كما تصوره هيوم.

ثم إن هيوم انتقد هذا الاستدلال بقوله: إن هذا الاستدلال مبني على "التشابه "بين الكائنات الطبيعية والمصنوعات البشرية ولكن هذا التشابه لا يكفي لسحب وتعدية أحدهما إلى الآخر لاختلافهما، فأحدهما موجود طبيعي، والآخر موجود صناعي فكيف يمكن أن نستكشف من أحدهما حكم الآخر ؟ صحيح أننا جربنا المصنوعات البشرية فرأينا أنها لا توجد إلا بصانع عاقل وفاعل ماهر كما في البيت والساعة وغير ذلك، ولكننا لم نجرب ذلك في الكون، فإن الكون لم يتكرر وجوده حتى يقف الإنسان على كيفية خلقه وايجاده بل واجهه لأول مرة، ولهذا لايمكن أن يثبت له علة خالقة على غرار المصنوعات البشرية(٢).

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٨٧.

(٢) الله خالق الكون جعفر هادي ص ٢٤١: ٢٤٣ الناشر مؤسسة سيد الشهداء العلمية إيران ط الأولى ١٤٠٥هـ.

هذا هو الإشكال الذي وجهه هيوم إلى برهان النظام، والجواب على هذا الإشكال:

إن برهان النظام يعد من أوضح البراهين والأدلة على وجود الخالق الصانع للنظام الكوني، ليس برهانًا حسيًا ولا برهانًا تجريبيًا بل هو برهان عقلي خالص، يحكم فيه العقل من ملاحظة ظاهرة ما يتوصل العقل إلى ما وراءها من الصانع المدبر والخالق من دون قياسها بشيء أو تشبيهها بشيء أو اجراء تجارب عليها، **وهذا البرهان يبتنى على مقدمتين: أحدهما** مقدمة صغرى وهي أن هذا الكون جهاز منظم، **أما الثانية** وهي المقدمة الكبرى: أن النظام السائد في الكون أثر لعلة عالمة مدبرة

أما الصغرى: فيقع إثباتها على عاتق المشاهدات الحسية ونتائج العلوم الطبيعية التي تكشف لنا عن مظاهر النظام والتناسق في الكون من دون النظر إلى كيفية نشأتها وتواجدها.

وأما الكبرى: وهي أن النظام الكوني من صنع خالق قدير وصانع عليم.

فهي قضية عقلية صرفة لا يلاحظ العقل فيها إلا حدين اثنين فقط هما: المعلول، ثم دلالته الحتمية على علته، فإن العقل إذا ما بدأ يتساءل عن نظام الكون فيطرح أمامه احتمالان حول مصدر هذا النظام إما الصدفة أو يقول بالعلية، ولما كانت احتمالات الصدفة لديه لا تسوّغ حدوث جزء من ملايين الأجزاء في نظام الكون فإن القول بضرورة العلة الموجدة هو القول الوحيد الذي يتقبله العقل ويستسيغه في مجال المقايسة والاعتبار[1]. وبذلك يتضح نقطة الخطأ التي حاول فيها هيوم أن يجعل المقدمة الكبرى من قبيل المقدمة الصغرى بأن يفسر الحكم العقلي فيها بأنه قياس زائف على أحكام الحواس في الجزئيات المشاهدة، **فهيوم** لم يفرق بين القضايا المحسوسة التي تثبت النظام، وبين القضايا العقلية الصرفة التي تصعد من ملاحظة النظام إلى ملاحظة المنظم سبحانه.

(١) المرجع السابق ص٢٤٩: ٢٥٣.

الإشكال الثاني: يعترض هيوم على قانون العلية في إثباته علة أولى غير معلولة "بأن هذا المبدأ إما أن يكون مبدأ عقليًا شاملًا لكل الموجودات، وبالتالي فمن المحتم أن أسأل – بدوري – عن العلة التي خلقت صانع هذا الكون باعتباره "موجودًا من الموجودات، وإما أن أقبل تخصيص هذا المبدأ بموجود دون آخر، وهذا يعني أنه ليس مبدأ عقليًا مطردًا(١).

وكلام هيوم هنا هو من قبيل القاء القول على عواهنه في مسألة من أدق المسائل الفلسفية وأجدرها بالجدية في البحث والتحليل، إن إنكار هيوم لبرهان العلة الأولى يُعد مغالطة في الفلسفة العقلية لأن قوانين العقل قضت بأن يكون لكل موجود سبب موجد، كما قضت بأن تتوقف سلسلة العلل والمعلولات عند موجود لا موجد له، وعند علة لا علة لها، والعقل الصريح الصحيح لا يستطيع أن يتصور سلسلة من الموجودات المترتبة في سلم العلة والمعلولات تذهب في الماضي إلى غير نهاية، أو يحكم بجواز مثل هذا التصور، لأنه تصور يعادل – تمامًا – تصور اجتماع النقيضين وتجويزه، ومن هنا كان مبدأ العلية منطبقًا على دائرة معينة من الموجودات هي: دائرة الموجودات الممكنة، وداخل هذه الدائرة لا تخصيص في هذا المبدأ ولا استثناء، وإنما هو مبدأ عقلي بحت، له كل ما للمبادئ العقلية الأخرى من خصائص الاطراد والشمول والعموم.

فالقول بالعلة الأولى ليس هدما لمبدأ العلية عن طريق التخصيص والاستثناء كما يقول هيوم لأن العلة الأولى ليست فردًا من أفراد مفهوم العلية ولا تطبيقًا من تطبيقاته حتى يقال: إما أن تخضع العلة الأولى للمبدأ ذاته فنسأل عن علتها، وإما ألا يشملها المبدأ فلا يكون المبدأ قاعدة عقلية مطردة(٢).

إن هيوم في اعتراضه هذا قد نظر إلى نصف الحقيقة وترك نصفها الآخر والحقيقة هنا هي: أن كل موجود ممكن محتاج لعلة، وأن العلل والمعلولات لا تتسلسل في جانب

(١) حديث في العلل والمقاصد ص٨٣.

(٢) المرجع السابق ص٨٥، ٨٦.

الماضي إلى غير نهاية، هذه هي الحقيقة في بعديها المتلازمين تلازمًا لا ينفصم، والعقل هنا لا يجد له مفرًا من الإيمان بمبدأ العلية، وانطلاقًا من هذا المبدأ نفسه لا يجد العقل مفرًا من الاعتقاد بعلة أولى لا علة لها، واعتراض هيوم يتجاهل كليًا البعد الثاني مع أنه نتيجة لازمة ولا مفر منها عقلًا(١).

هذا هو الإلحاد الفلسفي الذي يشكك في أدلة وجود الله بغرض القضاء عليها، إن النتيجة التي توصل إليها دايفيد هيوم تذكرنا بما قاله ابن رشد "من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا"(٢).

إن القرآن الكريم يؤكد مبدأ العلية بكل أبعاده، كما يؤكد تأثير الأسباب في مسبباتها، فقد لفت الله –سبحانه– الناس إلى خلقه، ودعاهم إلى أن ينظروا إلى ما في ذلك الخلق من اتقان وعناية وحكمة وإبداع ثم الإيمان بالخالق الذي خلق وأتقن وأبدع، فإن الخلق آية وعلامة على الخالق يقول تعالى: **"وَآيَةٌ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ & وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنْ الْعُيُونِ & لِيَأْكُلُوا مِن ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ & سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ & وَآيَةٌ لَّهُمْ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ & وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ & وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ "**(سورة يس من آية ٣٤: ٣٦).

هذه الأدلة وغيرها قائمة على أساس من قوانين السببية (العلية) بمعنى أن انتقال الإنسان من الخلق إلى الخالق، أو من الصنعة إلى الصانع هو من باب انتقاله من المسبب إلى سببه أو من المعلول إلى علته.

---

(١) المرجع السابق ص٨٧.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص١٦٧.

المطلب الخامس: وقفة نقدية مع فلسفة هيوم في العلية:

قرر هيوم – فيما سبق – إنه ليس ثمة علية ولا ارتباط ضروري بين علة ومعلولها، ما هنالك عادة ذهنية تكونت على إثر توالي الحوادث وتعاقبها.

فمبدأ العلية ليس مبدأ عقليا – كما يقول العقليون – وليس مبدأ قبليا مستقلًا عن الخبرة الحسية وقد استدل على ذلك بأن "آدم –عليه السلام– على افتراض كمال قدراته العقلية ما كان ليستدل من سيولة الماء وشفافيته أنه يختنق به لو غرق فيه، أو يستدل من الضوء والدفء اللذين ينبعثان من النار أنه يحترق لو وثب فيه[1].

ويمكنا الرد على هيوم بما يلي:

إن تفسير هيوم للضرورة بين العلة والمعلول لا يستقيم لعدة اعتبارات:

أولًا: لم يميز هيوم بين مبدأ العلية الذي يعني أن كل حادثة لها سبب وبين علاقات العلية القائمة بين الأشياء مثل قولنا الحرارة سبب التمدد في المعادن وأن الشرب سبب الري.. والمذهب العقلي حين يقرر أن مبدأ العلية مبدأ فطري قبلي إنما يعني إدراك العقل – وبصورة قبلية – لمطلق العلية، ولا يعني أبدًا إدراك العلاقات المتعددة بين الأسباب والمسببات بصورة قبلية عند الإنسان **فالفلاسفة الأرسطيون العقليون** يرون أن معرفة الإنسان بأن لتمدد الحديد سببا، أو لتبخر الماء سببا، هي معرفة عقلية بطبيعتها، وليست مستمدة من الحس والتجربة، وأما معرفة الإنسان بأن سبب التمدد في الحديد هو الحرارة وأن درجة معينة من الحرارة سببا للتبخر فليست معرفة عقلية، ولا يحاول هؤلاء الأرسطيون أن يصبغوا عليها طابعًا عقليًا قبليًا، بل هي مستمدة من الخبرة والتجربة[2].

ثانيًا: يلزم من تفسير هيوم للضرورة بين العلة والمعلول أن لا نصل إلى قانون السببية إلا بعد سلسلة من التجارب المتكررة لترسيخ الرابطة بين العلة والمعلول في

(١) –انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٨٤، ديفيد هيوم زكي نجيب محمود ص٥٧.

(٢) الأسس المنطقية للاستقراء ص١٠٢.

أذهاننا وزيادتها يقينا بعد آخر، وليس ذلك من الضرورة في شيء، لأن الحادث الواحد يكفي في استنتاج علاقة السببية بين شيئين دون اللجوء إلى تكرار الحوادث(١).

ثالثًا: نتساءل عن العلية بمعناها عند هيوم أي باعتبارها "عادة ذهنية "فهل العلاقة القائمة بينهما في الذهن ضرورية أو اقترانية ؟ فإن قلنا أنها علاقة ضرورية، فقد ثبت مبدأ العلية دون أن تتضمن علاقة تجريبية، وإن كانت اقترانية فلم يتحقق لـ "هيوم "ما أراد من تفسير عنصر الضرورة في قانون العلة والمعلول.

رابعًا: إن الضرورة التي ندركها في العلاقة العلية بين علة ومعلول، ليس فيها أي أثر لإلزام العقل بإستدعاء إحدي الفكرتين عند حصول الفكرة الأخرى فيه، ولذا لا تختلف هذه الضرورة المدركة بين ما إذا كان لدينا فكرة معينة عن الصلة وما إذا لم تكن، فليست الضرورة في مبدأ العلية سيكولوجية بل هي ضرورة موضوعية(٢).

يعني أنه إذا اتجهنا إلى فكرة العلة والمعلول بمعزل عن الواقع الخارجي مثل الإحراق والنار، هل هذه الفكرة بينهما علاقة ضرورة في الذهن أو في الخارج ؟ فحسب هيوم الضرورة حالة ذهنية خارجية، ولكن لو اتجهنا لكل العقول وتساءلنا عن إدراك العلاقة بين الإحراق (المعلول) وبين وجود النار (العلة) وجدنا أن لها واقع خارجي موضوعي، أي إذا وجدت (أ) وجدت (ب)، ولابد للموت بعد قطع الرأس، والري بعد الشرب، هذه بديهية خارجية حتمية وليست حتمية ذهنية، بل الذهن يدركها وينتزعها من الخارج، فإذا صرنا مع هيوم يصبح الخارج بدون ضرورة، وهذا يستلزم أن يصدر أي شيء من أي شيء، وممكن أن تكون النار غير محرقة، وهذا يشكل انهيار العلوم.

---

(١) فلسفتنا دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية " الماركسية ". محمد باقر الصدر ص١٢١، ١٢٢. الناشر دار التعارف للمطبوعات ط٣ ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م

(٢) فلسفتنا ص١٢٢.

خامسًا: إذا كان القول بالتداعي هو الذي يفسر العلاقة بين العلة والمعلول فكيف يمكن لنا أن نفرق بين تعاقب الليل والنهار، بحسب نظرية هيوم، وبين الحرارة والغليان ؟ ففي العلاقة الأولى، لا يوجد رابطة موضوعية بينما في العلاقة الثانية، الرابطة الضرورية الموضوعية مدركة وعليه، فلا يمكن تفسير ما يحصل بين شيئين عن طريق تداعي المعاني(١).

سادسًا: إذا كان هيوم أنكر مبدأ العلية وارجعها إلى عادة تداعي المعاني إلا أن هيوم لا يستطع وغيره من التجريبيين أن يفسر لنا علاقة العلة بالمعلول بطريقة التداعي في حركة اليد والخاتم لأن حركة الخاتم لا تأتي عقب حركة اليد في الإدراك، وإنما تدرك الحركتان معا، وعليه، لو لم يكن لحركة اليد تقدم واقعي على حركة الخاتم لما أمكن اعتبار اليد علة لحركة الخاتم.

سابعًا: إن إنكار هيوم لمبدأ السببية مُدعيًا أن ما يزعمه الناس من قوانين للأسباب والمسببات إنما هو أوهام النفس وخداع الذات وأن الواقع أنه لا يوجد ما يسمى بالسببية أو العلية هذا أمر غير مقبول،لأن قانون السببية أمر واقع، والجدال حوله، والتشكيك فيه تحت أية مبررات إنما يعتبر صدامًا مع الواقع، وجحدًا للحقائق الموضوعية التي يزاولها الناس منذ خلقوا، إن الناس يأكلون ليشبعوا من جوع ويشربون ليرووا من ظمأ، فهل كل هذه أوهام ذاتية ؟ أو إنها حقائق خارجية ؟ إن الواقع ليدل على بطلان ما يدعيه.

فلماذا يبذل هيوم جهدا في سبيل تبرير التوقع والبناء التلقائي الحاصل بين بني الإنسان في حياتهم العامة لتتابع الوقائع وترتب حدوث الأشياء على غيرها؟ فإذا لم يكن للعلية معنى فلماذا يحاول هيوم تعليل بناء الذهن على الاقتران الدائم بالعادة ؟ولماذا

(١) فلسفتنا محمد باقر الصدر ص١٢٢، ١٢٣.

العادة بالذات؟ ثم يعبر عنه هيوم بأنه مبدأ من مبادىء الطبيعة الإنسانية يقر الكل بفاعليته(١).

نخلص من ذلك إلى أن المذهب التجريبي يؤدي حتمًا إلى اسقاط مبدأ العلية، والعجز عن إثبات علاقات ضرورية بين الأشياء، وإذا سقط مبدأ العلية انهارت جميع العلوم الطبيعية، باعتبار ارتكازها عليه، والحق الذي لا مراء فيه أن مبدأ العلية لا يمكن إنكاره لا على المستوى العلمي ولا على المستوى الفكري فهو قطب الرحى في أية عملية من عمليات الاستدلال في مجال التفكير الإنساني حتى عند من ينكر العلية ويقيم على إنكاره الحجج والبراهين، فلولا أن هؤلاء المنكرين يعتقدون ضرورة الربط الحتمي بين العلة والمعلول لما أصبح لاستدلالاتهم آية قيمة على الإطلاق، لأن من حق الطرف الآخر أن يفترض أن الدليل على إنكار العلية منفصل عن المدلول وغير مستلزم له، لكن اصرار المنكرين للعلية على الاستدلال على الإنكار يستبطن اعترافًا ضمنيًا بقانون العلية يتمثل في اعتقادهم بأن الدليل الذي يقيمونه سبب في العلم ببطلان قانون العلية، وكون الدليل سببًا في العلم بشيء أو في العلم ببطلان شيء هو بعينه مبدأ العلية(٢).

(١) انظر مذاهب فكرية معاصرة ص١٦٠، نهج العقل تأصيل الأسس وتقويم المنهج محمد ناصر ص١٧٧،ط الأولى ٢٠١٤م دار المحبين.

(٢) فلسفتنا ص٣٥٦،٣٥٥.

المبحث السادس: مقاربات ومفارقات بين الغزالي وهيوم في مسألة العلية:

بعد بسطنا لآراء هيوم في العلية يمكننا القول – كما قال رينان في كتابه عن ابن رشد والرشدية – إن هيوم لم يقل في نقد مبدأ العلية أكثر مما قاله الغزالي"[١].

وفي السطور الآتية نبيّن مدى التقارب والاختلاف بين حجة الإسلام وهيوم في هذه المسألة:

١–المقاربات بينهما في الانتماء المذهبي لكل منهما، فبينما انطلق الغزالي من ثوابت أشعرية ترى أن الله هو الفاعل والعلة الحقيقية لكل الأشياء، ونفت أي واسطة أو قوة موجودة في الأشياء ينبثق عنها معلولها، فالأشياء لا تفعل بذواتها وإنما هي أمور عادية مألوفة آثارها في مسبباتها موقوفة على إرادة الله.

نرى هيوم انطلق من مبادئ المذهب التجريبي الشكي الذي ينفي أي دور للعقل في توليد الأفكار، ملتجأ إلى النظرية السيكولوجيا التي تقرر أن التجربة وحدها هي مصدر المعرفة.

٢–المقاربات بينهما في إنكار السببية، فبينما اتفق كل من حجة الإسلام وهيوم على إنكار السببية إلا أنهما اختلفا في الهدف والغاية من هذا الإنكار، كذلك في النتيجة التي توخّي كل منهما تحقيقها والوصول إليها، فإذا كان حجة الإسلام ينفي الأسباب حتى لا يكون إلى جانب الله علة مؤثرة في الكون، فالله هو مسبب الأسباب جميعًا وهو علة العلل.

نرى هيوم ينفي السببية ولا يجعل الله علة الأشياء، بل لقد اعترض على "مالبرانش "الذي يذهب إلى أن الله هو علة كل صغيرة وكبيرة، وما الأسباب الظاهرة إلا مناسبات occasions لفعل الله[٢].

---

(١) ابن رشد والرشدية إرنست رينان ص١١٢ نقلّه إلى العربية عادل زعيتر الناشر دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٧م القاهرة.

(٢) في عالم الفلسفة ص١٣٨.

فهيوم لا يسند العلية إلى ذات متعالية أو قوة عليا كالله والملائكة بل يشك في وجود الله وينكر الغيب ويجعل التجربة هي وحدها مصدر المعرفة، وهي لا تكشف لنا عن قوة فاعلة أو عن ارتباط ضروري بين الأشياء، فدايفيد هيوم لم ينتهي إذن إلى ما انتهى إليه الغزالي من إثبات الفاعلية لله وحده، بل انتهى الحال به إلى الشك في وجود الله وبالتالي القضاء على كل دليل ينهض على وجود الله.

٣-ارجع كل من الغزالي وهيوم ضرورة التلازم بين ما يسمى سببًا وما يسمى مسببًا إلى العادة فقط منتقدين كل الأدلة التي تثبت الضرورة العقلية، كذلك التشابه بينهما في الحس فمن وجهة نظر الغزالي أن الحس لا يكشف إلا عن المقارنة بين العلة والمعلول، ولا يدرك الارتباط، والعلاقة والتأثير والتأثر.

فما الدليل على أن النار فاعلة ؟ لا دليل إلا أن الله خلق الظاهرتين متقارنتين.

فخداع الحواس الذي تحدث عنه الغزالي بقوله: "من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفًا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة (واحدة) بغتة، بل على التدرج ذرة ذرة، حتى لم تكن له حالة وقوف، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرًا في مقدار الدينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار، وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبًا لا سبيل إلى مدافعته"(١).

وفي هذا المعنى السابق يقول هيوم: "إن ما يسمى بالعلة شيء كثر بعده تكرار شيء آخر، حتى إن حضور الشيء الأول يجعلنا دائما نفكر في حضور الشيء الثاني"(٢) ففكرة السببية عنده هي خدعة من الخيال فهي من الوهميات لامن الضروريات، إذ

(١) مجموعة رسائل الإمام الغزالي من المنقذ من الضلال ص٥٨٠ راجعها وحققها إبراهيم أمين محمد الناشر المكتبة التوقيفية القاهرة.

(٢) انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٨٤، مذاهب فكرية معاصرية ص١٦١.

الوهميات "قضايا كاذبة ينفيها العقل، ولكن ينساق الإنسان إلى التصديق بها نتيجة لألفته للمحسوسات، واعتياده على أحكامها"(١).

٤-أيضًا العلية في ذهن الإنسان عند هيوم تأتي من رؤية شيء يتبعه شيء آخر، أما الغزالي فالعادة هي التي تولد فكرة العلة عند الإنسان، كما أن الغزالي يستعمل لفظة "الاقتران "بينما هيوم يستخدم لفظة "التتابع "فليس بمستبعد إذن أن يكون هيوم قد قرأ عن الإمام الغزالي السببية فنحا نحوه وانتهج طريقه.

وبعد ذكر هذه المقاربات بين حجة الإسلام وهيوم نؤكد على أنه لا يجوز إطلاقًا وضع رأي الإمام الغزالي في هذا الصدد بجانب ارتيابية هيوم في السببية، فقد أدان الغزالي الارتيابية بكل قوة، وبيّن أنها اتجاه عقلي خاطئ وتغلب عليها بطريقة فلسفية، صحيح أن الغزالي قد توصل – مثل هيوم – إلى الشك في الشرعية المطلقة للتلازم المشاهد في المحسوسات بين العلة والمعلول، ولكن تأسيس الغزالي الفلسفي لهذا النقد لم يقده – مثل هيوم – إلى نفي المعرفة العقلية، بل إنه يتفق تمامًا مع آرائه الميتافيزيقية، وفي حين أن نتيجة الارتياب في العلاقة السببية هي إنكار كل ضمان ويقين في المعرفة، والادعاء في النهاية بعجز العقل تمامًا، فإن الغزالي على العكس من ذلك قد اعترف للعقل بدور السيادة وبإمكانية المعرفة الشاملة لكل الأشياء(٢).

وفي نهاية المطاف أقول ما قاله د/ محمود مزروعة: "لا ينبغي لنا أن نجمع بينهما – أي الغزالي وهيوم – في حزمة واحدة، لمجرد أن جمعهما طريق إنكار السببية، فإن الطريق الواحد قد يسلكه اثنان طبيب ليحي نفسًا مريضة، وسفاح ليقتل نفسًا صحيحة، وإن السكين الواحد لتقع في يد اثنين: أحدهما ليسفح بها دم بهيمة أحل الله – سبحانه – ذبحها، والثاني ليسفح بها دم نفس حرم الله قتلها"(٣).

---

(١) الأسس المنطقية ٣٧٨.

(٢) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت د. محمود حمدي زقزوق ص١٤١، ١٤٢.

(٣) مذاهب فكرية معاصرة ص١٦٦.

الخاتمة

الحمد لله على ما أنعم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وسلم

أما بعد،

فقد كانت هذه الدراسة همزة وصل بين الفكر الإسلامي الأصيل المتمثل في تراث السادة الأشاعرة والإمام الغزالي، وبين الفلسفة الحديثة المتمثلة في كبار فلاسفة العصر الحديث نيكولا مالبرانش، ودايفيد هيوم في معالجة قضية السببية معالجة عقلية قائمة على دحض العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وقد توصلت من خلال هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

١- لم يخرج الإمام الغزالي عن الإطار الكلامي للأشاعرة في نفي تأثير الأسباب في مسبباتها فالغزالي في هذا المجال يعد أشعريًا قلبًا وقالبًا كان مقصده الأساس التنزيه الخالص وتعظيم القدرة الإلهية، وأنه -تعالى -لا يجب عليه شيء وأن له الإرادة المطلقة في كل ما يتعلق بالقوانين الطبيعية المنظمة للعالم فهو إن شاء وجود المسببات عند وجود أسبابها وانتفاء الموانع أوجدها، وإن شاء عدم وجودها لم يوجدها، وليس من أفعاله في مخلوقاته ما يصدر عنه بالعلية المحضة والاستلزام الضروري بدون علم وإرادة فكل ما في العالم من حوادث أو موجودات من فعله تعالى وخلقه وإرادته فلا مؤثر في الوجود إلا الله.

٢- أنكر الإمام الغزالي التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات والعلية والمعلولية، فلا شيء علة تؤثر في معلولها، ولا علاقة ترابطية بين الأسباب ومسبباتها، بل هي علاقة عادية وليست ضرورية لازمة والحق أن إنكار الغزالي هذا لا يعني نفي العلاقة من الأساس فثمة فرق بين نفي العلاقة من الأساس وبين كونها موجودة لكنها عادية غير لازمة لتعلقها بقدرته وإرادته سبحانه.

٣- إن القول بالحتمية والضرورة في الربط بين الأسباب ومسبباتها عند الغزالي لا يستقيم والقول بالمعجزات فكيف يمكن للمرء أن يعتقد ثبات القوانين واطرادها مع وجود هذه الخوارق التي تتنافى تنافيًا تامًا مع هذا الاطراد.

٤- إن الارتباط بين العلة والمعلول أو السبب والمسبب عند الغزالي إنما هو ارتباط عادي يمكن تخلفه بحيث يوجد ما يسمى سببا أو علة، ولا يمكن التالي له الذي يمكن أن نسميه مسببًا، فحجة الإسلام ينفي فقط التلازم الذي لا يجعل الله -عز وجل- هو السبب المباشر في الخلق بل يجعل هنالك وساطة من أسباب ومسببات مع أنه -عز وجل -هو خالق الأسباب وجاعلها أسبابًا، كما أن القول بالقوة المودعة في تأثير الأشياء بعضها في بعض يقضي باستقلالية التأثير عن التعلق بالمشيئة الإلهية، لذا قرار الغزالي أن المشاهدة تثبت المسبب عند حصول السبب وليس به فالفاعل على الحقيقة هو الله.

٥- لم يوافق ابن رشد الإمام الغزالي والأشاعرة في إنكارهم للضرورة واستبدالها بالعادة، فأكد على مبدأ السببية بين المحسوسات والأفعال الإنسانية، واعتبر للعقل دوره المعرفي في العلوم والفكر.

٦- أن العلاقة السببية ثابتة بالنصوص الشرعية، وأن الأسباب تؤثر في مسبباتها دون الاستقلال بالتأثير، مع الحاجة إلى خصائص الأشياء الذاتية المخلوقة، وقابليتها للتأثير والتأثر، فليس للسبب أن يستقل بالمسبب إذ لابد من توفر الشروط وانتفاء الموانع مع ربط ذلك بمشيئة الله وخلقه.

٧- حاول البعض اضفاء روح التناقض بين موقف الإمام الغزالي من السببية وبين ما يثبته العلم الحديث والحق أن هذا ليس صحيحا فقد أكد بعض علماء الفيزياء المعاصرة أن الأشاعرة كانوا روادًا للعلم الحديث لقولهم بأن القوانيين الطبيعية جوازية (احتمالية) وليست حتمية.

٨- النظرية الظرفية أو "العلل المناسبة"عند مالبرانش والتي لا تفرض بين الأشياء ارتباطا ضروريا بل تقول بحصول المعلول عند وجود العلة، فالعلة الظرفية هي محض ظرف أو مناسبة تتجلى من خلاله وعنده أو بمناسبته الفاعلية الإلهية، هذه النظرية هي بعينها السببية أو نظرية العادة التي قال بها الإمام الغزالي "الحصول عند السبب لا الحصول به".

٩- رفض الغزالي ومالبرانش فكرة أن الطبيعة توجب بذاتها وجود الشيء، فالموجودات لا يمكن أن تنطوي على قوة ذاتية تسمح لها بالتأثير في بعضها البعض، بل الله هو العلة الحقيقية لكل ما يحدث في الكون فهو الذي أبدع الطبيعة وأحكم نظامها، ويستطيع متى شاء أن يغير مجراها ويوجد الأسباب في غير مسبباتها "العادة".

١٠- انطلق كل من الإمام الغزالي ودايفيد هيوم من مبادئ وأسس الانتماء المذهبي أي من إيديولوجيا خاصة كانت المحفز والباعث لأخذ تصور معين، فالغزالي انطلق من ثوابت أشعرية ترى أن الله خالق كل شيء، ونفت أي واسطة أو قوة موجودة في الأشياء ينبثق منها معلولها، أما هيوم فكان لابد أن يجد من مصادره التجريبية الحسية ما يفسر به العلية، فالتجأ إلى النظرية السيكلوجيا "العادة "ملاذا ينفي به أي مصدر عقلي للعلية.

١١- اتفق كل من الإمام الغزالي وهيوم في إنكار السببية واختلفا في الهدف والغاية من هذا الإنكار فإذا كان الغزالي يؤكد على توحيد الله في أفعاله ويثبت المعجزات، فإن هيوم يشك في وجود الله عز وجل وينكره.

١٢- مبدأ السببية ضروري لتقدم العلوم، ولا وجود للظواهر التي بدون سبب، غاية ما هنالك أنه قد يخفى علينا، وهذا لا يعني عدم وجوده، فعدم العلم لا يعني العلم بالعدم بمعنى أن عدم الدليل ليس دليلًا على العدم.

١٣- على الرغم من وجود تباين في الدوافع والأصول الاعتقادية بين حجة الإسلام وبين مالبرانش وهيوم إلا أن موقفهم من السببية كان متشابها مما يدل على أن فلاسفة العصر الحديث في أكثرية الأمر مقلدين أو ناقلين للفكر الإسلامي.

هذا وما أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

ثبت المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم جل قائله.
٢. ابن رشد والرشدية إرنست رينان نقلَه إلى العربية عادل زعيتر الناشر دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٧م القاهرة.
٣. إحياء علوم الدين الإمام الغزالي مع مقدمة في التصوف الإسلامي ودراسة تحليلية لشخصية الغزالي وفلسفته في الإحياء بقلم د/ بدوي طبانه ج٤ عيسى البابي الحلبي وشركاه دار إحياء الكتب العربية.
٤. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني تحقيق د/ محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد الناشر مكتبة الخانجي مصر ط عام ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م.
٥. الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية دراسة ابستمولوجية منهجية التصورات والمفاهيم ماهر عبد القادر محمد دار المعرفة الجامعية الاسكندرية.
٦. الاستقراء والمنهج العلمي محمود فهمي زيدان الناشر دار الجامعات المصرية ١٩٧٧م.
٧. الأسس المنطقية للاستقراء محمد باقر الصدر الناشر دار التعارف للمطبوعات بيروت ط الخامسة ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.
٨. الإشارات والتنبيهات ابن سينا تحقيق سليمان دنيا القسم الثالث الإلهيات الناشر دار المعارف القاهرة الطبعة الثالثة.

٩. الأشباه والنظائر الإمام تاج الدين عبد الوهاب تقي الدين السبكي، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض ج٢ الناشر دار الكتب العلمية بيروت ط الأولى ١٤١١هـ ١٩٩١م.
١٠. أصول الفقه الإسلامي زكي الدين شعبان منشورات الجامعة الليبية ط الثانية ١٩٧١م دار الكتب بيروت لبنان.
١١. الاقتصاد في الاعتقاد الإمام أبي حامد الغزالي وضع حواشيه عبد الله محمد الخليلي الناشر دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط الأولى ١٤٢٤هـ ٢٠٠٤م.
١٢. الله خالق الكون جعفر هادي الناشر مؤسسة سيد الشهداء العلمية إيران ط الأولى ١٤٠٥هـ.
١٣. الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش د. قاسم الكاكائي تعريب عبدالرحمن العلوي الناشر دار الهادي بيروت الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م.
١٤. الآمدي وآراؤه الكلامية د/ حسن الشافعي ط١ ١٤١٨هـ ١٩٩٨م دار السلام القاهرة.
١٥. الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به الكذب على المسلمين والطعن عليهم تأليف أبي الحسين الخياط المعتزلي تحقيق د/ نيبرج الناشر دار الكتب المصرية ١٣٤٤هـ ١٩٢٥م.
١٦. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به لإمام المتكلمين القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتوفي ٤٠٣هـ قدمه وكتب هوامشه محمد زاهد الكوثري ١٣٦٨هـ،١٩٥٠م.
١٧. البحر المحيط في أصول الفقه بدر الدين محمد الزركشي راجعه د/ عمر سليمان الأشقر الناشر دار الصفوة الطبعة الثانية ١٤١٣هـ ١٩٩٢م.

١٨. تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة الحديثة "د/ محمد علي أبو ريان الناشر دار الكتب الجامعية عام ١٩٦٩م.
١٩. تاريخ الفلسفة إميل برهيه القرن السابع عشر ترجمة جورج طرابيشي دار الطليعة بيروت لبنان ط الثانية ١٩٩٣م.
٢٠. تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم الناشر مؤسسة هنداوي طبعة عام ٢٠١٢م.
٢١. تاريخ الفلسفة اليونانية وولتر ستيس ترجمة مجاهد عبد المنعم الناشر دار الثقافة ١٩٨٤م القاهرة.
٢٢. تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم الناشر مؤسسة هنداوي ٢٠١٤م.
٢٣. تاريخ الفلسفة فردريك كوبلستون المجلد الرابع الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى لبينتز ترجمة سعيد توفيق،تقديم إمام عبد الفتاح إمام ط أولى ٢٠١٣م الناشر المركز القومي القاهرة.
٢٤. تاريخ الفلسفة في الاسلام ل دي بور تحقيق د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة.
٢٥. تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية د/ محمد عاطف العراقي الطبعة السادسة ١٩٩٣م دار المعارف بمصر.
٢٦. التعريفات للسيد الشريف الجرجاني مكتبة لبنان ط عام ١٩٨٥م.
٢٧. التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة للإمام أبي بكرالباقلاني المتوفي ٤٠٣هـ تعليق محمود محمد الخصيري، د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة ط دار الفكر العربي ١٣٦٦هـ١٩٤٧م.
٢٨. تهافت التهافت للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد القسم الثاني تحقيق سليمان دنيا ط الثالثة دار المعارف القاهرة.

٢٩. تهافت الفلاسفة الإمام أبي حامد الغزالي تحقيق سليمان دنيا ط٤ ١٣٨٥هـ ١٩٦٦م الناشر دار المعارف بمصر.
٣٠. تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث أندريه كريسون ترجمة نهاد رضا منشورات بحر المتوسط بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٢م.
٣١. الجبر الذاتي د/ زكي نجيب محمود ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام الناشر مؤسسة هنداوي ٢٠٢٢م.
٣٢. حديث في العلل والمقاصد أ.د/ أحمد الطيب شيخ الأزهر ط الثالثة ١٤٤٠هـ،٢٠١٩م دار القدس العربي.
٣٣. حكمة الغرب الفلسفة الحديثة والمعاصرة برتراندرسل ترجمة فؤاد زكريا ج٢ الناشر مؤسسة هنداوي ٢٠٢١م.
٣٤. دروس في الفلسفة يوسف كرم، إبراهيم مدكور الطبعة الأولى ٢٠١٦م الناشر عالم الأدب بيروت لبنان.
٣٥. دفيد هيوم ومبحث في الفاهمة البشرية د/ آسيا واعر مجلة أبحاث المجلد ٦ العدد ٢ عام ٢٠٢١م.
٣٦. ديفيد هيوم زكي نجيب محمود الناشر مؤسسة هنداوي.
٣٧. ديكارت والعقلانية جنفياف روديس لويس ترجمة عبده الحلو الناشر منشورات عويدات بيروت ط الرابعة ١٩٨٨م.
٣٨. روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط إتين هنري جلسون ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام ط الثالثة ١٩٩٦م الناشر مكتبة مدبولي.

٣٩. السببية في العلم وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي د/ السيد نفادي الطبعة الأولى ٢٠٠٦م الناشر مكتبة مؤمن قريش دار الفارابي بيروت.
٤٠. الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ط أولى ١٩٩٩م دار الكتب العلمية بيروت.
٤١. شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار تحقيق عبد الكريم عتمان مكتبة النهضة القاهرة ١٩٦٥م.
٤٢. شرح الخريدة البهية في علم التوحيد للإمام أحمد بن محمد العدوي المالكي الشهير بـ "الدردير "تحقيق عبد السلام بن عبد الهادي.
٤٣. شرح المقاصد في علم الكلام لسعد الدين التفتازاني الناشر الحاج محرم صفند البوسنوي ٢٠١٦ استانبول.
٤٤. الشفاء في المنطق (البرهان) تصدير ومراجعة د/ إبراهيم مدكور تحقيق أبو العلا عفيفي ط عام ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م مطبعة الأميرية بالقاهرة.
٤٥. العقد المذهب في طبقات حملة المذهب ابن الملقن تحقيق أيمن نصر الأزهري، سيد مهنى ط أولى ١٤١٧هـ ١٩٩٧م دار الكتب العلمية.
٤٦. عيادة الملحدين جرعات علمية وفكرية ومعرفية للملحدين والربوبيين والماديين والباحثين عن الحق د/ هيثم طلعت علي سرور الطبعة الأولى ٢٠١٦م.
٤٧. غاية المرام في علم الكلام سيف الدين الآمدي تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ط عام ١٣٩١هـ ١٩٧١م المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي.

٤٨. فرق وطبقات المعتزلة تحقيق د/ علي سامي النشار الناشر دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢م.
٤٩. الفصل في الملل والأهواء والنحل الإمام ابن حزم الظاهري د/ محمد إبراهيم نصر د/ عبد الرحمن عميرة دار الجيل بيروت الطبعة الثانية ١٤١٦هـ ١٩٩٦م.
٥٠. فلسفتنا دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية "الماركسية "محمد باقر الصدر الناشر دار التعارف للمطبوعات ط٣ ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م.
٥١. فلسفة الغزالي عباس محمود العقاد الناشر مؤسسة هنداوي.
٥٢. في عالم الفلسفة أحمد فؤاد الأهواني الناشر مؤسسة هنداوي ٢٠٢٣م.
٥٣. قصة الفلسفة الحديثة زكي نجيب محمود، أحمد أمين الناشر مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٠م.
٥٤. قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي ول ديورانت ترجمة فتح الله محمد المشعشع مكتبة المعارف بيروت ط٦ ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.
٥٥. قواعد العقائد الإمام أبي حامد الغزالي تحقيق وتعليق موسى محمد علي ط٢ عام ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م عالم الكتب.
٥٦. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المتصلة أبي الوليد محمد بن رشد تقديم د/ محمد عابد الجابري الطبعة الأولى ١٩٩٨م مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان.
٥٧. لسان العرب أبو الفضل جمال الدين محمد بن منظور الناشر دار صادر بيروت ١٩٩٢م.

٥٨. مالبرانش والفلسفة الإلهية د/ راوية عباس عبد المنعم تقديم د/ محمد علي أبو ريان الناشر دار النهضة العربية بيروت ١٩٩٦م.
٥٩. مجموعة رسائل الإمام الغزالي المنقذ من الضلال راجعها وحققها إبراهيم أمين محمد الناشر المكتبة التوقيفية القاهرة.
٦٠. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين فخر الدين الرازي وبذيله تلخيص المحصل للعلامة نصر الدين الطوسي راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد الناشر مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة.
٦١. مدخل جديد إلى الفلسفة د/ عبد الرحمن بدوي الناشر مدين ط الأولى ١٤٢٨هـ.
٦٢. مذاهب فكرية معاصرة عرض ونقد د/ محمود محمد مزروعة ط٢ عام ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م مكتبة كنوز المعرفة جدة.
٦٣. المستصفى من علم الأصول أبي حامد الغزالي تحقيق د/ محمد سليمان الأشقر مؤسسة رسالة ط أولى ١٤١٧هـ ١٩٩٧م.
٦٤. مشروع علم الإنسان عند دافيد هيوم المبروك طحطاح مجلة الأنسنة ٢٠١٠م.
٦٥. مشكلة العلية في الفلسفة الحديثة د/ محمد يحي فرج ط أولى ١٩٩٤م.
٦٦. المصباح المنير في غريب الشرح الكبيرأحمد بن محمد الفيومي الناشر مكتبة لبنان.
٦٧. معجم الفلاسفة جورج طرابيشي ط٣ ٢٠٠٦م دار الطليعة.
٦٨. المعجم الفلسفي جميل صليبا ط عام ١٩٨٢م الناشر دار الكتاب اللبناني بيروت.
٦٩. المعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية تصدير إبراهيم مدكور مادة طبع.
٧٠. المعجم الفلسفي مراد وهبة الناشر دار قباء الحديثة القاهرة ٢٠٠٧م.

٧١. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية د/ محمود عبد الرحمن عبد المنعم ج١.
٧٢. معيار العلم في المنطق للإمام أبي حامد الغزالي شرحه أحمد شمس الدين منتدى اقرأ الثقافي دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط الثانية ١٩٨٩م.
٧٣. مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة بين الغزالي وابن رشد دراسة وتحليل د/ جيرار جهامي ط٢ عام ١٩٩٢م دار الشرق بيروت لبنان.
٧٤. مفهوم السببية عند الغزالي أبو يعرب المرزوقي ط الأولى دار بو سلامة للطباعة والنشر.
٧٥. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعري تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ج٢ ط مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٣٦٩هـ.
٧٦. مقدمة في نقد الفكر العربي من الماهية إلى الوجود د/ جميل قاسم ط الأولى ١٩٩٦م الناشر دار مكتبة الهلال بيروت.
٧٧. مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي د/ علي سامي النشار الناشر دار الفكر العربي ١٣٦٧هـ ١٩٤٧م.
٧٨. المنقذ من الضلال أبو حامد الغزالي تحقيق د/ عبد الحليم محمود الناشر دار الكتاب اللبناني بيروت ط أولى ١٩٧٩م.
٧٩. منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي أصوله وتطويره د/ عبد الزهرة البندر الناشر دار الحكمة ط أولى ١٤١٣هـ ١٩٩٢م.
٨٠. المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت د.محمود حمدي زقزوق ط١٤١٨هـ،١٩٩٧م.
٨١. المواقف في علم الكلام للإمام عضد الدين عبد الرحمن الإيجي الناشر عالم الكتب بيروت.

٨٢. موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب روني إيلي ألفا ج٢ الناشر دار الكتب العلمية ط أولى ١٤١٢هـ،١٩٩٢م.
٨٣. موسوعة الفلسفة عبد الرحمن بدوي الطبعة الأولى ١٩٨٤م المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
٨٤. الموسوعة الفلسفية د/ عبد المنعم الحفني دار ابن زيدون الناشر مكتبة مدبولي القاهرة.
٨٥. موسوعة كشاف اصطلحات الفنون والعلوم محمد علي التهانوي تقديم د/ رفيق العدوي تحقيق علي دحروج ج٢ مكتبة لبنان ط أولى ١٩٩٦م.
٨٦. نظرية السببية في الفكر الكلامي الإسلامي أ.د/ عبد العزيز سيف النصر.
٨٧. نقد نقد العقل العربي جورج طرابيشي نظرية العقل دار الساقي ط أولى ١٩٩٦م.
٨٨. نهج العقل تأصيل الأسس وتقويم المنهج محمد ناصر ط الأولى ٢٠١٤م دار المحبين.
٨٩. هوامش على العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني د/ محمد عبد الفضيل القوصي الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ١٩٨٤م دار الطباعة المحمدية القاهرة.
٩٠. وفيات الأعيان لابن خلكان ج٤ تحقيق إحسان عباس الناشر دار صادر بيروت.

فهرس الموضوعات

مقدمة ١٢٨

إشكالية البحث ١٢٩

المبحث الأول: مفهوم السببية والفرق بينها وبين العلية..... ١٣٢

أولًا: السبب في اللغة ١٣٢

ثانيًا: السبب في الاصطلاح ١٣٣

المبحث الثاني: مبدأ السببية في فكر الإمام أبي حامد الغزالي ١٤٠

المطلب الأول: علاقة الأسباب بالمسببات عند الأشاعرة قبل الغزالي: ١٤٠

تحرير محل النزاع: ١٤٠

المطلب الثاني: موقف الإمام الغزالي من مشكلة السببية والقول بالعادة ١٤٥

المطلب الثالث: الغزالي في ميزان النقد العلمي ١٥٨

المبحث الثالث: مبدأ العلية في فلسفة نيكولا مالبرانش) ١٦٣٨م – ١٧١٥م) .. ١٧٢

المطلب الأول: (التعريف بـ نيكولا مالبرانش Nicolas Malebranche وصلته بالفلسفة الديكارتية)..... ١٧٢

المطلب الثاني: أصول مالبرانش الفلسفية..... ١٧٦

المبحث الرابع: مقاربات بين الإمام الغزالي ونيكولا مالبرانش في مسألة السببية (العلية)..... ١٩٢

المبحث الخامس: مبدأ العلية في فلسفة دايفيد هيوم..... ٢٠٢

المطلب الأول: دايفيد هيوم David Hume حياته ومصنفاته ١٧١١ – ١٧٧٦م ٢٠٢
المطلب الثاني: فلسفة هيوم أصل الأفكار وعلاقتها بالعلية..... ٢٠٤
المطلب الثالث: العلية عند هيوم..... ٢٠٨
المطلب الرابع: الإلحاد وعلاقته بالعلية عند هيوم:..... ٢١٥
المطلب الخامس: وقفة نقدية مع فلسفة هيوم في العلية: ٢٢١
المبحث السادس: مقاربات ومفارقات بين الغزالي وهيوم في مسألة العلية:..... ٢٢٥
الخاتمة..... ٢٢٨
ثبت المصادر والمراجع..... ٢٣١