علم الكلام المعاصر ودقيقه: مبدأ العادة/ السببية بين النص الشرعي والعلم الحديث

د.ة/ كريمة بومعاز
المغرب

لا تفتأ تبحث عن علم الكلام في هذا العصر وما كتب حوله، حتى تستنتج أن السجال المحتدم بين الباحثين لا يعدو أن يمس الموقف منه بين من يرى عدم جدواه في عصر العلم والتكنولوجيا، وبين من يرى تجديده ليلائم متطلبات العصر، والفريق الثاني بدوره اختلف في هذا التجديد بين من ضيّق دائرته، وبين من وسّعها مفهوما وموضوعا ومنهجا وغاية. في حين ذهب البعض إلى وجوب التمييز بين جليله الذي لم يعد يناسب هذا العصر وبين دقيقه لتنخيل الصالح منه، ناهيك عن ما أفرزته إشكالية التسمية في حد ذاتها وتداخلها مع علوم أخرى كعلم فلسفة الدين. وبعيدا عن التنظير، ارتأيت مقاربة مبدأ العادة والسببية وباقي المصطلحات التي حاولت تفسير الرابط الذي يربط بين الشيء وغيره، والنتيجة ومقدمتها في أصلها الشرعي(القرآن والسنة) وفي ضوء آخر ما توصل إليه العلم، خاصة أن الجدال ما زال مستعر الأوار إلى حد التفسيق والتبديع والتكفير بين من تبنى مبدأ العادة كالأشاعرة الذين اعتبروا أن ما يُرى بين اطراد الشيئين ما هو إلا اقتران وتساوق هروبا من نسبة الفعل لغير الله تعالى مصداقا لقوله تعالى: ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ [الزمر، الآية 62]، وخوفا من إنكار المعجزات، وبين من يرى أن العلاقة سببية أي أن العلة تؤثر في معلولها، كما يقول الطبائعيون والفلاسفة الذين ينسبون الفعل إلى الطبيعة ضرورة وحتمية، وبين من يرى أن الله خلق في الشيء طبعا أو قوة بها يتم التأثير استنادا إلى ما جاء في النصوص الشرعية. فهل الخلاف اصطلاحي فقط أم يترتب عنه نتائج خطيرة تمس الذات الإلهية من جهة، وتصطدم بالبحث العلمي من جهة أخرى؟ هل قَصُر فهم الأشاعرة للنص الشرعي حتى يُنعَتوا بنفاة الأسباب، أم أن فهمهم يتناسب وروح عصرهم، ولا لوم إلا على خلَفهم المعاصرين المنافحين عن هذا المبدأ أم أن الأمر أدق وأعقد من ظاهر النصوص؟ هل أبكت العلم التجريبي مبدأ العادة أم أن نظرية النسبية وعدم اليقين في طبيعة المادة وصفاتها في القياس الفيزيائي وغلبة مفهوم القوانين الاحتمالية على القوانين الحتمية يمكن أن تنصر-إلى حد ما- نظريتهم؟ هل يمكن للمتكلم في إطار تفاعله مع روح الوحي أن يبدع نظرية تكون المنطلق نحو تقدم العلوم أم أن الرفض المسبق لكل ما هو ثيولوجي ميتافيزيقي سيحول دون ذلك؟ هل

يمكن التوسل بالمناهج الغربية التي تسلم بتعدد القراءات لتقليص هوة الخلاف، أم هل نعود إلى كلمة سواء مؤصلة من القرآن الكريم بما ينزه الخالق تعالى ويفسر الرابط بما يتساوق مع العلم الحديث بدل الركون إلى احتكار المعرفة وإسقاطات الفرقة الناجية؟

تمهيد: تحديد المصطلحات

من أكثر ما يثير الخلاف هو غياب تحديد المصطلحات بدقة، أو مراعاة تطورها التاريخي، أو مجالها. ومن المصطلحات التي تتداخل معانيها السبب، والعلة، والعادة، والسُّنة.

والبدء بمصطلح **السبب** الذي ورد في القرآن الكريم في تسع مواضع بمعاني متقاربة لخصها الإمام الطبري في هذا التعريف بقوله: «السبب هو كل ما يتوصل به إلى ما يطلب من حبل أو سلم أو طريق»[1]وهذه المعاني لا تخرج عن المعنى اللغوي. فهي كل ما يتوصل به سواء كان ماديا كالحبل أو معنويا كالعلم؛ جاء في معجم العين أن السبب: «الحبل... وسبب الأمر الذي يتوصل به، وكل فصل يوصل بشيء فهو سبب. والسبب: الطريق لأنك تصل به إلى ما تريد.»[2] يقول الأزهري بعدما ذكر المعاني السابقة «وجعلت فلانا سببا إلى فلان في حاجتي وودجا أي وصلة وذريعة.»[3] أما السبب عند الأصوليين: «هو ما يكون طريقا إلى الحكم من غير تأثير ولا توقف الحكم عليه»[4] فهذا التعريف يتناسب مع عقيدة الأشاعرة في نفي التأثير كما سيأتي.

أما العلة: لغة: «عل: العلل: الشربة الثانية...والعلة المرض، وصاحبها معتل. والعلة حدث يشغل صاحبه عن وجهه»[5] وقال الكفوي: «العلة لغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل، ومنه سمي المرض علة. وهي ما يتوقف عليه الشيء»[6] فالعلة بهذا المعنى هي أمر شاغل كما تشغل العلة المريض إذا طرأت عليه.

وفي اصطلاح المتكلمين: «العلة الشرعية هي أمارة للحكم وليست بموجبه، وإنه ليس من شرطها عكسها، وكان يقول (أي الإمام الأشعري): لابد من اطرادها، وأن يكون لها تعلق بالحكم المختلف فيه.»[7] وفي نفي الإيجاب دفع لنسبة الأغراض والعلل إلى الله تعالى، ونفي فاعلية العلة بذاتها فهي ليست مؤثرة إنما المؤثر هو الله تعالى.

والملاحظ أن كل من السبب والعلة يشتركان في توقف المسبب عليهما، لذلك غالبا ما يطلقان على بعضهما البعض كما أكد الإمام الزركشي لكنهما يفترقان من وجهين، أبرزهما كما قال: «أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل به.»[8]فعلاقة السبب بالمسبب علاقة اقترانية، أما علاقة العلة بالمعلول فعلاقة إلزامية.

أما عند الفلاسفة فيطلقان بمعنى واحد[9]. لذا سأقتصر على لفظ السبب.

أما مصطلح **العادة**، فلم يرد ذكره لا في كتاب ولا سنة، وأصله اللغوي من مادة عود؛ «والعود تثنية الأمر عودا بعد بدء...والعادة الدربة في الشيء، وهو أن يتمادى في الأمر حتى يصير له سجية.»[10] وقال ابن منظور: «والعادة: الديدن يعاد إليه.»[11] قال الراغب الأصفهاني: «والعادة اسم لتكرير الفعل والانفعال حتى يصير ذلك سهلا تعاطيه كالطبع. ولذلك قيل: العادة طبيعة ثانية... والعيد كل حالة تعاود الإنسان.»[12] وجعل ابن فارس العادة والتجربة والدربة مترادفات.[13] وجعل الجرجاني أحد مرادفاتها "السُّنة".[14]

فالعادة في اللغة تفيد التكرار والتمادي لدرجة السجية والطبع، وقد ترادف مفهوم التجربة أو مفهوم السُّنَّة والطريقة.

وفي اصطلاح المتكلمين: «أن يخلق الله الأثر عقيب ما يظن به سببا»[15] واستعمال كلمة عقيب بدل (باء التعليل) يدل على الاقتران. واستعمال عبارة (ما يظن به سببا) تحرز من اعتقاد أن السبب فاعل بذاته ومؤثر. لأن الفاعل هو الخالق. ويمكن تعريفها كذلك كالتالي: العادة هي الحكم بوجود ترابط اقتراني بين سبب ومسبَّب بتأثير الله تعالى. فيخرج من هذا التعريف الضرورة والحتمية والتأثير كما سيأتي تفصيله.

وعرفها الفيلسوف ابن رشد في سياق اعتراضه على مفهوم العادة عند الأشاعرة بكونها: «ملكة يكتسبها الفاعل، توجب تكرار الفعل منه أكثر.»[16] ولا يجوز في نظره نسبتها إلى الله تعالى ولا إلى غير ذي نفس.

أما **السُّنة** في اللغة: «مأخوذة من السَّنن، وهو الطريق، يقال خذ على سَنن الطريق وسُننه...ويقال هذه سنة الله أي حكمه وأمره ونهيه»[17] وذكر ابن منظور عدة معان منها: «السنة في الأصل سنة الطريق، وهو طريق سنّه أوائل الناس فسار مسلكا لمن بعدهم.»[18] «وسن الأمير رعيته أحسن سياستها...وسن الله على يدي فلان قضاء حاجتي: أجراه»[19]ومن معاني السنة أيضا الطريقة والسيرة والوجه.[20] وكل هذه المعاني تدور في فلك الطريقة المتبعة في السير أو التدبير، ومنها السنة النبوية.

وعرّفها كثير من العلماء بقولهم: «سنة الله يعني طريقة الله وعادته.»[21] فاستعملوا لفظ العادة كمرادف لها بمعنى الطريقة وليس كما اعتقد ابن رشد الفيلسوف أنها لا تجوز على الله تعالى لكونها ملَكة تكتسب.

ولعل أقرب تعريف يناسب البحث هو تعريف د. بكار جاسم بقوله: «السنة هي حكم الله المطرد في المكونات»[22] فمصدرها من الله تعالى، وتمتاز بالاطراد أي التتابع في الجريان، ومكوناتها تشمل الآفاق والأنفس.

وقد ذكرت لفظة السنة في القرآن الكريم ست عشرة مرة في إحدى عشرة آية، ويمكن حصر معانيها في ثلاث أقسام: «سنة الله في الأنبياء والمرسلين السابقين وشرائعهم وطرائقهم في الأوامر والنواهي، والتحليل والتحريم. وسنة

الله في نصر عباده المؤمنين، من الأنبياء والرسل والصالحين وتأييده لهم والتمكين لهم. وسنة الله في عقاب الأمم الكافرة وإهلاكها»[23] فهذه سنن إلهية في الحياة الإنسانية عامة وشاملة ومطردة لا تتبدل، ولا تحابي أحدا ولا تنخرم، ولم ترد لفظة السنة للتعبير عن النواميس الكونية في القرآن الكريم، بل عبر عنها بالآيات. وقد ذهب كثير من الباحثين[24] إلى أن مفهوم السنة ينسحب أيضا عليها لأنه عادة ما يرافق إيراد لفظ السنة في القرآن الكريم السير في الأرض والأمر بالنظر. يقول الإمام فخر الرازي: «واعلم أن عادة الله تعالى جارية في القرآن بأنه كلما ذكر الدلائل الموجودة في الأنفس، فإنه يذكر عقيبها الدلائل الموجودة في الآفاق.»[25] لكنها تختلف عنها في خصيصة واحدة وهي أن «هذه السنة ينقضها (الله) إذا شاء بما شاءه من الحكم كما حبس الشمس على يوشع، وكما شق القمر لمحمد صلى الله عليه وسلم»،[26] بل هذا الخرق بدوره له أسباب كما قال الشيخ ابن تيمية في هذا النص: «وكل ما يظن أنه خرقه من العادات، فله أسباب انخرقت فيها تلك العادات.»[27]

المبحث الأول: تفسير العلاقة بين السبب والمسبَّب في الفكر الكلامي:

المطلب الأول: الاختلاف في فهم النص الشرعي:

قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام:38] فالقرآن الكريم دستور هذه الأمة صاغ لها كل مقوماتها لتحقيق الشهود الحضاري. فجمع بين دفتيه كل ما يرتبط بالإنسان ليكون خليفة في الأرض من أكبر جرم إلى أصغر ذرة، والقرآن الكريم حين حث الإنسان على النظر في هذا الكون، فقد دعاه إلى استكشاف النواميس التي وضعها فيه وتسخيرها لما ينفعه، وحين أشار إلى الرابطة التي توجد بين النتيجة ومقدمتها، فهو توجيه للعبد لرؤية فعل الله تعالى. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [الحج:61] وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام:100]وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍۭ بِهِۦ لَقَٰدِرُونَ ۝ فَأَنشَأْنَا لَكُم بِهِۦ جَنَّٰتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَٰبٍ﴾ [المؤمنون:18-19] فالله تعالى هو الذي أنزل الماء، وهو الذي جعله سببا للإنبات. ولعل الإشكال الذي نجم عنه كل هذا الصخب المعرفي فيمن ينعت الآخر بنفي الأسباب والتراشق بالتبديع والتكفير راجع إلى الزاوية التي فهم كل واحد النص. فلا يمكن إنكار أن الله تعالى وضع أسبابا ووسائط في هذه الحياة؛ ولولا معرفة هذه الأسباب والمسببات ما ركب الإنسان طائرة، ولا حمل هاتفا ولا اخترع اختراعا. وهذا القدر لا يمكن الاختلاف فيه، ولم يختلف فيه السابقون بقدر ما اختلفوا في الصياغة؛ فباء السببية والجزاء والشرط وغيرها من الأساليب عند البعض تعني الإلزام بين السبب والمسبَب حقيقة، فالثاني نتيجة للأول بالضرورة. بينما رأى آخرون أنها لا تعني سوى اقتران بين السبب والمسبب أي أنه عند وجود الأول يوجد الثاني. وهو ما لم يرض عنه الفريق الأول. يقول الشيخ ابن تيمية: «ثم إن هؤلاء يقولون لا ينبغي للإنسان أن يقول إنه شبع بالخبز وروي بالماء، بل يقول شبعت عنده، ورُويت عنده؛ فإن الله يخلق الشبع والري ونحو ذلك من هذه الحوادث عند هذه المقترنات بها عادة، وهذا خلاف الكتاب والسنة.»[28] هنا وجب التفريق بين مستويين في السببية، سببية عامة، أي أن الله وضع أسبابا ومسببات، وهذه لا ينكرها أحد كما قلت سابقا، وكل من يقرأ الآيات القرآنية والآيات الكونية يقر بوجود السبب والمسبب. وسببية خاصة، أو قل على المستوى التدقيق العقدي، وليس كما اعتقد د.جابر السميري حين قال: «فإن القرآن عبر عن الباء في محلها و(عند) في محلها، فكيف يجوز أن تلغي(الباء) عن عملها في محلها، ونستبدل (عند) وهي ليست مثلها ولا تعمل عملها.»[29] فلا أحد أنكر الباء السببية الموجودة في القرآن الكريم،

ولكن هل الباء السببية تصف وتخبر أن "الماء منبت للأرض" أم هي تحمل في طيها الإيجاب أي "يجب على الماء أن ينبت الأرض"؛ بمعنى آخر هل الإنبات نتيجة حتمية لنزول الماء أم احتمالية على الأكثر إذا افترضنا تهيؤ جميع الظروف وامتناع الموانع(ماء بقَدر، خصوبة الأرض، سلامة ومناسبة الحب لها...)؟ والحال أنه لو سئل أي أحد هل الماء سبب في الإنبات فالجواب سيكون نعم، لكن إن سئل هل الماء في حد ذاته هو فاعل الإنبات فهنا اختلفت الإجابة. أي أن الاختلاف طال في الحقيقة ماهية هذه السببية. فهناك من ذهب إلى أن ما يُرى من علاقة بين السبب والمسَبب علاقة اقترانية غير ضرورية منشؤها ملاحظة تكرارها واطرادها إلى درجة الإلزام، أما عملية الخلق فهي من الله تعالى، فهو تعالى الذي يخلق هذا التأثير في الآن نفسه، باعتبار أن الأعراض لا تبقى زمانين، أي أنها في تجدد دائم مما يؤكد عملية الخلق التي ينفرد الخالق بها وحده، فالسبب بهذا الاعتبار ما يحصل الشيء عنده لا به. ومنهم من رأى أن الله خلق هذه الأسباب وأعطاها قوة في ذاتها للتأثير في الفعل، أي أن العلاقة بين السبب والمسَبب علاقة حتمية ضرورية لا تتخلف، فالسبب ما يحصل الشيء به، وأنه تعالى خلق ذلك الشيء على طبيعة ومقدار موزون، وأكسبه الفاعلية. قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: 49] وقال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾ [الفرقان:2]وقال تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه:49] فالكون بذلك يخضع لنظام ميكانيكي صارم إذا وُجد السبب وُجد المسبَّب، فجاز بهذا التأويل أن تسمى سننا كونية جارية. بقي الإشكال في كيفية تصنيف المعجزات؛ فالفريق الأول اعتبرها خرقا للعادة. والفريق الثاني اعتبر أن الله تعالى سلب الأشياء طبعها وخاصيتها، أو أن لا مجال للعقل لإدراكها لأنها من عالم الغيب، أو أنها خرق للضرورة في سننه الكونية، أو أنها تجري على سنن أخرى خلقها الله تعالى مادام أن سنة الله تعالى لا تبديل لها.

فأما الفريق الأول، فيمكن تصنيفه إلى فرقة المعتزلة والأشاعرة والذين تبنوا أغلبهم نظرية الجوهر الفرد في تفسير المسألة؛ «وقد أثيرت أول أمرها في سياق الكلام في علم الله وقدرته؛ ذلك أنه لما كان علم الله وقدرته محيطين بكل شيء لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الجن:28] وقوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة:283] وجب أن يكون كل شيء قابلا للإحاطة والعد، أي متناهيا، ووجب من ثم أن تكون الأشياء متناهية التجزئة.»[30] وإن كان ينقص هذا الاستدلال البرهنة على تجزئ الأشياء، إذ هي قسمة عقلية تقتضي تقسيم المادة إلى أجزاء متناهية الصغر إلى آخر جزء يستحيل قسمته، وهو الجزء الذي لا يتجزأ. إذ لا يمكن تصور استمرار الانقسام إلى ما لا نهاية لأنه من المحال في الواقع. وإن كان المتكلمون قد تأثروا بهذه النظرية في أصلها اليوناني، فقد

أصبغوا عليها الصبغة الإسلامية حين رفضوا أزلية الجواهر الفردة، ردا على القول بقدم المادة الذي ذهب إليه أرسطو، وما ينتج عنه من القول بقدم العالم. محاولين استنطاق الآيات القرآنية والكونية؛ فمثلا في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [الأعراف: 10]يقول الإمام ابن حزم –وإن كان من الرافضين لهذه النظرية[31]– عن قابلية القسمة والتفرقة: «صح البرهان بأن الله تعالى خلق التراب والماء الذي يتغذى آدم وبنوه بما استحال عنهما، وصارت فيه دماء، وأحاله الله تعالى منيا، فثبت بهذا يقينا أن جميع أجساد الحيوان والنوامي كلها متفرقة ثم جمعها الله تعالى.»[32]فالله تعالى هو الذي يجمع المفترق، ويفرق المجتمع. وهو تعالى الذي يؤلف بين ذرات المادة وما دونها في كل آن وحين. وتجدر الإشارة إلى أن البحث في هذه المسألة استخدمه المتكلمون للاستدلال على وجود الله عقليا لإثبات حدوث العالم كمقدمة لإثبات الصانع.

وأما الفريق الثاني فيمثله الفلاسفة المسلمون وطائفة من أهل السنة والجماعة، الذين ذهبوا إلى أن الله تعالى خلق لكل شيء طبيعة مؤثرة، فالنار تحرق لأن طبعها الإحراق الذي خلقه الله فيها.

ومع اختلاف الفريقين في طريقة عمل الأسباب والمسببات، فكلاهما يقران بأن الله هو خالق كل شيء، وكان الأولى التسليم بتعدد القراءات بدل نعت قول المخالف بكونه هادم لركن التوحيد ومبطل للعلم. لذلك فإن المتكلم المعاصر لم يجد بدا من التوسل بالعلم الحديث لتجاوز هذه المعضلة علها تقرب الفجوة وتقلص من حدة الخلاف.

المطلب الثاني: السببية عند المعتزلة:

رغم أن أغلب المعتزلة تبنوا نظرية الجوهر الفرد في تفسير السببية باستثناء النظّام والجاحظ، إلا أن نتائجهم كانت مختلفة، فهذا معمر ذهب إلى أن ما يحل في الجسم من أعراض كالحركة والسكون واللون والرائحة وغيرها «فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه»[33]فهو يرى أن الأعراض ليست فعلا لله تعالى، إنما هو قادر تعالى بزعمه على خلق الجواهر، والجواهر تخلق بطبعها دون تدخل الإرادة الإلهية. وقد رد عليه الإمام ابن حزم– بحدته المعروفة– رغم أنه بدوره ممن يقول بالطبع في الأشياء لكن ليس على منواله، حيث قال: «فاعلموا أن هذا الفاسق قد أخرج نصف العالم عن خلق الله تعالى، لأنه ليس للعالم شيء إلا الجواهر الحاملة والأعراض المحمولة فقط. فالنصف الواحد عنده غير مخلوق.»[34] وانتقده أيضا القاضي عبد الجبار المعتزلي حين قال: «لعل الدهرية ومن يجري مجراهم أعذر من القائلين بالطبع. نحو معمر ومن تبعه؛ لأن أولئك لما نفوا الصانع طلبوا تعلق هذه الحوادث عليه فأثبتوا طبعا يؤثر في هذه الحوادث. فما عذر من أثبت الصانع المختار في أن نفى تعليق هذه الأشياء به حتى احتاج إلى تعليقها بما هو

خارج عن المعقول، مع أنه عقل كيف يتعلق الفعل بالقادر؟!»[35]فالقاضي عبد الجبار يرفض السببية الأرسطية القائمة على الرابطة الضرورية والحتمية. واعتبر صاحبها "غير كامل العقل"[36]وحين سئل عن ما يُرى من ارتباط بين السبب والمسبب قال: «المعلوم باضطرار زوال الجوع بأكل الخبز، والعطش بشرب الماء، هذا لا ينكر ولا ينكره عاقل، فأما من ادعى أن الفعل للخبز والماء، وأنه قد علم باضطرار، فقد ركب جهلا.»[37] ويلجأ لتفسير هذه السببية بمبدأ العادة حيث قال في التداوي: «والشفاء لا يفعله إلا الله عز وجل، وقد يفعله بلا دواء، ويفعل السقام مع التداوي. ولكنه أجرى العادة بأن يفعل الشفاء عند التداوي في بعض الأحوال والأوقات دون بعض، كما يفعل النبات عند البذر والسقي وقد لا يفعله مع ذلك.»[38] ويظهر بذلك أنه يقترب من الفكر الأشعري، ولا بدع في ذلك إذ أنه كان أشعريا في البداية.

أما النظّام فهو ممن عارض نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، فقال: «إن الجزء جائز تجزئته أبدا ولا غاية للتجزؤ.»[39] وهذا القول من الخطورة بمكان إذ يحيل كون الله تعالى أحاط وأحصى كل شيء عددا. لكنه عوضها بنظرية الطفرة معتبرا «أنه لا عرَض إلا الحركات، وأنها لا يجوز أن تبقى.»[40] ومفاد هذه النظرية قوله: «قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان، ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على جهة الطفرة.»[41] وهو في هذه النظرية يحاول تفسير العلاقة بإبراز وجهين وهي أن خلق الأجسام والجواهر مما ينفرد الله تعالى به، وليس بجائز أن يقدر الخلق إلا على الحركات. وإن كان الجاحظ قد نقل عن النظّام قوله: «بتجدد الجواهر والأجسام حالا بعد حال، وأن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها.»[42]وهو قول وإن شكك في صحته البغدادي، إلا أن ابن حزم أنصفه حيث قال: «وذكر عن النظام أنه قال إن الله تعالى ما يخلق كل ما خلق في وقت واحد دون أن يعدم.»[43] وصحح قوله باعتبار أن خلق الله تعالى قائم في كل موجود أبدا. وهنا يتقاطع مع "مبدأ تجدد الخلق" الذي قال به المعتزلة والأشاعرة وإن اختلف في كيفيته معهم.

وأما الجاحظ، فهو ممن ذهب إلى «إثبات الطبائع للأجسام، كما قال الطبيعيون من الفلاسفة، وأثبت لها أفعالا مخصوصة بها، وقال باستحالة عدم الجواهر، فالأعراض تتبدل، والجواهر لا يجوز أن تفنى.»[44] ففي قوله باستحالة فناء الجواهر ما يوجب تعجيز قدرة الله تعالى، والقول بقدم العالم وهو مذهب فلاسفة اليونان. وقد رفض أحد الباحثين هذا القول وذهب إلى أنه تشنيع من ابن الرواندي على الجاحظ، مبررا أن المعتزلة أجمعت على إنكاره.[45] وأما تفسيره كيفية صدور الفعل عن الله تعالى، فيذهب إلى أن «الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا، وحيوانا، وإنسانا، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده، غير أن الله أكمن بعضها

في بعض. فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها.»[46] فالعلاقة بذلك بين السبب والمسبب علاقة ضرورية حتمية لأن السبب فاعل بذاته بقوة كامنة داخله.

أما الفريق الثاني، الذي نفى الإيجاب بين السبب والمسبب، فيمثله الجبائي وأبو هذيل والقاضي عبد الجبار كما سبق ذكره. وهؤلاء جوزوا «الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقاتا كثيرة من غير أن يخلق انحدارا وهبوطا، بل يحدث سكونا، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث إحتراقا بل يحدث ضد ذلك.»[47]

خلاصة القول، فإن المعتزلة متفقون بداية بأن الله خالق الأسباب والمسببات، إلا أن العلاقة التي تربط السبب بالمسبب، منهم من فهمها بكون الله خلق الشيء بطبع معين، وأودع تعالى في هذا الطبع تأثيرا. ومنهم من جعل العلاقة بين السبب والمسبب اقترانية انسجاما مع تعريف المعجزات بكونها خرقا للعادة. وليس الغرض من ذكر اختلاف آراء هؤلاء المعتزلة إلا استبعاد فكرة التعميم التي نهجها بعض الباحثين حين قصّروا مذهبهم على الرأي الأول.[48]

المطلب الثالث: السببية عند الأشاعرة:

لم تسلم هذه الفرقة من نقد لا في القديم[49] ولا في الحديث من تهمة نفي الأسباب[50]لقولهم بمبدأ العادة. وقد حاول الكثير من الباحثين دحض هذه التهمة، من بينهم د.سامي نشار حيث قال: «ومن الخطأ القول إن الأشاعرة أنكروا العلية إنكارا كاملا. إنهم أنكروا فقط تصور أرسطو لها.»[51] أي أنكروا الحتمية الضرورية واعتبار أنها الفاعلة مخافة الانجرار إلى الاعتقاد بها دون الله تعالى. فهم انطلقوا من تقديس الذات الإلهية والتأكيد على الحرية والقدرة المطلقة لله تعالى، وهو رأي د. الطائي الذي عبر بقوله: «نفي حتمية القانون الطبيعي»[52] فهناك قانون طبيعي لكنه يمتاز بالجواز والاحتمال وليس الحتمية. ويذهب د. سليمان دنيا إلى عدم إنكار الأشاعرة للعلية بمفهوم «معلولية السابق واللاحق، ومعلولية تتباعهما، ليس يعني الضرورة التي لا تتخلف؛ لكن كل ذلك معلول لإرادة حرة.»[53] واختار الشيخ مصطفى صبري في دفاعه عن مبدأ العادة التعبير بمصطلح القطعية الواقعية في مقابل القطعية الضرورية.[54] فتكرار الظاهرة في الواقع يوصلها إلى درجة القطعية باحتمال إعادتها في كل الظروف المماثلة، ولكن هذه القطعية غير حتمية لأن العلية كعلاقة أمر معنوي لا يُرى، ولا يدرك بالحس. وسماها الشيخ البوطي: "قانون المقارنة المجردة"[55] إلا أنه استدرك بقوله: «إلا أن هذه التسمية لا تتفق مع حقائق العلم وواقع الأمور، كما قد رأيت، فلذلك أطلق العلماء على هذه الأسباب الكونية اسم: الأسباب الجعلية، أي أمور جعلها الله بمحض المقارنة

أسبابا»[56]ولعل قصد الشيخ البوطي عدم توافق هذه النظرية مع قوانين العلم الكلاسيكية التي قامت على مبدأ الحتمية، أما القوانين الجديدة فصياغتها قريبة لمبدأ العادة كما سيأتي ذكره.

وأغلب من اتهم الفكر الاشعري بنفيه الأسباب اتكأ على نصوص المتقدمين وعلى رأسهم الإمام الغزالي خاصة في كتابه تهافت الفلاسفة حين قال: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن للآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم الآخر مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار...وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار. والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به.»[57] فبين أن ما يُرَى من ارتباط السبب بالمسَبب لا يعدو أن يكون تساوقا واقترانا مردُّه تكرار ملاحظة الظاهرة إلى درجة التلازم. وقد كان الإمام الغزالي واعيا بصعوبة استيعاب هذا الاستدلال، وبخطورة مآلاته، فطرح تساؤلا: «فإن قيل هذا يجر إلى محالات شنيعة، فإنه إذا أنكرت لزوم المسببات عن أسبابها وأضيف إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة منهج مخصوص متعين بل أمكن تفننه وتنوعه، فليجوز أن كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة، وهو لا يراها لأن الله ليس يخلق الرؤية له.»[58] فأجاب: «لم نَدَّعِ أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه... فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات.»[59] وهذا هو المسلك الأول، وهو مسلك لن يسلم من الاعتراض لما قد يؤدي إلى القول بالمصادفة وتغيير النظام وحدوث الفوضى. لكن يظهر أن غرض الإمام الغزالي هو إثبات قدرة الله تعالى وإرادته المطلقة في جواز خرق هذا التلازم شأن المعجزات. أما المسلك الثاني، فيقول الإمام الغزالي: «وهو أن نسلم أن النار خُلِقَت خِلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما، ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه، ولكنا مع هذا نجوز أن يلقى نبي في النار فلا يحترق، إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي.»[60] فهو في المسلك الثاني يقر أن الله خلق في النار صفة السخونة وسماها "خلقة" ولم يسمها طبعا تجنبا للاصطلاح الفلسفي الأرسطي. وإن كان في كتب أخرى كمعيار العلم يسند إليها القوة حيث قال: «الخفة **قوة طبيعية** يتحرك بها الجسم عن الوسط **بالطبع**.»[61] تجدر الإشارة إلى أن الغزالي خصص كتاب التهافت للرد على الفلاسفة الذين أسندوا الفعل والتأثير لطبيعة المادة، بينما في معيار العلم وغيره فقد تحدث عن الأمر من باب ما هو

جار في اللغة والاعتياد، وليس على سبيل الإيمان والاعتقاد. لذلك وضح في التهافت معنى الطبع فقال عنه: «فإنه لما أن كان سببا بوجه ما والفاعل أيضا سبب سمي فعلا مجازا.»[62]

ومما يؤكد أن الإمام الغزالي لا ينفي الأسباب ومسبباتها، تصريحه بقوله: «إن مسبب الأسباب أجرى سنته بربط المسببات بالأسباب إظهارا للحكمة؛ والأدوية أسباب مسخرة بحكم الله تعالى كسائر الأسباب.»[63] فقد عبر بكلمة "السنة" في ربط المسببات بالأسباب لربط المخاطب بمسبب الأسباب.

المطلب الرابع: السببية عند الفلاسفة وغيرهم من العلماء المسلمين:

رغم تردد مصطلح الجوهر الفرد في أدبيات الفلاسفة المسلمين إلا أنهم لم يوافقوا عليه لتفسير كيفية صدور الموجودات عن الله تعالى، فاختلفت نظرياتهم بين القول بالفيض أو نظرية الاشتياق وتأثير الأفلاك وغيرها مما يطول جلبه. وقد حاول الفلاسفة المسلمون التوفيق بين الفلسفة والدين؛ فكتب الكندي(ت265هـ) رسالتين في الموضوع: الأولى "رسالة في الفاعل الحق الأول التام، والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز". وقسم الفاعل والفعل باعتبار الجهة إلى قسمين: «ثمة فاعل على الحقيقة، فعله إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن، دون أن يتأثر هو بذلك، وهو فاعل واحد هو الله، وفعله هو الإبداع، ثمة فاعل هو مبدع مخلوق، فعله التأثير في غيره، ولما كان هو منفعلا عن الفاعل الحق، فلا جرم أن يسمى: فاعلا على سبيل المجاز. وهذا شأن جميع المخلوقات.»[64]فهو يقر بالله كفاعل أول، ويجوّز إطلاق الفاعلية للفعل المؤثر على سبيل المجاز. ويؤكد على أن هذا التأثير من خلق الله تعالى. وهو يعبر عن الفاعل الأخير بالعلة الفاعلة القريبة المرتبة وفق إرادة الله تعالى. ويَسِمُ الله تعالى بالعلة البعيدة[65] لأنه أنتج الوجود كما تنتج العلة معلولها، وأنه تعالى خلق العالم في أحكم نظام وأكمل عناية، وهذا ما حام حوله في رسالته الثانية الموسومة برسالة في "الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد"[66]. ويتابعه الفارابي(ت399هـ) في ربط سلسلة الأسباب بمسببها، ولا يعتقد أن الطبائع هي المبتدأ والمنتهى كما يزعم الفلاسفة اليونان. أما وجه اختلافه عن أرسطو وعن المتكلمين فخلصت د.زينب عفيفي بقولها: «يعتبر الفارابي من أوائل الفلاسفة الذين اتجهوا اتجاها مخالفا لأرسطو من جهة، وللمتكلمين من جهة أخرى في بيان العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، فبينما يجعل أرسطو العلة النهائية أو القصوى علة غائية فقط، نجد الفارابي يعتبرها علة فاعلة غائية، وذلك يجعل فعل الله مستمرا، بينما نجد الأشاعرة من المتكلمين لا يقرون إلا بوجود علة واحدة فاعلة وخالقة، وهي الله ويرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية.»[67] وفي نص آخر له يوحي بالسببية الاحتمالية قال فيه: «قد يظن بالأفعال والآثار الطبيعية أنها ضرورية كالإحراق في النار والترطيب في الثلج، وليس الأمر كذلك، ولكنها ممكنة على الأكثر لأجل أن الفعل يحصل

باجتماع معنيين: أحدهما تهيؤ الفاعل للتأثير، والآخر تهيؤ المنفعل للقبول، فحيثما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعل ولا أثر.»[68] فقوله(ممكنة على الأكثر) أي ارتفاع نسبة تحققها في أكثر الاحتمالات مما يقترب من مفهوم العادة عند الأشاعرة. لكن د. محمود نفيس أنكر هذا الاستنتاج لكون الفلاسفة يقصدون بذلك وجود المقتضي وانتفاء الموانع، أما الأشاعرة حتى مع توفر هذين الأمرين فإنهم لا يقولون بضرورة هذه العلاقة.[69] وما يؤكد تبنيه لمفهوم السببية الحتمية، قوله في التعليقات: «العلة يجب أن توجد مع المعلول، فإن العلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللا بالحقيقة بل معدات أو معينات، وهي الحركة.»[70] والرأي نفسه تبناه ابن سينا حين قال: «والأجسام البسيطة المتشابهة ليس يمتنع عليها الاتصال والانفصال بحسب مقتضى طبائعها.»[71] وحاول الفيلسوف ابن رشد – ردا على الأشاعرة- الجمع بين العقل الأرسطي والنص الشرعي؛ فذهب إلى تفرد الأشياء بخواص وطبائع خلق الله فيها تأثيرا. لكنها لا يمكن أن تؤثر لوحدها بل بالتدخل الإلهي وإلا لن يكون هذا الكون على هذا النظام وهذه العناية؛ فقال بأن الأسباب: «غير مكتفية بأنفسها في هذا الفعل بل بفاعل من خارج، فِعله شرط في فعلها، بل في وجودها فضلا عن فعلها.»[72]

وممن نادى بالسببية الحتمية من غير الفلاسفة، الإمام ابن حزم، الذي انتقد بشدة إنكار الأشاعرة لنفي الطبع في الأشياء وقولهم بالعادة، ملتجئا إلى اللغة العربية لبيان حجية تداول لفظ الطبيعة وغيرها من المرادفات[73]، فهو يمنع إسقاط الصفة الذاتية للشيء أو طبعه لأنه يؤول في نظره إلى تغير ماهيته، ويرى أن في هذا الطبع قوة خلقها الله تعالى فيه هي المؤثرة في الشيء؛ فقال في كيفية تأثير النواة والبذر، والنطفة أن فيهم :«طبيعة خلقها في كل ذلك الله عز وجل، وهي قوة تجتذب الرطوبات الواردة عليها.»[74] ورغم نقده لنظرية الجوهر الفرد، إلا أنه كان متفقا مع الأشاعرة في النتيجة إذ فسر العلاقة بين السبب والمسبب بمبدأ الخلق المستمر مستدلا بقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ**﴾ [المؤمنون: 14]، وقال تعالى: ﴿**خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ**﴾ [الزمر:6]؛ حيث قال: «فصح أن في كل حين يحيل الله تعالى أحوال مخلوقاته فهو في خلق جديد، والله تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقا مستأنفا دون أن يفنيه.»[75]

أما الشيخ ابن تيمية، فهو وإن اعترض على مبدأ الاقتران الأشعري، واعتبر أن في الشيء قوة مؤثرة، إلا أنه قال: «وإن فسر التأثير بأن المؤثر مستقل بالأثر من غير مشارك معاون ولا عائق مانع، فليس شيء من المخلوقات مؤثرا، بل الله وحده خالق كل شيء فلا شريك له ولا ند له، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.»[76] وتابع الإمام ابن

القيم شيخه ردا على منكري الطبع والتأثير، حيث قال: «ولكن ضعفاء العقول إذا سمعوا أن النار لا تحرق، والماء لا يغرق، والخبز لا يشبع، والسيف لا يقطع، ولا تأثير لشيء من ذلك البتة، ولا هو سبب لهذا الأثر، وليس فيه قوة، وإنما الخالق المختار يشاء حصول كل أثر من هذه الآثار عند ملاقاة كذا لكذا، قالت: هذا هو التوحيد، وإفراد الرب بالخلق والتأثير، ولم يدر قائل هذا أن هذا إساءة ظن بالتوحيد، وتسليط لأعداء الرسل على ما جاءوا به.»[77] والظاهر أن كلا من الشيخ ابن تيمية والإمام ابن القيم جعلا الأسباب في دقيق الكلام وجليله في سلة واحدة، إذ راحا يستعرضان الآيات التي تتضمن الربط بين الأسباب والمسببات بما فيها ما يتعلق بالأمر الديني الشرعي، وهذا لم ينكره أحد، ولم ينكر مخالفوهم أيضا السببية العامة، إنما الخلاف في دقيقة من الدقائق، هي الضرورة أو الاقتران. وقد فسر الإمام ابن القيم عدم وقوع المسبّب رغم وجود السبب بقوله: «إن شاء أقام لتلك الأسباب موانع تمنع تأثيرها مع بقاء قواها، وإن شاء خلّى بينها وبين اقتضائه لآثارها، فهو سبحانه يفعل هذا وهذا وهذا.»[78] وفي (هذا وهذا وهذا) متسع لقبول جميع الآراء بما فيها رأي الأشاعرة. والله أعلم.

وقد قارب الشيخ الطباطبائي– أحد علماء الشيعة المتكلمين– المسألة، فقال: «ما من موجود مادي إلا وهو متقّدر مرتبط بجميع الموجودات التي تتقدمه، وتصاحبه فهو معلول لآخر مثله لا محالة... والقرآن كما عرفت يصدق قانون العلية العام فيما بين الموجودات المادية، سواء كانت على جري العادة أو خارقة لها على صراط مستقيم غير متخلف، ووتيرة واحدة في استناد كل حادث فيه إلى العلة المتقدمة عليه الموجبة له.»[79] فقانون العلية يحكم كل الظواهر العادية والخارقة على السواء. فهو ممن يرى أن الخوارق أو المعجزات تحدث نتيجة لأسباب أخر قدرها الله تعالى ولم نحط بها علما.

المبحث الثاني: السببية (الترابط الحتمي) والعادة (الترابط الاحتمالي) في العلم الحديث:

يمكن القول أن موضوع السببية بلغة العلوم محصور بين مفهومها في الفيزياء الكلاسيكية ومفهومها في الفيزياء المعاصرة. فمن قال بالسببية الحتمية رأى أن العلوم لم تتطور إلا من خلالها، فالحكم مثلا على أن الحديد يتمدد بالحرارة كان نتيجة ملاحظة وتجارب على جنس الحديد نفسه (كل ما ينطبق عليه اسم الحديد ويحمل الخصائص الذاتية نفسها) عند تعريضه لدرجة الحرارة نفسها وفق الشروط نفسها. فأضحى هذا الحكم قانونا عاما يسري في جميع الأزمنة والأمكنة إن تهيأت الشروط نفسها وامتنعت الموانع. يقول د.سليمان دنيا منتصرا لهذا الرأي: «إن الأسباب لا تعمل في المسببات اعتباطا، وإنما تعمل بمقتضى سنة مرسومة لا تتخلف، وبناء على هذه السنة أمكننا أن نتوقع أن يحدث في المستقبل مثل ما يحدث الآن، وأن يكون الذي قد حدث في الماضي، قد حدث على نحو ما يحدث الآن.»[80] لم يخالف أصحاب السببية الاحتمالية القول بأن الحديد يتمدد بالحرارة، وعدّوه قانونا أيضا لكن نقطة الاختلاف في كون ما يُرى –في نظرهم–هو اقترانٌ، نتيجة تكرر مشاهدة الظاهرة نفسها. يقول الدكتور زكي نجيب محمود مدافعا عن هذا الرأي: «كل ما في الأمر اقتران بين الحوادث يطَّرد أو لا يطَّرد. فإن اطرد كان قانونا، وإلا هو من قبيل المصادفة التي لا يركن إليها في الحكم على الحالات المستقبلة، فنقيض أي قانون طبيعي ممكن عقلا، وغاية ما في الأمر أن هذا النقيض لم يحدث.»[81] وهو الرأي نفسه الذي تبناه الفيلسوف هيوم حيث ذهب إلى القول بأنه في تجربة سببية لا يمكن الكشف عن أكثر من الاطراد الطبيعي بين الأسباب والنتائج.[82]

وقد ظل مفهوم السببية بمعناها الحتمي مسيطرا على الفيزياء الكلاسيكية[83]، وبرز مع العالم الفيزيائي نيوتن حيث «أصبح العالم شبيها بآلة ضخمة، إذا ما بدأت في الحركة، فستستمر في الدوران تحت قوانين ثابتة دون توقف.»[84] ولكن مع أوائل القرن التاسع عشر بدأ يظهر عجز هذا المفهوم عند سبر أغوار العوالم الدقيقة. «لقد كان اختراق الذرة ونواتها وتحطيم جدرانها وانطلاق كيانات عديدة فيها يمثل قطائع معرفية ونظرية لتصور المادة النيوتوني الذي عجز عن تفسير نواة الذرة.»[85] لتتوالى الأبحاث بظهور نظرية كوبنهاجن –نسبة لصاحبها– الكوانتم وميكانيكا الكم إذ فيها «يبدو أن الأشياء تحدث كما اتفق دون سبب معروف.»[86] فظهور المسبب عن السبب يعود إلى الاحتمال الأقوى، مما جعل أينشتاين يعترض عليه بمقولته المشهورة: "إن الله لا يلعب بالنرد"[87]في إشارة إلى أن هذه النظرية تلغي النظام الذي أقامه الله تعالى والذي لا مجال فيه للصدفة أو العشوائية. لكنه (أي أنشتاين) لم يجد سبيلا للخلاص من وجود الاحتمال[88]. وبالتالي «لا يمكن التنبؤ عموما بنتيجة الملاحظة على وجه اليقين، وما يمكن التنبؤ به هو احتمالية الحصول على نتيجة محددة للملاحظة.»[89] وذلك راجع إلى أن الفترة الزمنية بين السبب والمسبب

قياسية، ومن المحال تعديها ورمزوا إليها بزمن بلانك[90]، وعلى هذا الاعتبار يمكن في أضعف الاحتمالات وجود السبب دون وجود المسبَّب. لكن الإمام محمد باقر الصدر لم يقتنع بهذا الطرح العلمي حيث قال: «إن كل ما جمعه العلماء من ملاحظات على ضوء تجاربهم الميكروفيزيائية لا يعني أن الدليل العلمي قد برهن على خطأ مبدأ العلية وقوانينها في هذا المجال الدقيق من مجالات الطبيعة المتنوعة.»[91] وعزا فشل التجارب العلمية في محاولة الظفر بأسرار النظام الحتمي للذرة إلى تفسيرين: «الأول: نقصان الوسائل العلمية، وعدم توفر الأدوات التجريبية، التي تتيح للعالم الاطلاع على جميع الشروط والظروف المادية... الثاني: تأثر الموضوع نظرا إلى دقته وضآلته بالمقاييس والأدوات العلمية تأثرا دقيقا لا يقبل القياس والدرس العلمي.»[92] وقد تراجع الصدر عن الحتمية في دراسة متأخرة، معترفا بأن الضرورة هي عنصر غيبي لا يخضع للاختبار التجريبي والاستقراء.[93] وبذلك فالسببية الصارمة أو الحتمانية حسب لغة العالم الفيزيائي بوبر: «هي فقط مسألة ظاهرية لا تمت بصلة إلى جواهر الأشياء»[94] وكأنه بهذا الكلام ينقل مفهوم السببية الأشعرية التي تقر بالسببية العامة(والتي تبدو ظاهريا ضرورة)والسببية الخاصة(التي تمت بصلة إلى جواهر الأشياء).

وقد حاول د. الطائي –أستاذ الفيزياء الكونية– أن يقارن مبدأ العادة بمبدأ اللايقين عند هايزنبرغ؛ فقال: «يقوم هذا المبدأ أساسا على فكرة تجدد الأعراض التي طرحها المتكلمون ضمن نظريتهم الذرية في الجواهر والأعراض؛ أي القول بأن صفات الأشياء تتجدد دوما فتخلق كل حين خلقا جديدا ربما على نفس القيمة بعينها أو على قيمة أخرى غير مغايرة، ويتلخص هذا المبدأ بالقول أن العرض لا يبقى زمنين.»[95] ويظهر أن الدكتور الطائي لم يطوع نظرية هنزبرغ لتناسب مبدأ التجدد المستمر الذي قال به المتكلمون، إذ عرض مبحثا تحت عنوان: "مشكلة القياس في ميكانك الكم"[96]تطرق فيه إلى صعوبة القياس في ميكانيكا الكم، وأبرز المشاكل التي تعترض هذه النظرية، وما وُضِع من مقترحات لتجاوزها، مبينا مواطن الوهن في كل مقترح. ليدلي بمبحث ثان تحت عنوان:" الحل الكلامي للمشكلة"[97]اقترح فيه بطريقة علمية فيزيائية مبدأ الخلق المتجدد والمستمر كحل لكل الإشكالات السابقة. ولم يفته من جهة أخرى أن ينبه إلى الثغرات الموجودة في دقيق الكلام، إذ وقف وسطا بين القول بالطبع« كآليات هي جزء تكويني من صيرورة الأشياء تلتزم مسارات من العمليات المتعاقبة والمتلازمة أبدا بعضها مع البعض حتى تكون صيرورة العالم بما هي عليه.»[98] وبيّن القول بأن الطبع ليس أمرا حتميا حيث قال: «فلو كان الطبع واجبا حتميا ما حصلت الطفرات الجينية.»[99]كما حاول التحرر من كل المفاهيم التي تكبل البحث العلمي ومن بينها مفهوم مستقر العادة الذي قال به الإمام الغزالي، فقال: «فهذا القول أي مستقر العادة غير واضح، ولا يدع مجالا لإعمال الفكر في

الأسباب والكوامن والتكوينات.»[100] ليخلص إلى قاعدة كلامية علمية مواكبة لروح العصر وهي: «أن الطبع هو تلك الصفات التي في الأشياء، والتي توفر الإمكان (contingency)، فإن توفرت الضرورة (necessity) ممثلة بالأسباب اللازمة وقع الحدث(المسبَّب). وإن لم تتوفر الأسباب أو لم يتوفر الإمكان لم يقع الحدث. وهذه هي سنة الله في خلقه كله. وسنته هذه هي بيده، قائم عليها، قيوم بها، وليس لها قيام بنفسها لمعنى فيها بل هي استعداد فطري (أو ميل) يتوفر لها. ولن يخرج هذا الميل إلى الفعل حتى إذا توفرت الأسباب إلا بمخرجه القيوم عليه.»[101] فيكون بهذا الرأي قد جمع بين مفهومي السببية والعادة في عقد واحد.

خاتمة: لم يستطع علم الكلام بأطروحاته المتعددة واتجاهاته المختلفة ولا التطور العلمي بنظرياته الفيزيائية الدقيقة أن يحسم الخلاف في معركة السببية. ومادامت المسألة خلافية وكل المسلمين متفقين أن الخالق هو الله تعالى وإن اختلفت التفاصيل في كيفية خلقه التأثير في الأشياء؛ هل هي قائمة على الضرورة أم الإمكان والجواز فلا يجوز العزف على قيثارة السابقين نفسها في التبديع والتفسيق والتكفير ما يجب وضعه نصب العين عند الحديث عن السببية في هذا الكون المنظور هي المعادلة القرآنية التي وضعها الله تعالى في كل آية من كتابه المسطور وهي الربط بين السبب والمسبَّب ومسبب الأسباب. فاكتشاف الروابط والسنن ليس مقصودا لذاته إنما هو طريق إلى الاستخلاف في الأرض وتحقيق عبودية الله تعالى.

الهوامش:

[1] - ينظر تفسير الطبري، (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) تحقيق عبد الله التركي، (ج20/ص325) ط1، دار هجر، سنة 1422هـ/2001م.

[2] - معجم العين للفراهيدي، تحقيق د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، (ج7/ 203- 304)، دار ومكتبة الهلال.

[3] - تهذيب اللغة للأزهري، تحقيق محمد عوض مرعب، (ج12/ص220) دار إحياء التراث العربي- بيروت.

[4] - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي، تحقيق د. علي دحروج، ترجمة د. عبد الله الخالدي، (ج1/ص925)، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، سنة 1992م.

[5] - العين (ج1/ص88)، لسان العرب لابن منظور، (ج11/ص467)، دار صادر، بيروت، ط3، سنة 1414م

[6] - الكليات للكفوي، تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري، (ص620)، مؤسسة الرسالة بيروت.

[7] - مقالات الإمام الأشعري، لابن فورك، تحقيق د. أحمد عبد الرحيم السايح، (ص210)، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، سنة1425هـ/2005م.

[8]- البحر المحيط للزركشي (ج7/ص147)، دار الكتبي، ط1، سنة 1414هـ/1994م. الكليات (ص504).

[9]- الكليات (504) فكرة السببية عند فلاسفة الإسلام من منظور نقدي. مقال لصفية العدوي خليل، (ص108) حولية كلية الآداب، جامعة بني سويف، مصر، سنة 2018م.

[10] - معجم العين (ج2/ص218)، مقاييس اللغة لابن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (ج4/ص182)، دار الفكر، سنة 1399هـ/1979م.

[11]- لسان العرب لابن منظور (ج3/ص316)، ط3، دار صادر، بيروت، سنة 1414م.

[12]- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان الداودي، (ص594)، ط1، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، سنة1412م.

[13]- ينظر مقاييس اللغة (ج2/ص274).

[14] - التعريفات، للجرجاني، (ص122)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة1403هـ/1983م.

[15] - الكليات (ص533).

[16] - تهافت التهافت لابن رشد تحقيق محمد عابد الجابري، (ص507)، مركز الوحدة العربية، ط1، سنة 1998. والمعجم الفلسفي لجميل صليبا (ج2/ص40) دار الكتاب اللبناني، 1982م.

[17] - تهذيب اللغة لأبي منصور محمد الأزهري، تحقيق محمد عوض مرعب، (ج12/ص212-213)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، سنة 2001م.

[18] - لسان العرب (ج13/ص226).

[19] - أساس البلاغة للزمخشري، تحقيق محمد باسل عيون السود، (ج1/ص479)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة1419هـ/1998م.

[20] - ينظر الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، (ج5/2138-2139)، ط4، دار العلم للملايين، بيروت.

[21] - الهداية إلى بلوغ النهاية لأبي محمد مكي بن أبي طالب، أشرف على تحقيقه د الشاهد البوشيخي، ط1 مجموعة بحوث الكتاب والسنة، الشارقة، سنة 1429هـ/2008م (ج9/ص5993)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي تحقيق أحمد البردوني، وإبراهيم اطفيش، (ج16/ص280) ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ/1964م.

[22] - سنن الطبيعة والمجتمع في القرآن الكريم دراسة تأصيلية تطبيقية لبكار جاسم (ص29) ط1، دار النوادر، بيروت، دمشق، سنة 1433هـ/2012م.

[23] -السنن الإلهية والكونية والاجتماعية، لطائف وبصائر، مقال للدكتور رشيد كهوس، (ص157) بمجلة تدبر، العدد الأول. السنن الإلهية حقيقتها وإدراكها في ضوء القرآن الكريم، مقال لذي الكفل بن الحاج إسماعيل (ص73)، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد السابع، سنة 1430هـ.

[24] - ينظر السنن الإلهية والكونية والاجتماعية (ص158)، والسنن الإلهية حقيقتها وإدراكها في ضوء القرآن الكريم (هامش ص96).

[25] - مفاتح الغيب لفخر الدين الرازي، (ج31/ص59) ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة 1420م.

[26] - جامع الرسائل للشيخ ابن تيمية، (ج1/ص52) تحقيق د محمد رشاد سالم، ط1، دار العطاء، الرياض، سنة 1422هـ/2001م.

[27] - النبوات لابن تيمية، تحقيق عبد العزيز بن صالح الطويان، (ج2/ص869)، أضواء السلف، المملكة العربية السعودية، ط1، الرياض، سنة 1420هـ/2000م.

[28] - مجموع فتاوي ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (ج8/ص137)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، سنة1416هـ/1995م.

[29] - عقيدة العادة عند الأشاعرة مالها وما عليها، مقال لجابر السميري، (ص193) مجلة الجامعة الإسلامية، مجلد9، عدد1، سنة 2001م.

[30] - نظرية الجوهر الفرد الكلامية وتفريعاتها الوجودية والعقدية في ضوء العلم الحديث، د. خالد الدرفوفي، (ص10-11) ط1، مركز أبي الحسن الأشعري، المغرب، تطوان، سنة 1436هـ/2014م.

[31]- وقد استنتج د. محمد باسل الطائي أن ابن حزم لا يقر معنى للجزء ما لم يجده متحققا بالفعل. فقد رفض المفهوم وليس الذرية كمبدأ إذ يحتج بالقسمة المحدودة ويحتج بضرورة الزمن وتداخله مع المكان والجسم. ينظر التفاصيل في كتابه دقيق الكلام، الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة، (من الصفحة72 إلى80 وص115) عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، سنة 2010.

[32]- الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (ج5/ص35)، مكتبة الخانجي، القاهرة، (بدون رقم ولا تاريخ الطبعة) وينظر الملل والنحل للشهرستاني، (ج1/ص66) مؤسسة الحلبي، بدون رقم ولا تاريخ ولا طبعة.

[33]- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للإمام أبي الحسن الأشعري، تحقيق نعيم زرزور، (ج2/ص299)، المكتبة العصرية، ط1، سنة1426هـ/2005م. وينظر الفرق بين الفرق، وبيان الفرقة الناجية، للبغدادي (ص 208وص329) ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، سنة 1977م.

[34]- الفصل في الملل والأهواء والنحل (ج4/ص148).

[35] - المجموع في المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار المعتزلي (ص404)، اعتنى به الأب جين يوسف، المطبعة الكاثوليكية، بيروت (بدون رقم ولا سنة طبع).

[36] - تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار تحقيق د. عبد الكريم عثمان، (ج1/ص78)، دار العربية بيروت (بدون رقم ولا سنة طبع).

[37] - المصدر نفسه (ج2/239).

[38] - المصدر نفسه (ج2/ص616- 622-626-631-638).

[39] - مقالات الإسلاميين (ج2/ص244).

[40] - مقالات الأشعري (ج2/ص268).

[41] - مقالات الأشعري (ج2/ص246) الفرق بين الفرق(ص124).

[42] - الفرق بين الفرق(ص126).

[43] - الفصل في الملل والأهواء والنحل (ج5/ص35).

[44] - الملل والنحل للشهرستاني (ج1/ص75) الفصل في الملل والأهواء والنحل(ج4/ص148).

[45] - ينظر نظرية التكليف، آراء عبد الجبار الكلامية، لعبد الكريم عثمان، (ص140) مؤسسة الرسالة (دون رقم ولا سنة الطبعة).

[46] - الملل والنحل (ج1/ص56).

[47] - مقالات الإسلاميين (ج2/ص241).

[48] - من هؤلاء الباحثين د.صفية العدوي خليل في مقالها: فكرة السببية السابق الذكر (مج 7، ج1/ص115) ود. إبراهيم تركي في كتابه: السببية عند القاضي عبد الجبار، (ص46) دار الوفاء، مصر، ط1، سنة 2004م، ود.محمد إقبال في كتابه "تطور الفكر الفلسفي في إيران" (ص64) ط1، الدار الفنية، سنة 1409هـ/1989م. و د زينب عفيفي في كتابها "الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي"، (ص127) دار الوفاء، الإسكندرية، 2002م.

[49]- كالإمام ابن حزم والفيلسوف ابن رشد والشيخ ابن تيمية والشيخ ابن القيم... كما سيأتي ذكره.

[50] - محمد إقبال في "تطور الفكر الفلسفي" (ص62) يمنى طريف الخولي في كتابها "الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل"، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة2014م (ص58) ود.جابر السميري في مقاله السابق الذكر. والدكتور جمعان بن محمد بن أحمد الشهري في أطروحته "السببية عند الاشاعرة دراسة نقدية" [بحث مقدم نيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية، جامعة أم القرى الرياض، السعودية] قال في (ص69) «نفي السببية في عقيدة الأشاعرة لا يراد به النفي المطلق للسببية» لكنه في الكتاب كله يهاجم الأشاعرة في مبدأ العادة. شأن الباحث صلاح الدين بن زياد الأسطل، في رسالته للماجستير في العقيدة الإسلامية والمذاهب المعاصرة بعنوان: "عقيدة العادة عند الأشاعرة في ضوء منهج السلف" بكلية أصول الدين في الجامعة الإسلامية بغزة، رقم ج س غ35. وكذلك د زينب عفيفي في كتابها الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، (ص127)، دار الوفاء، الإسكندرية، 2002م.

[51] - مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د.علي سامي نشار، (ص155)، ط3، دار النهضة، سنة1404هـ/1984م.

[52]- الطبع والسببية عند الباقلاني مقال لمحمد باسل الطائي، (ص244) مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 33، عدد 2، سنة 2006م.

[53] - التفكير الفلسفي الإسلامي، سليمان دنيا، (ص188) مكتبة الخانجي بمصر، ط1، سنة1387هـ/1967م.

[54] -ينظر القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون، مصطفى صبري، (ص37) (بدون اسم المطبعة) سنة 1361هـ.

[55] -كبرى اليقينيات الكونية، لمحمد سعيد رمضان البوطي، (ص289)، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، 2001م.

[56] -المرجع نفسه (ص290).

[57] -تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي، تحقيق د. سليمان دنيا، (ص237-238) دار المعارف، القاهرة، ط 6.

[58] - المصدر نفسه (ص241).

[59] -المصدر نفسه (ص245).

[60] -المصدر نفسه (ص246).

[61]- معيار العلم في فن المنطق، للغزالي، (ص304) تحقيق د.سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، سنة1961م.

[62] - تهافت الفلاسفة (ص136)

[63]- إحياء علوم الدين للغزالي (ج285/4)، دار المعرفة، بيروت (بدون رقم ولا سنة طبع).

[64] - رسائل الكندي الفلسفية (ج1/ص180) نقلا عن أثر الاعتزال في فكر فيلسوف العرب(الكندي)، مقال لحيدر عبد الحسين قصير، (ص247) مركز دراسات البصرة والخليج العربي، قسم الدراسات التاريخية، السنة الثامنة، العدد16، سنة 2013م.

[65]- لا يجوز وصف الله تعالى بالعلة لما فيها من الإيهام بالتشبيه بالمخلوق. ولا يوصف إلا بما وصف به نفسه من الأسماء العلا والصفات الحسنى. ويجيز الفلاسفة المسلمين هذه التوصيف ويحتملون له محامل.

[66] - ينظر مقال أثر الاعتزال في فكر فيلسوف العرب (242-243) فكرة السببية عند فلاسفة الإسلام من منظور نقدي (119).

[67] - الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي(ص122).

[68] - فيما يصح ولا يصح في أحكام النجوم (ص52) نقلا عن مبدأ السببية في الفكر الإسلامي الحديث، محمود محمد عيد نفيس، (ص96) ط1، مكتبة الرسائل الجامعية العالمية،1431هـ/2010م.

[69] - ينظر المرجع السابق(ص97).

[70] - التعليقات للفارابي، (ص6) مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1346هـ.

[71] - النجاة في الحكمة الطبيعية والإلهية، لابن سينا، (ص135-136)، ط2، مطبعة السعادة، مصر، سنة1357هـ.

[72] - تهافت التهافت (ص351).

[73] - ينظر الفصل (ج5/ص12).

[74] - المصدر نفسه (ج5/ص39).

[75] - المصدر نفسه (ج5/ص39).

[76] - مجموع الفتاوي (ج8/ص134).

[77] - شفاء العليل لابن القيم، (189).

[78] - المصدر نفسه (ص189).

[79] - الميزان في تفسير القرآن للسيد محمد الطباطبائي، (ج1/ص80) ط1، مؤسسة الأعلمي، لبنان، سنة1417هـ/1997م

[80] - التفكير الفلسفي لسليمان دنيا (ص182).

[81] - نحو فلسفة علمية نحو فلسفة علمية، زكي نجيب محفوظ، (ص305) المكتبة الأنجلومصرية (بدون رقم ولا تاريخ الطبعة).

[82] - ينظر السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية، دراسة إبستمولوجية، عبد السلام ميس، (ص61) دار توبقال، المغرب.

[83] -ينظر مبدأ الريبة؛ أينشتين، هايزنبرج، بور، والصراع من أجل روح العلم، لعالم الفيزياء الفلكية ديفيد لندلي، (ص173) ترجمة نجيب الحصادي، دار العين، أبو ظبي، سنة1430هـ/2009م.

[84] - الفيزياء والفلسفة ثورة في العلم الحديث، فيرنر هايزنبرج، (ص7) ترجمة خالد قطب، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، سنة 2014م. وينظر مبدأ الريبة (ص263).

[85] - الفيزياء والفلسفة ثورة في العلم الحديث (ص10).

[86] - مبدأ الريبة لندلي (ص173).

[87] - مبدأ الريبة (ص173) وينظر موقف أينشتاين في كتاب السببية في الفيزياء لعبد السلام ميس (ص98).

[88] - المرجع نفسه(ص174).

[89] - الفيزياء والفلسفة في العلم الحديث (ص57).

[90]- نسبة إلى ماكس بلانك، وهي أصغر مسافة تتعامل الفيزياء المعاصرة، وقدرها 1.6×10^{-35} ثانية. دقيق الكلام الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة (270).

[91] - فلسفتنا للصدر (ص360).

[92] - المرجع نفسه (ص360-361).

[93] - ينظر "السببية والزمن الفيزيائي" ليحيى محمد مقال إلكتروني منشور بموقع الحوار المتمدن: https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=466801

[94] - السببية في الفيزياء لعبد السلام ميس (ص39).

[95] - دقيق الكلام (ص144).

[96] - ينظر المرجع نفسه (ص158).

[97] - ينظر المرجع نفسه (ص162).

[98] - المرجع نفسه (ص180).

[99] - المرجع نفسه (ص181).

[100] - المرجع نفسه (ص182).

[101] - المرجع نفسه (ص183).