جامعة الأزهر
كلية أصول الدين
والدعوة بالمنوفية

الحرية والقدر الإلهي بين الدين والفلسفة

(الأشاعرة ومالبرانش أنموذجان)

إعداد الدكتورة

منى عبد الهادي عبد العاطي النشاوي

مدرس العقيدة والفلسفة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية
فرع جامعة الأزهر، المنصورة

الحرية والقدر الإلهي بين الدين والفلسفة (الآشاعرة ومالبرانش أنموذجان)

منى عبد الهادي عبد العاطي النشاوي
شعبة أصول الدين، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة الأزهر، المنصورة، مصر.
الإيميل: Monaabdelhadyelneshawy@gmail.com

الملخص

هذا البحث يعد بمثابة دراسة متخصصة في حقل الدراسات العقدية، والفلسفية، يهدف إلى الكشف عن التماثل بين الأشاعرة، ومالبرانش؛ بالرغم من الفواصل الزمنية، والمكانية، والثقافية الطويلة بينهما، وانتقال هذا الأثر الأشعري إلى مالبرانش، وهذا يدلل على التواصل المعرفي بين الحضارات مؤكدًا على أن الفكر ليس حكرًا على أحدٍ، واستباقا لما سيأتي تفصيله في هذه الدراسة، فهناك الكثير من التماثل في الاستدلالات، والنتائج الكلامية بين الاثنين؛ ولكن برغم هذا التماثل يظل السؤال الآتي قائمًا: لماذا تماثل مالبرانش مع الأشاعرة، وربما تأثر بهم أيضًا، رغم نفوذ الكثير من مختلف التيارات الإسلامية إلى الغرب عن طريق الترجمة؟ ولماذا لم يتأثر بابن رشد مثلا؟ لا بُدّ من البحث عن الأساس المهم لهذا التشابه، أو هذا الاقتباس في وحدة الدافع القدسي، المتمثل في الدفاع عما يسمى بالجلال الإلهي، كما أكَّد البحث على أن الحديث يدور في كل موضع عن محورية الله، ومركزيته في الكون، على صعيد آخر نحن نجد أنفسنا نواجه عالما ذا نظام وقانون؛ وهو أمر تؤكد عليه الظواهر القرآنية أيضًا، كذلك ندركُ عقليًا أن لكل معلولٍ علةً خاصة، ومعينة لولاها لما كان ذلك المعلول، كما ندرك أن لكل موجود أثرا، وفائدة لا يوجدان في موجود آخر؛ كما نجد في أنفسنا الإرادة، والاختيار، والقابلية على العمل، والطاعة، والتمرد، والسؤال الذي يطرح نفسه على المفكرين المسلمين، وعلى كل مفكر في كل نظام موحد هو: إذا كان العالم قانونيا؛ فما دور الله في هذا

النظام القانوني حُدوثًا وبقاء؟ فإذا كان هو المؤثر الوحيد فكيف بمقدور غيره أن يكون مؤثرا؟ وهل للإنسان إرادة بجانب إرادة الله؟ وما مفهوم مبدأ العلية حينذاك؟ وما مصير اختيار الإنسان، والتكليف المُلقى على عاتقه؟ هل هو مجبر أم مخير؟ ومن ثم جاء البحث ليرد على أسئلة عديدة، ومثارة، كما يتناول البحث الحديث عن مشكلة القضاء والقدر التي هي من أعقد، وأعنف المسائل التي واجهت العقل البشري منذ قام للناس في هذه الحياة وجود، واستقام لهم فيها تفكير، فلقد شغلت قضية القضاء والقدر تفكير الإنسانية في أجيالها الطويلة جيلا بعد جيل، دون أن تجتمع على رأي فيها، فحاولت التوفيق بين الآراء والوصول إلى حل مقنع في هذه المسألة، على أن يكون زادنا في هذه الرحلة الإيمان بالله أولًا، إيمانًا لا تزعزعه الأعاصير، ولا تنال منه الأحداث، وليكن سلاحنا: عقل يقظ، وقلب سليم، متمسكين بكتاب الله، وسنة رسوله (ﷺ) دون التطويح بالعقل، والشرود به في غير مجاله الذي خلق له، كما بينت أن مشكلة الحرية، وعلاقتها بالمسؤلية، والجزاء هي مشكلة الساعة، وكل ساعة أثارتها الإنسانية قديما، ولا تزال تشغل أذهان المفكرين حديثا، ووضحت مفهوم الحرية بين الدين، والفلسفة متمثلا في فكر الأشاعرة، ومالبرانش.

الكلمات المفتتاحية: مالبرانش، العلية، الكسب، الظرفية، نظرية المناسبات.

Freedom and Divine Destiny between Religion and Philosophy Fundamentals of Religion Division,

Mona Abd El-Hady Abd El-Atty El-Neshawy
Faculty of Islamic and Arabic Studies, Al-Azhar University, Mansoura, Egypt.
Email: Monaabdelhadyelneshawy@gmail.com

Abstract:

This research is a specialized study in field of doctrinal and philosophical studies. It aims to reveal similarity between Ash'aris and Malebranche. Despite long time, spatial, and cultural intervals between them, and transfer of this Ash'ari influence to Malebranche, this indicates knowledge communication between civilizations, stressing that thought is not monopolized by anyone. In anticipation of what will be detailed in this study, there is a lot of similarity in inferences and verbal results between two. But despite this similarity, following question remains: Why did Malebranche identify with e Ash'aris, and perhaps was influenced by them as well, despit influence of many different Islamic currents to the West through translation? Why was he not influenced by Ibn Rushd, for example? It is necessary to search for important basis for this similarity, or this quotation in unity of the sacred motive, which is represented in defending what is called divine majesty. The research also confirmed that level, we find ourselves We face a world of order and law; This is confirmed by Quranic phenomena as well Likewise, we realize mentally that every effect has a specific cause, and without it, that effect would not have been, just as we realize that every existent has an effect and a benefit that are not found in another existent. We also find in ourselves will, choice, and ability to work, obey, and rebel. question that poses itself to Muslim thinkers, and to every thinker in every unified system, is: If world is legal; What is role of (God) in

this legal system in terms of occurrence and survival? If he is only influencer, how can others be influential? Does man have a will besides the will of God? What is concept of attic principle at that time? And what is fate of man's choice, and the assignment placed upon him? Is it forced or voluntary? Hence, the research came to respond to many and raised questions. research also deals with the discussion of problem of predestination, which is one of most complex and most violent issues that have confronted human mind since existence of people in this life, and they have thought about it. generation after generation, without agreeing on an opinion on it, so it tried to reconcile opinions and reach a convincing solution in this issue Provided that our faith in God first increases on this journey, a faith that is not shaken by hurricanes, and events do not undermine it, and let our weapons be: a vigilant mind and a healthy heart, armed with the Book of God and Sunnah of His Messenger, may God's prayers and peace be upon him, without overpowering the mind, and straying with it in a field other than field in which it was created. To him, it also showed that problem of freedom, its relationship to responsibility, and punishment is problem of hour, and every hour raised by religion and philosophy represented in thought of Ash'aris and Malebranche. Keywords:
Malebranche, causation, gain, circumstance, theory of occasions.

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله الذي خلق فسوي، وقدر فهدى، أنشأ الخلق بعظيم قدرته، حكيما، عالما قادرا، تعالت حكمته، وجلت قدرته، أبدع هذا النظام، وأحكمه هل ترى من فطور؟ والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله، وأصحابه الأطهار الأبرار، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد،،

فتعتبر مشكلة القضاء والقدر من أعقد وأعنف المسائل التي واجهت العقل البشري منذ قام للناس في هذه الحياة وجود، واستقام لهم فيها تفكير، فلقد شغلت قضية القضاء والقدر تفكير الإنسانية في أجيالها الطويلة جيلا بعد جيل دون أن تجتمع فيها على رأي، أو تلتقي على نظر عندها، ودون أن تجعل منها حقيقة مقررة تضيفها إلى كثير من حقائق العلم التي وصلت إليها، ووثقت بها، واطمأنت إليها؛ إنها أخطر مشكلة واجهها العقل، ودار حولها، فضلَّ في متاهاتها، وتعثر في دروبها، دون أن ينال منها منالا، أو يبلغ منها غاية.

لقد اصطدم العقل بكثير من المشكلات التي لا تقع تحت حصر؛ ولكنه لم يستسلم أبدا لمنطق الهزيمة، ولم يقبل بحال أن يلقي سلاحه أمام أي مشكلة مهما تأبت عليه، واستعصت دونه، وإنه ما يزال أمام المشكلات العصية المتأبية يوالي الاحتكاك بها، ويتابع النظر فيها على مدى الأزمان، وتتابع الأجيال، حتى تتكشف له وحدة واحدة؛ فتخضع لقوته، وتستجيب لسلطانه، وتصبح فردا من أفراد ملكه الذي يبسطه على هذا الوجود؛ إلا أن مشكلة القضاء والقدر ما تزال

بعيدة عن متناول هذا السلطان، وما يزال العقل معها في صراعه الأبدي الخالدي، فلا هي مستجيبة له، أو مطمعة في وصوله إليها، ولا العقل بمستيئس منها، ومتجنب سبيلها، والاحتكاك بها[1].

وعليه فليكن زادنا في هذه الرحلة هو الإيمان بالله أولا، الإيمان الذي لا تزعزعه الأعاصير، ولا تنال منه الأحداث، وليكن سلاحُنا: عقلا يقظا، وقلبا سليما، متمسكين بكتاب الله، وسنة رسوله (ﷺ) دون التطويح بالعقل، والشرود به في غير مجاله الذي خلق له.

كما أن مشكلة الحرية الإنسانية، وعلاقتها بالمسؤلية، والجزاء هي مشكلة الساعة، وكل ساعة أثارتها الإنسانية قديما وحديثا، ولا تزال تشغل أذهان الفلاسفة والمفكرين إلى اليوم.

وقد عرفت المشكلة في الإسلام منذ عهد مبكر قبل ظهور المعتزلة والأشاعرة، وتحدث فيها الصحابة، والتابعون، ولا شك أن قضية الحرية الإنسانية هى المدخل الشرعي، والعقلي إلى قضية الثواب والعقاب؛ لأنه لا حساب، ولا مساءلة، إذا لم تكن هناك حرية في اختيار الفعل وضده.

هذا، ولما كان مبحث القضاء والقدر شديد الصلة بمشكلة حرية الإرادة الإنسانية، والجبر، حيث يعد القول بالجبر أو الاختيار حيثية من حيثيات القدر، ومناط الحكم على الإنسان بأفعاله، هل هو مسئول عن كل فعل يفعله؟ أم إنه معفي من كل تبعة لما يأتي، أو يذر؟ فكل إنسان منا عندما يأتي إلى هذه الحياة، ويصبح فردا واعيا مدركا ينتابه العديد من الأسئلة إلى أين، ولماذا؟ لا أريد أن أفعل كذا، بل أريد كذا، إلى غير ذلك من الأسئلة المثارة من قبل كل إنسان،

(١) يراجع: د. عبد الكريم الخطيب، القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، صـ٩، دار الفكر العربي، مكتبة المهتدين الإسلامية القاهرة: ط: ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م.

ومع بروز هذه الأسئلة تبرز بداية الإرادة، ومعها (الأنا) منبع العقل، والتفكير، هذه الملكة هي التي فصلت الإنسانية في مسيرتها عن الحيوانية، أو عن مملكة الحيوان، ومعها بدأت مسيرة الحرية.

فإذا كان الله هو الخالق، والمدبر لكل شيء، والمؤثر الوحيد في هذا العالم؛ فكيف بمقدور غيره أن يكون مؤثرا؟، وما مصير اختيار الإنسان، والتكليف الملقى على عاتقه؟ هل هو مجبر، أم مخير؟ فالأشاعرة يرفعون شعار(لا مؤثر في الوجود إلا الله)؛ فسببيتهم مقيدة بالتدخل الإلهي في كل فعل، رافضين مبدأ الضرورة في السببية، فكل العالم بما فيه من جواهر، وأعراض، ومن مخلوقات، أنشأهم الله بقدرته إنشاءًا بعد أن لم يكن شيء، ومن ثم كان لموقف الأشاعرة الأثر الكبير في دحضه مبدأ الضرورة في الطبيعة القائمة على التفسير العلي، وعدم التسليم بالحتمية الميكانيكية، وبوجود طبائع ذاتية للأشياء، ومن ثم فقد حاولوا إثبات قدرة الله المطلقة التي لا حد لها، رافضين التسليم بوجود أي نوع من العلة الذاتية بين الأشياء، ذاهبين إلى أن الظواهر التي تحدث؛ إنما هي مناسبات للفعل الإلهي، ومن هنا جاء الالتقاء الفكري بين الأشاعرة ومالبرانش[1] من خلال نظريته الظرفية، حيث لجأ مالبرانش إلى الألوهية باعتبارها علة حدوث ما يجري في العالم من حوادث؛ فما يمكن

(١) نيكولا دي مالبرانش، فيلسوف مثالي فرنسي، كاهن كاثوليكي، ولد عام(١٦٣٨م)، حاول انطلاقا من مثاليته أن يستأصل الثنائية في مذهب ديكارت، وينسب (مالبرانش) دورا فريدا إلى (الله) الذي لا يخلق جميع الأشياء الموجودة فحسب؛ بل يحتويها جميعا في داخله، من مؤلفاته: كتاب بحث في الحقيقة، توفي عام (١٧١٥م)/ يراجع: روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية، صـ ٤٤٥، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، بدون، منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، صـ ٤١٢، دار العلم للملايين، بيروت، ط: الأولى ١٩٩٢م.

تسميته عللا على الطبيعة ما هي إلا مناسبات للفعل الإلهي القادر على إحداثها في الأصل، فخضوع الأحداث، والظواهر للنواميس الإلهية العامة، يجعل الإله له دور مهم في تنظيم سلسلة الموجودات، ومن ثم كان الهدف من البحث الإجابة عن العديد من الأسئلة التي تثار في ذهن الإنسان حول موقف الإنسان من هذا الكون.

كما أردت أن أنوه إلى أن من يتطرق لدراسة مشكلة ميتافيزيقية كائنة ما كانت؛ لا بد أن يجد نفسه مضطرا إلى إثارة الكثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى، حتى يتسنى له أن يضع المشكلة التي هو بإزائها وضعا فلسفيا صحيحا، والواقع أن مشكلة الحرية هي من أكثر المسائل الفلسفية اتصالا بالعلم، والأخلاق، فضلا عن صلتها الواضحة بعالم ما وراء الطبيعة؛ ولكننا سنقتصر على دراسة مشكلة الحرية من الوجهة الفلسفية، أعني من حيث هي مشكلة ميتافيزيقية كما سماها فلاسفة الإسلام بالجبر، والاختيار، ولكننا سنوسع أفق بحثنا، بحيث يمتد إلى دراسة القضاء والقدر، والحتمية، وكل هذه مفهومات ميتافيزيقية تتطلب دراسة فلسفية شاملة لمسائل مختلفة، مثل: مسألة العلية، والحرية، والجبر، والاختيار.

ومن هنا فإن أهمية هذا الموضوع تتجلى في إيجاد إجابات لكثير من الأسئلة المتعلقة بمصير الإنسان، والتكليف الملقي على عاتقه، هل هو حر مريد يفعل ما يشاء، أم هو مقيد، أو مجبر، أم هو بين هذا وذاك، هل يوجد للإنسان إرادة بجانب إرادة الله؟ وهل كان تناول مالبرانش لمفهوم القضاء والقدر متماثلا مع الأشاعرة من حيث المفهوم، و الاستدلالات، ونتائج المذهب، أم أن كل واحد منهما انتهج منهجا مخالفا؟

كما نستطيع من خلال هذا البحث تسليط الضوء على الفكر الكلامي الأشعري، وتأثر فلاسفة الغرب به من حيث بيان أوجه التشابه والتأثر؛ مما

يؤكد على التواصل المعرفي بين الأجيال. وقد كان ديدني في البحث هو النظرة الموضوعية فيه، ، وهذا يظهر جليا واضحا من خلال ثنايا البحث.

هذا، وقد اتبعت المنهج الاستقرائي وذلك أثناء جمعي وتتبعي للنصوص والمادة العلمية ذات الصلة بالبحث لآراء كل من الأشاعرة ومالبرانش، والمنهج التحليلي، حيث دراسة النصوص وتحليلها، واستنباط وجهات النظر المختلفة لدى كل من الأشاعرة ومالبرانش، والمنهج النقدي وذلك أثناء الحكم على الآراء والمذاهب؛ فقد استخدمت هذا المنهج من أجل تقييم الآراء، وذلك حينما أرى أن المسألة تحتاج إلى نقد، وهذا سوف يكون عقب الانتهاء من كل مسألة، أو فقرة، أو في التعقيب

ومن هذه الوجهة تضمن البحث مايلي:

أولا: الحديث عن مفهوم العلية، والتأثر بين الأشاعرة وظرفية مالبرانش.

ثانيا: الحرية والجبر عند الأشاعرة ومالبرانش.

ثالثا: الحديث عن القضاء والقدر، وأهم القضايا المتعلقة به بين الأشاعرة ومالبرانش.

تمهيد

آثرت قبل الحديث عن محاور البحث أن أوضح الباعث على تشابه (مالبرانش مع الأشاعرة)؛ برغم الفواصل الزمنية، والمكانية بين الاثنين:

تجدر الإشارة إلى ذكر التماثل بين الأشاعرة، ومالبرانش؛ بالرغم من الفواصل الزمنية، والمكانية، والثقافية الطويلة بينهما؛ فهناك الكثير من التماثل في الاستدلالات، والنتائج الكلامية بين الاثنيين، ولكن برغم هذا التماثل يظل السؤال الآتي قائما: لماذا تماثله مع الأشاعرة؟ وربما تأثره بهم أيضًا، رغم نفوذ الكثير من مختلف التيارات الإسلامية إلى الغرب عن طريق الترجمة؟ ولماذا لم يتأثر بـــ (ابن رشد ت ١١٩٨م) مثلا؟ لا بُدّ من البحث عن الأساس المهم لهذا التشابه، أو هذا الاقتباس في وحدة الدافع القدسي المتمثل في الدفاع عما يسميه (جيلسون فيلسوف فرنسي ت عام ١٩٧٨م) بـــ (الجلال الإلهي).

حيث يعد تعظيم الله وتقديسه هو الباعث الجوهري الذي يؤلف حجر الزاوية في النظام الكلامي الأشعري، وكان لدى مالبرانش نفس هذا الباعث أيضا، فالفلسفة من وجهة نظره بإمكانها أن تكون جديرة بحمل عنوان الفلسفة المسيحية التي من أولى خصائصها إعلان شأن الله، وتعظيم جلاله وقدره[١]، فتصور الألوهية المطلقة عنده هو عين تصور القدرة الفائقة الأعظم، ولو ألقينا نظرة واحدة على كتاب طلب الحقيقة لمالبرانش لظهر هذا الباعث بشكل واضح في موارد متعددة، هذا الباعث تصنعه خرافة[٢] مالبرانش ويتمثل في كلتيهما في

(١) يراجع: إتين جيلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، صـــ٢٥، ترجمـــة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط: الثالثة ١٩٩٦م.

(٢) نعم خرافة لأن الأمر عند مالبرانش لم يقف إلى تقديس الله، وتعظيمه؛ بل وصـــل إلـــى حلول، واتحاد من خلال ما أسماه بالرؤية في الله.

الدفاع عن القـــدرة الإلهية المطلقة، والقيومية الربانية، وإثبات خواء المخــلوقات، وعدم تأثيرها لوحدها [١].

ومما لا يخفى أن الجو الفكري الذي شهدته فرنسا خلال القرن السابع عشر يختلف عن الجو الذي كان يخيم على عصر الشيخ (أبي الحسن الأشعري ت٣٢٤هـــ)؛ ولكن مالبرانش قد ظهر في عصر وجد نفسه فيه في مواجهة حركة فكرية أجبرته على إظهار ردة فعل شبيهة بفعل الأشعرية في مجابهة المعتزلة، وتمثلت في علم القرن السابع عشر الذي أحدث تحولا عظيما، واستقطب اهتمام الناس بشكل كبير من خلال ظهور نوابغ مثل: (غاليلو فيلسوف إيطالي ت ١٦٤٢م)، و(نيوتن عالم إنجليزي ت ١٧٢٧م)، وحصول رؤية جديدة نحو الطبيعة؛ ولذلك لم يتخذ فلسفة أرسطو فحسب؛ وإنما انطلق لإيجاد نظام كلامي جديد أدى إلى ظهور مذهب التأليه الطبيعي[٢]، ومن ثـــم الحركة التنويرية من خلال الهبوط بدور الله إلى مستوى صانع الساعة، والارتفاع بالطبيعة إلى مستوى الآلة القانونية المغرورة، وهو ما يشبه التفويض

(١) يراجع: د. قاسم الكاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مـــالبرانش، صـــ ١١٠، ١١١، دار الهادي، ط: الأولى ١٤٢٦هـــ ـــ ٢٠٠٥م.

(٢) التأليه: هو ذلك المذهب الذي يثبت وجود الله، وينقسم إلى تأليه طبيعي، وتأليه ديني، أما التأليه الطبيعي؛ فإنه وإن أثبـــت وجود الله بالأدلـــة العقلية الطبيعية؛ إلا أنـــه يـــرفض التسلـــم بالوحي، والتغلغل في معـــرفة صـــفات الله وعنايته، وأما التأليه الديني فإنـــه يثبت وجود إله واحد متعال، ويعتمد على العقل، والنقل في تحديد صفاته، وأفعاله، ومن ثم يتضح أن مذهب التأليه الطبيعي مقابل لمذهب التأليه الديني من حيـــث إن الطبيعـــي يعتمد على العقل وحده، والثاني على العقل والنقل، وإذا كان مذهب التأليه الديني يجعل عناية الله محيطة بكل شيء، فإن مذهب التأليه الطبيعي لا يسلم بتـــدخل إرادة الله فـــي العالم/ يراجع: د. صليبا، المعجم الفلسفي، جـــ١، صـــــ٢٣١، دار الكتـــاب اللبنـــانى، بيروت ـــ لبنان، ط: ١٩٨٢م..

الذي يقول به المعتزلة[١]، وكان مالبرانش الذي يقف عند حدود هذا الحدث، ويشاهد عن كثب (قرب) مقدمات هذا الأمر في أواخر القرن السابع عشر اتخذ موقفا شبيها بالموقف الذي اتخذه المذهب الأشعري إزاء[٢]. وفيما يلي الحديث عن مفهوم العلية والتأثر بين الأشاعرة ومالبرانش.

(١) المشهور نسبة هذه النظرية إلى المعتزلة، وقد حسم القاضي عبد الجبار هذه المسألة؛ ذاهبا إلى إثبات الحرية للعبد في تصرفاته، وأفعاله حتى يستحق الثواب، والعقاب، وأن إضافتها إلى الله من قبيل المجاز، والتوسع بتدخل الله في أفعال العباد الحسنة عن طريق إعانتهم، وتوفيقهم، واللطف بهم، وعصمتهم عن خلافه، قائلا: "فالأفعال لا يجوز أن توصف بأنها من الله، أو من قبله، فقد حصلت من جهتنا، وحصلت بدواعينا وقصودنا؛ ولذا استحققنا عليها المدح والذم، والثواب والعقاب؛ فإنها لا يجوز إضافتها إلى الله إلا على ضرب من التوسع والمجاز، وذلك بأن تفيد الطاعات؛ فيقال أنها من جهة الله – تعالى – ومن قِبله، على معنى أنه أعاننا على ذلك، ولطف لنا، ووفقنا، وعصمنا عن خلافه"/ القاضي عبد = الجبار، شرح الأصول الخمسة، صـ٧٧٨، ٧٧٩، تعليق: أحمد بن الحسين، تصدير: د. أحمد فؤاد الأهواني، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط: الثالثة١٤١٦هـ ـ١٩٩٦م.

ـ فالتفويض إذا معناه عندهم أن: الإنسان خالق لأفعاله، قادر على فعلها، أو على تركها، وفعل غيرها، وربطوا فكرة حرية الإرادة بأصل العدل، ذلك أن عدالة الله تتنافى مع أن يكون المرء مسؤلا عما لا يفعل، أو يحاسب عما لا يريد/ يراجع: د. علاء الحسون، العدل عند مذهب أهل البيت (عليهم السلام)، صـ٢٣٤، ٢٣٥، المعاونية الثقافية، ط: الأولى ١٤٢٩هـ.

(٢) يراجع: د. قاسم الكاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، صـ١٠٢، ١٠٣.

أولا: مفهوم العلية[1] والتأثير بين الأشاعرة==

(١) العلة في اللغة: جاءت العلة بمعان عدة في قواميس اللغة العربية منها: العلة: المرض، يقال: عل الرجل يعل من المرض/ ابن منظور، لسان العرب، جـ١١، صـ٤٦٧، دار صادر، بيروت، ط الثالثة – ١٤١٤هـ .

ويقال: كل وصف حل بمحل، وتغير به حاله معا، فهو علة، وصار المحل معلولا/ أبو البقاء، الكليات، صـ٥٩٩. تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت، بدون طبعة.

السبب في اصطلاح العلماء: يطلق المتكلمون الكلام على السبب، ويريدون به العلة، أي جرت عادة بعض العلماء أن يجعلوا السبب هو العلة.

السبب: هو ما يحتاج إليه الشيء إمّا في ماهيته، أو في وجوده، وذلك الشيء يسمّى مسبّبا، وترادفه العلّة/ التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، صـ، ٩٢٤ تقديم ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان – بيروت، ط: الأولى ١٩٩٦م.

وعرفه الجرجاني قائلا: "السبب عبارة عما يكون طريقا للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه" /الجرجاني، التعريفات، صـ٩٧، تحقيق: د. محمود رأفت الجمال، المكتبة التوفيقية، ط: الأولى ٢٠١٣م.

ـ وعليه فليس للسبب تأثير في مسببه؛ بل العلاقة اقترانية، أو إطراد لا تأثيرية.

ـ ويقترب الغزالي من هذا المعنى قائلا: "واعلم أن اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء، وأصل اشتقاقه من الطريق، ومن الحبل الذي به ينزح الماء من البئر، وحده ما يحصل الشيء عنده لا به، فإن الوصول بالسير لا بالطريق؛ ولكن لا بد من الطريق، ونزح الماء بالاستقاء لا بالحبل، ولكن لا بد من الحبل"/ الإمام الغزالي، المستصفى، صـ٧٥، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

ـ وهذا هو المعنى الذي عول عليه الآشاعرة في معنى العلية من كونها طريقا للوصول إلى الشيء، يحدث عندها الشيء لا بها، فلا فاعل، ولا مؤثر في الوجود إلا الله.

وقيل العلة قد ترادف السبب؛ إلا أنها قد تغايره، فيراد بالعلة: المؤثر، وبالسبب: ما يفضي إلى الشيء في الجملة، أو ما يكون باعثا عليه، وقد قيل: السبب ما يتوصل به إلى الحكم=

==ومالبرانش[1].

في الحقيقية الله هو الخالق، والرب، والمدبر لكل شيء، وليس هناك شيء خارج عن دائرة قدرته وإرادته؛ فهو الملك المطلق، الفعال لما يشاء؛ أي أن الحديث يدور في كل موضع عن محورية الله، ومركزيته في الكون، على

=من غير أن يثبت به، أما العلة فهي ما يثبت به الحكم، ومعظم الفلاسفة الإسلاميين كـ (الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد) يفضلون استعمال العلة على السبب، إلا أن (الغزالي، وعلماء الكلام) يفضلون لفظ السبب للدلالة على العلة/ د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، جـ٢، صـ٩٦.

(١) تعني العلية في تصور مالبرانش (نظرية المناسبات)، أو العلل المناسبة وفحواها: استحالة التأثير بين الأشياء المخلوقة؛ لأن الله هو علة حدوث الحوادث في العالم، فهو يتسبب في إيجاد علل مناسبة لكل ما يطرأ على العالم من حوادث، وتغيرات، لأنه يرى أن الموجودات لا يمكن أن تنطوي على قوة ذاتية تسمح لها بالتأثير في بعضها البعض، لأنها تمثل قوالب، أو مناسبات للفعل الإلهي، ونستطيع تشبيه ذلك بالسلك الكهربائي الذي يكون معدا لمرور التيار الكهربي فيه فحسب، فليست له أية علية في إضاءة المصابيح قبل مرور التيار الذي يندفع إليه من مصدر أساسي تتولد فيه الطاقة، هكذا تكون صورة العلية الإلهية بالنسبة للمخلوقات، هي مصدر كل شيء بما تنطوي عليه من علم، وقدرة، وما تحويه الذات الإلهية من أصول الأشياء، ومعانيها؛ ومن ثم فليست الموجودات المخلوقة سوى مواطيء سلبية لاحراك فيها، ولا قوة، ولا فعل، إلا أن تستضيء بنور الله/ د. راوية عبد المنعم عباس، مالبرانش والفلسفة الإلهية، صـ ١٢٣، تقديم: د. محمد أبو ريان، دار النهضة العربية، بيرت – لبنان، مكتبة مؤمن قريش، ط: ١٩٩٦م

ـ وعليه يتمثل مفهوم العلية عند مالبرانش في العلاقات المنظمة التي تحدث بين أنواع المخلوقات، أما مفهوم العلية الطبيعية؛ فيعني العلاقات المنظمة التي تربط العلة بالمعلول حتى تسير جميع الموجودات في العالم وفق سلسلة العلل والمعلولات؛ فكل علة يتبعها معلول/ يراجع: السابق، صـ١٣٢.

صعيد آخر نحن نجد أنفسنا نواجه عالما ذا نظام وقانون، وهو أمر تؤكد عليه الظواهر القرآنية أيضا، كذلك ندرك عقليا أن لكل معلول علة خاصة، ومعينة لولاها لما كان ذلك المعلول، كما ندرك أن لكل موجود أثرا وفائدة لا يوجدان في موجود آخر، كما نجد في أنفسنا الإرادة، والاختيار، والقابلية على العمل، والطاعة، والتمرد.

والسؤال الذي يطرح نفسه على المفكرين المسلمين، وعلى كل مفكر في كل نظام موحد هو: إذا كان العالم قانونيا؛ فما دور الله في هذا النظام القانوني حُدوثًا، وبقاء؟ فإذا كان هو المؤثر الوحيد فكيف بمقدور غيره أن يكون مؤثرا؟ وما مفهوم مبدأ العلية حينذاك؟ فإذا رفضنا تأثير الأرض، والسماء، والماء، والهواء، والنار، والصخر، والخشب؛ ألم نعمل حينئذ خلافا للوجدان، والقرآن، وإذا لم يتحقق الفعل الإنساني بإرادة الله، ألا يعني هذا تحديد إرادة الله وقدرته؟ وإذا كان الله هو الخالق لأفعال الإنسان، فما مصير اختيار الإنسان، والتكليف الملقى على عاتقه؟ هذه، نماذج من الأسئلة المثارة على هذا الصعيد، وقد هب الفلاسفة والمتكلمون في العالم الإسلامي للإجابة عليها كل بحسب ما لديه من أسس ورؤى، حيث أبدى هؤلاء جميعا حساسية خاصة نحو موضوع اختيار الإنسان وأفعاله؛ لارتباطه الوثيق بالتكليف، وتحدث الفلاسفة عن العلل، أي الأسباب واصفين الله بأنه علة العلل، كما نجد من بين المتكلمين المسلمين: الأشاعرة يقولون (لا مؤثر في الوجود إلا الله)

ومن ثم إذا تجدر الإشارة إلى أن: مالبرانش ــ ورفاقه ــ مسبوقون في نظرية (المناسبة) بما ذهب إليه الأشاعرة في نظرية الكسب[1]؛ فعندهم أن الله

(١) الكسب في اصطلاح المتكلمين: حظ الإنسان من الاختيار فيما يصدر عنه من أعمال؛ يراد بذلك أن الأفعال الإنسانية يخلقها الله بقدرة يحدثها، وليس للإنسان إلا أن يصرف هذه الأفعال إلى الخير أو الشر/ يراجع: الإمام سعد الدين التفتازاني، هامش شرح=

=هو خالق الفعل، أما العبد فمكتسبه، وقد قالوا بذلك نفيا للشرك، وإثباتا لأن الله هو الخالق الوحيد، وصاحب القدرة المطلقة، وسعيا لنفي الجبر(١)؛ فكل ما هو متلبس بالوجود يخلق بإرادة الله تعالى ذاتاً، وصفة، وفعلا، وبدون أية واسطة، والأسباب التي نراها ليست حقيقة؛ وإنما عادة الحق ــ تعالى ــ تتمثل في إيجاد المعاليل، والمسببات المقارنة لوجود هذه الأمور، أما الإنسان فليس سوى مورد الفعل ومجراه، وليس مصدره، ويتفق هذا القول مع ظاهر قول مالبرانش في نظريته (الظرفية(٢))(٣)؛ ومن ثم يشير بعض أساتذة الفلسفة الغربيين إلى تشابه

=المقاصد، جـ ٤، صـ٢٢٥، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ط: الثانية ١٤١٩هـ ــ ١٩٩٨م.

(١) يراجع: د. محمد عثمان الخشت، صراع الروح والمادة في عصر العقل، صـ ٧٥.

(٢) الظرف: هو الفرصة المناسبة لحدوث الشيء؛ فتأثير العلة في المعلول قد يتم في ظرف كذا؛ وأن الظرف الواحد يمكن أن يكون فرصة مناسبة لتأثير هذه العلة، أو تلك، وقد يطلق على ما يحدث اتفاقا، والعلل الظرفية هي: الفرصة المناسبة لحدوث الشيء، وهى مختلفة عن العلل الفاعلة، يقول مالبرانش: إذا شاهدنا ارتباطا بين تدبيرات هذا العالم؛ فإن هذه التغيرات لا تدل على سببية طبيعية مستقلة عن إرادة الله؛ فالأجسام لا تتحرك بذاتها، وإذا تلاقت، أو تصادقت؛ فإن تلاقيها ليس سوى علة ظرفية لتوزيع حركاتها؛ ومعنى ذلك كله أن القول بالعلل الظرفية يفضي إلى إنكار ضرورة السببية الطبيعية؛ إن جميع المخلوقات عنده متصلة بالله مباشرة، فهو الذي يبدع الأشياء إبداعا مستمرا، ويحركها تحريكا دائما؛ فيحرك يدي في الوقت الذي أريد تحريكها فيه؛ فكل سببية طبيعية عنده هى سببية ظرفية، وقصارى القول أن المذهب الظرفي يؤكد أن الفاعل الحقيقي هو الله وحده؛ وأنه لا علة سواه، وأن أحوال الموجودات ليست سوى ظروف مناسبة لإظهار التدخل الإلهي/ يراجع: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، جـ٢، صـ٣٢، ٣٣.

(٣) يراجع: د. قاسم الكاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، صـ٧٢.

موقف مالبرانش في المناسبة، وإرجاع السببية إلى (الله مع موقف الأشاعرة لا سيما الإمام (الغزالي ت ١١١١م)[١].

وفيما يلي عرض لهذه المشكلة وبيان حل مالبرانش لها ومدى تأثره بالسادة الأشاعرة.

هذا، وقد صاغ مالبرانش مذهبه في العلية، وهو يتفق إلى حد كبير مع الأشاعرة، ففي (شرح المواقف) أعيدت العلية الطبيعية في الكثير من المواضع إلى الظرفية؛ ولذلك نسب إلى (الأشعري ت٩٣٦م) قوله: "إن جميع الممكنات مستندة عنده إلى الله (ﷻ) ابتداء بلا واسطة، وأنه تعالى قادر مختار، فلا يجب عنه صدور شيء منها، ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة، إلا بإجراء العادة، يخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقب مماسة النار، والري بعد شرب الماء، فليس للمماسة، والشرب مدخل في وجود الإحراق، والري؛ بل الكل واقع بقدرته، واختياره ــ تعالى ــ، فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة، وكذا الحال في سائر الأفعال"[٢].

ويؤكد الإمام الأشعري ما سبق قائلا: "فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة، فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب، وهذا قول أهل الحق"[٣].

---

(١) يراجع: د. محمد عثمان الخشت، صراع الروح والمادة في عصر العقل، صـ ٧٥.

(٢) السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف مع حاشيتى السيالكوتى والفنارى، جـ١، صـ٢٤٨، ٢٤٩، تحقيق: محمود عمر الدمياطى، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط الثانية ١٤٣٣هـ ــ ٢٠١٢م.

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، صـ٥٣٩، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، دارفرانز شتايزط: الثالثة، ١٩٨٠م.

وإذا كان الإمام الأشعري أثبت للعبد قدرة، إلا أنها لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث؛ لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر، والعرض، فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان، والطعوم، والروائح، وتصلح لإحداث الجواهر، والأجسام، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة؛غير أن الله تعالى أجرى سنته؛ بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها: الفعل الحاصل إذا أراده العبد، وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسبا؛فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا، وإحداثا، وكسبا من العبد: حصولا تحت قدرته(١).

ولهذا رفض الأشعري، ومن تابعه القول: بفاعلية الأسباب، وبالترابط الملتزم بين الأسباب، والمسببات، ورأي الأشاعرة هذا؛ إنما قُرِرَ على تلك الصورة ليخدم غرضين:

١ــ وضع كل شيء في محيط القدرة الإلهية – لجزئيات والكليات جميعها – فكل حادثة صغيرة أو كبيرة؛ إنما تخلق خلقا متجددا غير مكرر، وإن بدا التشابه واضحا بين الحوادث المتتابعة، وهذا لا شك يدل علي القدرة الإلهية، وشمولها، وإبداعها.

٢ــ إمكان حدوث المعجزات الخارقة؛ إذ لا تخرج المعجزة في هذه الحال عن أنها حادثة من الحوادث التي تخلقها القدرة فيما تخلق على غير نمط سابق، فإذا كان التلازم بين الأسباب بحيث لا يتخلف أبدا، كان وقوع المعجزة أمرا غير معقول، وكان القول بالمعجزات قولا لا يسنده دليل، أما والله (ﷻ) هو

(١) يراجع: الإمام الشهرستاني، الملل والنحل، جـ١، صـ٩٧، مؤسسة الحلبي، بدون طبعة.

القائم على كل شيء؛ فإن الأسباب تتحرك في المجال الذي يريده الله لها في كل حال؛ إنها خلق جديدة في كل حادثة[١].

كما صاغ (الباقلاني ت١٠١٣م) مذهب الأشاعرة بصورة ذرية؛ فتصور العالم مخلوقا من جواهر، و ذرات خلقها الله بموجب إرادته من العدم، من حيث إنه العلة المباشرة لجميع الحوادث التي تطرأ عليه؛ فهو يرى أنه لا توجد علل ثانوية، وذلك لعدم وجود قوانين للطبيعة، (ويمثل على ذلك بأن النار لا تحدث الاحتراق)[٢].

أي أنه ليس من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار؛ لكن الله هو الذي يخلق الاحتراق، عندما يتقابل النار مع الخشب؛ وعليه ففعل الإحراق أثر مباشر لله، وما النار والخشب إلا مناسبتان للفعل الإلهي، ومن هنا لا يكون في الطبيعة قوانين حتمية، فكل ما يحدث في العالم بين الجواهر ليس راجعا إلى ذاتية هذه الجواهر؛ بل راجعا إلى إرادة الله وقدرته، فلا توجد علل ثانوية، فالتأثير المباشر يكون من قبل الله.

وقد أثبت الباقلاني فساد فعل الطبائع قائلا: "أنه لو كان الإسكار، والإحراق، والتبريد، والتسخين، والشبع، والري، وغير ذلك مما يدعونه من الأمور الحادثة واقعا عن طبيعة من الطبائع؛ لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو نفس الجسم المطبوع، أو معنى سواه، فإن كان هو نفس الجسم وجب أن يكون تناول سائر الأجسام يوجب حدوث الإسكار، والشبع، والري، ومجاورة كل جسم

(١) يراجع: د. عبد الكريم الخطيب، القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، صـ١٦١، وراجع في هذا المعنى: عبد الدايم أبو العطا البقري، أهداف الفلسفة الإسلامية ونشأتها، صـ٨٩، ط: ١٩٤٨م.

(٢) يراجع: د. محمدأبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (المقدمات العامة) صـ ٣١٧، دار المعرفة، ط: ١٩٨٦م.

يوجب التبريد، والتسخين؛ لقيام الدليل على أن الأجسام كلها من جنس واحد، وقد علم أن الشيء إذا أوجب أمرا ما، وأثر تأثيرا ما، وجب أن يكون ما هو مثله، وما جانسه موجبا لمثل حكمه ....، وفي العلم باختلاف ما يحدث عند تناول هذه الأجسام دليل على أنه لا يجوز أن يكون الموجب لكل شيء منه بعض الأجسام الذي هو مجانس لسائرها؛ ولو حدث ذلك لوجب حدوث الشبع عند تناول الحصى، والتراب، وأن يحدث الري، والإسكار عند تناول الخل، وسائر المائعات[١].

من خلال النص السابق نقد الباقلاني الطبائع في الأشياء؛ فلو كان الإسكار، والشبع، والري، وغير ذلك مما يدعونه من الأمور الحادثة عن الطبيعة؛ لوجب حدوث الشبع عند تناول الحصى، والتراب، وحدوث السكر عند تناول الخل، وغيرها من المائعات.

وعليه فالباقلاني ينكر التلازم الضروري بين العلة والمعلول، وإرجاع هذا التلازم إلى العادة؛ وبذلك لا تصبح المعجزات خرقا لقوانين ضرورية حتمية في الطبيعة؛ وإنما تتسق مع الإمكان الذي يسمح به إلغاء الضرورة، والقول بالعادة، ويغتنم الفرصة للرد على أصحاب الطبائع، الذين يجعلون للأجسام أفعالا تصدر عنها لطبع ذاتي فيها؛ بينما لا يكون الفعل إلا عن حي، عالم، قادر.[٢]

هذا ويتضح التشابه من قبل مالبرانش مع الآشاعرة في دحضه فعل الطبائع، موضحا لنا الباعث على القول بالطبيعة، مستمرا في توجيه النقد للفلاسفة الذين يؤمنون بطبائع الأشياء قائلا: "بعض الفلاسفة بدلا من أن ينسبوا إلى الله جميع

(١) الإمام الباقلاني، التمهيد، صـ٣٩، ٤٠، تصحيح: الأب ريتشارد يوسف، المكتبة الشرقية، بيروت، ط: ١٩٥٧م.

(٢) د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، جـ٢، صـ٩٢، دار النهضة العربية، بيروت، ط: الخامسة عام ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

العزة والجلال الناشئين من قدرته، يفضلون إضفاء العلية على الطبيعة، والاستعدادات الخاصة، رغم عدم توافر أي دليل، بل أي تصور واضح لديهم عن تلك الطبيعة، والصور، والاستعدادات؛ فهولاء يرجحون التحدث بطريقة لا يفهمونها حتى هُم، وبدلا من بذل جهود عقلية من أجل العثور على يد الله الخالق لكل شيء، يرجحون تقديم الاحترام لقوة خيالية محضة(١).

كما عرض الغزالي مسألة (السببية) في كتابه: (تهافت الفلاسفة) قائلا: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا، وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئيين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر؛فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري، والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق، ولقاء النار، وهلم جرا إلى كل المشاهدات بأن اقترانها لما سبق من تقدير الله (ﷻ) يخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفوت؛ فقد يخلق الله الشبع بدون الأكل، وقد يلتقي القطن مع النار دون احتراق، وخلق الموت دون جز الرقبه"(٢)، فالغزالي إذا يرد كل فعل، أو حدث في هذا الكون إلى فعل الله؛ ومن ثم نجد الأشاعرة أنكروا مبدأ الضرورة في العلية.

---

(١) يراجع: د. قاسم الكاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مـــالبرانش، صـــ٥٤.

(٢) الإمام الغزالي، تهافت الفلاسفة، صـــ ٢٣٩.، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعـــارف، القاهرة، ط: الثامنة، بدون رقم.

فالغزالي كأشعري اقترح في رده على الفلاسفة فكرة (الاقتران المطرد)[١] بدلا مما يقول به من اتصال سببي، فهو لم ينكر فكرة الاقتران بحد ذاتها؛ بل أنكر أن يكون الاقتران ضروريا، فانطلاقا مما أطبق عليه المسلمون من أنه (لا فاعل إلا الله) رفض الغزالي فكرة الطبيعة التي توجب بذاتها؛ومن ثم رفض فكرة (السببية)، وإذا كان صحيح أنه كلما لاقت النار القطن احترق؛ ولكن هذا هو المشاهد فقط، ودليل المشاهدة شيء، ودليل الفاعلية شيء آخر؛ فاحتراق القطن ليس دليلا على أن النار هي الفاعل، فلا فاعل إلا الله، بل هو محض دليل على مشاهدة حصول الاقتران عند ملاقاة النار، والمشاهدة لا تدل عنده على حصول الشيء بالشيء؛ أي بواسطته، بل على حصوله عنده ومعه، وأنه لا علة سواه، أي أن السبب يحدث مع المسبب لا بعده؛ ومن ثم فمنشأ هذا التقارن المزعوم بين الأسباب، ومسبباتها هو العادة، على أن هذا التلازم كما يرى الإمام الغزالي ليس ضروريا؛ لأن الله الفاعل الحقيقي[٢].

والتحقيق أنه كلما وقع الإحراق فليس ذلك من النار، فالفاعل الحقيقي في كل شيء هو الله، وليس في الكون مؤثر غيره، ولا يلزم من اطراد الأثر ودورانه مع النار أن تكون هي علته الفاعلة؛ لأن العلة أمر لا يرى، ولا تتعلق به المعاينة، والمشاهدة حتى يصح تعيين العلة على أنها النار، وما أحسن ما قيل في ها الصدد من قبل مالبرانش: إننا نري نحن توالي الحادثات، ولا نرى

(١) الاقتران المطرد: المتتالي، الذي يسير على وجه ثابت، لقد حول الغزالي مقولة السببية من علة فاعلة للأسباب في الموجودات إلى مجرد عادة الاقتران في تتالي الحدوث؛ فالأسباب هي ظواهر تقارن المسببات، وليس علتها/ يراجع: د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، صـ٦٠١ بتصرف، دار الكتاب اللبناني، بيروت ــ لبنان، مكتبة المدرسة، ط: سنة ١٩٨٢م.

(٢) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل، صـ٢٠٥ بتصرف .

الرابطة التي تربط أحد الطرفين بالآخر؛ فلماذا تبقى هذه الرابطة مستخفية عنا؟ لكونها شيئا إلهيا لا يوجد مثله في المخلوقات، وها هو عين ما قاله الأصوليون لا تثبت العلية بالدوران؛ ففي حادثة الإحراق، والاحتراق، نرى الاحتراق، والجسم المحترق ونرى معهما النار؛ ولا نرى كون المحرق هو النار، أي لا نعين النار على أنها فاعل الإحراق وعلته، كما نعين القابل، أو المحترق على أنه الجسم الفلاني، وإن كنا نرى الإحراق، والاحتراق فيما رأيناه دائما يقترنان، ويدوران معهما؛ وذلك لأن العلية لا ترى، ولا تثبت بالدوران، وليست رؤية المقارنة رؤية العلية، فهذه الدقيقة قد فهمها مالبرانش، وفهمها قبله علماء الإسلام، وزاد مالبرانش فهمها عند تطبيقها على المسائل المادية؛ فقال: إن سبب كون العلية غير مرئية أنها شيء إلهي لا يوجد مثله في المخلوقات ونحن إنما نرى المخلوقات في الحادثات[1].

وأضاف مالبرانش قائلا: ((ليست العلة الحقيقية إلا واحدة؛ لأن الإله واحد، والقوة التي في الطبيعة، وفي كل شيء عبارة عن إرادة الإله، فالاعتراف مثلا بأن الشمس تعطي الحركة، والحياة للأشياء يكون شركا، وباستطاعة الملائكة المقربين لو اجتمعوا لتحريك ورقة من أوراق شجرة يكون تناقضا))[2].

وتأسيسا على ما سبق بيانه فإن: التصور العام لدى الأشاعره عن الله هو أنه ليس هناك خالق في الكون سوى الله، وأنه ملك مطلق تهيمن قدرته المطلقة، وإرادته المطلقة على كل شيء وكل أحد وكل مكان، ولم تدع أية قدرة أو إرادة لأي أحد؛ فالله خالق كل شيء، ولا يخرج عن ملكه أي شيء، وقادر على جميع المقدورات؛ فالله (ﷻ) إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، ومن ثم يستحيل

(١) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، جـ٤، صـ٣٣، ٣٤، دار إحياء التراث، بيروت، ط: ١٩٨١م.

(٢) السابق، جـ٤، صـ٣٧.

عندهم استناد الأفعال، والآثار إلى غير الله (ﷻ) فهذا ينم إذا عن توكيد الفاعلية الإلهية.

وفي الحقيقة أن فكرة هذه الفاعلية، وهى (الفاعلية عنده لا الفاعلية به) التي سبق أن تحدث عنها الغزالي في مسألة الاقتران هي التي صاغها (مالبرانش) في مفهوم فلسفي: (العلة الظرفية)؛ فانطلاقا دوما من فكرة الفاعلية الإلهية أجرى مالبرانش تمييزا بين فكرة السببية الطبيعية، وفكرة اطراد الاقتران، أو التعاقب الذي هو قانونا للسببية، على أنه ليس من قانون سوى القضاء الإلهي، الذي يعود إليه الفاعلية والإرادية معا، وما قصده مالبرانش هنا هو أن يفرق لنا بين العلل الطبيعية، والعلة الحقيقية[1]، فالعلة الطبيعية هي علة ظرفية لا تفعل إلا بإرادة الله، وبعبارة أخرى ما نسميه العلة الطبيعة ما هي إلا الفرصة التي يحدث فيها الله فعله؛ بينما العلة الحقيقية واحدة فقط هي وجود رب حقيقي واحد، ومن ثم لا علاقة بين حركة ذراعنا وتحريكه هذا، وإن كان ذراعنا يتحرك حينما نريد أن نحركه، فالفكره هنا هو أننا علل طبيعية، أي علل ظرفية، ولسنا عللا حقيقية، لأن كل ما في الكون لا يتم إلا بإرادة الله وقدرته، وهذا يفسره اتفاق مالبرانش مع الأشاعرة، حيث صاغ مذهبه في العلية بإعادة العلية الطبيعية في الكثير من المواضع إلى المقارنة أو الظرفية.

ولذلك نلاحظ أن شعار مالبرانش لا يختلف عن الشعار الذي يرفعه الأشاعرة وهو: (لا مؤثر في الوجود إلا الله).

---

(١) العلة الحقيقية هي: علة يدرك العقل بينها، وبين معلولها ارتباطا ضروريا؛ بينما العلل الطبيعية هي علل مناسبة لا تفعل إلا عن طريق قوة، وفاعلية إرادة الله / يراجع: فريدرك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، جـ٤، صـ ٢٦٢، ٢٦٣، ترجمة: سعيد توفيق، محمود سيد أحمد، تقديم: د. إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، ط: الأولى ٢٠١٣م.

ومن ثم يتضح لنا وجود تشابه في موضوع العلية بين مالبرانش، وبين الفكر الإسلامي؛ فالغزالي الذي رفض مبدأ (السببية)، وأرجعها إلى الاقتران، ويدل على ذلك وجه الشبه بين مثال الاحتراق، والخشب عند المسلمين، وبين المثال الذي ساقه (مالبرانش)؛ فعلى سبيل المثال لو تحركت كرة، وحركت أخرى مقابلة لها؛ فلن توصل الأولى للثانية؛ لافتقارها إلى القوة الذاتية التي توصلها إلى الثانية؛ لكنها في هذه الحالة تكون علة واقعية، أو حقيقية فحسب، أو علة مناسبة تحتم لخالق الطبيعة أن يفعل بطريقة معينة في مناسبة معينة؛ فإذا كانت الكرة الأولى ليست علة لحركة الكرة الثانية؛ فإن الاحتراق كذلك ليس أكثر من فعل إلهي مباشر أو أثر مباشر؛ ولذا تصبح النار والخشب مناسبتين للفعل الإلهي؛ ومن ثم يتضح لنا أن الأشاعرة حطموا مبدأ الضرورة، في الطبيعة، وأفسحوا المجال للتأثير المباشر للعلية الإلهية(١).

يقول الغزالي: بأن الفلاسفة يحكمون بأن هذا الاقتران المشهود في عالم الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران يلزم بالضرورة، ويقول بأنه لا يرى ضرورة الاقتران بين ما يدعي سببا، وعادة وبين ما يدعي مسببا، ويؤكد على أن اقترانهما يتم بواسطة تقدير الله الذي خلقهما متقارنيين، وليس أن الاقتران ضروري في نفسه، أو أنهما غير قابلين للاقتراق؛ ولذلك نجده يتساءل: ما دليلهم على أن النار فاعلة؟ ثم يقول إنهم لا دليل لهم سوى مشاهدة حصول الاحتراق حين ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها؛ أي أن الاحتراق عند وجود النار لا يدل مطلقا على أن الاحتراق سببه النار وناتج بها؛ بل إن مثل هذا التصور مرجعه هو تكرار مشاهدة حصول الاحتراق عند وجود النار؛مما جعلنا نتوهم أن النار هي علة الاحتراق؛ ومن ثم يتولد لدينا نتيجة تكرار المشاهدة هذا التوقع؛ فأقمنا من التقارن البادي

(١) د. راوية عبد المنعم عباس، مالبرانش والفلسفة الإلهية، صـــ ١١٤، ١١٦.

بين الظواهر رباطا ضروريا وهو ليس كذلك، ثم يعبر عن رأيه قائلا بأن: النار جماد، ولا يمكن أن يصدر عنها فعل، وفاعل الاحتراق هو الله[١].

إذن الأصول التي يؤمن بها (الغزالي) على هذا الصعيد هي:

١ــ الأجسام فاقدة للتأثير.

٢ــ يستند الفلاسفة في هذه المسألة إلى الحس، والمشاهدة فقط.

٣ــ الحس والمشاهدة لا يكشفان سوى عن المقارنة بين ما يدعي بالعلة والمعلول، ولا يدلان على التأثير والسببية

٤ــ الفاعل الوحيد هو (الله) ــ تعالى ــ.

٥ــ الله هو الذي يحرق القطن ــ مثلا ــ عند مقارنة النار، وليس أن النار محرقة للقطن، وهذه الأصول هي ذات الأصول التي تؤلف ظرفية مالبرانش، قائلا:إن (أرسطو) لا يشك في أن لدى الكرة التي تصدم بكرة أخرى قوة تحرك بها الثانية، فهذا شيء محسوس، وهو أمر كاف بالنسبة لهذا الفيلسوف؛لأنه يبحث عن شهادة الحس دائما، ويقول أيضا: ((من الضروري أن أسجل بوضوح الحقائق الملاحظة على أخطاء قدماء الفلاسفة، وأكشف 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[٢].

ومن ثم يتضح أن المذهب الخاص الذي عرف به مالبرانش وكتب له الشهرة (مذهب الظرفية)؛ فإننا سنفاجأ بأن التطابق بينه وبين الغزالي في مذهبه عن(الحصول عنده لا الحصول به)؛ يأخذ هنا طابعا حرفيا؛وكما أن الغزالي لم

(١) يراجع: الغزالي، تهافت الفلاسفة، صـــ ٢٣٩، ٢٤٠ بتصرف.

(٢) يراجع: د. قاسم الكاكائي، الله ومسألة الأسباب، صـــ١٤١، ١٤٢.

يرفض فكرة السببية من حيث هي اتصال ضروري بين العلة والمعلول، بل رفض فقط التفسير الطبيعي لهذه السببية دفاعا منه عن الرؤية الدينية لعصره الذي تتعقل الله ذاتا، باعتباره مسبب الأسباب، كذلك لم ينكر مالبرانش مبدأ السببية؛ بل أنكر (تطبيعه)، ورأى في هذا التطبيع وثنية جديدة تهدد العصر ومسيحيته[١].

وعليه فقدرة العبد التي يخلقها الله فيه عند حصول الفعل ــ الذي يفعله الله ــ هي قدرة لا تعلق لها بالمقدور قبل حصول الفعل؛ بل هي مستعدة، ومتهيئة لوقوع المقدور بها؛ ولكنه عند وقوعه يقع بقدرة الله إطلاقا؛

لقد أدى العرض السابق لمالبرانش عن العلة الفاعلة، والتي أرجعها كلية إلى الله إلى ظهور مشكلة لهى من الأهمية بمكان وهى: الحرية الإنسانية؛ لأننا إذا نسبنا العلة الفاعلية الحقيقية الوحيدة لكل أفعالنا الإنسانية، ولكل ما ينجم عن القوى الطبيعية من ظواهر إلى الله ــ تعالى ــ؛ فأين الحرية الإنسانية؟ لقد جاء مذهب مالبرانش على حسب وصف العلماء له على أنه أشعرية جديدة تقول بخلق الله للأفعال، وتنفي السببية، والعلل الطبيعية، وإرجاع الأمر كله لله؛

من خلال الصورة التي قدمناها من قبل عن مالبرانش كفيلسوف عقلي، ومؤمن مسيحي، لا يمكن أن يعترف بهذا المعنى للجبر، ولذلك لا معنى لاندهاش (د.عــبد الرحمن بدوي ٢٠٠٢م) من قول مالبرانش بالاختيار رغم قبوله بالظرفية [٢]، ويؤكد مالبرانش نفسه على ذلك قائلا: ((نحن نجد حريتنا،

(١) يراجع: جورج طرابيشي، نقد نقد العقل، صـــ٢٠٦.

(٢) يراجع: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، جـــ ٢، صـــ٤٣٢. المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ط: الأولى ١٩٨٤م.

واختيارنا بواسطة العلم الحضوري[1]؛ معتبرا القول بالجبر شبهة في مقابل البديهيات))، ويقول أيضا: "الجبرية تحطم كل مذهب أخلاقي، والعدل الإلهي، والبشري من البداية، وإلى النهاية"[2]؛ فإذا كانت هذه العبارة تدلل على أن المذهب الذي اختاره مالبرانش هو الاختيار، فكيف يتمشى هذا مع قوله بالظرفية؛ فكيف التوفيق إذا؟!.

عند التدقيق نجد أن مالبرنش يؤكد في كل لحظة على مركزية الله، وتأثيره في الكون، وقد وردت عبارات لمالبرانش تؤكد على أن هناك تأثيرا، أو فعلا للعلل الثانوية، قائلا:طبقا لرأي القائلين بالتفويض: إن الله أعطى في بدء الخلق خاصية لكل موجود؛ ولذلك يحفظ الموجودات طبقا لهذه الخاصية، فقد حسم الأمر قائلا: إن هناك آيات في الكتاب المقدس تدلل على إثبات تأثير للعلل الثانوية، وآيات ترجع الأمر كلية إلى الله، فعبر قائلا بأن: النوع الأول يكون الكلام فيه تسامح، وتبع للعرف، بينما النوع الثاني يكون الكلام فيه بلغة علمية دقيقة، وما ارتأى مالبرانش هذا الطريق؛ إلا حينما شعر بالتناقض، مستدلا قائلا: لربما نكون قد سمعنا مئات المرات من الديكارتيين أن لدى الحيوانات إحساسا، أو أن الكلب يعرف صاحبه، ولم نسمع منهم سوى مرة واحدة، أو مرتين بأن الحيوانات لا روح لها ولا حس؛ فلا بد من اعتبار الرأي الأخير هو الرأي الحقيقي؛ لأنهم قد تحدثوا في هذه المرة بطريقة علمية؛بينما تحدثوا في

(١) العلم الحضوري: هو حضور نفس المعلوم لدى العالم، أو هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن؛ كعلم زيد لنفسه، أو علم الفرد بحزنه، وألمه، وجوعه؛ فالحزن مثلا هو في واقع الأمر حاضر بنفس حقيقته في نفس الفرد العالم/ يراجع: الجرجاني، التعريفات، صـ ١٢٧ بتصرف.

(٢) يراجع: د. قاسم الكاكائي، الله ومسألة الأسباب، صـ٢٧٧.

المرات السابقة تسامحا، وعرفيا؛ وعليه فمن الممكن أن مالبرانش قد قال:إن النار تحرق، والخبز يشبع، ولم يقل سوى مرات قليلة أن الماء، والخبز، والنار لا تأثير لها؛ وأن الله هو المؤثر في الإحراق، والإشباع، والإرواء، فهذا لا يعني أنه وقع في التناقض؛ فرأيه الأول منطبق مع العرف، ورأيه الثاني رأي علمي دقيق يمثل رأيه النهائي، واعتقاده الحقيقي وهو: (لا مؤثر في الوجود إلا الله).

وهذا يتمثل في تعظيم الله، وقدرته المطلقة، وتقديس جلاله، قائلين بأن: هذا الدافع لا يتحقق إلا ذا اقتصرت القوة برمتها إلى الله، وبصدد هذا الشأن يتحدث (جيلسون) قائلا: ((يعتقد مالبرانش أن من بين الوساوس الذي تنفذ إلى قلوب الناس، تصور أن الخلق مستقل عن الحق، ولا بد في عالم المسيحية من التصدي بقوة لمن لديهم مثل هذا التصور، وتعود شهرة مالبرانش إلى أنه أدرك هذا الخطر وحذر الآخرين منه))[١].

توصلنا مما سبق إلى نتيجة مهمة وهى: (لا مؤثر في الوجود إلا الله)؛ فكل من: الأشاعرة ومالبرانش يعتبرون الله المؤثر الوحيد في العالم، ويصفون قدرته بالمطلقة؛ ولذلك يعتبرون مطلقية قدرته تعالى أهم دليل على أنه خالق لأفعالنا؛ فحينما تكون قدرته مطلقة، وتشمل كل ممكن الوجود، ونظرا لكون أفعالنا أعمالا ممكنة الوجود، فلا بد من الاعتراف بأن أفعالنا متعلقة بقدرة الله أيضا، ومخلوقة من قِبله، ورد في شرح المواقف: "أن فعل الإنسان واقع بقدرة الله؛ لما سنبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات"[٢].

(١) قاسم الكاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، صـــ، ٢٠٢، ٢١٢ بتصرف.

(٢) السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف، جـــ ٦، صـــ٨٦، ٨٧.

تضافرت الأدلة على إثبات قدرة الله ونفي تأثير غيره؛ ومن ثم فهذا دليل كاف على أننا لسنا خالقين لأعمالنا، ورغم قوة هذه الأدلة؛ إلا أنه يثار حولها العديد من الإشكالات، أهم إشكال مثار على عدم تأثير الإنسان هو أنه لا ينسجم مع البداهة الوجدانية؛ فتأثير الأشياء، أو عدم تأثيرها متصل بالعلم الحصولي[1]، أما العلم بتأثير إرادتنا وقدرتنا في فعلنا فعلم حضوري غير قابل للخطأ، فنحن بمقدورنا أن ننكر العلية في كل مكان؛ ولكن ليس باستطاعتنا أن ننكر العلية بأنفسنا؛ فالكثير يعتقدون ــ على العكس من رأي هيوم ــ أننا قد وجدنا تصور العلية لأول مرة في العلاقة بين نفسنا وفعلنا؛ ثم جعلنا ذلك يسرى إلى الموارد الأخرى، يقول (مين دي بيران): ((بمقدورنا أن نجد لأول مرة في أنفسنا تصور العلة، خاصة حينما نمارس عملا في الأشياء))، ويقول (لوك) رغم نزعته الحسية: ((بمقدور كل شخص إذا أرادت نفسه أن يؤثر على جسمه؛ لكنه لا يستطيع أن يؤثر على جسم، أو على موضع يفصله عن جسمه مائة ميل))[2].

ويقول (توماس ريد فيلسوف اسكتلندي ١٧١٠ــ ١٧٩٦م): في كل وصف للسلوك العمدي، والإرادي للإنسان يعد تصور القوة الفعالة علة مفروضة؛ رغم أن أي فيلسوف لا يستطيع أن يعرف هذا المفهوم في قالب مفاهيم أخرى؛ ويعتقد (ريد) ــ أنه فضلا عن ذلك ــ تعد علية الأعمال الإرادية فاعلا قدوة، ومثلا أعلى للعلية، ويقول في آثاره: يمكن فقط من خلال البعد التوسعي، والإنساني أن يطلق على العلاقة بين حالات وتغييرات الأشياء غير ذات

(١) العلم الحصولي: هو حصول العلم بالشيء بعد حصول صورته في الذهن/ الإمام الجرجاني، التعريفات، صـ ١٢٧.

(٢) يراجع: د. قاسم الكاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، صـ٢٨١.

الشعور مفهوم العلية، وظهرت مؤخرا نزعة متصاعدة نحو الدفاع عن نظريات مشابهة في الفلسفة؛ لا سيما علم النفس الفلسفي؛ فعدد متزايد من الفلاسفة يدعي بأن نوع الإنسان، وسائر الحيوانات علة لحركات خاصة من أبدانها نوعا ما بحيث تجعلها متميزة عن غيرها كفاعل، أو موجودات فعالة، وهى بالنتيجة لديها شيء يدعو (ريد) بالقوة الفعالة، ولهذا السبب يوجه (هوايتهد فيلسوف انجليزي١٨٦١م ــ ١٩٤٧م) الانتقاد لـــ (هيوم فيلسوف اسكتلندي ت ١٧٧٦م) قائلا: لقد لاحظ (هيوم) الظواهر الخارجية في نفي العلية، ولكن لو راجعنا أنفسنا لرأينا خلافا لكلام هيوم؛ إننا نشعر بنوع من التأثير، والإنتاج؛ ولو أخذنا هذه المسألة بنظر الاعتبار في مضمار (العلية)؛ لأدركنا العلاقة بين العلة والمعلول؛ وكذلك فعل العلة في المعلول، هذه نماذج تؤكد على أن التجريبيين لم يستطيعوا حتى في ذروة ازدهارهم، وحتى عندما تصوروا أن (هيوم) قد حذف العلية من قاموس الفلسفة إلى الأبد أن ينكروا وجود العلية في نفس الإنسان؛ ونظرا للعلية الملاحظة في إرادة الإنسان لأعماله؛ أخذت النزعات تتجه لإثبات العلية من جديد؛ لا سيما في دائرة الإنسان، وأعماله على الأقل؛ ومن المسلم به أن هذه الإشكالات، والاعتراضات ليست جديدة؛

وعليه ذهب المعتزلة إلى أن الإنسان لدية حرية، واختيار في فعل الشيء وتركه، ورد في (شرح المواقف): "يدعي (أبو الحسين البصري ت ١٠٤٤م) وأتباعه المعتزلة: الضرورة، والبداهة في أن الإنسان خالق لفعله[١]؛ لأن كل

(١) قام المعتزلة بحل المشكلة، حيث فهموا أن العدل الإلهي يعني أن الله يمكنه فقط أن يفعل ما هو الأصلح للإنسان، وثانيا: أن الله يمكنه فقط أن يأمر بما هــو حــسن، أو يــأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، وبالإضافة إلى ذلك؛ فإنهم اعتقدوا بأن الله لا يمكــن أن يظن به أنه مسئول عن أعمال الشر التي هي بالضرورة صادرة عن البشر؛ ومــن ثــم أصبحت الفكرة واضحة بالنسبة لهذه الطريقة، وهى أن الفعل الإنساني يــتم بطريقــة=

إنسان يرجع إلى نفسه يرى هناك فرقا بين حركة من يقوم بعمل ما عن اختيار، وحركة من هو مصاب بالرعشة، وكذلك بين حركة من يتسلق المنارة باختياره، وحركة من يسقط منها رغما عنه؛ وقد اعتبر المعتزلة إنكار هذا الأمر سفسطة"[١].

ومن الجدير بالذكر إلى أن: كل من الأشاعرة ومالبرانش قد التفتوا كغيرهم إلى هذا العلم الوجداني، وبالتالي إلى الإشكال السابق؛ لكنهم بادروا إلى تفسير هذا العلم الحضوري بطريقة تنسجم مع مبادئهم، وأسسهم الفكرية، حيث يرى مالبرانش ضرورة ثلاثة علوم حضورية حين حركة اليد:

١ــ العلم حين حركة اليد أننا نريد حركتها.

٢ــ العلم بالجهد المبذول لتحريك اليد.

٣ــ العلم بأن هذا الجهد مؤثر في تلك الحركة؛ ورغم ذلك فإنه يعترف بأننا نجد اختيارنا بواسطة العلم الحضوري[٢]؛ومن ثم فــ (شارح المواقف) يقول: "لا بد أن نفرق بالوجدان، والضرورة بين **فعلين: الأول** هو: صعود موضع ما، **والثاني:** هو السقوط من علو، حيث نحس الاختيار الأول في الفعل الأول

=حرة؛ وبذلك يستحق الإنسان أن يثاب، أو يعاقب يوم القيامة جزاء على أفعاله؛ واعتبر المعتزلة مسألة حرية الإنسان أنها قضية مسلمة من جهة الشعور الأخلاقي الذي يرفض أن ينسب إلى الله بأنه مصدر الشر بالإضافة إلى الظلم/ يراجع: ماريا دي سيليز، بين الحرية الإنسانية والقدر الإلهي في الفكر الإسلامي (دراسة توافقية نظرية عند ابن سيناو الغزالي وابن عربي)، صـــ٢٧، ٢٨، ترجمة: د. محمود سلامة، المركز القومي، ط: ٢٠١٩م.

(١) السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف، جـــ ٨، صـــ ١٧٠.

(٢) يراجع: د. قاسم الكاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، صـــ٢٨٤.

وجدانيا، بينما لا نعثر له على وجود في الفعل الثاني"[١]؛ وكذلك الشيخ الأشعري يميز بين الحركة الاختيارية لليد، ورعشتها الاضطرابية.

ويقول مالبرانش في الإشكال أعلاه: إذا كان مراد هذه الفئة أنه متى ما وجدت في أنفسنا إرادة الحركة تحركت أيدينا، فهذا كلام صحيح؛ لكنه لا يثبت القدرة[٢]، يقول مالبرانش: "ثمة تناقض في قولك إنك تستطيع تحريك مقعدك، إذ لا وجود لأية قوة تستطيع نقله إلى حيث لا ينقله الله، ولا أن تثبته، أو توقفه حيث لا يوقفه الله"[٣]، فالإمام الغزالي يعتقد أن الله يخلق القدرة، والمقدور دفعة واحدة؛ وكذلك يخلق الاختيار، والمختار دفعة واحدة، ويريد بالقدرة، القدرة التي تتعلق بالفعل، كما يريد بالاختيار الاختيار بين الحركة، وعدم الحركة، ويريد بالمقدو، والمختار الحركة والفعل[٤].

إذا لا ينكر مالبرانش والأشاعرة هذا العلم الحضوري؛ لكنهم يقولون بأننا لا نجد في العلم الحضوري سوى مقارنة الإرادة والاختيار للفعل؛ وليس تأثير الإرادة والاختيار عليه، وهذا هو ذات التطبيق لقاعدة (الظرفية العامة) على حالة من النفس (الإرادة)، وحالة من الحس (الحركة)؛ فغاية مقصدهم أن قدرة العبد مقارنة لفعله، وليس مؤثرة فيه؛ فالله خالق لأفعال الإنسان من جهة؛ ولكن ينسب الفعل إلى الشخص؛ فالله خالق لأفعال الإنسان، والإنسان كاسب لها،

---

(١) السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف، جـ٦، صـ ٩٢.

(٢) يراجع: جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي (نظرية العقل)، صـ٢٠٢.

(٣) يراجع: د. قاسم الكاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، صـ٢٨٥.

(٤) يراجع: الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ١، صـ ١١١، دار المعرفة – بيروت، بدون طبعة .

فقولهم إن الإنسان محل عمله، أو موضوع عمله، يمكن أن ينظر إليه كتبرير لاختيار الإنسان، وعده مبررا عن أعماله.

السؤال الذي يثير نفسه بعد كل هذا البحث هو ماذا ينبغي أن نقول عن دور الإنسان في فعله، ومسؤوليته في عمله؟ وهل يمكن إسناد فعل كل إنسان إليه، وعده مسئولا عن فعله؟

أن القدرة التي ينسبونها إلى العبد؛ لها معنى آخر يعبرون عنه بـــ (الكسب)، وهم يفسرونه بالطريقة التي يمكن أن يجمع فيها مع قدرة الله الحقيقية، ويمكن أن يقع الفعل الواحد تحت تأثير قدرة الله، وقدرة الإنسان الكسبية؛ أي إنهم وجدوا الطريق الذي يسمح لهم بإسناد الفعل المخلوق من قبل الله إلى العبد لاعتبار ما[١]؛ ويعبر الأشاعرة عن القدرة الإلهية المؤثرة بـــ (القدرة القديمة)، وعن القدرة البشرية غير المؤثرة بـــ (القدرة الحادثة)؛ ولربما يصفونها بالحادثة من أجل الإشارة إلى أنها عرض، والعرض لا بقاء له ولا تأثير[٢]، ويؤكد (صاحب شرح المواقف) على أن: القدرة الحادثة لا تأثير لها؛ وإن كان لها نوع من التعلق بالفعل، ويطلق على هذا التعليق اسم (الكسب) لا على القدرة نفسها[٣]، ويقول أيضا: بأن أفعال العباد الاختيارية لم تخلق إلا بقدرة الله ولا تؤثر قدرة العباد على هذه الأفعال، بل إن عادة الله (ﷻ) جارية على خلق قدرة واختيار لدى العبد، ثم يجعل فعله مقترنا مع تلك القدرة والاختيار عند عدم وجود مانع؛ أي أن فعل العبد من حيث الإبداع والإحداث مخلوق لله؛ ومن حيث الكسب مستند إلى العبد[٤].

---

(١) السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف، جـــ٨، صـــ١٦٣.

(٢) يراجع: د. قاسم الكاكائي، الله ومسألة الأسباب، صـــ٢٩٦، ٢٩٧.

(٣) يراجع: السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف، جـــ٦، صـــ ٨٦.

(٤) السابق، ، جـــ٨، صـــ ١٦٣.

لقد قصد الأشعري من نفي تأثير القدرة الإنسانية في مفعولها على تأكيد انفراد القدرة الإلهية بالتأثير، وعدم مشاركة القدرة المحدثة لها في شيء، فهو لم يقصد أن الإنسان مجبر في فعله، أو أن الله حمله على المعصية قهرا، بقدر ما كان يهدف إلى انفراد القدرة الإلهية بالتأثير.

يقول الإمام (الشهرستاني ت ١١٥٣م): "إن الله ــ تعالى ــ أجرى سنته بأن خلق عقب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها الفعل الحاصل إذا أراد الإنسان، وتجرد له، وسمي هذا الفعل كسبا؛ فيكون خلقا من الله ــ تعالى ــ إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد مجعولا تحت قدرته[١].

هذا، ويتابع مالبرانش هذه الطريقة أيضا: فيميز بين العلة الحقيقية، والعلة الظرفية متبعا خلال ذلك النظرية الظرفية التي ينادي بها قائلا: "إن إرادة النفوس عاجزة أيضا عن تحريك أصغر الأجسام في العالم؛ صحيح إن أيدينا تتحرك حينما نريد؛ ولذلك نحن العلة الطبيعية لحركة أيدينا؛ غير أن العلل الطبيعية ليست عللا حقيقية؛ وإنما هي علة ظرفية تعمل بواسطة قوة الله، وتأثير إرادته فقط"[٢].

وتأسيسا على ما سبق بيانه يتضح أن: مراد الإمام الأشعري، والمتقدمين من الأشاعرة من الكسب هو الاعتقاد بأن القدرة غير الحقيقية المنسوبة للعبد مقترنة مع الفعل؛ وليست مؤثرة فيه، ويقدم (شارح المواقف) عين هذا التحليل عن الكسب الأشعري، ويقول: بأن المراد من أن الإنسان كاسب لفعله هو أن يقع ذلك الفعل مقارنا لقدرته، وإرادته بدون أن يكون لديه تأثير في وجود الفعل عدا

(١) الإمام الشهرستاني، الملل والنحل، جـ١، صـ٩٧.

(٢) مالبرانش، نصوص ميتافيزيقية حديثة، صـ٢٢٤، دار النهضة العربية، مكتبة مؤمن قريش، ط: ١٩٩٦م.

كونه محلا له[١]، يقول الأشعري: "الكسب عبارة عن الفعل القائم بمحل قدرة العبد"[٢].

والباقلاني ذهب إلى التمييز بين جنس الفعل، ونوعه، وينسب جنس الفعل إلى الله، ويعتبره خلق الله، وينسب نوع الفعل الذي يدعوه بـ (الحال) إلى العبد، ويعبر عنه بـ (كسب العبد)؛ حيث زعم أن ذات الفعل واقع بقدرة الله ـ تعالى ـ، وكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد[٣]؛ لأنه تعالى قال: **{لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ}** (البقرة: ٢٨٦) يعني من ثواب (طاعة)، **{وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ}** (البقرة: ٢٨٦) يعني من عقاب (معصية)، ويدل على صحة هذا أيضا: أن العاقل منا يفرق بين تحرك يده جبرا، وسائر بدنه عند وقوع الحمى به، أو الارتعاش، وبين أن يحرك هو عضوا من أعضائه قاصدا إلى ذلك باختياره؛ فأفعال العباد هي كسب لهم، وهى خلق الله ـ تعالى ـ[٤]؛ أي أن الله ـ تعالى ـ يخلق الفعل بلا لون، ولا تعين، ثم يضفي عليه الإنسان ـ بصفته محل الفعل ـ اللون والتعين، يقول الباقلاني: "فأفعال العباد هي كسب لهم، فما

(١) السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف، جـ٨، صـ ١٦٣.

(٢) المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، جـ٤، صـ ١٩٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

(٣) الإمام فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين وبذيله كتاب تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي، صـ١٩٤، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون طبعة، الإمام سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، جـ٤، صـ٢١٩.

(٤) يراجع: الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، صـ ٤٣، ٤٤ تحقيق: محمد الكوثري، المكتبة الأزهرية ط: ٢٠٠٠م الجرجاني، شرح المواقف، جـ٨، صـ ١٦٤.

يتصف به الحق لا يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق، وكما لا يقال لله ــ تعالى ــ إنه مكتسب؛ كذلك لا يقال للعبد إنه خالق"[١].

إذن فالفعل نفسه يقع بقدرة الله، أما لونه بالطاعة أو المعصية فمتعلق بقدرة الإنسان؛ أو ما يعبر عنه بكسبه، ولا يمكن أن ننسب إلى الله الشيء المنسوب للإنسان.

كما سعى (الرازي ت١٢١٠م)، ــ من خلال اعتماد هذه الرؤية ــ تحديد مسؤلية الإنسان، وكيفية تأثيره على فعله؛ ولذلك يقول بأن جوهر الفعل يخلق بقدرة الله، إلا أن ظهوره في صورة الطاعة، أو المعصية فبقدرة العبد[٢]، أي أن الخلق عمل يقوم به الله، والكسب صفة تظهر في الإنسان بفعل هذا العمل، وقد وضح هذا الأمر بمثال قال فيه: الصلاة والقتل كلاهما حركة؛ غير أن الأولى طاعة، والثانية معصية، وبما أن ما به الاشتراك، أي الحركة، غير ما به الاختلاف، أي الصلاة، والقتل، إذا يتم أصل الحركة بواسطة قدرة الله، ويتم تعين الحركة بواسطة قدرة العبد، والتي يطلق عليها اصطلاح الكسب[٣].

وخلاصة رأيهم فيما سبق هو ما ذهب إليه الإمام الغزالي قائلا:" حينما نثبت بالضرورة، والبداهة بطلان الجبر المحض؛ وحينما نثبت كذلك بالدليل أن الإنسان غير خالق لفعله؛ ينبغي الاعتقاد بأن فعل الإنسان مقدور الله من حيث الإيجاد، ومقدور الإنسان بوجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب؛ أي إن حركة الإنسان من حيث تعلقها بقدرة الإنسان تدعى كسب الإنسان؛ ومن حيث

(١) أبو بكر الباقلاني، الإنصاف، صـــ ٤٤.

(٢) الإمام الرازي، محصل أفكار المتقدمين، صـــ١٩٨.

(٣) يراجع: الإمام سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، جـــ ٤، صـــ٢٢٥.

تعلقها بالله تدعى خلقا؛ أي إن هذه الحركة حلق الله، وكسب الإنسان، وقدرة الإنسان خلق لله، ووصف الإنسان، وليست كسب الإنسان"[١].

وبعد العرض السابق للعلية في مفهوم كل من: الأشاعرة ومالبرانش بدا لي أن دافع كليهما نحو تقديم النظرية الظرفية يتمثل في تعظيم الله، وإثبات محورية الله في كل تأثير في الكون، وإثبات قدرته المطلقة، وجلاله الإلهي،

(١) الإمام الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، صـــ٩٢، ٩٣.

ثانيا: الحرية والجبرية عند الأشاعرة ومالبرانش

تمهيد:

مما لا شك فيه أننا نجد أحوالا كثيرة متغايرة تمر بالإنسان الواحد، ففي حالات يبدو الإنسان لنفسه، وكأنه كل شيء في الوجود، قد ذل له كل صعب، واستجاب له كل مستحيل، وذلك حين تجتمع له كل أسباب الصحة والقوة، فتبدو الأحداث له، وكأنها جميعا من صنع يده، ورهن إشارته، وفي حالات يبدو هذا الإنسان ضعيفا هزيلا مستسلما، لا يرى له من حول، ولا قوة، ففي الحالات الأولى يبدو هذا الإنسان ــ لنفسه ــ حرا مطلق الحرية، لا سلطان للأحداث، ولا للظروف عليه، إنه يحسب في نفسه القدرة على كل شيء، وفي الحالات الثانية، يرى الإنسان نفسه لعبة في يد الأقدار، كريشة في مهب الرياح بين الأحداث، فيذل ويخزى، وهذا شأن بني الإنسان جميعهم؛ فالإنسان في شبابه يمشي فيكاد يخرق الأرض، أو يبلغ الجبال طولا، وفي شيخوخته يحسد النملة على سيرها الحثيث، وفي غناه يتحول إلى حيوان كاسر، يأكل اللحم، ويبلع الدم، قال تعالى: **{كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى}** (سورة العلق: ٦، ٧)، وفي فقره يلبس ثوب النساك والزهاد، قال تعالى: **{إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا}** (سورة المعارج: ١٩، ٢٠)؛ ومن ثم يبدو الإنسان في هذه الأحوال المتغايرة، مخيرا حينا، ومسيرا حينا، ومستبدا مرة، وخاضعا مرة حسب الأحوال التي تمر به، والظروف التي تلابسه.

وبعبارة أخرى نجد الإنسان حرا مطلق الحرية في نظرته إلى الأشياء، وتقديره لها، فهو يرى الشيء ويتعرف مصلحته فيه، ويحدد موقفه منه، كل هذا دون أن يدخل عليه مؤثر من الخارج، فهو حر في أن يزن الأشياء بأي ميزان، حرا في أن يرى الوجود جميلا أو قبيحا، حراً في أن يرى الشيء خيرا أو شرا، فمرد الأمور إليه وحده، يقيس الأمور بعقله، ويقدرها بحسبانه ولحسابه،

ولكنه حين يحاول نقل تصوراته للأشياء من عالم الفكرة إلى عالم الواقع، والتنفيذ يجد حوائل كثيرة تحول بينه، وبين ما يريد، كأن تقصر مقدرته الشخصية عن بلوغ الهدف، أو يسبقه إليه غيره، أو تصرفه عنه قوة مادية، أو أدبية، كالقانون، والعرف، وصلات المودة، والقرابة، والمجاملة بينه، وبين الناس، فكل هذه ضواغط تحد من حرية الإنسان، وتحول بينه، وبين التحرك كيف يشاء، وتشاء له نوازعه، من هنا نجد أنه حر من جهة، ومقيد من جهة أخرى(١).

إذا ما الحرية، وما ملامح الحرية في الفكر الإسلامي والفلسفي، وهل يرتبط مفهوم الحرية الإنسانية بفكرتي الجبر والختيار؟ هل الإنسان مخير، أم مسير، هل هو حر مختار، وأن جميع أفعاله وتصرفاته ترجع إلى إرادته، أم أنه مجبر فلا يكون الفعل صادر عن إرادته؟.

ومن ثم كان الهدف من هذا المبحث هو بيان الطريقة التي عولجت مشكلة الحرية بها في الفكر الإسلامي والفكر الغربي الحديث، وهل يمكن التوفيق بين الحرية والضرورة.

مفهوم الحرية:

بالرجوع إلى المعاجم الفلسفية وجدنا أن كلمة (الحرية) تحمل من المعاني ما لا حصر له بحيث يتعذر علينا أن نتفق على تعريف واحد جامع مانع لها يمكن أن يصدق على سائر صور الحرية، فالمطالع لموسوعة (أندربه لالاند فيلسوف فرنسي ت ١٩٦٣م) يجد أن هذا المصطلح يحمل الكثير من المعاني، فينص على معناها السياسي، والاجتماعي، والنفسي، والأخلاقي، وإذا كان هذا المفهوم

(١) عبد الكريم الخطيب، القضاء والقدر، صـــ٣٧ ــ ٣٩ باختصار.

لا يحظى بإجماع آراء العلماء على تعريف واحد، فحسبنا أن نتوقف وقفة قصيرة مع المعاني التي نحتاجها لتوظيفها في بحثنا.

معنى الحرية:

(١) الإنسان الحر هو الإنسان الذي لا يكون عبدا، أو سجينا، فالحرية هي حالة ذلك الذي يفعل ما يشاء، وليس ما يريده شخص آخر؛ إنها غياب إكراه خارجي.

(٢) وقيل: هي حالة الكائن الذي لا يعاني إكراها، الذي يتصرف طبقا لمشيئته، ولطبيعته، فعندما يقع جسم تتجلى حريته في مسراها بمقتضى طبيعتها نحو مركز الأرض بسرعة متناسبة مع الزمن، كذلك في كل نظام حيوي، يقال على كل وظيفة نباتية، أو حيوانية، إنها حرة إذا أدت دورها وفقا للقوانين المطابقة لها دون أي مانع داخلي، أو خارجي(١).

هذا، وقد وظف الدكتور (زكريا إبراهيم ت ١٩٧٦م) المعنى السابق الذي ذكره (لالاند) قائلا: ومن ثم فإننا نعنى بالحرية في العادة: تلك الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو، لا عن أي إرادة أخرى غريبة عنه، فالحرية بحسب معناها الاشتقاقي هي عبارة عن: انعدام القسر الخارجي، والإنسان الحر بهذا المعنى هو من لم يكن عبدا، أو أسيرا، ومن هنا فقد اصطلح التقليد الفلسفي على تعريف الحرية بأنها: اختيار الفعل عن روية مع استطاعة عدم اختياره، أو استطاعة اختيار ضده(٢).

جدير بالذكر أن مفهوم الحرية يتوقف كثيرا على الحد المقابل الذي تثيره في أذهاننا هذه الكلمة، إذ نضع في مقابل كلمة الحرية كلمات عديدة مثل: كلمة

---

(١) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، جـ٢، صـ ٧٢٧ـ ٧٣٤، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط: الثانية ٢٠٠١م.

(٢) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، صـ١٦.

الضرورة[1]، والحتمية[2]، وكلمة القضاء والقدر، أو كلمة الطبيعة، ولكن من الممكن أن نميز بصفة عامة بين نوعين من الحرية: حرية التنفيذ، وحرية التصميم، أو ملكة الاختيار.

والمقصود بحرية التنفيذ تلك: المقدرة على العمل دون الخضوع لأي ضغط خارجي؛ أعني دون الوقوع تحت تأثير قوى أجنبية؛ فنحن هنا بإزاء حرية تعبر عن تلقائية الكائن الناطق، واستقلاله الذاتي، وهذا هو المعنى الذي ينسبه القانون

(١) فالضرورة: هي الحاجة، والمشقة التي لا تندفع، وهى ما لابد أن يحدث في ظروف معينة، فمستحيل أن تحدث الظاهرة ما لم تتوافر مجموعة من الشروط، وهذه الاستحالة هى الضرورة، وهي بهذا المعنى تكون مرادفة للحتمية/ يراجع: د. محمود محمد نفيسة، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث، صـ ٦٨، دار النوادر، ط: الأولى ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

(٢) الحتمية: من الحتم وهو القضاء، تقول حتم بكذا؛ أي: قضى به، وحكم، والحتمية ترادف الجبرية؛ غير أن الحتمية اصطلاح محدث، وكان ظهوره في مجال الفلسفة ألصق منه في مجال الدين، فالحتمية فرضية فلسفية تقول إن كل حدث في الكون بما في ذلك إدراك الإنسان وتصرفاته خاضعة لتسلسل منطقي سببي محدد سلفا ضمن سلسلة غير منقطعة من الحوادث التي يؤدي بعضها إلى بعض وفق قوانين محددة يؤمن البعض بأنها قوانين الطبيعة في حين يؤمن آخرون بأنها قضاء الله، وقدره الذي رسمه للكون، والمخلوقات، وبالتالي فنظرية الحتمية يمكن تبنيها من قبل أشد الناس إلحادا، وتمسكا بالقوانين العلمية، كما يمكن تبنيها من قبل أشد الناس إيمانا، وقدرية، وفي الحتمية لا يمكن حدوث أشياء خارج منطق قوانين الطبيعة؛ وبالتالي لا مجال لحوادث عشوائية غير محددة سلفا/ يراجع: د. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل، صـ ٢٧٦، ٢٧٧، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط الثالثة سنة ٢٠٠٠م، د. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، صـ ١٧٨، دار أسامة، الأردن ـ عمان، طـ الأولى ٢٠٠٩م، وراجع في هذا المعنى: هنترميد، الفلسفة: أنواعها، مشكلاتها، صـ ٤٢١، ترجمة: د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، ط الأولى ١٩٦٩م.

عادة إلى كلمة الحرية، والحرية بهذا المعنى هي عبارة عن القدرة على المبادأة مع انعدام كل قسر خارجي، وأما حرية التصميم فهي عبارة عن ملكة الاختيار؛ أعني القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير قوى باطنة، سواء كانت تلك القوى ذات طابع عقلي كالبواعث، والمبررات، أم ذات طابع وجداني كالدوافع، والأهواء؛ فنحن هنا بإزاء حرية سيكولوجية تعبر عن انعدام كل ضرورة باطنة، وامتناع كل قسر سيكولوجي، سواء أكان مبعثه العواطف، أم التصورات، أم الإدراكات؛ فالحرية السيكولوجية هي المقدرة على الاختيار، حينما نكون بإزاء فعلين مختلفين، أو حينما يكون في وسعنا أن نفعل، أو أن نمتنع عن الفعل(١).

والاختيار ــ كما عرفه بعض مفكري الإسلام ــ هو: "إرادة تقدمتها روية مع تمييز"(٢)، وأما الفعل فهو على حد تعبير الغزالي: "ما يصدر عن الإرادة حقيقة"، بينما الفاعل هو: "من يصدر عنه الفعل، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد"(٣).

هذا، وإذا رجعنا إلى نظريات الفلاسفة المختلفين في الحرية، فقد يكون في وسعنا أن نجد لهذه الكلمة أربعة مفهومات مختلفة لخصها بعض المؤلفين كما يلي:

أولا: حرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة، أو حرية استواء الطرفين، وهذا النوع من الحرية هو ما يتبادر إلى أذهاننا جميعا، حينما نتصور أنفسنا أحرارا، فنحن ننسب إلى أنفسنا صفة الحرية؛ لأننا نعلم أن في وسعنا أن نعمل

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، صـــ١٧.

(٢) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، صـــ٣١٤، تحقيق: حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، ط: الثانية، ١٩٩٢م.

(٣) الإمام الغزالي، تهافت الفلاسفة، صـــ ١٣٥.

بمقتضى إرادتنا نحن، ولمجرد أننا نريد هذا الشيء، أو ذاك على هذا النحو، أو ذاك، ومن الفلاسفة الذين فهموا الحرية بهذا المعنى (الأسقف بوسويه الفرنسي ت١٧٠٤م) الذي يقول: "إنني كلما بحثت في ذاتي عن السبب الذي يدفعني إلى العمل، فإنني أشعر بوضوح بأن حريتي تنحصر في مثل هذا الاختيار"[١].

فالإرادة الحرة هنا هي عبارة عن القدرة المطلقة على الابتداء، أو المبادأة؛ لأننا هنا بصدد حرية تعمل بطريقة تعسفية محضة غير مشروطة في فعلها بأي شيء كائنا ما كان؛ وعندئذ لا بد أن نفهم من الفعل الإرادي أنه الفعل الذي لا يخضع لأي حتمية؛ إذ كان من الممكن أن لا يحدث، أو قد كان من الممكن أن يحدث على نحو آخر، وهنا تظهر فكرة الاختيار على اعتبار أن الحرية إن هي إلا المقدرة على فعل شيء، أو الامتناع عن فعله، ومثل هذا التصور لا بد أن يقودنا إلى فكرة (عدم الاكتراث)، أو استواء الطرفين، بمعنى أنه ليس في الأشياء ما يدفعنا إلى الاتجاه نحو طرف دون الطرف الآخر، فالحرية هنا هي: ملكة الاختيار من دون أدنى باعث، إذ في هذا الاختيار وحدة تنحصر تجربتنا لما لدينا من حرية وإرادة.

ثانيا: الحرية الأخلاقية، أو حرية الاستقلال الذاتي، وهذا النوع من الحرية هو ذلك الذي فيه نصمم، ونعمل بعد تدبر وروية؛ بحيث تجيء أفعالنا وليدة معرفة وتأمل، فالفعل الحر بهذا المعنى الأخلاقي هو: الفعل الصادر عن روية، وتدبر، وتعقل، وهذا النوع وثيق الصلة بما أسماه (كانط) بالاستقلال الخلقي[٢].

فالحرية الأخلاقية تقوم في الاختيار بين الخير، والشر بعد روية، أو تعقل، وتدبر ومعرفة تامة بهما، ونحن لا نقبل أيضا أن تكون الحرية الأخلاقية مطلقة،

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، صـــ١٨.

(٢) المصدر السابق.

إنها مقيدة بالنسق القيمي، ومجموعة القواعد الأخلاقية التي أقرها المجتمع، فالإنسان لا يشعر بأنه حر إذا تصرف تصرفا غير مسئول، أو فعل فعلا لم يعرف الدافع من ورائه، أو حتى لم ينتبه إلى الأسباب التي دفعته إلى هذا الفعل(١).

مما سبق يتبين لنا أن الحرية الأخلاقية ليست في أن يفعل الإنسان ما يشاء وقت ما يحلو له؛ بل لا بد من وجود المعيار الأخلاقي الذي يدفع المرء إلى الالتزام بالفضائل، والبعد عن الرذائل، ومن ثم لا بد أن يكون فعله مقيدا بقواعد، وقوانين أخلاقية، ومن هنا ظهرت فكرة الإلزام الديني.

ثالثا: إنها حرية الحكيم، أو حرية الكمال، وهذا النوع وثيق الصلة بالنوع السابق؛ ولكنه ذو طابع مثالي معياري، من حيث أنها الصفة التي تميز الحكيم الذي استطاع أن يتحرر من كل شر، ومن كل كراهية، ومن كل رغبة، أعني حرية الفيلسوف الذي قد تحرر بالفعل من عبودية الأهواء، والشهوات، والغرائز، ومن هنا فقد استطاع (ليبنتز فيلسوف ألماني ت ١٧١٦م) أن يقول: "إن الله وحده هو الكائن الحر بأكمل معاني الحرية، وأما الموجودات المخلوقة فهي ليست حرة، إلا بقدر ما تسمو بنفسها فوق الأهواء"؛ وعليه فمعظم الفلاسفة الذين أخذوا بهذا النوع من الحرية مثل: (الرواقيين دعاة مدرسة فلسفية انتشرت في إطار الثقافة اليونانية في القرن الرابع قبل الميلاد)، (وسبينوزا فيلسوف هولندي ت ١٦٧٧م)، وليبنتز، قد انتهوا إلى القول بضرب من الجبرية، أو الحتمية.

(١) يراجع: د. حربي عباس عطيتو، الفلسفة (مقدماتها ــ مباحثها ــ قضاياها)، صـــ٢٨٣، دار المعرفة الجامعية، ط: ٢٠١٦م.

رابعا: العلية السيكولوجية أو النفسية: والفعل الحر عند أصحاب الحرية السيكولوجية هو ذلك الفعل الروحي التلقائي الذي يعبر عن شخصيتنا، منبعثا من أعمق أعماق ذاتنا، ولهذا يذهب أنصار هذا الرأي مثل (برجسون فيلسوف فرنسي ت ١٩٤١م)، و(فوييه فيلسوف نفسي تجريبي ت١٩١١م) إلى أن فكرة الحرية تقوم على العلية الشعورية؛ فنحن هنا لسنا بإزاء حرية سلبية تنحصر في تحقيق هذا الفعل، أو الامتناع عن تحقيقيه من غير أدنى اكتراث؛ بل نحن بصدد حرية إيجابية فيها يصدر الفعل عن ذاتنا العميقة على حد تعبير برجسون، وهنا تكون الحرية بمثابة تلقائية روحية لا بيولوجية؛ تعبر عن قدرتنا على الخلق، أو الإبداع، ومن ثم تكون الحرية التي يدعو إليها أنصار هذا الرأي هي بمثابة العلامة المميزة للروح[١]؛ "لأن المرء لا يكون حرا إلا حينما تصدر أفعاله عن شخصيته بأسرها، وحينما يكون بينها وبين تلك الشخصية من التماثل بين العمل الفني، وصاحبه"[٢].

مما سبق يتضح أن هنري برجسون قد أقام مذهبا روحيا، ودأب على دحض الآلية، ومن ثم عارض أصحاب القول بالحتمية، مقررا الحرية الإنسانية من حيث هي واقعة مباشرة من وقائع الشعور الإنساني، ومن ثم يدحض رأي أصحاب الجبرية الفيزيقية في خلطها بين العالم المادي الخارجي، وبين العالم النفسي الباطني، وإن كانت فكرة الحرية عنده تقوم على العلية الشعورية؛ إلا أنه يدحض فكرة الضرورة في العلية.

---

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، صـــ١٩، ٢٠.

(٢) هنري برجسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، صـــ ١٥٨، ترجمة د. الحـــسين الزاوي، المنظمة العربية للترجمة، ط: الأولى ٢٠٠٩، د. مـــصطفى غالـــب، هنـــري برجسون، صـــ١١٠، دار ومكتبة الهلال، ط: سنة ١٩٩٨م.

مما لا شك فيه أن النظرة العامة التي يتبناها العديد من العلماء والفلاسفة حول تصورهم للإنسان يأتي من أنه مكون من جسد، وروح، ومن ثم يمكن النظر إلى الإنسان من خلال هذين الاعتبارين المختلفين؛ وذلك بأن يؤخذ من ناحية على أنه جسم، أي مجبر؛ ومن ناحية أخرى على أنه نفس، أي مخير، وعلى هذه النظرة تبنى فكرتهم عن عالم الإنسان كله، وخاصة موقفه بين الجبر، والاختيار؛ فالإنسان إذا حر، ومقيد في آن واحد.

وهذا الإمام الغزالي عند تعريفه للحرية قال إن: الإنسان مجبر، ومختار[1]. ويفسر جانب الإجبار بأن كل ما لدية من علم، وإرادة، وقدرة، وحركة حاصل من غيره لا منه؛ ويفسر جانبه الاختياري بأنه: محل الإرادة التي حدثت فيه بالجبر.

وإذا حللنا وجهة النظر السابقة نجد أن العديد من الفلاسفة يعبرون عن الموقف الإنساني في صورة من الازدواجية؛ فالإنسان مجبر، ومخير في آن واحد. وقد عبر العلماء في العصر الحديث عن هذا قائلين: إذا كان هناك علية حتمية بخصوص الأحداث الفيزيقية، ولحظات يكون الإنسان فيها حرا، فهذا وهم من وجهة نظرهم، معبران عن الاختيار، والحتمية بمصطلح (النزعة التوافقية).

وفيما يلي الحديث عن حرية الإرادة والجبر عند كل من الأشاعرة ومالبرانش:

قد ذكرنا أن (الأشاعرة ومالبرانش) حاولوا من خلال محورية الله إعطاء الإنسان نوعا من الاختيار، والمسؤولية، فهل سلك (مالبرانش) دربا آخر، أم جاءت أصول نظريته مطابقة للأشاعرة؟.

(١) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، جـــ٤، صـــ ٢٥٤.

يرى مالبراش أن قدرة وإرادة الإنسان مؤثرتين في إيجاد الفعل وخلقه، ويعتقد ــ كالأشاعرة، وطبقا لمذهبه الظرفي ــ أن القدرة والإرادة تخلقان في زمن واحد مقترنيين مع الفعل، وهكذا نلاحظ انطباق أفكار (مالبرانش مع الأشاعرة) في هذه النقاط؛ إن الله هو الذي يولد الإرادة، ونحن الذين نساعد [١].

وعليه فمالبرانش لا ينكر وجود إرادة الإنسان، وبالتالي اختياره؛ لكنه لا يعتبرها خالقة قائلا: ((النفس ليست فعالة، ولا خالقة كما يتصور البعض، فأنا أعلم أني أريد، وأريد بحرية، وهذه المسألة أقوى عندي من العلم الحضوري، والشعور الباطني الذي لدي عن نفسي، ورغم أني لا أنكر هذه المسألة، ولا أمتلك دليلا على الشك فيها، غير أني أرفض أن تكون إرادتي علة حقيقية لحركة يدي، وأفكاري الذهنية، وسائر الأشياء التي ترافقني؛ لأنني لا أرى وجود أي رابطة بين مثل هذه الأشياء المختلفة))[٢].

هذا، ويحدثنا الدكتور(عبد الرحمن بدوي) مقررا وجهة النظر السابقة قائلا: "لكن إذا كان الله هو العلة الفاعلية الحقيقية الوحيدة، فمعنى هذا أن الإنسان ليس حرا في أفعاله، وبالتالي ليس مسؤولا عنها يحار مالبرانش في حل هذه المسألة؛ لأنه لا يريد أن يقول بالقضاء والقدر المطلق، فنراه يتحدث عن الخير ويقول: إن الخير الوحيد هو تمجيد الله، وإن الله أودع فينا الميل إليه؛ لكن الخطيئة الأولى صرفت الإنسان عن طلب هذا الخير المطلق، ونحن لسنا أحرارا بالنسبة إلى هذا الخير اللامتناهى؛ لكنا أحرار بالنسبة إلى الخيرات الجزئية المتناهية، فمثلا لو أننا تطلعنا إلى منصب رفيع؛ فإننا نتبين بعد ذلك أن هذا المنصب ليس هو الخير المطلق؛ فنكون أحرارا في الانصراف عنه إلى خير آخر، وتلك هي

(١) يراجع: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، صـــ ١٧٩.
(٢) يراجع: د. قاسم الكاكائي، الله ومسألة الأسباب، صـــ ٦٠.

الحرية في نظر مالبرانش، فأنا حر من حيث إنني أقدر على رفض هذا الخير الجزئي (المنصب الرفيع)"[١].

وبالنسبة للحرية الإنسانية، ومعرفة الله ــ تعالى ــ للمستقبل؛ لم يستطع مالبرانش بعقله المحدود أن يفهم كيف يدرك الله سلفا أن إرادة الإنسان ستتخذ قرارا ما؛ ولكنه سلم به تسليما، وتظل الحرية الإنسانية لغزا من الألغاز، ثم يعود فيرد للإنسان قدرا من الحرية المحدودة في الاختيار؛ لكي يفسر بها وجود الشر في العالم، فحرية الاختيار الإنسانية هي سبب الشرور في العالم؛ لأن الإنسان يوجهها وجهة سيئة مثل التمتع بمباهج الحياة، والتمتع بالمتع الحسية، والشهرة ؛قال تعالى: **{زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ}**" (آل عمران: ١٤).

هذا، ويعطينا مالبرانش تفسيرا لنشأة الحرية الإنسانية؛ فيرى بأن الله هو الذي خلق الإرادة في الإنسان، وبث الحرية فينا، حيث يعتمد الفعل الإرادي لنا على هذه الحرية، غير أن تحقيق هذا الفعل يتم بمساعدتنا حين نستخدم هذه الحرية في أداء الأفعال والأفضل لنا أن نستخدم ما وهبنا به الله في طاعته وعدم معصيته، وهذا هو الخير الأقصى الحقيقي[٢]، لقد اعتزم الله منذ الأزل أن ينسق تأثيره مع رغبات البشر وإراداتهم. إن البشر عاجزون بذاتهم؛ ولكن الله بمناسبة رغباتهم وإراداتهم يحرك الأرواح الحيوانية، فيولد هكذا في الأعضاء ما يلزم من حركات لتنفيذ الأفعال المرغوبة، إننا نقرر، لكن قراراتنا ليست

(١) د. عبد الرحمن بدوي، تاريخ الفلسفة، جـ٢، صـ٤٣٢.

(٢) يراجع: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، صـ ١٧٩، ١٨٠.

سوى العلل الطارئة لأفعالنا؛ إن قدرة الفعل الإلهية هي التي تولد هذه الأفعال[١].

ومن ثم يفسر لنا مالبرانش نظريته بما يسمى بـــ (التمايلات)، حيث ينطلق في بداية تحليله نحو النفس، ذاهبا إلى أنه وجد في النفس شيئا آخر باستطاعته أن يعادل الحركة في الجسم يسمى (التمايلات)، يقول مالبرانش بهذا الشأن: ((برأي إن تمايلات النفس تلعب في عالم الروح نفس الدور الذي تلعبه حركة الجسم في عالم المادة))[٢]؛ وبما أنه لا يرى مؤثرا غير الله ــ تعالى ــ على النفس، وعلى البدن، يقرر الانطلاق من المحورية الإلهية، فيعقد نظرية يدعى أنها تثبت اختيار الإنسان وحرية إرادته، لقد أراد مالبرانش إذا أن يجد صنوفا من التوازي، والمماثلة بين العالم المادي، والعالم الروحي؛ فنحن نجد حركة في العالم المادي مجال الأجسام، والعامل المناظر لها في العالم الروحي هو الميل؛ ومن ثم يبدو لي أنها تخص العالم الروحي مثلما تخص العالم المادي، وميول المخلوقات الأساسية، لابد أن تناظر إرادة الخالق ومقاصده؛ وبالتالي فإن الله طبع في المخلوقات الروحية ميلا أساسيا نحوه، ويأخذ ذلك صورة ميل نحو الخير بوجه عام[٣].

والسؤال هنا ماذا يتبقى لإرادتنا الحرة؟ إذا، أو بالأحرى ماذا يمكن أن تعني الإرادة الحرة بناء على تلك المقدمات؟ أعني بكلمة الإرادة هنا الانطباع، أو الحركة الطبيعية التي تدفعنا نحو الخير اللامحدود، الخير بوجه عام، ولا أعني بكلمة الحرية شيئا سوى القوة أو القدرة التي تكون لدى الروح على تحويل هذا

(١) يراجع: أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، صـــ١١٥.

(٢) يراجع: د. قاسم الكاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مـــالبرانش، صـــ٣٢١.

(٣) يراجع: فريدرك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، جـــ٤، صـــ ٢٦٤.

الانطباع نحو الموضوعات التي ترضينا وتسرنا، وتوجه هذا الانطباع بالتالي إلى أن تتحقق ميولنا الطبيعية في موضوع معين، والحركة نحو الخير بوجه عام، أو الخير الكلي لا يمكن مقاومتها، وهذه الحركة هي في واقع الأمر حركة، أو ميل نحو الله الذي هو وحده الخير العام؛ لأنه هو وحده الذي يحوي بداخله كل الخيرات؛ لكنا أحرار بالنسبة للخيرات المتناهية الخاصة؛ ويمكن أن نوضح ذلك بمثال اختاره مالبرانش يتجلى في تصوير الإنسان لنفسه منصبا رفيعا على أنه خير وتنجذب إرادته إليه في الحال، أي إن هذه الحركة نحو الخير العام تدفعه، وتحركه نحو هذا الهدف، وهو المنصب الرفيع؛ لأن عقله قد مثله له، أو صوره على أنه خير، بيد أن هذا المنصب الرفيع ليس هو في حقيقة الأمر الخير الكلي.

وتأسيسا على ما سبق: نلاحظ تعثر مالبرانش في مسألة الإرادة، حيث عرفها بأنها: محبة الخيرعلى العموم، ولاحظ أننا لا نحب شيئا إلا إذا كان خيرا حقا، أو ما يبدو كذلك، ذاهبا إلى أن هذه المحبة قد طبعها الله فينا؛ وإنها مبدأ محبة الأشياء بالخصوص؛ فالإرادة إذا هي الأثر المتصل الصادر عن صانع الطبيعة والموجه للنفس نحو الخير على العموم، وإذا ما جاء النظر في حرية الإرادة؛ فإن مالبرانش يثبت الحرية بشهادة الوجدان، إذ متى كان الحال هكذا؛ فإن في استطاعة الإنسان أن يمتنع من محبة أي خير جزئي لقصور الخيرات الجزئية عن استنفاد كفايته للمحبة وإرضاء إرادته كل الرضا، ثم يضطر إلى القول بأن الاختيار فعل صوري فحسب، أو فعل باطن عاطل عن الفاعلية، من حيث إن الفاعلية لله وحده، والله هو الذي يحقق إرادات الإنسان؛ بل إن الله هو الذي يصور لنا فكرة الخير الجزئي، ويدفعنا نحوه، فلا يبقى للنفس فعل؛ ومهما نقل إن الاختيار فعل صوري، فالمذهب ينفي كل فعل عن المخلوق، وإذا سألنا كيف نعزو الخطيئة إلى الله؟ أجاب مالبرانش بأن: "الخاطيء لا يصنع شيئا من حيث

إن الشر عدم؛ وإنما هو يقف ويطمئن عند الخير الجزئي، ولا يتبع الله، أو ليس وقف دفع الله، وتوجيهه يستلزم بذل فعل؟[١].

ولفهم نظرية مالبرانش عن الحرية بصورة أكثر جلاء، ووضوحا من المفيد أن نتذكر أن الخطيئة أسفرت في رأيه عن تعبير اتحاد النفس بالبدن إلى اعتماد النفس على البدن؛ فقبل الخطيئة كان آدم (عليه السلام) يمتلك قوة، أو قدرة خارقة لوقف عمل قوانيين التوازي؛ ولكن بعد الخطيئة تبع سلسلة الأحداث الفيزيائية التي أسفرت عن آثار في الجزء الأساسي من المخ ظهور الأحداث السيكولوجية في النفس بالضرورة؛ وبالتالي فإنه طبقا للعمل الضروري لقوانين التوازي عندما يسبب شيء جسماني آثارا في المخ؛ فإن حركات النفس تنتج؛ وبهذا المعنى تخضع النفس للبدن، يقول مالبرانش: ((لقد صارت النفس بعد الخطيئة الأولى شبه جسمانية بواسطة الميول، وحبها للأمور الحسية يقلل باستمرار من اتحادها، أو ارتباطها بالأمور المعقولة؛ لكن العقل يستمر في نفس الوقت في المشاركة فيما هو إلهي؛ ولهذا فإنه قادر على صرف النفس عن الأمور الحسية، وطلب الخير المطلق الذي هو الله، وتلك الحرية، وواضح ما في هذا التفسير لمعنى الحرية من تعسف واغتصاب))[٢].

ومن ثم فإن الإنسان الذي لم يعد لديه وعي واضح جلي بالله بعد الخطيئة ينجذب نحو الأشياء الحسية؛ لقد صارت النفس بعد الخطيئة الأولى جسمانية بواسطة الميول، وحبها للأمور الحسية يقلل باستمرار من اتحادها، أو ارتباطها بالأمور المعقولة، وكل خطيئة تصدر في نهاية الأمر من هذا الخضوع للبدن؛ لكن العقل يستمر في نفس الوقت في المشاركة في العقل الإلهي، وتستمر

(١) يراجع: د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، صـــ١١٠.

(٢) يراجع: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، جـــ٤، صـــ ٢٦٦.

الإرادة بطبيعتها في الانجذاب نحو الخير الكلي؛ وبالتالي ــ رغم أن الإنسان ينجذب نحو الخيرات المتناهية، وبصفة خاصة المصادر الجسمانية أو المادية للملذات ــ، فإنه يقدر على أن يرى أن الخير المتناهي ليس هو الخير الكلي، ويقدر على رفض رضائه عن الميل أو حبه، لا إنسان يفتنه خير متناه إلا باختياره هو[١]؛ أي إننا حين نرتكب المعصية نبحث عن الخير المطلق بالقدرة التي يخلقها الله وبالإرادة التي يوجدها؛ هذه النزعة نحو الخير المطلق التي تصل من الأعلى بلا لون، وليس لنا من القدرة سوى التوقف، ثم نضفي عليها اللون في صورة حب الخيور الجزئية عن طريق الشهوات[٢].

ونستطيع مما سبق أن نصل إلى أن: الإرادة قوة، أو قدرة فعالة، وهذه القوة، أو القدرة مطبوعة في حقيقية الأمر؛ بمعنى أنه رغم أنني أستطيع أن أرغب خيرا متناهيا، أو لا أرغب، فإن إرادتي لا تحدث بذاتها أثرا خارجيا؛ فالله هو الذي يحدث الآثار الخارجية بمناسبة أفعال الإرادة، ومع ذلك؛ فإن الإرادة قوة فعالة؛ وليست قوة سلبية تماما.

وتأسيسا على ما سبق فإنه يتضح أن: فهم معنى الإرادة والاختيار أمر مهم جدا في تحليل نظرية مالبرانش؛ فالإرادة من وجهة نظره إحدى الكيفيات الأولى للجوهر النفساني، فكما يعتبر ديكارت الفكر أمرا ذاتيا للنفس، يعتبر مالبرانش الإرادة أمرا ذاتيا للنفس أيضا؛ فالإرادة تابعة للعلم، فإرادة الخير تابعة للعلم بالخير، والفرق بين الإرادة والعلم عنده هو أن: الحقيقة تمثل متعلق العلم، والخير يمثل متعلق الإرادة؛ يقول مالبرانش: نريد أن نصور بكلمة الإرادة التأثير، أو الحركة الطبيعية التي تقودنا نحو الخير المطلق، والخير العام الله،

(١) يراجع: فريدرك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، جـ٤، صـ ٢٦٧.

(٢) يراجع: د. قاسم الكاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، صـ٣٢٦.

وأريد بكلمة الاختيار القدرة التي لدى النفس على توجيه هذه الحركة نحو الأشياء التي تمنحنا اللذة، وتعمل بالتالي على تحديد تمايلنا الطبيعي نحو أشياء خاصة.

ومن ثم يمكن القول بأن نظريته عالقة بين الجبر المحض، والتفويض؛ فالله يقودنا نحو الخير المطلق، كما يكشف لنا عن تصور الخيور الجزئية، أو الشعور بها، ويقودنا نحو هذا الخير الجزئي، فالقسم الأول، والثاني جبريان تماما؛ أما في القسم الثالث فقد امتزج الجبر بالاختيار؛ لأن جاذبيته التي تجذبنا جبرية؛ وبتعبير آخر حرية الإنسان ليست محايدة، وليس بمقدورها ألا تريد الخير والسعادة؛ وبما أن الخير الجزئي لا يستوعب كل الخير، وبما أن النفس حينما تميز هذا الخير الجزئي بوضوح لا تعتقد بأنه يضم الخير بأسره، إذا فالله لم يجذبنا ضرورة، أو جبرا نحو حب ذلك الخير، ونشعر في أنفسنا أننا أحرار، إما بالتوقف عند هذا الحب، أو أن ننطلق إلى ما هو أبعد منه من خلال النزعة التي نستشعرها، وصفوة الكلام هي أن الجاذبية التي تجذبنا نحو الخير المطلق، غير محدودة بهذا الخير الجزئي، ولذلك ليس من الضروري التوقف عند هذا الخير.

هذا، وقد حاول مالبرانش تلخيص نظريته في الجبر والاختيار قائلا: نحن نجذب فطريا نحو الخير المطلق؛ وهذا أمر ليس باختيارنا؛ هذا الانجذاب نحو الخير المطلق يبعث على انبعاثنا جبريا نحو الخيور المجازية التي نجدها خيرا؛ ولكن لدينا الاختيار في أن نقف بوجه أي محرك ونطلب خيرا أسمى، إذا فالتوقف، وعدم التوقف باختيارنا؛ ولربما يمكن أن نمثل لهذه الفكرة بالميل نحو الطعام؛ فالميل نحو الطعام جبري، ولو قتل الطعام المسموم أحدا، فيمكن القول باعتبار ميله إلى الطعام ــ وهو أمر جبري ــ هو الذي قتله؛ رغم أنه كان حرا

في انتخاب، أو عدم انتخاب ذلك الطعام، كما يمكن القول ضمن هذا التمثيل أن الميل نحو الطعام جبري، أما الميل نحو الحرام ليس جبريا[١].

تعقيب:

المحصلة النهائية للأشاعرة ومالبرانش إفساحهم المجال للتدخل الإلهي الكامل في العالم، ففعل الألوهية في الوجود هو السبب النهائي لما يحدث في العالم من حوادث؛ وإن كنا نراها في قالب واقعي، وفي سياق نشترك فيه بعقولنا من ناحية، أو بأجسادنا من ناحية أخرى أبرز هذا الأمر مشكلة خطيرة تتعلق بالحرية؛ فإيمان كل من الأشاعرة ومالبرانش بالعلية، واعتبارهم بالتدخل الإلهي المستمر في كل فعل من أفعال المخلوقات؛

وسند الكلام السابق احتجاج مالبرانش لتسفيه الاعتقاد العامي بالقول بقدرات فعالة في المخلوقات؛ فالاعتقاد بفعالية العلل الطبيعية هو إذا أصل الوثنية؛ وعليه نلاحظ أن مالبرانش ينفي كل علية فعالة في النفس، حيث إنه يمضي إلى أبعد بكثير من المتقدمين عليه، فلا ينكر عليها كل قدرة على الجسم فقط، بل ينكر عليها كذلك كل قدرة على نفسها؛ ومن ثم فإن الحرية ليست قدرة حقة للنفس؛ وعلى هذا النحو يكون قد وضع على مستوى واحد المطلب الفلسفي للمعقولية، والتصور الديني عن عجز الخلق[٢].

هذه هي نظرية مالبرانش في الحرية في حل إشكالية الحرية، وهو حل يمكن وصفه من ناحية أخرى بأنه (أشعرية جديدة تقول بخلق الله للأفعال، وتنفي السببية والعلل الطبيعية،

وفيما يلي الحديث عن القضاء والقدر عند كل من الأشاعرة ومالبرانش.

---

(١) د. قاسم الكاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، صـ٣٢٨، ٣٢٩

(٢) يراجع: إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، جـ٤، صـ ٢٥٣، ٢٥٤.

ثالثا: القضاء والقدر، وأهم القضايا المتعلقة به عند الأشاعرة ومالبرانش

تمهيد

هيهات أن يكون في الناس إنسان لا يذكر القضاء والقدر فيما يستقبل، أو يستدبر من شئون الحياة؛ فإذا أخطأ، أو أصاب، وإذا أحسن، أو أساء، وإذا نجح، أو أخفق، وإذا أصابه خير، أو مسه ضر، ذكر القضاء والقدر، وأضاف إليهما كثيرا مما وقع له، وأغلب ما يضاف هنا إلى القضاء والقدر التصرفات الخاطئة، والنتائج السيئة ليقم الإنسان لنفسه عذرا، وليجد لتقصيره حجة، وهذا من سوء الرأي، وانحلال العزم، فنحن أكثر ما نذكر القضاء والقدر في أدبار الأمور التي تفلت من أيدينا عن عجز وتقصير، لا عن سعي وعمل وتدبير، وحسنٌ أن يذكر الإنسان القضاء والقدر حين يأخذ في الأسباب الصحيحة، ويسعى لها سعيها، ثم يقع المكروه الذي لم يكن ينتظره، حسن أن يعزي الإنسان نفسه بهذا العزاء الجميل؛ فذلك معناه الإيمان بالله والرضا بقضائه وقدره، أما ما ليس بالحسن؛ فهو هو العجز الذي يعيش في الإنسان، ثم يلد له هذا العجز مواليد شؤم من الضياع والذلة(١).

وعليه كانت هذه القضية ــ وما تزال ــ مثار اهتمام الباحثين في الفكر الإسلامي قديما وحديثا، ورغم قدم هذه المشكلة، فما زالت حية ومعاصرة، فهي تطرح نفسها على العقل الإنساني في نماذج مختلفة من الاستفسارات والأسئلة، فكثيرا ما يسأل الإنسان نفسه أو صديقه، هل يقضي الله المعصية على الإنسان؟ وهل يقع الشر في العالم بغير قضاء الله؟ هل يستطيع الإنسان الهرب من فعل قد قضاه الله أزلا؟ هذه في كل بيئة، وثقافة ودين، كلها أمثلة ترد على العقل

(١) يراجع: د. عبد الكريم الخطيب، القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، صـــ١٤٧.

البشري، وقد حاولت كل الفلسفات القديمة والحديثة والمعاصرة أن تجد حلا لهذه المشكلة من واقع بيئتها الثقافية، وظروفها الدينية التي تخضع لها.

جدير بالذكر أن مصطلح القضاء والقدر وثيق الصلة بالجبر، والضرورة، والحتمية، حيث يوجد لدينا نوعان من الحتمية: أحدها تقول بضرورة موضوعية تعبر عن خضوع الإنسان لقوانين الطبيعة، والأخرى تقول بضرورة ذاتية تعبر عن خضوع الإنسان لنفسه، ولكن ثمة حتمية أخرى لا يمكن إرجاعها إلى الحتمية العلمية، أو الحتمية السيكولوجية، وتلك هي الحتمية اللاهوتية التي تقول بضرورة متعالية تعبر عن خضوع الإنسان للإرادة الإلهية، وقد يكون من نافلة القول أن نقرر أن هذه الحتمية اللاهوتية قد نبتت في أحضان الدين، وتطورت على يد المفكرين المتأثرين بشتى المذاهب الدينية، فليس بدعا أن نراها تحتل مركز الصدارة عند كثير من الفلاسفة المسيحيين، أو أن نراها تؤرق بال عدد غير قليل من المتكلمين والفلاسفة المسلمين، والواقع أن القول بالحتمية اللاهوتية يفترض أن النشاط الإنساني متوقف تماما على الله، بحيث إنه لا بد أن يكون ثمة تعارض بين القول بالقدرة الإلهية، والقول بالحرية الإنسانية(١).

ومن هنا نلاحظ أن الحتمية كثيرا ما تستحيل إلى جبرية تقول بالقضاء والقدر؛ إذ إن مجرد وجود الله يستتبعه بالضرورة أن يكون مصير الإنسان محددا تحديدا سابقا بغض النظر عما سوف تتجه إليه إرادة الإنسان، وهذا ما يعبر عنه الجبريون بقولهم:" إن الإنسان غير قادر على فعل أي شيء، وإن أفعال الناس واقعة بقدرة الله ــ تعالى ــ وحدها، وليس الإنسان إلا محلا لما يجريه الله على يديه، فهو مجبر جبرا مطلقا، وهو والجماد سواء لا يختلفان إلا في المظهر، فمظهر الإنسان أنه مختار، والحقيقة أنه لا اختيار له، والجماد

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، صـــ١٥٢.

مجبر مظهرا وحقيقة، وتنسب الأفعال إلى الإنسان مجازا، كما تنسب إلى الجمادات فيقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، فالثواب والعقاب جبر، والتكليف جبر، ويستدلون بقوله تعالى: **{اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ}** (الزمر:٦٢)، **{وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ}**[١] (سورة: الصافات، ٩٦).

ولكن على أي أساس يستند القول بمثل هذه الجبرية المطلقة؟

يجيب أنصار الجبر على هذا التساؤل فيقولون: إنه لو افترضنا أن الإنسان موجد لأفعاله، وخالق لها؛ فقد سلمنا بأن ثمة أفعالا لا تجري على مشيئة الله واختياره؛ وبالتالي فقد قلنا بوجود خالق آخر غير الله[٢]، ومعنى هذا أن في نسبة حرية الإرادة إلى الإنسان تحديدا لقدرة الله، بينما تشمل هذه القدرة كل شيء، فلا يمكن أن يكون الإنسان شريكا لله في خلق هذا العالم، أو التحكم فيه، وهذا ما يعبر عنه مالبرانش بأسلوب آخر فيقول: "إن الإنسان بذاته عدم محض، فلا هو يستطيع بدون الله أن يفكر، أو أن يتحرك، إذا فالله هو خالق أفكارنا، ولذاتنا وآلامنا[٣]".

وفيما يلي عرض لمعنى القضاء والقدر، ورأيهم في هذه المسألة.

معنى القضاء والقدر وعلاقته بأفعال الإنسان عند الأشاعرة:

ترتبط مشكلة القضاء والقدر عند الأشاعرة بموقفهم من قضية أفعال العباد، وتحديد موقفهم من معنى القضاء، يوضح لنا رأيهم في حرية الإنسان في أفعاله، وما يهمنا هو بيان رأيهم في الجانب الميتافيزيقي من هذه المشكلة، كما يرتبط

(١) الإمام الشهرستاني، الملل والنحل، جـ١، صـ٨٧، د. أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ٣، صـ٩٨، ٩٩

(٢) د. أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ٣، صـ٩٩. دار كتب عربية، بدون طبعة.

(٣) يراجع: د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، صـ ١٥٣.

موقفهم من القضاء والقدر بموقفهم من الإرادة الإلهية المطلقة التي تريد الخير، كما تريد الشر تحقيقا لمعنى إطلاقها، وتحررها من القيد والشرط؛ فالله مريد لكل ما يحدث، وغير مريد لكل ما لم يحدث، فهو لم يرد إيمان الكافر؛ لأنه لم يقع، وأراد كفره حيث كان ووقع، وتصل من جانب ثالث: بموقفهم من الحكمة الإلهية، أو الغاية المقصودة من الفعل الإلهي الذي لا يخضع عندهم لغاية أو هدف، كما يتصل أيضا بفكرتهم عن العدل الإلهي في الكون، حيث يفعل الله ما يشاء في ملكه، فنحن في مشيئة الله في كل أمورنا، والقضاء الإلهي عندهم يتعلق بأفعال العباد على معنى الإرادة المطلقة لها، والمشيئة العامة لكل ما كان منها، وخلقها وتقديرها؛ لذلك كان كل ما قضاه الله على العباد أزلا حتم الوجود لا محيص للإنسان عنه، فمعنى أن الله قضي المعصية على العبد أنه أرادها، أو شاءها، وليس أمر بها وشرعها، ومعنى الرضا بقضاء الله أنه لا يعترض على الحكم السابق، والقضاء الأزلي، فيرضي بخلقه تعالى الذي هو قضاؤه الأشياء، ولا يرضي بخلقه المذموم والقبيح، ولا يحبه دينا ولا شرعا.

وقضاء الله عند الأشاعرة: هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره: إيجادها إياها على قدر مخصوص[١].

يقول الإمام الغزالي: "القدر اسم لما صدر مقدرا عن فعل القادر، والقضاء هو الخلق، والفرق بين القضاء والقدر هو أن القدر أعم، والقضاء أخص، فتدبير الأوليات قدر، وسوق تلك الأقدار بمقاديرها، وهيآتها إلى مقتضياتها هو القضاء، فالقدر إذا تقدير الأمر بدأ، والقضاء فصله، وقطع ذلك الأمر كما يقال قضي القاضي[٢]، وهذا ما جاء موافقا للمعنى اللغوي.

---

(١) إبراهيم البيجوري، شرح البيجوري على الجوهرة (تحفة المريد على جوهرة التوحيد)، صـــ١٢٨، ط: ١٤١٥هـــ ـــ ١٩٩٦م.

(٢) الغزالي، فرائد اللاليء (من مجموع رسائل الغزالي)، صـــ١٥٦، تصحيح: الشيخ محمد بخيت، مصر، ط: سنة ١٩٢٤م.

فالأسباب المودعة في الأشياء هي القدر، والمسببات التي تحدث من تلاقي الأسباب بعضها ببعض هي القضاء؛ فإذا تلاقت الأسباب فتوافقت، أو تدافعت فهي في دائرة القدر، أما عن واقع هذا اللقاء ــ في توافقه أو تدافعه من مسببات فهو القضاء، ومن ثم نستطيع أن نتصور أن القدر هو الأسباب التي أودعها الله (ﷻ) في المخلوقات، بحيث لو جرت الأسباب إلى غاياتها لنتج عنها مسبباتها التي تلازمها، والتي لا تتخلف أبدا؛ فالنار سبب الضوء والدفء والاحتراق، فإذا أوقدت النار أخرجت ضوءا، وأعطت دفئا، وأحرقت ما تتصل به من الأشياء التي أودع الله فيها من الأسباب، ما يجعلها قابلة للاحتراق، ففي كل شيء قدر أي:أسباب، وكيفيات، تنتج مسببات إذا تلاقت أسبابها بأسباب الأشياء الأخرى(١).

وعليه فإن القضاء هو سجل الممكنات منذ الأزل، أما القدر فهو تحققها بالفعل في العالم الخارجي(٢)، وعليه عرف الجرجاني القدر بأنه: " خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحدا بعد واحد مطابقا للقضاء، والقضاء في الأزل، والقدر فيما لا يزال، والفرق بينهما هو أن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ مجتمعة، والقدر وجودها متفرقة في الأعيان بعد حصول شرائطها"(٣)"، فهما يمثلان خيطا واحدا طرف البداية فيه هو القضاء كشيء ممكن، وطرف النهاية فيه هو القدر الذي يعني أن هذا الشيء الممكن قد تحقق، وبلغة الفلسفة فإن القضاء هو الماهية، والقدر هو تحققها الفعلي، وعليه فهناك طرفان: الأول: القضاء، والآخر هو الوجود بالفعل القدر.(٤)

(١) يراجع: د. عبد الكريم الخطيب، القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، صـــ١٥٠، ١٥١.

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام، أفكار ومواقف، صـــ٢٥٩، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط: الأولى ١٩٩٦م.

(٣) الجرجاني، التعريفات، صـــ١٤٠.

(٤) د. إمام عبد الفتاح إمام، أفكار ومواقف، صـــ٢٦٠.

فالغزالي في تناوله لمسألة الحرية نجد أنه نظر إلى الإنسان على أنه أداة مسخرة لتنفيذ أوامر القضاء الأزلي ومقدراته، ومن ثم فالغزالي يرجع أفعال الإنسان إلى سببها البعيد محرك الأسباب جميعها وهو الله ــ تعالى ــ؛ فإرادة الإنسان تخضع في حركتها لمجموعة من الدواعي، والخواطر التي تحركها نحو فعل معين، وهذه الخواطر من خلق الله، وليست من خلق الإنسان، واختيار الإنسان لفعل ما يخضع في حركته لقوة هذه الدواعي، أو ضعفها نحو هذا الفعل، أو نحو ضده؛ فالله تعالى إذا خلق اليد سليمة، وخلق الطعام اللذيذ، وخلق الشهوة للطعام في المعدة، وخلق العلم؛ بأن هذا الطعام يسكن الشهوة؛ وإنه لا مانع من تناوله؛ فعند اجتماع هذه الأسباب تنجزم الإرادة الباعثة على تناول الطعام؛ فانجزام الإرادة بعد تردد الخواطر المتعارضة، وبعد وقوع الشهوة للطعام يسمى اختيارا، ولا بد من حصوله عند تمام أسبابه؛ وإذا انجزمت الإرادة بخلق الله تعالى إياها تحركت اليد الصحيحة إلى الطعام لا محالة؛ فتكون حركة اليد بخلق الله ــ تعالى ــ للقدرة، وانجزام الإرادة، ويتضح من هذا التسلسل في خلق الأسباب أن الغزالي يحرص على تأكيد أن عملية الاختيار ذاتها ليست من صنع الإنسان، بل هي تنمية طبيعية لمجموعة من الأسباب المتقدمة عليها وكلها من خلق الله، وليست من خلق الإنسان، والعبد محل، ومجري لهذه الأسباب كما صرح الغزالي بذلك؛

وترتيب هذه الأسباب في قلب الإنسان يكون حسب ترتيبها في قضاء الله فهو ثابت لا يتغير، ولا يتبدل، وظهورها بالتفصيل في فعل العبد يكون أيضا بقدر معلوم، وعبر عنه القرآن الكريم بقوله: **{إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ}** (سورة القمر: ٤٩)، وعن القضاء الكلي بقوله تعالى: **{وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ}** (سورة القمر:٥٠)، وأما العباد فإنهم مسخرون تحت مجاري القضاء والقدر، ومن جملة القدر خلق الحركة في يد الكاتب بعد خلق صفة القدرة فيها،

وإذا ظهرت آثار هذه الأسباب، وحصلت مسبباتها في فعل الإنسان؛ فيظن المرء أن الفاعل هو الإنسان حقيقة، فيقال فلان يقتل فلانا، وفلان رمى السهم فأصاب، والحقيقة إن: **{وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ}** (سورة الأنفال: ١٧)، وقوله تعالى: **{فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَـكِنَّ اللّهَ قَتَلَهُمْ}** (سورة الأنفال:١٧)} **{قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّهُ بِأَيْدِيكُمْ}** (سورة التوبة: ١٤)، وعندما تتحير العقول في بحبوحة عالم الشهادة، فمن قائل إنه جبر محض، ومن قائل إنه اختيار صرف، ومن قائل إنه كسب، ولو فتح الله لهم السماء، فنظروا إلى عالم الغيب، والملكوت؛ لظهر لهم جميعا أن كل واحد صادق من وجه، وأن القصور شامل للجميع، فلم يدرك واحد منهم كنه هذا الأمر، ولم يحط بجوانبه وتمام علمه ينال بإشراق نافذة عالم الغيب، ومن حرك سلسلة الأسباب، والمسببات، وكيفية تسلسلها، ووجه ارتباط مناط سلسلتها بمسبب الأسباب انكشف له سر القدر، وعلم يقينا أنه لا خالق إلا الله، ولا مبدع سواه[١]، فليس للعبد أن يدفع المشيئة الحالة في قلبه، ولا انصراف القدرة إلى مقدورها، ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة للقدرة، فهو مضطر في الجميع؛ وإن كان لظاهره اختيار، فهو في عين الاختيار مجبور[٢].

والحقيقة أن ما سبق من كلام الغزالي لا نعدم نظيرا له عند مالبرانش، فما ذهب إليه الغزالي من جعل مركزية الكون تدور حول الإله، نظر إلى الإنسان على أنه أداة مسخرة لتنفيذ أوامر القضاء الأزلي، ومقدراته، ومن ثم فهو يرجع أفعال الإنسان إلى سببها البعيد محرك الأسباب جميعها وهو الله ــ تعالى ــ؛ فإرادة الإنسان تخضع في حركتها لمجموعة من الدواعي، والخواطر التي تحركها نحو فعل معين، وهذه الخواطر من خلق الله، وليست من خلق الإنسان،

(١) يراجع: إحياء علوم الدين، جـ٤، صـ٧.

(٢) المصدر السابق، جـ٤، صـ٢٥٤.

واختيار الإنسان لفعل ما يخضع في حركته لقوة هذه الدواعي، أو ضعفها نحو هذا الفعل، أو نحو ضده، حتى المثال الذي ضربه لنا الغزالي، وإذا انجزمت الإرادة بخلق الله ــ تعالى ــ إياها تحركت اليد الصحيحة إلى الطعام لا محالة؛ فتكون حركة اليد بخلق الله ــ تعالى ــ للقدرة، وانجزام الإرادة، ويتضح من هذا التسلسل في خلق الأسباب أن الغزالي يحرص على تأكيد أن عملية الاختيار ذاتها ليست من صنع الإنسان، بل هي تنمية طبيعية لمجموعة من الأسباب المتقدمة عليها، وكلها من خلق الله، وليست من خلق الإنسان، والعبد محل ومجري لهذه الأسباب، وإن مالبرانش قد عبر أو وضح الفرق في ذلك بين العلل الطبيعية والعلل الحقيقة.

هذا، وقد استدل الأشاعرة على موقفهم من القضاء والقدر بآيات منها:

الآيات التي تتحدث عن مشيئة الله المطلقة في خلقه، وشمول إرادته مثل قوله تعالى: **{وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى}** (سورة الأنعام: ٣٥)، **{وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ}** [(سورة هود:١١٨)، إلى غير ذلك من الآيات، فهي عند الأشاعرة تدل على عموم قدرته ــ تعالى ــ، وشمول إرادته لكل الممكنات، ولا يجب أن تتعلق بها حكمة، أو غاية، فهو قد يهدي الجميع، كما قد يضل الجميع، والكل عنده سواء في المشيئة، وهذه الآيات عند الأشاعرة محكمة، وليست من قبيل المتشابه؛ بل هي محكمة في دلالتها على عموم المشيئة، وشمول الإرادة، ونفي العلة، والغاية لأن الله فعال لما يريد. ولقد ذكر الأشعري في الإبانة[١]، والباقلاني في الإنصاف[٢] كثيرا من الأحاديث التي يؤيدون بها فكرتهم عن القضاء الحتم، والقدر الملزم.

---

(١) يراجع: الإمام الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، صـــ ١٩٨ وما بعدها، تحقيــق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار القاهرة، ط: الأولى، ١٣٩٧هـــ.

(٢) يراجع: الإمام الباقلاني، الإنصاف، صـــ١٥١ وما بعدها.

فالأشعري قد أورد في الإبانة الكثير من الآيات التي تتحدث عن الهداية، والضلال، والختم على القلوب؛ ليستدل بها على أن الله يهدي من يشاء، ويضل من يشاء كذا الباقلاني، والجويني يقترب في تصويره لهذه القضية من موقف السلف؛ إلا أنه لم يعرف في حديثه إلا القضاء الكوني، ولقد صرح في العقيدة النظامية بأن إرادة الله من العباد قد جرت على ما علم إنهم إليه صائرون، ولكن لم يسلبهم قدرهم، ولم يمنعهم مراشدهم؛ فقرت الشريعة في نصابها، وجرت العقيدة في الأحكام الإلهية على صوابها"[1]، وهذا مذهب أهل الحق عنده، فعلم الله السابق لا يحمل معنى الجبر، والإكراه؛ لأنه يقع على اختيار العبد لفعله، وليس ملزما له هذا الفعل، أو يجبره على اختياره له؛ ولكن الجويني كان قد صرح قبل ذلك مباشرة بأنه:" إن سبق للعبد من الله القضاء فهو صائر إلى حكم الله الجزم، وقضائه الفصل"[2]، وهو يقصد بذلك أن القضاء ملزم للإنسان الحكم به أزلا، والجويني قد أراد أن يثبت لقدرة العبد أثرا واستقلالا عن القضاء، حين صرح بأن الله لم يسلب العباد قدرهم، ولم يمنعهم مراشدهم.

هذا وقد قسم البغدادي الهداية إلى نوعين: عامة، وخاصة:

١ــ **أما الهداية العامة فهي حظ جميع المكلفين**، حيث أرسل الله الرسل، وأنزل الكتب؛ لإبانة الحق، والدعاء إليه، وهذا النوع يصح إضافته إلى الرسل، وإلى كل داع إلى الحق، كما قال تعالى: **{وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيم}** (الشورى: ٥٢).

٢ــ **أما الهداية الخاصة فهي عبارة عن:** معنى خلق الاهتداء في القلب فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، وهذا نوع لا يضاف إلى أحد من

(١) الإمام الجويني، العقيدة النظامية، صـــ٥٤.

(٢) السابق، صـــ٥٢.

الخلق، بل قد نفاه الله ــ تعالى ــ عن الرسول (ﷺ) في قوله تعالى: **{إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء}** (سورة القصص: ٥٦)، وقوله تعالى: **{لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَـكِنَّ اللّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء}** (سورة البقرة: ٢٧٢)، فالنوع الأول شامل لجميع المكلفين، أما الثاني فهو خاص بمن اهتدى فقط(١).

مفهوم القضاء والقدر عند مالبرانش

يبدو التوفيق بين حرية الإنسان، وحرية الله، وهى قضية كانت موضع جدل طويل في القرن السابع عشر أمرا صعبا في هذه النظم الفلسفية العقلانية التي تخضع كل شيء لله، وكان ديكارت ــ الذي يتحاشى المشاحنات اللاهوتية ــ يؤكد على أن الله يترك أعمال البشر مطلقة الحرية، وغير محدودة، وأن الوجدان يشهد بكل بوضوح بالقدرة على الاختيار الكائنة فينا؛ فأعلى مراتب الكمال عند الإنسان أنه حر مختار، وفي رأي اسبينوزا أن هذا كله؛ ينم عن جهل بالأسباب التي تحملنا على الفعل، بينما مالبرانش وليبنتز على الرغم من كرهما المشترك للجبرية التي قال بها اسبينوزا يتفقان على غموض المشاعر النفسية، فغالبا ما لا نفكر بالدوافع التي تحملنا على الفعل، ولا يثبت الوجدان ألبته القدرة التامة على الاختيار من متشابهين، وهى التي يمكن أن تضعنا في جو من الاستقلال عن تأثير عمل الله فينا(٢).

جدير بالذكر أن مالبرانش اختصر المنهج الديكارتي بالقاعدة التي تنص على أن نستعمل حرياتنا استعمالا جيدا؛ فكان أقرب ما يمكن من ديكارت، وهو إذ يضع موضع الشك حرية الاختيار المطلق؛ فإنه يعترف بأن الشعور النفسي

(١) يراجع: البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، صـــ٣٢٩، دار الآفاق الجديدة – بيروت الطبعة: الثانية، ١٩٧٧م.

(٢) جنفياف روديس، ديكارت والعقلانية، صـــ ١٦٤، ١٦٥، ترجمة: عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروتط: الرابعة ١٩٨٨م.

يثبت قدرتنا على الموافقة، أو عدم الموافقة على ما يبدو لنا صحيحا، أو على نزوع إلى خير جزئي، وقد وضع على لسان العقل الإلهي قوله: يجب عليك في بحثك عن المعارف الطبيعية أن تبقى ممسكا عن الموافقة، حتى لا تعود باستطاعتك أن ترفض وضوح الحقيقة، وهكذا الحال أمام خير جزئي، طالما أنه خير لا يشبع رغبتنا الطبيعية الحتمية لكل خير، وهى رغبة لا يمكن أن يشبعها إلا غير المتناهي، فعلى مثال ديكارت نجد مالبرانش إذا يؤكد أن الوضوح الكلي الحاضر وحده لا يقاوم، وما عدا ذلك؛ فإن الأخطاء تتولد من عدم التناسب بين محدودية العقل، ولا محدودية الإرادة، كما أن تركيز الانتباه يمكن أن يغلب دافعا دون آخر؛ بينما التشتت يضعف المعرفة، إلى درجة أن الخطيئة الأصلية في نظر مالبرانش هي نتيجة لتشتت ذهن آدم(١).

هذا التفسير اللاهوتي للشهوة يبعد مالبرانش عن ديكارت، ويستدعي تدخل النعمة لإعادة الحرية إلى وظيفتها الحقيقية، ولما كانت نظرية المناسبات تجعل الله وحده مصدرا لكل فعل إيجابي؛ فإن الحرية تقتصر على الرفض، ويصبح تدخل الله على صعيدين: **الأول:** طبيعي بصفة كونه مصدرا لحركة الإرادة؛ **والثاني:** فائق للطبيعة بصفته واهب النعم، ويتحد العنصران في نظرية بعيدة كل البعد عن الروح الديكارتية، ففي حين أن القول بحرية الإرادة كان يستند إلى تمييز الروح من المقدار الجامد، نجد مالبرانش يجعل الإرادة مجرد ملكة، لقبول الحركة التي يجتنبها الله بها، وهى تنزع إلى السير المستقيم كالمادة الجامدة، إذا لم تصادف مانعا، وفيها دائما قوة تنقلها إلى أبعد، ولكن لما كانت قدرة الذهن محدودة أصبحت حياتنا سلسلة من الأفعال المحددة، وأصبحت الإرادة ترتاح إلى الخير الجزئي، كاللذة مثلا التي هي شيئا سيئا، لو أنها

(١) جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، صـــ ١٦٦، ١٦٧.

وضعت في موضعها الطبيعي، غير أن الخطيئة أفسدت كل شيء، ومع أن النور يبقى في متناول الجميع؛ فإن تعليق الحكم أصبح يتطلب جهدا مضنيا، وأصبحت سيطرة الجسد على النفس قوية عندما يتعلق الأمر بخيرنا الخاص.

فالمتنبه يرى بكل وضوح مراتب الكمال؛ ورغم ذلك ربما تغلبت عليه اللذة الحسية، ولكي يستطيع الإنسان أن يصمد تأتي نعمة المسيح المصلحة؛ وكأنها بهجة وقائية، أعنى شعورا نفسيا يسبق الشهوة الحسية، ويقضي عليها حتى يعيد التوازن إلى الإنسان؛ وهكذا تسلم حريتنا بواسطة النعمة؛ ونحتفظ بالمسؤلية الكاملة لاختيارنا، إن قوة الرفض ذاتها، وهى منبع الخطيئة عندما تمنعنا من التقدم، تصبح أداة استكمال إيجابية، عندما ترفض النزوة الشهوية التي هي سلبية في جوهرها؛ إن الأنانية الفاسدة هي انغلاق على الذات، بينما النزوع العام إلى السعادة، يكتمل نموه في محبة الله الواعية، وهى مبدأ الأخلاق كلها(١).

حاصل ما سبق أن مالبرانش ينبذ الجبر، وينادي باستعمال الحرية قدر استطاعتنا، ويرى أن المسؤلية الأخلاقية تفترض وجود الحرية؛ إلا أنه يستدعي تدخل النعمة الإلهية؛ لإعادة الحرية إلى وظيفتها الحقيقية؛ ومن ثم فالإرادة مجرد ملكة نستطيع من خلالها الفعل؛ ولكن بتدخل من الله، ومن ثم فإن مالبرانش يمجد الحكمة الإلهية، وينسب إليها المعرفة السابقة، والتامة لكل ما يحدث في الكون.

يتصور مالبرانش الله على أنه وحده هو العلة الحقيقية؛ وأن هذه العلة لا يمكن أن تهب قوتها للمخلوقين؛ فهي لا تستطيع بحال أن تخلق عللا حقيقية بمعنى الكلمة؛ لأن الإله لا يستطيع أن يخلق آلهة، وتبعا لذلك فإن مالبرانش، يقرر أننا لسنا مطلقا عللا فاعلية تحدث الحركة؛ بل نحن مجرد علل مصادفة،

(١) جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، صـــ ١٦٧، ١٦٨.

أو علل اتفاقية ــ على حد تعبيره ــ فهل يكون معنى هذا أننا مجردون من كل فاعلية باطنة، أو أننا لا نملك أدنى حرية؟ هذا ما يجيب عليه مالبرانش بالنفي، وإن كنا سنرى في نهاية الأمر أنه يسلبنا كل حرية، والواقع أن ما يسميه مالبرانش بالحرية؛ إنما هو مجرد تعبير عن قدرة الإرادة على الانصراف إلى الذات، والانقياد للخيرات الجزئية؛ بدلا من أن تنزع بالضرورة إلى الخير الأسمى بصفة عامة، فالحرية عنده هي إمكانية الانقياد للذة، والبعد عن الخير الأعظم، وهذا في الحقيقية أعظم مظهر للعبودية، وأعلى صورة من صور الاسترقاق، ولكن مالبرانش يعود؛ فيقدم لنا نظرية أخرى في الحرية تشبه إلى حد كبير القديس توما وهذه النظرية تقوم على أساس فكرته عن الانتباه، وهنا يقول مالبرانش: إن إرادتنا تتجه دائما نحو ما يبدو لها أفضل في اللحظة التي يتحقق فيها اختيارها؛ وعلى ذلك فإننا لو لم نكن سادة انتباهنا (أعني أحرارا في توجيه انتباهنا كما نريد)، لما كنا أحرارا على الإطلاق، ولكن الكلمة الأخيرة في فلسفة مالبرانش إنما هي لله الذي يفعل كل شيء، والذي هو في الحقيقة خالق لأفكارنا، ولذواتنا، وآلامنا، أما الإنسان فإنه عنده أقرب ما يكون إلى العدم؛ لأنه ليس بعلة حقيقية من جهة؛ ولأن الله الذي يوجد وحده هو الذي يحقق كل شيء في الوجود من جهة أخرى كما يظهر بوضوح من نظرية مالبرانش في وحدة الوجود(١).

لقد رأينا حتى الآن كيف أن الجبرية اللاهوتية قد استندت إلى القدرة الإلهية المطلقة لإنكار وجود حرية لدى الإنسان، بدعوى أنه لو كان الإنسان حرا؛ لكان مستقلا عن الله، وهذا محال، ولكننا رأينا أيضا كيف حاول كثير من فلاسفة الحرية أن يردوا على هذا الزعم بقولهم إن هذا القياس فاسد؛ لأن الإنسان إنما

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، صـــ١٦٢.

يستمد ذلك الاستقلال من الله نفسه، بيد أن أنصار الجبرية اللاهوتية يعودون فيؤكدون استحالة الحرية؛ لأن علم الله السابق يفترض أن كل التنبؤات الإلهية لا بد بالضرورة أن تتحقق، فكل ما نفعله إذا مجبور محتوم، أعني أن حياتنا بأسرها مقدرة بقضاء إلهي سابق، والواقع أن القول بالاختيار قد يبدو متعارضا مع العلم الإلهي الأزلي، وهذه مشكلة اصطدم بها المتكلمون، والفلاسفة منذ قديم الزمان، وعبر عنها (عمر بن الخيام فيلسوف وشاعر ت ١١٣١م) بقوله:

علم الله قبل خلقي أنـــــــــــي * أشـــــــــرب الخمر ثم لا أتخلى

فإذا ما منعت نفسي منهـــــــا * كـــان بي علم الله من قبل جهلا[1]

يواصل مالبرانش حديثه عن القضاء والقدر قائلا: إذا كان الله هو العلة الفاعلية الحقيقية الوحيدة، فمعنى هذا أن الإنسان ليس حرا في أفعاله، وبالتالي ليس مسؤولا عنها؟ يحار مالبرانش في حل هذه المسألة؛ لأنه لا يريد أن يقول بالقضاء والقدر المطلق؛ فنراه يتحدث عن الخير ويقول: إن الخير الوحيد هو تمجيد الله؛ وإن الله أودع فينا الميل إليه، لكن الخطيئة الأولى صرفت الإنسان عن طلب هذا الخير المطلق، ونحن لسنا أحرار بالنسبة إلى هذا الخير اللامتناهى، لكنا أحرار بالنسبة إلى الخيرات الجزئية المتناهية، فمثلا لو أننا تطلعنا إلى منصب رفيع؛ فإننا نتبين بعد ذلك أن هذا المنصب ليس هو الخير المطلق؛ فنكون أحرارا في الانصراف عنه إلى خير آخر؟.

ولكن عند التدقيق في كلام مالبرانش، يتضح لنا رأيه النهائي في مسألة القضاء والقدر بأنه كلما يجري في العالم من أحداث يكون محسوبا بحساب، وأمر محتم ومحكوم، حيث يرى مالبرانش أن كل ما يحدث في الكون معلوم قبل حدوثه، ومحسوب بحساب دقيق، ذلك لسبق علم الله بما يجري في العالم

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، صـــ١٦٩.

من حوادث في المستقبل لا تقف عند حد المسائل الطبيعية فحسب؛ بل تتعداها إلى سائر المسائل الخلقية، والقانون الطبيعي، ويقوم التنظيم الإلهي للعالم على مقارنة كل ما يحدث للمخلوقات في المستقبل، واضعا كافة الفروض لجميع الاحتمالات عن طريق إرادة الله الحرة اللامتناهية التي تصنع أفضل، وأكمل عمل لها، وهى تسعى لخلق أفضل عالم ممكن(١).

إن مالبرانش يرى أن الأجسام والنفوس تتحرك بما لديها من ميل طبيعي نحو خالقها الذي منحها الحركة بإرادته الحرة؛ ومن أجل غايته الأولى في إظهار مجده، وعظمته، وإظهار مجد الله ليس أمرا مستغربا في فلسفة مالبرانش؛ لأن أفعاله برمتها إنما تحدث أساسا للتعبير عن هذه العظمة، والمجد الذي هو غايته الأولى ولكن ذلك لا يعني أنه ليس لله من غاية؛ إلا إظهار مجده؛ فهناك غايات أخرى أقل في الدرجة مثل غاية حفظ المخلوقات؛ ولكن ينبغي أن لا يظن مما سبق أن غاية الله المجيدة التي يمنح بها النفوس، والأجسام حركتها المتجهة إلى ذاته أن صلته بمخلوقاته هي صلة صانع بما صنعه؛ على نحو ما جاءت في فلسفة أرسطو؛ لكنها تعني أن المخلوقات لا يمكن أن توجد سوى في الله منبع كل حق، والتي يستحيل على إرادته أن تخلقها بدون أن يتمثل فيها الخير؛ وعلى هذا النحو فإن ميول النفوس، وحركة الأجسام التي يبثها الله في الكائنات بإرادته الحرة؛ إنما تسهم في إضفاء الكمال، والجمال على العالم(٢).

وبناء على تقرير مالبرانش السابق في ميل الإنسان إلى الإله، نصل إلى نتيجة مفادها أن كل شيء يرجع إلى الله، فقضاء الله وقدره إذا محتوم.

---

(١) د. راوية عبد المنعم عباس، دراسات في الميتافيزيقا، (الفلسفة العامة)، صـــ٢٩٧، دار الوفاء، ط: الأولى ٢٠١٤.

(٢) السابق، صـــ٢٩٦.

تعقيب:

(١) إذا كانت عبارات مالبرانش تدلل على أن الإنسان مختار، فإن المدقق فيها يجد أننا لسنا مطلقا عللا فاعلة، بل نحن مجرد علل مصادفة، أو علل اتفاقية، فعباراته تدلل على سلب حريتنا، وما يسميه بالحرية هي مجرد تعبير عن قدرة الإرادة، والانصراف إلى الخيرات الجزئية، فالكلمة الأخيرة في فلسفة مالبرانش هي الله، وما ادعى هذا إلا بدعوى أنه لو كان الإنسان حرا لكان مستقلا عن الإله؛ وعليه فكل ما نفعله حسب تصريحات مالبرانش جبر ومحتوم، أعني حياتنا بأثرها مقدرة بقضاء إلهي سابق.

(٢) عند النظر في عبارات مالبرانش نجد أن هدفه يتمثل في تعظيم الله وقدرته المطلقة وتقديس جلاله، وإثبات الفعل للإله، ولا تأثير من قبل العبد، ولتحقيق دافعه لا بد أن تقتصر القوة برمتها إلى الله؛ فإن كان هناك آيات تؤكد على أن الله ــ تعالى ــ أعطى الإنسان حرية الإرادة يفعل في حياته ما يشاء، كما في قوله تعالى: **{أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنْ}** (البلد: ٨)، وقال تعالى: **{وَقُلِ الْحَقُّ مِن ربكم فمن شَاء فَلْيُؤْمِن ومن شاء فليكفر}** (الكهف: ٢٩)، وقال تعالى: **{بَلِ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ}** (القيامة: ١٤).

الخاتمة

تناول البحث الحديث عن مشكلة القضاء والقدر، وترتبط هذه المشكلة عند الأشاعرة بموقفهم من قضية أفعال العباد وتحديد موقفهم من معنى القضاء، يوضح لنا رأيهم في حرية الإنسان في أفعاله، كما يرتبط موقفهم من القضاء والقدر بموقفهم من الإرادة الإلهية المطلقة، وتصل من جانب ثالث: بموقفهم من الحكمة الإلهية، أو الغاية المقصودة من الفعل الإلهي الذي لا يخضع عندهم لغاية أو هدف، كما يتصل أيضا بفكرتهم عن العدل الإلهي في الكون؛ حيث يفعل الله ما يشاء في ملكه. ورأينا صلة هذه المسألة بقضية أفعال العباد.

ويؤكد الأشاعرة ومالبرانش على دور الله باعتباره لديه القدرة المطلقة في إحداث الفعل، يقول الغزالي في الإحياء: "فهو الجبار، القاهر، والعليم، القادر، السموات مطويات بيمينه، والأرض، وملكها، وما عليها في قبضته، وناصية جميع المخلوقات في قبضة قدرته؛ إن أهلكهم من عند آخرهم لم ينقص من سلطانه وملكه ذرة، وإن خلق أمثالهم ألف مرة لم يعي بخلقها، ولا يمسه لغوب، ولا فتور في اختراعها، فلا قدرة ولا قادر، إلا وهو أثر من آثار قدرته، فله الجمال والبهاء والعظمة والكبرياء والقهر والاستيلاء، فإن كان يتصور أن يحب قادر لكمال قدرته، فلا يستحق الحب بكمال القدرة سواه أصلاً"(١).

هذا النص السابق يؤكد ويدلل على أن الله (ﷻ) هو المتفرد بالخلق والفعل بما في ذلك أعمال البشر.

وبعد الأخذ والرد تبين لنا أن القرآن الكريم يؤكد بأسلوبه الواضح شخصية الإنسان وتفرده؛ وعليه فإنه من المستحيل على الفرد أن يتحمل وزر الآخر، بل إنه مسؤول فقط عما بدر منه قال تعالى: **{كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ}** (الطور:

(١) يراجع: الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ٤، صـ٣٠٥.

٢١)، وأن الإنسان هو المختار الذي اصطفاه الله قال تعالى: **{ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى}** (طه: ١٢٢)، وأن عنصر التوجيه، والتحكم الموجه في نشاط الذات الإنسانية، يبين بوضوح أن الذات هي علية شخصية حرة قال تعالى: **{وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ}** (الكهف: ٢٩)، وعليه فالإسلام يعترف بحقيقة مهمة في سيكولوجية الإنسان، وهى أن قدرة الإنسان على السلوك الحر (أي حرية الاختيار)؛ ولكن هل هذا يتعارض مع ما سبق، وقرره الأشاعرة ومالبرانش من أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله، وعليه فلا قدرة، ولا اختيار للعبد إذا؟ إذا كان الله هو وحده الموجود القادر على كل شيء، الخالق لكل شيء، أفليس معنى هذا أن الله هو الكل، وأن الإنسان ليس بشيء على الإطلاق؟.(١)

وعليه لا يمكن أن ننكر فكرة القدر المنبثة في ثنايا آي القرآن الكريم، والشخصيات القوية هى القادرة على الإيمان، والتسليم بالقضاء والقدر، فإيماننا بالقضاء والقدر ليس فيه إنكار لذاتنا، فالإيمان العميق بالقضاء والقدر هو الذي يجعل الإنسان يعيش في طمأنينة، وراحة بال، دون أن نعلق عليه أفعالنا السيئة، ومعاصينا تحت بند الاحتجاج بالقضاء والقدر، الذي يدفعنا إلى أن نبرر ما نفعله تحت مسمى قدر الله علينا كذا؛ فإذا عمل العبد خيرا؛ فليعلم أن هذا بتوفيق من الله، وإذا فعل سيئة فلا بد أن يراجع نفسه، ويستغفر عملا بقوله تعالى: **{وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُواْ أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُواْ اللّهَ فَاسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللّهُ وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَى مَا فَعَلُواْ وَهُمْ يَعْلَمُون}** (سورة آل عمران: ١٣٥)؛ فالإنسان الذي يعطل جوارحه ويميت مشاعره، ويلقي بنفسه في منامة

(١) محمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، صـ ٤٨، تحقيق وتعليق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

العجز والتواكل؛ محتجا بأن ما قدر سيقع سواء سعى أم لم يسع هذا الإنسان ليس أهلا لأن يعيش أو يعد من الأحياء.

حاصل ما سبق أن: التكليف الذي وقع على الإنسان هو أكبر دليل على حريته؛ وبذلك الجزء الاختياري تبرز تلك المسؤلية، والجزاء؛ فعلى الاعتراف بالمسؤلية قامت الشرائع، واستقامت التكاليف، ومن أنكرها فقد أنكر عقله الذي شرفه الله بالخطاب في أوامره ونواهيه، أما فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار، فهو طلب لسر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه.

هذا، وإذا نظرنا إلى الطبيعة، وتساءلنا: هل إذا سلمنا بوجود أسباب طبيعية؛ فمعنى ذلك أننا نسلم بوجود أسباب فاعلة إلى جانبه تعالى؟ فكيف يمكن التوفيق بين النظرية التي تنص على تأثير الأسباب الطبيعية، والعقيدة التي أجمع عليها المسلمون، وهى أنه لا فاعل إلا الله (ﷻ)؟

فالجواب على ذلك من وجهين:

الأول: يمكن القول بأن الأسباب الطبيعية لا تؤثر بسبب أن الله أودعها قوة التأثير؛ فعلى هذا الاعتبار لا يمكن استخدام لفظ السبب بمعنى واحد بالنسبة إلى الله، وإلى تلك الأسباب؛ لأنه هو الفاعل حقيقة عندما يخلق الموجودات، وما يترتب عليها من نتائج.

الثاني: أن الأسباب الطبيعية لا يمكن أن تؤثر في مسبباتها إلا بإرادة الله وإذنه، وأن وجود هذه الأسباب دليل على وجود السبب الأوحد؛ فهؤلاء الذين ينكرون الأسباب الطبيعية لا يفعلون أكثر من تكذيب الحس والعقل معا، وهم يهدمون العلم والفلسفة قبل أن يهدموا الدين[1].

(١) د. محمود محمد نفيسة، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث، صـ ٥١٣.

نتائج الدراسة: من خلال هذه الدراسة توصلت إلى عدة نتائج، هاك أهمها:

(١) الحرية الإنسانية قائمة على اختيار عقلي، فالإنسان لا يفعل ما يشاء وقت ما يشاء، ومن ثم ننبذ الاتجاه القائل بعفوية الأفعال الحرة، فلا بد من وجود ضابط لها، ونظام يحكمها، فهذه الأفعال تستند إلى مبررات وتهدف إلى غايات؛ فالفعل الحر هو الفعل الواعي المستنير الذي يصدر من الإنسان عن فهم وتدبر، وتعقل للأمور؛ فلا بد إذا من وجود المعيار الأخلاقي الذي يدفع المرء إلى الالتزام بالفضائل، والبعد عن الرذائل؛ومن ثم لا بد أن يكون فعله مستندا إلى قواعد أخلاقية، ومن هنا ظهرت فكرة الإلزام الديني.

(٢) إن مقولة الكسب تفسر بالاقتران العادي بين القدرة المحدثة (أي قدرة الإنسان) والفعل؛ فـ الله ـ تعالى ـ أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته. لا بقدرة العبد وإرادته؛ فالقدرة الحادثة لا تؤثر في المقدور، والذي سميناه كسبا هو من خلق الله.

(٣) أثبت الغزالي متأثرا بأستاذه الجويني قدرة للإنسان، ويثبت لها تأثيرها في مقدورها؛ لكن هذا التأثير ليس هو الخلق، أو الاختراع؛ وإنما هو الكسب الذي قال به الأشعري، وهو وقوع الفعل بالقدرة المحدثة.

(٤) إن مشكلة القضاء الإلهي، وعلاقتها بأفعال الإنسان، وحريته من أكبر المشكلات الفلسفية؛ لاتصالها بالجانب الغيبي، وارتباطها بنصوص الكتاب والسنة؛ فظاهر هذه النصوص قد يبدو معارضا للمسؤولية، والحرية؛ لذا لا بد من الحظر، والتسلح بالآيات القرآنية في الرد والاستشهاد.

(٥) إن الغزالي على الرغم من اعترافه بالسببية إلا أنه رفع شعار(لا مؤثر في الوجود إلا الله)، حيث كانت سببيته مقيدة بالتدخل الإلهي في كل فعل، رافضا مبدأ الضرورة في السببية، رافعا شعار(عندها لا بها) فالسبب يحدث مع المسبب لا بعده؛ ومن ثم كانت مسببات الأسباب عند الغزالي راجعا إلى العادة مع تحطيم مبدأ الضرورة.

(٦) الإيمان بحرية الإنسان الفرد، وأنه مسؤول عما يفعل، ويترك، ووجوب محاسبته على تقصيره؛ فحريته أساس لمسؤليته، فالتدهور أتى لنا بسبب التواكل الذي يدعو إلى الكسل، والركون إلى القضاء والقدر، باعتبار أنه المسؤول عما يحدث في الكون من ظلم، وتدهور، وانحطاط؛ فالخطأ كل الخطأ هو الفهم الخاطيء لمشكلة القضاء والقدر؛ حيث اعتبروها سببا لكل ما يحدث لهم من نكسات، وانحطاط، والحقيقة أن الإنسان هو المسؤول الأول عن التدهور، والانحطاط الذي يحدث في مجتمعه.

(٧) وجود تشابه في موضوع العلية بين مالبرانش وبين الفكر الإسلامي؛ فالغزالي رفض مبدأ السببية، وأرجعها إلى الاقتران، ولو راجعنا كتاب طلب الحقيقة لمالبرانش؛ لوجدنا أن أهم مسائله الظرفية التي تعني هي الأخرى رفض مبدأ السببية في الطبيعة، وأرجعها إلى الاقتران.

(٨) إن فكرة هذه الفاعلية، وهى (الفاعلية عنده لا الفاعلية به) التي تحدث عنها الإمام الغزالي في مسألة الاقتران هي التي صاغها مالبرانش في مفهوم فلسفي: العلة الظرفية؛ فانطلاقا دوما من فكرة الفاعلية الإلهية أجرى مالبرانش تمييزا بين فكرة السببية الطبيعية، وفكرة اطراد الاقتران، أو التعاقب الذي نتوهمه قانونا للسببية؛ على أنه ليس من قانون سوى القضاء الإلهي، الذي يعود إليه احتكار الفاعلية، والإرادية معا، وما قصده مالبرانش هنا هو أن يفرق لنا بين العلة الطبيعية، والعلة الحقيقية، فالعلة الطبيعية هي علة ظرفية، لا تفعل إلا بإرادة الله، وبعبارة أخرى ما نسميه العلة الطبيعة ما هي إلا الفرصة التي يحدث فيها الله فعله؛ بينما العلة الحقيقية واحدة فقط، هي وجود رب حقيقي واحد.

(٩) الفلسفة الحديثة مع إيمانها بحرية الإنسان لم تستطع أن تقول بتلك الحرية على إطلاقها؛ فهي وإن أطلقت الحرية من قبضة القدرــ كما يرى

بعض الفلاسفة ــ لم تطلقها من الأوضاع القائمة في الحياة، تلك الأوضاع التي تربطها بسلسلة العلية الذي تتوالد الأحداث بمقتضاها في اطراد، وانتظام، ومركزية الله في الكون، ويتضح هذا من فكر مالبرانش.

(١٠) على الرغم من أن عقيدتنا تقر لنا بالحرية المطلقة؛ ولكنها في حد ذاتها مقيدة؛ ذلك لأن الإنسان مطالب أن يبتعد عن المعاصي، فهو مطالب أن يحرر حريته من نوازع الهوى، وأن ينتزع من إرادته دواعي الاستسلام، والضعف لكل ما يخالف شرع الله، وأن لا يرسل حريته تعمل في كل واد، بل يتطلب منه ضبطها؛ وعليه فحياة الإنسان كلها قسمة مشاعة بين هاتين القوتين: الجبر والاختيار؛ فالإنسان يعيش بين التيارات المتدافعة التي يقف فيها مترددا بين أن يفعل، وأن يترك بين أن يستجيب لهواه، أو يخضع لدعوى العقل، بين أن يرضي نوازع نفسه، أو يرضي جانب الحق، بين أن يكون شيطانا، أو يكون إنسانا.

(١١) إن الجري وراء العقول في مثل هذه المسائل يصيب العقل بالدوار من كثرة التحليق في هذا العالم، وما أكثر الهلكى الذين تقطعت بهم الأسباب، فراحوا ضحية الجري وراء عقولهم في هذا المحيط الذي لا حدود له؛ ومن ثم يجب علينا الإيمان بالقضاء والقدر دون اللجاج مع المجادلين، والالتجاء إلى الله.

(١٢) الإلهام الإلهي ــ كما يرى مالبرانش ــ يعطى جملة، وهنا نجد تشابها بين موقفه، وموقف الأشاعرة؛ ذلك أن الله يهب المعرفة للمتجه إليه في طلبها بدون أن يبذل مجهود، سوى أن يستعد لها، ، وهذا ما يسميه كل من: مالبرانش والأشاعرة بالعلل المناسبة؛ فاستعدادي لتلقي المعرفة عن الله ليس علة لورود المعرفة بمعنى العلة الذي نعرفه؛ ولكنه مناسبة نستعد بها لتلقي العطاء الإلهي

بدون أي إسهام في عملية المعرفة من طرفنا، وهذا مصداق لقوله تعالى: **{وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ}** (البقرة:٢٨٢).

(١٣) يعلن مالبرانش صراحة عن مركزية الله في فلسفته، وأن الوجود مجلي للفعل الإلهي؛ وأن المعرفة عنده هي الرؤية في الله؛ وأنه لا مجال للعلية الحقيقية في عالم لا يظهر فيه سوى علة وحيدة وهى الله.

(١٤) التشابه الكامل بين الجويني ومالبرانش في توافق الإرادة مع محبة الله، وإن كان الجويني صرح بها بطريق مباشر، بينما مالبرانش ذهب إلى توافق الإرادة مع المحبة، وهذه المحبة طبعها الله فينا؛ فالنتيجة إذا واحدة.

وصلي الله علي سيدنا محمد وعلي آله وصحبه وسلم

المصادر والمراجع

اعتمدت في هذا البحث على مصادر، ومراجع متنوعة يمكن تصنيفها على النحو الآتي:

أولا: القرآن الكريم.

ثانيا: المعاجم اللغوية، والفلسفية:

❖ **إبراهيم مصطفى وآخرون**، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط: الرابعة ١٤٢٥هـ -٢٠٠٤م.

❖ **ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين، محمد بن مكرم بن على)**، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط الثالثة – ١٤١٤هـ.

❖ **التهانوي (محمد بن علي بن القاضي)**، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان – بيروت، ط: الأولى ١٩٩٦م.

❖ **الجرجاني (السيد الشريف على بن محمد)**، التعريفات، تحقيق: محمود رأفت، الدار التوفيقية، القاهرة، ط: الأولى ٢٠١٣م.

❖ **جميل صليبا**، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبنانى، بيروت ــ لبنان، ط: ١٩٨٢م.

❖ **عبد المنعم الحفني**، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط الثالثة سنة ٢٠٠٠م.

❖ **الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الحنفي)**، الكليات، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت، بدون طبعة.

❖ **مراد وهبة**، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ــ لبنان، مكتبة المدرسة، ط: سنة ١٩٨٢م.

❖ **منير البعلبكي**، معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط: الأولى ١٩٩٢م.

ثالثا: كتب التراجم والتواريخ والسير والموسوعات:

❖ **(أندريه لالاند).** موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط: الثانية ٢٠٠١ م.

❖ **إميل برهيه،** تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر)، جـ٤، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ــ لبنان، ط: الأولى ١٩٨٣م.

❖ **روزنتال يودين،** الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، بدون طبعة.

❖ **(عبد الرحمن بدوي)** موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط: الأولى ١٩٨٤م.

❖ **كوبلستون (فردريك تشارلز)** تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى ليبنتز)، الجزء الرابع، ترجمة: سعيد توفيق، محمود سيد أحمد، تقديم: د. إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، ط: الأولى ٢٠١٣م.

❖ **مصطفى حسيبة،** المعجم الفلسفي، دار أسامة، الأردن ــ عمان، طـ الأولى ٢٠٠٩م.

❖ **يوسف كرم،** تاريخ الفلسفة الحديثة، دار كلمات عربية للترجمة والنشر القاهرة، مدينة نصر، بدون طبعة.

رابعا: كتب علم الكلام والفلسفة، والفرق، والأديان.

❖ **إبراهيم مدكو،** في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، دار المعارف، مصر، ط: الثانية ١٩٧٦م.

❖ **إبراهيم (مصطفى إبراهيم)،** الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء، الإسكندرية، ط: سنة ٢٠٠١م.

❖ **إتين جيلسون،** روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، ط: الثالثة ١٩٩٦م.

❖ **أحمد أمين،** ضحى الإسلام، دار كتب عربية، بدون طبعة.

❖ **أرسطو.**

❖ الطبيعة، ترجمة: إسحاق حنين، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: الرابعة عام ١٩٨٤م.

❖ **أندريه كريسون**، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت ــ لبنان، ط: ٢٠١٧م.

❖ **الباقلاني (أبي بكر محمد بن الطيب)**.

❖ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد الكوثري، المكتبة الأزهرية، ط: ٢٠٠٠م.

❖ التمهيد، تصحيح: الأب ريتشارد يوسف، المكتبة الشرقية، بيروت، ط: ١٩٥٧م.

❖ **البغدادي (عبد القاهر بن طاهر بن محمد)**، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق، بيروت، ط: الثانية، ١٩٧٧م.

❖ **البقري (عبد الدايم أبو العطا)**، أهداف الفلسفة الإسلامية ونشأتها، ط: ١٩٤٨م.

❖ **التفتازاني (مسعود بن عمر، سعد الدين)**، شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ط: الثانية ١٩٩٨م.

❖ **الجرجاني (السيد الشريف)**، شرح المواقف مع حاشيتى السيالكوتى والفنارى، تحقيق: محمود عمر الدمياطى، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان، ط الثانية ١٤٣٣هـ ــ ٢٠١٢م..

❖ **الجليند (محمد السيد)**، الألوهية بين الدين والفلسفة، دار قباء، ط:٢٠٠١م.

❖ **جورج طرابيشي**، نقد نقد العقل العربي (نظرية العقل)، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط: الأولى ١٩٩٦م.

❖ **الجويني، (أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف)** الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق وتعليق: د. محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر ١٣٦٩هـ ــ ١٩٥٠م.

❖ العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: د. محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط: ١٤١٢هـ ــ ١٩٩٢م.

❖ **أبو حيان التوحيدي (علي بن محمد)**، المقابسات، تحقيق: حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، ط: الثانية، ١٩٩٢م.

❖ الخشت (محمد عثمان) صراع الروح والمادة في عصر العقل، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ط: ٢٠١٧م.

❖ العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط الأولى ٢٠١٠م.

❖ قراءات نقدية في الفلسفة الحديثة، ط: ٢٠٠٢م.

❖ **الرازي (فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين)** محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين وبذيله كتاب تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون طبعة.

❖ **ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد).**

❖ تهافت التهافت، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، ط: الأولى ١٩٦٤م.

❖ **ابن رشد،** الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (مقدمة تحليلية وشروح للدكتور محمدعابد الجابري)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: الأولى ١٩٩٨م.

❖ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (المقدمات العامة، الفرق الإسلامية وعلم الكلام، الفلسفة الإسلامية)، دار المعرفة الجامعية، ط: ١٩٨٦م.

❖ الفلسفة الحديثة، دار الوفاء، الأسكندرية، ط: الأولى ٢٠١٥م.

❖ **رينيه ديكارت،** حديث الطريقة، ترجمة وتعليق: د. عمر الشارني، بيروت ــ لبنان، ط: الأولى ٢٠٠٨م.

❖ **زكريا إبراهيم،** مشكلة الحرية، دار الطباعة الحديثة، ط: الثانية ١٩٦٣م.

❖ **الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي موسى).**

❖ الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار – القاهرة، ط: الأولى، ١٣٩٧هـ.

❖ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، دار فرنز، ألمانيا، ط: الثالثة، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

❖ **الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)**، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، بدون طبعة.

❖ **صبحي (أحمد محمود)**، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (الأشاعرة)، دار النهضة العربية، بيروت، ط: الخامسة عام ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

❖ **عباس (راوية عبد المنعم)**.

❖ **مالبرانش** والفلسفة الإلهية، تقديم: د. محمد أبو ريان، دار النهضة، بيرت ـ لبنان، مكتبة مؤمن قريش، ط: ١٩٩٦م.

❖ **عبد الكريم الخطيب**، القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، دار الفكر العربي، مكتبة المهتدين الإسلامية، القاهرة: ط: ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م.

❖ **عطيتو، (حربي عباس)**، الفلسفة (مقدماتها ـ مباحثها ـ قضاياها) دار المعرفة الجامعية، ط: ٢٠١٦م.

❖ **علاء الحسون**، العدل عند مذهب أهل البيت (عليهم السلام)، الناشر: المعاونية الثقافية، ط: الأولى ١٤٢٩هـ.

❖ **عيسى (محمد أمين علي)**، تجريد مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري للإمام أبي بكر بن فورك، ط: الثانية ٢٠٢١م.

❖ **الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)**، إحياء علوم الدين، دار المعرفة – بيروت، بدون طبعة.

❖ الأربعين في أصول الدين، دار القلم، دمشق، ط: الأولى ٢٠٠٣م.

❖ الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بدون طبعة.

❖ تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط: الثامنة، بدون رقم.

❖ فرائد اللاليء (من مجموع رسائل الغزالي)، تصحيح: الشيخ محمد بخيت، مصر، مطبعة السعادة، ط: سنة ١٩٢٤م.

❖ المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

❖ المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: بسام عبد الوهاب، دارالجفان، قبرص، ط: الأولى، ١٩٨٧م.

❖ **فتح الله خليف**، فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية، بدون طبعة.

❖ **فرح أنطون**، فلسفة ابن رشد، دار كلمات عربية، بدون طبعة.

❖ **قاسم الكاكائي**، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، دار الهادي، ط: الأولى ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

❖ **القاضي عبد الجبار الهمذاني**، شرح الأصول الخمسة، تعليق:أحمد بن الحسين، تصدير:د.أحمد فؤاد الأهواني، تحقيق: د.عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط: الثالثة ١٤١٦هـ ـ١٩٩٦م.

❖ **الكلاباذي (محمد بن اسحاق)**، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق وتعليق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

❖ **لويس (جنفياف روديس)**.

❖ **ديكارت والعقلانية**، ترجمة: عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط: الرابعة ١٩٨٨م.

❖ **ماريا دي سيليز**، بين الحرية الإنسانية والقدر الإلهي في الفكر الإسلامي (دراسة توافقية نظرية عند ابن سينا والغزالي وابن عربي)، ترجمة: د. محمود سلامة، المركز القومي، ط: ٢٠١٩م.

❖ **محمود، (زكي نجيب)**، حياة الفكر في العالم الجديد، مؤسسة هنداوي، ط: ٢٠٢٠م.

❖ **محمد غلاب**، المذاهب الفلسفية العظمى، دار إحياء الكتب العربية، ط: ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م.

❖ **مصطفى صبري**، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، دار إحياء التراث، بيروت، ط: الثانية ـ ١٩٨١م.

❖ **مصطفى غالب**، هنري برجسون، دار ومكتبة الهلال، ط: ١٩٩٨م.

❖ **المقريزي (تقي الدين، أحمد بن علي بن عبد القادر أبو العباس الحسيني)**. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

❖ **النشار (علي سامي)**، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط: ١٩٨٤م.

❖ **نيقولا مالبرانش**، نصوص ميتافيزيقية حديثة، دار النهضة العربية، مكتبة مؤمن قريش، ط: (١٩٩٦م).

❖ **هنترميد**، الفلسفة: أنواعها، مشكلاتها، ترجمة: د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، ط الأولى ١٩٦٩م.

❖ **هنري برجسون**، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ترجمة د. الحسين الزاوي، لمنظمة العربية للترجمة، ط: الأولى ٢٠٠٩م.

خامسا: الرسائل العلمية:

❖ **نفيسة (محمود محمد)**، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث (دراسة تأصيلية مقارنة) رسالة ماجستير، دار النوادر، ط: الأولى، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الملخص باللغة العربية	٣١٩
الملخص باللغة الإنجليزية	٣٢١
المقدمة	٣٢٣
التمهيد	٣٢٨
أولا: مفهوم العلية والتأثير بين الأشاعرة ومالبرانش	٣٣١
ثانيا: الحرية والجبرية عند الأشاعرة ومالبرانش	٣٥٧
ثالثا: القضاء والقدر، وأهم القضايا المتعلقة به عند الأشاعرة ومالبرانش	٣٧٤
الخاتمة	٣٩٠
المصادر والمراجع	٣٩٧
فهرس الموضوعات	٤٠٤