

نظرية الاقتران عند الأشاعرة وإسقاطاتها في الفيزياء المعاصرة

**Conjugation theory at Ashai'ra
And its projections in modern physics**

أبو بكر العربي*

جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان (الجزائر)

radokano1@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2024/10/25 تاريخ القبول: 2025/12/18 تاريخ النشر: 2025/12/31

ملخص:

يعتبر البحث في الوجود أحد أهم قضايا الفكر الفلسفي في القديم والحديث، وقد كان لليونان النصيب الأوفر من خلال تأملهم في الكون، والسؤال عن ظاهرة الحركة والسكون، فنتج عن هذا التفكير عدّة أسئلة من أهمها مبدأ السببية، الذي حاول من خلاله العلماء تفسير العلاقات بين الأشياء، فاتجه الفلاسفة للقول بالضرورة والحتمية بين الأسباب، وذهب الأشاعرة إلى القول بمجرد الاقتران بين الأشياء، لذلك جاءت هذه الورقة لمحاولة وضع مقاربة بين الفكر الأشعري والفيزياء الحديثة من خلال نظرية الكم والنسبية.

الكلمات المفتاحية: الأسباب - الفلاسفة - الحتمية - الأشاعرة - الاقتران.

Abstract

Research in existence is one of the most important issues of philosophical thought, in ancient and modern, and greece had the largest share through their reflection in the universe , and the question of phenomenon of movement and stillness, resulting in this thinking several questions, the most important of principle of casuality through which scientists tried to explain the relationship between things, then philosopher went to say determinism , and Ashai'ra say in conjunction, so this paper came to try to develop an approach between Ashai'ra thought and modern physics through quantum theory and relativity.

Keywords: the reasons; philosopher; determinism; Ashai'ra; conjugation.

1. مقدمة:

لقد أهتمّ مبدأ السببية الفلاسفة والمتكلمين عبر العصور المتعاقبة، حيث عدّت هذه المسألة من أهم مبادئ العقل في علاقة السبب بالمسبب، وجدلية الحتمية أو مجرد الاقتران في تصور العلائق السببية، لذلك جاءت هذه الورقة محاولة للإجابة عن هذا الإشكال الذي قامت عليه الفلسفة وتصور الوجود.

يعتبر بحث الظواهر الطبيعية في العلاقة بين أمرين، أي المؤثر والمتأثر من أهم القضايا التي أثارت الفكر الإنساني منذ القديم في ابتداء مشروعية السؤال الفلسفي الذي يتيح للإنسان تفهم ما يجري حوله، وقد مرّت هذه التجربة الفكرية بمراحل قبل الوصول إلى اليونان الذين حاولوا التفريق بين الأسطورة والتعامل العقلي مع الأشياء، فناقشوا هذه المسألة على ضوء المعارف المتوفرة في عصرهم، وحاولوا أن يجدوا لها حلولاً تماهت مع الواقع المعرفي عندهم، ثم جاء بعدهم المسلمون باختلاف مدارسهم وتوجهاتهم وساهموا في تجلية أبعاد نظرية السببية بمتعلقاتها الأيديولوجية والعلمية، إلى أن وصلنا إلى عصر النهضة الأوروبية التي هيمنت ثقافتها على جزء كبير من العالم بما أنتجت من علوم ومعارف.

وعليه فإن البحث في طبيعة العلاقة بين الأشياء من جهة التأثير أو ما سُمي بنظرية الاقتران أو السببية على حسب التفسيرات التي سنوضحها لاحقاً، تجلت عند متقدمي الأشاعرة من خلال فرقتين، الأولى تسنى لهم الاجتماع بها ومناظرتها، والثانية ما نقل إليهم عن الإغريق من طرف الفلاسفة المتألهين. والجامع المشترك بين الفرقتين هو التفسير الطبائعي أو الدهري لظاهرة السببية مع اختلاف في المأل، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل ساهم الفلاسفة المسلمون في تأزيم قضية البحث عندما أثبتوا العالم القديم بسماواته الحية، ونفوا علم الله تعالى بالجزئيات، أما العالم الأرضي فأوكلوه إلى ما سموه العقل الفعّال والطبائع الأربعة في امتزاجها وانحلالها فيما يطلق عليه (الكون والفساد).

بهذه المسيرة الكرونولوجية وفي إطارها التاريخي يصنف فلاسفة اليونان ومن شايعهم من الفلاسفة المسلمين بأنهم قالوا بالسببية الطبائعية، ووسّموها الأشاعرة بنفي السببية والقول ببطلانها، وإذا كنا بصدد تبين الحقيقة من هذا الحكم الجائر الذي ألصق بالأشاعرة من قبل المدارس الفكرية المختلفة، علينا أن نقدم عرضاً متساوقاً مع ماهية نظرية الاقتران وأبعادها في المذهب الأشعري، ثم مقارنتها بما توصلت إليه الفيزياء الحديثة خاصة نظريتها (الكوانتم والنسبية) مروراً بالفلسفة الكلاسيكية، لنجلي مشاركة الأشاعرة في تأسيس علم الكلام الجليل وبيان نظريته العامة.

أهمية الموضوع:

وتأتي أهمية هذا الموضوع لبيان الفرق الواسع بين مفهومي السببية والضرورة، مع وجوب التفريق بينهما معنى وأثراً، وأن نظرية العلم الحديث تؤيد فكرة السببية وتحشد لها الأدلة العلمية، وهو القول نفسه الذي قال به الأشاعرة وخالفهم فيه أكثر الفرق الإسلامية حتى نسبوا الأشاعرة للجبرية جهلاً منهم بتقرير حقيقة مذهبهم.

كما تأتي أهمية هذا الموضوع في حياتنا اليومية بتنبيه المسلم بالفرق الشاسع بين السببية والضرورة، وأن أفعال المخلوقات تجري في مجاري الأسباب تأكيداً على أن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى وحده، وأن أفعال العباد متوقفة على الإرادة الإلهية في هذا الكون، وأنه لا حول ولا قوة إلا بالله، فإذا عرف المؤمن هذه الحقيقة واستقرت معانيها في نفسه اطمأن بتصريف الله في هذا الكون، وأنه سبحانه لا يريد بعباده إلا الخير.

ويحرص البحث أيضاً على بيان قوة تقرير الأشاعرة في هذه المسألة الدقيقة التي ضلت فيها أفهام الناس، فسلكوا مسلكاً وسطاً ببيان خصائص الأشياء التي تميزها عن بعضها البعض لكنهم لا تستدعي أثراً مباشراً لذلك التميز، وإنما الذي يوجد الأثر في وقته هي قدرة الله تعالى التي لا تتخلف، وعندما يدرك المؤمن هذه الحقائق يبقى قلبه معلقاً برب الأسباب الذي دعاه في الوقت نفسه إلى اتخاذ الأسباب في مسالك الحياة المختلفة.

وقد يظهر أن البحث لبس لبوس الفلسفة وتحلى بحليتها إلا أن له ذيولاً واضحة في رد الفكر إلى مضانه بالتفريق بين عالم الأسباب وعالم النتائج، وأن العلاقة بينهما ليست لزومية -أي يحكم الذهن بها ضرورة- وإنما هي إجراء عادي متعلق بالحس، والذي أوقع الناس في الغلط هو التكرار المستمر بين الفاعل والمنفعل، فلم يفرق الناس بين الإجراء العادي وعدم التخلف، فجاءت هذه الورقة لتبيين الفارق المميز في هذه المسألة تصحيحاً لأفكار بعض المهتمين بهذا الشأن.

الإشكالية: من خلال المقدمة وأهمية الموضوع تظهر الإشكالية جلية بأدنى تأمل وهو بيان الفرق الكبير بين مفهومي السببية والضرورة الذي جرّ الخلط بينهما إلى ثقافة سلبية في الأمة دعت إلى التواكل وترك الأسباب، وأخرى إلى الاعتماد المطلق عليها نفياً للإرادة الإلهية الفاعلة في كل شيء، فكان لزاماً عرض هذا الإشكال لمعالجة هذا الخلل الفكري والعقدي، إضافة إلى الحرص على بيان المذهب الصحيح للأشاعرة في هذه المسألة، خاصة وأنهم اهتموا بترك الأسباب والقول بنفي خصائص الأشياء، فبيّنت ذلك من خلال النقل عن الإمام الجويني -رحمه الله تعالى- لبيان الوهم الذي وقع للفرق الأخرى في تقرير هذه المسألة.

2. مفهوم السببية والاقتران

1-2 مفهوم السببية عند الفلاسفة:

العمدة في هذا البحث مفهومي السببية والاقتران لتعلقهما بالفلسفة والفيزياء الحديثة، وكذلك بالفكر الأشعري، لكن السياق العام الذي يسير فيه البحث لا بد أن ينتظم مفاهيم أخرى يكتمل بها التصور وتتضح بها الصورة.

*-السببية: يعرفها جميل صليبا بقوله: "السبب هو الذي يفسر الشيء تفسيراً نظرياً، وهو ما يتوصل به إلى غيره، أو هو كما قال بعض الفلاسفة ما يحتاج إليه الشيء في ما هيته أو وجوده"¹.

ويقول أبو البقاء العبركي بأن: السبب والعلّة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء، وهو ما يحتاج إليه شيء آخر، وكذا السبب والمعلول، فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر².

*-الحتمية: يسلم المنهج العلمي قبل المضي في خطواته واصطناع إجراءاته بمبدأ الحتمية، فإذا كان عليه أن يصف مجرى الحوادث، ويفسرها، ويتنبأ بها، ويتحكم فيها، فلا بد أن يكون ثمة ضمان يكفل له الاطمئنان في بلوغ نتائجه التي يستخلصها من مجموعة محدودة من الوقائع. فمن المستحيل أن يعرض رجال العلم لكل الوقائع القائمة في كل مكان وزمان، وحسبه ما يتاح له منها، أو يختاره، أو يصنعه، لكي يصل إلى التعميم الذي يري له أداء وظائف المنهج العلمي. ولن يتحقق له ذلك إلا إذا افترض قبل الشروع في العمل أن العالم من حوله خاضع لحتمية تجعل ما يصدق عليه هنا إنما يصدق عليه هناك، وما يصدق الآن يصدق في كل زمان³.

*-النظرية: عرفها الأمدي بأنها "عبارة عن قوة بها إدراك الأمور الكلية والمعاني المجردة"⁴.

¹ د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: 1982 م، 1/648.

² د.معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، مكتبة مؤمن قريش، ط: 1986، 1/472.

³ د.معن زيادة، المعجم الفلسفي العربي، مكتبة مؤمن قريش، ط: 1986، 1/354.

⁴ سيف الدين الأمدي، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم: د.حسن محمود الشافعي، مكتبة

وهبة، القاهرة، ط: 2/1413 هـ/1993 م، ص: 106.

وعرفها جميل صليبا بقوله: "النظرية قضية تثبت ببرهان، وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي، مؤلف من تصورات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ"،⁵⁵.

*-الطبع: ما يقع على الإنسان بغير إرادة، وقيل: الطبع بالسكون الحيلة التي خلق الإنسان عليها، والطبيعة: عبارة عن القوة السارية في الأجسام بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي.⁶

جاء في الموسوعة الفلسفية: تقول في اللغة العربية طبع يطبع طباعة، أي ترك ختما أو حرفا أو كتابة أو إشارة على شيء ما، فالشيء قد أصبح مطبوعا أو مختوما. وتشير كلمة طبع إلى مجمل الاستعدادات الفطرية التي تشكل الهيكل النفسي للإنسان.⁷

2-2 مفهوم السببية عند الأشاعرة:

ما ينبغي أن أؤكد عليه ابتداء أن الأشاعرة لم ينفوا علّة الأسباب الظاهرة في تعلق بعضها ببعض، وإنما نفوا الحتم الذي يرتب على ارتباط المسبب بالسبب.

السبب: في اللغة: اسم يتوصّل به إلى المقصود، وفي الشريعة: عبارة عما يكون طريقا للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه.⁸

العلّة: لغة: عبارة عن معنى يحلّ بالمحلّ فيتغير به حال المحلّ بلا اختيار، ومنه يسمى المرض علّة، لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضّعف. وشريعة: عبارة عما يجب الحكم به معه.

وقيل في اصطلاح الأصوليين: العلّة: هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا مؤثرا فيه.

وعلّة الشيء: ما يتوقف عليه ذلك الشيء، وهي قسمان: الأول- ما يتقوّم به الماهية من أجزاءها، ويسمى علّة الماهية، والثاني- ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقوّمه بأجزائها بالوجود الخارجي، ويسمى علّة الوجود، وعلّة الماهية إما أن لا يجب بها وجود المعلول بالفعل، بل بالقوة وهي العلّة المادية، وإنما أن يجب بها وجوده، وهي العلّة الصورية وعلّة الوجود إما أن يوجد منها المعلول:

⁵⁵ د.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: 1982م، 477/2.

⁶ الجرجاني، معجم التعريفات، ص: 119.

⁷ د.معن زيادة، المعجم الفلسفي العربي، مكتبة مؤمن قريش، ط: 1986، 553/1.

⁸ الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفصيحة، القاهرة، ط: 2012م، ص: 101.

أي يكون مؤثراً في المعلول موجداً له، وهي العلة الفاعلة أو لا، وحينئذ إما أن يكون المعلول لأجلها، وهي العلة الغائية أو لا، وهي الشرط إن كان وجودها وارتفاع الموانع إن كان عديمياً⁹.

وقد تكلم الآمدي عن المتقدم، فقال: وأما المتقدم، فقد يطلق ويراد به التقدم بالعلية، والتقدم بالطبع... فأما المتقدم بالعلية: فعبارة عن وجود غيره مستفاد من وجوده، ووجوده غير مستفاد من ذلك الغير، ولكنه لا يكون إلا معه في الوجود، كحركة اليد بالنسبة إلى حركة الخاتم.

وأما المتقدم بالطبع: فما لا يتم وجود غيره إلا مع وجوده، ووجوده يتم دون ذلك الغير، كالواحد بالنسبة إلى الاثنين.

وقال في موضع آخر في تعريف العلة: وأما العلة فقد تطلق ويراد بها العلة الفاعلية، أو العلة المادية، أو العلة الصورية، أو العلة الغائية.

فأما العلة الفاعلية: فعبارة عن وجود غيره مستفاد من وجوده، ووجوده غير مستفاد من وجود ذلك الغير، كالنجار بالنسبة إلى السرير.

وأما العلة المادية: فقد عرفناها من قبل؛ وهي كالخشب بالنسبة إلى السرير. فإن كانت لم تقترن بها الصورة الممكنة لها سميت إذ ذاك موضوعاً¹⁰.

⁹ الجرجاني، معجم التعريفات، ص: 130.

¹⁰ سيف الدين الآمدي، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم: د. حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة القاهرة، ط2: 1413هـ/1993م، ص: 116-118.

3. السببية عند الغرب والمسلمين

3-1 مبدأ السببية عند اليونان

أ-الطبيعيون الأوائل: استمد أوائل اليونانيين فكرة الأولوية التي نشأ عنها الكون والموجودات من النظرة البدائية التي تُرجع أصول الجماعة إلى أصل واحد يربطهم برابطة الروح والدم، وبذلك كان البحث عن الأصل الطبيعي للكون محور الفلسفة عندهم، وهو ما يتجلى من خلال مفهوم العدالة الاجتماعية في أخذ كل فرد نصيبه الذي يستحقه، فإنهم أسقطوا هذا المفهوم على الطبيعة، وضرورة التوازن فيها من خلال أن لكل موجود حده الطبيعي الذي لا ينبغي أن يتجاوزه.

لم يكن الفكر الفلسفي عند اليونان بمنأى عن العلم دون النظر إلى التطور الحاصل، فإن تلك مسألة أخرى تبحث في تاريخ العلوم، لكن هذا لا يمنع الترابط الوثيق بين العلم والفلسفة والتوالد المعرفي الحاصل منهما، حيث اعتُبر "أرسطو" أحد الحكماء السبعة الذين اعتنوا بالعلم، فهو الذي مهد وضع المسألة الطبيعية وضعها النظري بعد محاولات الشعراء اللاهوتيين، وعزى نشأة المادة لهذا الكون إلى الماء، وفسر المغناطيسية بأنها للمغناطيس لأنه الذي يجذب الحديد¹¹.

ثم جاء بعده تلميذه "أنكسيمندريس" الذي نقض فكرة أستاذه في أولية المادة، ومال إلى القول بالطبائعية، وهي: الحرارة، والبرودة، الرطوبة، واليبوسة، على أنها كانت واحدة ثم انفصلت بالحركة، فتكونت المادة وتنوعت بقدر الاتصال والانفصال في هذه الطبائع الأربع. كذلك يُرجع هذا الفيلسوف تكون الأحياء إلى تولدهم من الرطوبة بعد التبخر، أي في طين البحر، وهو مزاج من التراب والماء والهواء.

ويظهر من هذا أن "أنكسيمندريس" يرجع التطور العام الذي تخرج منه الأشياء إلى التكون ثم إعادة الانحلال للمادة، ليكون تفسيره تفسيراً آلياً، أي مجرد اجتماع العناصر وافتراقها بتأثير الحركة دون فاعلية متميزة ودون غاية¹².

¹¹ ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1: 2014، ص: 25-د.أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ط: 1998، ص: 40-41.

¹² ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1: 2014، ص: 27-28.

كما اهتم "أنكسيمندريس" بالجغرافيا وعلم الجيولوجيا للبحث في الحفريات وأصل الإنسان، وذلك من خلال فكرته في استحالة بقاء الإنسان في صورته الحالية على وجه الأرض، وأنه كان في تكونه الأول على شكل سمكة، وقد رأى المؤرخون في فكرته هاته آثار العقيدة الطوطمية، وسببا من أسباب تحريم فيثاغورس أكل السمك¹³.

2- اهتم فيثاغورس بالهندسة ومشكلاتها، لذلك لم يعبأ بالمسائل الطبيعية كثيرا فقام بنقل معتقداتهم عن "أنكسيمانس" في تصور العالم وقالوا بعودة الأشياء نفسها بعد مدة طويلة، وقد خاطب أرسطو تلاميذه يوما قائلا:

"إذا صدقنا الفيثاغوريين فسيجيئ يوم نجتمع ثانية في هذا المكان فجلسون كما أنتم لتسمعوا إلي وأتحدث أنا إليكم كما أفعل الآن"¹⁴.

وهذه جملة يسيرة تدل على الاتجاه العام لدى اليونان في اعترافهم بقدّم العالم، وبالتالي القول بالطبيعة وتحولاتها، إلا ما كان من فلسفة أرسطو الذي اعترف بالعقل الأول الخالق لهذا العالم ومحركه.

3- أما فيما يتعلق بالفلسفة الحديثة فإن أهم محطاتها يتمثل في موقف "ديفيد هيوم" من السببية، وذلك من خلال كتابه "بحث في الفهم البشري" الذي يرى من خلاله أن هناك نوعين من التأثيرات أو الفهوم التي تردّ على العقل، وهما الأفكار والانطباعات، ويضرب لذلك مثلا في التفاوت بين من يلمس النار ومن يستحضر حرارتها بعد مفارقتها، فالانطباع أقوى من الفكرة وعليه فالفكر ليس مجموعة متناثرة من الأفكار، بل يوجد بينها ترابط، وذلك من خلال ثلاثة مبادئ وهي: التشابه، والتجاور أو المماسّة في المكان والزمان، وعلاقة السبب بالآثر، وهذا الأخير أهمها.

يحاول "هيوم" أن يبرهن على فكرته هذه بضرب مثال أننا لا يمكن أن نعرف إشراقة الشمس غدا بالعقل المحض، وإنما يتم ذلك بدليل خارجي هو التجربة، لأنه يوجد أشياء في الكون لا يمكن الكشف عن خواصها أو مجرد النظر إليها لإدراك العلاقات بينها، ويشير "هيوم" إلا أننا لا ندرك العلاقة بين الروح والجسد ولا نملك السيطرة على جميع أعضائها.

¹³ ينظر: د. أميرة حلي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ط: 1998، ص: 43.

¹⁴ -ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط: 2014م، ص: 37.

وأنا لا نستطيع التحكم في بعضها كحركة القلب والكبد وغيرهما، وعليه ليس بوسع الإرادة أن تزودنا بالحدود التي يمكن أن نصل إليها، بل التجربة هي التي تبين ذلك. وعليه يجعل هيوم من العادة علامة كاشفة عن الأسباب وليس تفسيراً نهائياً لها، يقول: "نحن نميل إلى الاعتقاد بأننا قادرون على اكتشاف آثار الأسباب عن طريق عقلنا وحده، بدون الاستناد إلى التجربة، نتخيل أنه لو وضعنا فجأة في هذا العالم -دون سابق معرفة به أو إعداد- لكنا قادرين على أن نستنتج من التقاء كرة بأخرى أن الثانية ستتحرك، ولما كنا بحاجة إلى انتظار حدوث هذا الأمر لكي نقول شيئاً يقينياً بخصوصه. هذا تأثير العادة حين تكون قوية، فهي تستر جهلنا الطبيعي، بل أيضاً هي نفسها تختفي ولا تظهر فعاليتها، حتى حينما تكون في أقوى درجاتها، وربما فقط حين تكون كذلك"، وعليه يصل هيوم إلى أن السببية حكم عادي لا عقلي، يقول في هذا الصدد: "نحن لا نصل إلى حكم السببية من خلال تجربة واحدة، بل بملاحظة حالات كثيرة جداً كلها تؤدي إلى النتيجة نفسها"¹⁵.

2-3 مبدأ السببية عند الفلاسفة المسلمين

آمن الفلاسفة المسلمون بالسببية أشد الإيمان واستدلوا بها على وجود الله تعالى، يقول الكندي: "إن نظام العالم وترتيبه وفعل بعضه ببعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصح في كل شيء، وفساد كل شيء، وثبات كل شيء، وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدبير". وكذلك فعل الفارابي في استدلاله بالسببية على وجود الله تعالى.

لقد بدا واضحاً تأثر الفلاسفة المسلمين باليونان فقسم الكندي الأسباب إلى قريبة وبعيدة، وقسمها الفارابي فجعل منها القريبة والبعيدة والأشد بعداً معتمدين التعليل الأرسطي في هذا التقسيم، وقد ذهبوا إلى القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب الفاعلة والمسببات المتعلقة بها، حيث لا انفكاك لأحدهما عن الآخر، يقول الفارابي: "والعلة يجب أن توجد مع المعلول، فإن العلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللاً حقيقية بل معدات أو معينات وهي كالحركة"¹⁶.

¹⁵ إلياس بلكا، الوجود بين السببية والنظام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1: 1429هـ/2009م، ص: 106-111.

¹⁶ محمود محمد عبد نفيسة، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث -دراسة تأصيلية مقارنة-، دار النوادر، سوريا، ط1: 1431هـ/2010م، ص: 93-95.

ويقول ابن سينا مؤكدا هذا المعنى أيضا: "وجود المعلول متعلق بالعلّة على الحال التي تكون علّة من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك أيضا، ولها مدخل في تتميم كون العلّة بالفعل، مثل الآلة: حاجة النجار إلى القدوم أو المادة"¹⁷.

وعندما تساءل ابن سينا عن علاقة الله تعالى بالعالم أكد أن الله تعالى لم يزل منذ القديم خالقا، بمعنى أن صفاته لا يمكن أن تتخلف أزلا، يقول في هذا الصدد: "إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية"، وعليه وجب أن يكون معلوله أبديا أزليا، فالعالم بمادته أزلي على رأيه من هذه الجهة¹⁸.

وكذلك انتقد ابن رشد الأشاعرة في نفهم العلل الظاهرة وإرجاعها إلى مجرد العادة، يقول: "إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات قول سوفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سوفسطائية عرضت له في ذلك. ومن ينفي ذلك في الشاهد فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل"، وقد علل ذلك بـ "أنه متى لم يعقل أن هاهنا أوساطا بين المبادئ والغايات في المصوغات ترتب عليها وجود الغايات، لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب، وإذا لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب لم يكن هاهنا دلالة أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما، لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة"¹⁹.

إلا أنه لا بد من الإشارة مرّة أخرى إلى قول الفلاسفة بوجود الضرورة بين الأسباب والمسببات لكن متى توفرت الشروط وانتفت الموانع التي من شأنها الحيلولة دون وجود الأثر المرغوب، وعليه فالأسباب عند الفلاسفة لها خواص ذاتية لكنها غير مكتملة بذاتها بل تحتاج إلى فاعل خارجي هو السبب، وهنا نجد أن الفلاسفة المسلمون لم يقولوا بفاعلية الأسباب الطبيعية في معزل عن الإرادة الإلهية، غير أن بعضهم صرح أن الله تعالى يوجد ذلك بواسطة مبدأ مفارق معقول لله، وبسبب هذا اختلفوا في هذه الوسطة فبعضهم جعله

¹⁷ محمود محمد نفيسة، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث - دراسة تأصيلية مقارنة-، دار النوادر، سوريا، ط: 1431هـ/2010م، ص: 96.

¹⁸ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، ت: د. سليمان دنيا، دار المعارف، ط: 3، 2016، 82-83.

¹⁹ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مدخل أو مقدمة تحليلية وشرح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط: 2، 2001، ص: 83.

الفلك، وبعضهم جعل الفلك الهيولى، وبالتالي رفضوا قول الأشاعرة في كون فعل الله لا يقع إلا على جهة المباشرة²⁰.

وعليه يمكن أن نلخص مبدأ الفلاسفة المسلمين في النقاط التالية:

1-وضح الاتجاه الأرسطي في تفسيرهم الرباعي للعلل.

2-قولهم بتلازم العلة والمعلول، وأنه لا انفكاك لأحدهما عن الآخر ولا سبق، وهو ما دفعهم إلى القول بقدم العالم بناء على قدم علته، ثم كان لهم بعد ذلك رأيهم في تفسير "الاقتدار".

3-أن لكل موجود طبيعة خاصة تميزه عن غيره، مع أن الفاعل واحد وهو الله تعالى، لكن فعله يقع بواسطة وليس بالمباشرة.

4-رأى الفارابي وابن سينا أن لكل موجود فعلا واحدا لذلك قالوا بنظرية الفيض²¹، خلافا للكندي وابن رشد²².

²⁰ محمود محمد نفيسة، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث -دراسة تأصيلية مقارنة-، دار النوادر، سوريا، ط1: 1431هـ/2010م، ص: 971-100.

²¹ أصل نظرية الفيض أنها فكرة يونانية قامت على جدلية الإله والمادة، ذلك أنهم يفترضون وجود الهيولى -المتتملة في الماء- قبل وجود الآلهة، وعليه فالإله ليس خالقا عندهم وإنما دوره تنظيم الوجود، وعليه يكون الوجود فيضاً عن الذات الإلهية، وقد تسربت هذه الإشكالية ذات المنبت اليوناني إلى الفارابي فوضعها في غير سياقها المعرفي الإسلامي والذي لا يفترض وجود الهيولى قبل الآلهة، فالله هو خالق هذا الكون من عدم، وعليه يكون الوجود قديماً لا بذاته خلافاً للفلاسفة اليونان، وإنما هو أثر لوجود الخالق. وجاء الفارابي بنظرية الفيض مخالفاً بها كلام المتكلمين، لأنه لم يتصور صدور الكثرة عن الواحد والشيء لا يوجد من غير جنسه وعليه يكون الكون المتغير ناشئاً عن إله متغير، ولكي يتمحل من القول بالآله المتغير جاء بفكرته التي تقول بالعقول العشرة، أي أن الذي صدر عن الله مباشرة هو العقل الأول، عنه صدر الثاني، وعن الثاني الثالث، وهكذا إلى العقل العاشر واهب الصور، والذي صدر عنه عالمنا السفلي (الأرض). ينظر: تحليل نقدي لنظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا، أ.عبد الله الحجامي، دعوة الحق، مجلة شهرية تعنى بالدراسات الإسلامية وبشؤون الثقافة والفكر أسست سنة 1957، العدد الثامن، السنة الحادية عشرة، ربيع الأول والثاني 1388هـ/1968.

²² ينظر: محمود محمد نفيسة، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث -دراسة تأصيلية مقارنة-، دار النوادر، سوريا، ط1: 1431هـ/2010م، ص: 103-104.

4-3 مبدأ السببية عند المعتزلة

عُرف عن المعتزلة نزعتهم العقلية التي حَكَموها في المقررات الدينية، حيث يرجعون كل الأمور إلى ما يتقبله العقل أو يرفضه، ومبدأ السببية أحد أهم هذه القضايا التي لم تخرج عن النسق العام في نزعتهم العقلية، والتي كانت لها ذيولها في المسائل الالهية، والأخلاقية، والمعرفية، فأثبتوا بها -أي السببية- وجود الله تعالى ومسؤولية الإنسان عن أفعاله غير المباشرة.²³

لقد نقل عنهم الإمام الأشعري أن الأسباب موجبة لمسبباتها والمعلولات وعللها، لكنهم لم يقولوا بنظرية الفيض التي أمَّها الفارابي وتبعه فيها ابن سينا، ولم يقولوا بقدوم العالم كما قال الفلاسفة اليونان، وإنما حاولوا أن يَخْلُصُوا إلى رأى يتماشى مع مقرراتهم العقلية، وقد أوضحوا هذا الأمر من جهتين:

أ- القول بالخصائص الذاتية للأشياء: ذهب النظام إلى القول بأن الله تعالى خلق الخصائص الطبيعية في الأشياء تهيؤها على حالة معينة، كطبيعة الاندفاع في الحجر إذا رميته من مكان عال،

وهذا القول يتماشى مع نظرية الكمون²⁴ التي قال بها، حيث أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة دون تقدم أو تأخر، أي أن الله تعالى أكنم بعض الموجودات في بعض، فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت.

²³ ينظر: د. أكرم خفاجي، السببية بين العقل والوجود في الفكر الإسلامي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فرجينيا-مكتبة الأردن، عمان، ط: 2018، ص: 56.

²⁴ ينفي الخياط المعتزلي أن يكون هذا من كلام النظام الذي رماه به ابن الراوندي، قال: "وكان يزعم أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد، وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن، غير أن الله أكنم بعض الأشياء في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها. ومحال عنده في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً" وهذا الكلام هو لابن الراوندي ثم رد عليه قائلا: "وهذا كذب على إبراهيم، والمعروف من قول إبراهيم إن الله جل ذكره كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا غاية ولا نهاية". ينظر: أبو الحسين عبد الرحيم محمد بن عثمان الخياط المعتزلي الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد بن الكذب على المسلمين والطعن عليهم، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات الدكتور نيرج، أستاذ بجامعة أيساسنة، مملكة السويد، المكتبة الأزهرية للتراث، ط: 1436هـ/2015م، ص: 79.

كما ينظر الجاحظ إلى أن أفعال الإنسان متولدة عن طبعه وليس للعبد فعل اختياري إلا الإرادة الموجودة في قلبه، وفي هذا الصدد يقول القاضي عبد الجبار: "ففي الناس من علّقها -أي أفعال الإنسان- بالطبع، على ما قال عثمان الجاحظ في أفعال الجوارح والمعرفة، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الإرادة دون الحركات وما شاكلها"²⁵، وقال أبو القاسم البلخي بالطبائع الأربع، متابعا في ذلك فلاسفة اليونان، ويذكر البغدادي أن الجاحظ كان يرى أن المعارف كلها طباع وهي مع ذلك فعل العباد، فاعلون بالقُدَر التي خلقها الله فيهم، ويرى أن ذلك فعل الجسم بطبعه²⁶.

وعموما لم يكن هذا هو مذهب كل المعتزلة فقد ذهب الجبائي إلى أن السبب لا يجوز أن يكون موجبا للمسبب، وليس الموجب للشيء إلا من فعله أو أوجده، كما ذهب أبو الهذيل العلاف والجبائي والأشاعرة إلى جواز اقتراب النار من القطن من غير احتراق والحجر الثقيل والجو من غير أن يحدث هبوطا.

كما دافع القاضي عبد الجبار عن الحرية الانسانية فرفض أن تكون الأفعال الانسانية صادرة عن الطبع، وقد أعرب أبو الرشيد النيسابوري عن هذه الفكرة بقوله: "والذي يذهب إليه مشايخنا أن الطبع غير معقول، وأنه تعالى قادر على أن ينبت في الحنطة وهي على ماهي عليه شعيرا، ويخلق من نطفة الإنسان أي حيوان أراد. ولا نقول أنه يخلق الإنسان من الطبائع الأربعة ولا من غيرها"²⁷.

ذكر موضع آخر فقال: "مسألة أن في الحجر والخشب نارا كامنة: أنكر شيخنا أبو الاسم أن يكون في الحجر والخشب نار كامنة، وذكر ذلك في عيون المسائل، وقال أن النار تحرق ما لاقاها، على قدر قلته وكثرته، وأجزاء الحجر وإن لم تكن النار تقوى على إحراقها فهي تستحقه، وعند شيوخنا: في الحجر نار كامنة، وكذلك في الخشب"²⁸.

²⁵ د.أكرم الخفاجي، السببية بين العقل والوجود في الفكر الإسلامي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فرجينيا-مكتبة الأردن، عمان، ط: 2018، ص: 61.

²⁶ ينظر: محمود محمد نفيسة، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث، ص: 104-106.

²⁷ ينظر: د.محمود محمد نفيسة، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث، ص: 109-110.

²⁸ أبو رشيد النيسابوري المعتزلي، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ت: معن زيادة - درضوان السيّد، الدراسات الإنسانية الفكر العربي، ط: 2002، ص: 56.

هذا الاختلاف في أقوال المعتزلة أورد العلماء مورد الحيرة، إلا أن الدكتور عبد الله الشرفاوي أكد بأن أكثر المعتزلة يقولون بالطبائعية، خلافاً للبعض مثل الجبائي وأبي الهذيل اللذين يقولان بعدم معقولية الطبع، وبالتالي تعد هذه آراء خاصة بأصحابها. وقد عزا الدكتور عبد الرزاق محمد أسباب الاختلاف في النقل عن المعتزلة إلى التالي:

* عدم الالتفات إلى وجود قولين مختلفين لمتقدمي المعتزلة، وهو ما أدى إلى السعي في استخلاص رؤية واحدة من جملة آراء غير متفقة.

* ومنها قطع البحث في السببية عن سياقة النظري وموضعه من دقيق الكلام.

* ومنها دقة الفرق بين مفهوم (العلّة) ومفهوم (السبب) في مصنفات علم الكلام المعتزلي.

* ومنها معالجة النص الكلامي طبق تصور سابق على مطالعته، وهو ما جرّ إلى بعض التفسيرات الغريبة لبعض النصوص.²⁹

والذي أميل إليه أننا يمكن أن نصنفها ضمن آراء متأخري المعتزلة في مقابلة المتقدمين، كما هو عن الأشاعرة، بل كما هو الخلاف بين البصريين والبغداديين.³⁰

ب- القول بالتوليد: يوجد رأي آخر للمعتزلة وهو القول بالتوليد، ومعناه أنه "الفعل الذي يكون متى حلّ مني يحلّ في غيري"، وقيل: "هو الفعل الذي أوجبت سببه، فخرج من أن يمكنني تركه، وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري، وقيل: "هو الفعل الثالث الذي يلي مرادي، مثل الألم الذي يلي الضربة، ومثل الذهاب الذي يلي الدفعة". يتضح من هذه التعريف الفرق بين الفعل المباشر والفعل المتولد، أن أثر الأول يبقى مستمرا معه مدة قيامه، وفي الثاني لا يشترط ذلك، وقد أوضح "الاسكافي" عن هذا المعنى وأبان عنه بأوضح عبارة بقوله: "كل فعل يتهياً وقوعه على الخطأ، دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد، وكل فعل لا يتهياً إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له، فهو خارج من حد التولد، داخل في حد المباشر".

ويعتبر بشر بن المعتمد أول من أسس لهذا المفهوم، وقد فرقت المعتزلة بين ما يتولد من الحيّ وما يتولد من الميت كالنار واختلفوا فيه هل هو فعل الله أو فعل الطبيعة، أو لا

²⁹ د. عبد الرزاق محمد، في الآراء الطبيعية لمكتلي الإسلام ومقاصدها الإلاهية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1:

2018، ص: 264.

³⁰ ينظر: د. محمود محمد نفيسة، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث، ص: 111.

فاعل له على اختلاف بينهم. وقد بيّن القاضي عبد الجبار أن فعل الله للأسباب لا يوجب نقصاً في ذاته، وإنما النقص يتعلق بال مخلوق، وسبب ميل المعتزلة إلى هذا الرأي مسألة تتعلق "باللطف" و"فعل الأصلاح" فيما يتصل بالدين ومنافع الناس، واستدلوا على ذلك أن الله تعالى ذكر في أكثر من آية جريان السفن في البحار، مع قدرة الله أن يجريها بغير ذلك، فالجريان عندهم دليل صلوحية الأفعال في ذاتها بخواصها التي أودعها الله فيها³¹. ولهذا المسألة ذيول:

أ- حرية الإرادة الإنسانية: فقد ربطوا بين فكرة التوليد والفعل الانساني تماشياً مع قولهم بحرية الفعل الانساني واختياره، غير مستحضرين خطورة آثار هذا التصور على العقيدة فيما يتعلق بقدرة الله تعالى وسلطانه.

ب- علاقة السبب بالمسبب: علمنا فيما سبق أن المعتزلة يربطون بين العلة ومعلولها والسبب ومسببه ارتباطاً ضرورياً لا ينفك لينتظم هذا الكون، وبالتالي فهم يرون أن الأسباب وسائط بين القدرة والالهيّة والقدرة الإنسانية والأفعال المتولدة عنهما، أما حقيقة التأثير فليس من ذاتها وإنما من قوة يودعها الله فيها³².

وعليه يمكن أن نلاحظ الخط العام للمعتزلة واختلافه عن الفلسفة اليونانية القائلة بالعلّة الأولى الموجبة لمعلولها بالطبع، والمتفقة مع قولهم -الفلاسفة اليونان-، بقدم العالم، وقد أكد المعتزلة على حرية الإنسان في إرادته واختياره، وبحثوا ذلك في أفعال العباد، وأشاروا لهذا المعنى بـ "خلق أفعال العباد" ليؤكدوا هذه الحرية، وبه قسموا فعل الإنسان إلى قسمين: فعل مباشر مبتدأ: وهو الذي يصدر عن قدرته كالمشي والكلام، وفعل متولد عن المباشر: كالشعب بعد الأكل. ولم يمنع المعتزلة مسؤولية الإنسان عن أفعالها المباشرة بل ألزموه بها، يقول القاضي عبد الجبار: "لا يمتنع عندنا أن يستحق على الفعل المتولد الذم أو المدح والعقاب والثواب، لأنه كالمباشر عندنا في هذا الوجه إذا فعله وهو عالم بحاله أو متمن من العلم بذلك ومآله"³³.

³¹ ينظر: د. محمود محمد نفيسة، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث، ص: 111-114.

³² ينظر: د. محمود محمد نفيسة، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث، ص: 115-116.

³³ ينظر: د. أكرم خفاجي، السببية بين العقل والوجود في الفكر الإسلامي، معهد الفكر الإسلامي، فرجينيا-مكتبة الأردن، عمان، ط: 2018، ص: 60.

4. نظرية الاقتران الأشعرية وفيزياء الكم

1-4 الاقتران عند الاشاعرة:

تعتبر الأشعرية ثورة على الفكر المعتزلي في بعض اتجاهاته التي رأى الإمام الأشعري أنها تخالف عقائد أهل السنة والجماعة، بل إنه سن طريقاً للرد عليهم حمله من بعده أساطين المذهب الذي لا يزال متصلاً إلى وقتنا اليوم، وإذا كان ضرورة فإن البحث في التراث المعتزلي لا بد أن يسلك به سبلاً حديثة من المقارنة والتدقيق حتى نفق على آرائهم المفردة في كل مسألة، والحقيقة أن هذا المشروع يحتاج إلى جهد جماعي صارم.

من تلكم المسائل التي طرقها الأشاعرة في بحوثهم، مسألة السببية أو ما يصلح الاصطلاح عليه بنظرية الاقتران التي لها امتداداتها في الفكر المعتزلي الذي أصل له العلاف ثم الجبائين وجاء بعدهما القاضي عبد الجبار وتلاميذه .

1- الاقتران عند الأشعري: لم تخلص نظرية الكسب عند الأشعري من الأسباب، فهي وإن كانت تحيل القدرة المطلقة لله تعالى في التأثير والإيجاد إلا أنها جعلت للقدرة الحادثة وجوداً في الاختيار، وعليه يكون الله فاعلاً والعبد مكتسباً.

يقول الإمام الأشعري في تحديد معنى الفاعل والمكتسب: "إذا كان المكتسب مكتسباً للشيء بقدرة محدثة، فلم يجز أن يكون مكتسباً للكسب، وإن كان فاعلاً له في الحقيقة" ويقول في موضع آخر: "حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة". بل إن فكرة الكسب عند الأشاعرة لا تتوقف عند هذا المفهوم بل تتعداه إلى قوة حادثة عند الإنسان فاعلاً لفعله ومحدثاً له، لا على سبيل التفرد بل في اشتراكه مع القدرة القديمة، ومثال ذلك ما يقوله البغدادي: "وقد ضرب بعض أصحابنا للاكتساب مثلاً، في الحجر الكبير وقد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفرداً به إذا اجتمعاً على حمله كان حصول الحمل بأقواهما، ولا يخرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملاً لذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله، ولو أراد الانفراد بإحداث³⁴ .

³⁴ ينظر: أحمد الطيب، حديث في العلل والمقاصد، دار القدس العربي، القاهرة، ط2: 1437هـ/2016م، ص: 32-33.

2- الاقتران عند الباقلاني: حَمَلَ الإمام الباقلاني على القائلين بالطبع وفنَّد آراءهم، حيث اعتبر المؤسس الثاني بعد الإمام الأشعري الذي تابعة أساطين الاشعرة مثل الجويني والغزالي وغيرهم. وقد انصبت فكرة الباقلاني على نفي السببية الضرورية، حيث نص على العلاقة الظاهرية بين الأشياء وهو ما سموه بالاقتران، قال: "ومما يدل أيضا على إبطال قولهم بفعل الطبائع علمنا بوجود وجود كل معلول بعلة كلما وجدت وتكررت كلما وجد مثلها، ووجوب كثرة المسببات عند كثرة اسبابها على قول من اثبت السبب والمسبب".

والأسباب عند الباقلاني جمادات لا يمكنها التأثير في إيجاد الفعل، بل لا يحصل الفعل إلا من قادر مريد، وبهذا يكون موقف الباقلاني مشابها لموقف القاضي عبد الجبار³⁵.

3- الاقتران عند الغزالي: عرض الغزالي لمفهوم السببية عبر مراحل تدرج فيها ابتداء من كتابه "معارج القدس" متبنيا لآراء الفارابي وابن سينا في مراتب الوجود، فهي عنده العقول المجردة والنفوس المحركة للسموات والأجسام، وهو هنا يثبت فكرة العلية وقطعية التأثير، ثم ينحو في كتابه "تهافت الفلاسفة" إلى تحطيم نظرية الارتباط الضروري بين العلية والمعلول، لكنه احتفظ بما سماه الوساطة في فعل الله تعالى، أما في كتابه "الاقتصاد" فإنه نفى التأثير بين الأسباب والمسببات وأكد قدرة الله في التأثير والإيجاد³⁶.

ويذكر الدكتور باسل الطائي أن الغزالي تعرض لمفهوم السببية في كتابه التهافت وبين الموقف منها في ضرورة الفصل بين ما يسمى الأسباب والمسببات في عدم وجود أسبقية أحدهما على الآخر في إحداث الفعل، فلا يلزم من إثبات أحدهما إثبات الآخر ولا نفيه لأنه لا ضرورة، وإنما هو مجرد الاقتران الحاصل بمقتضى العادة، أي عدم وجود ضرورة عقلية كما هو الحال بين مفوهي الأكبر والأصغر. وعليه يجوز عنده حدوث الشيع من غير أكل، وموت من غير جَزَّ للرقبة، لأن الفاعل الحقيقي هو الله والذي أحدث تلك الاقترانات هو القادر على تخلفها.

³⁵ ينظر: د. محمد باسل الطائي، دقيق الكلام - الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة-، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1:

1431هـ/2010م، ص: 232-234.

³⁶ ينظر: أحمد الطيب، حديث في العلل والمقاصد، دار القدس العربي، القاهرة، ط2: 1437هـ/2016م، ص: 30-31.

وعليه يكون مجرد الاقتران الذي يحدث بقدرة الله تعالى عندما يتلاقى شيآن كالنار والقطن، هو المفسّر لظاهرة السببية عند الغزالي، بل ذهب -الغزالي- إلى أبعد من ذلك وهو يتحدي الفلاسفة بتقديم دليل أو برهان على كون إحدى الحادثتين علّة للأخرى، وأن الأخرى هي المسبب لها غير المشاهدة، يقول الغزالي: "وهذا يكون بالحصول عنده لا بالحصول به...الدليل على أنها الفاعل وليس له دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به".

والغزالي كسابقه الباقلاني ينكر الفعل للنار وغيرها لأنها جمادات لا قدرة لها، والقادر هو الله تعالى مباشرة أو بواسطة الملائكة، يقول: "فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقا أو رمادا هو الله إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها"، إلا أن الغزالي تنبه إلى محذور ما قد يسبق إلى الوهم من حدوث المحالات الشنيعة التي قد تترتب على هذا النفي الطبيعي الضروري بين الأشياء، كانقلاب الطفل إلى حيوان بعد رجوعك إلى البيت، فالغزالي يقر بجريان العادة في اطراد الخلق لكنه يفتح باب الامكان للقدرة الالهية الفاعلة حقيقة، وعليه يبقى إشكال تفسير الاطراد في الكون بفعل انتظام الحوادث مبررا عنده باعتبارين³⁷: الأول-قوله: "ونحن لا نشك في هذه الصور -أي الممكنات من الأمور المستشنة كانقلاب الكتاب غلاما أو فرسا- التي أوردتموها فإن الله خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها. الثانية-قوله: "ولم ندع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية تريخا لا تنفك عنه".

والمسوّغ القوي عند الغزالي في حدوث نوادر الأشياء أنها لا تخلو مما يمكن أن نسميه تناقضات منطقية ككون الأكبر والأصغر لا يتساويان³⁸.

³⁷ ينظر: د. محمد باسل الطائي، دقيق علم الكلام، ص: 236-238.

³⁸ ينظر: د. محمد باسل الطائي، دقيق الكلام، ص: 239-240.

2-4 السببية في الفيزياء الحديثة:

من الواضح جدا افتراق مفهومي السببية والحتمية من حيث الوضع الاصلاحي، إلا أنهما يتفقان في العلاقة التي أسست لها الفيزياء الكلاسيكية من خلال مشروع "نيكولا كوبرنيكوس" (1543) الذي حطّم القول بمركزية الأرض، وجاء بعده "غليلي" (1642) التي أقام العلم الحديث على أسس منطقية عقلية وتجريبية متينة، ثم جاء بعدهم "نيوتن" (1727) بنظريته حول الحركة واكتشاف قوانين الجاذبية، حيث استطعنا استخدام هذه القوانين في قياس ظاهرتي الكسوف والخسوف، ورصد حركة الشمس والقمر والأجرام السماوية بمجرد معرفة موقعها وسرعتها، وهكذا رَسَا العلم على قواعد ثابتة تفسر العالم بعلاقات سببية حتمية دقيقة مما دعا "بيير لابلاس" (1827) في كتابه "الميكانيك السماوي" إلى تفسير حركة الأرض والسماء دون الحاجة إلى إقحام الاله في ذلك.

ثم جاء مطلع القرن العشرين وتوالت الكشوف العلمية وظهرت نظرية الكم التي كشفت أن الحتمية الطبيعية لا وجود لها، وما تلك الحسابات الدقيقة إلا معطيات تقريبية وليست يقينا مطلقا، فما يمكن أن نتصوره من إطلاق سهم سريع على باب خشبي لاختراقه صارت محل الاحتمال في الفيزياء الحديثة، إذ يمكن للسهم أن يحترق الباب كما يمكن أن يرتد دون اختراق، وهذا ليس نفيا للسببية الموجودة بين السبب والمسبب، وإنما هو إسقاط لصنم الحتمية المترتبة على ذلك.

إلى جانب فيزياء الكم جاءت نظرية النسبية لأينشتاين التي نفت المفهوم المطلق للزمان والمكان، بل أكدت على أنهما نسبيان وبالتالي "فما يحسبه مشاهد ما حدثا متزامنا لحدّثين يقعان في آن واحدة بالنسبة له يجد مشاهد آخر أن الأول يقع قبل الثاني فيما يجد مشاهد رابع أن الثاني يقع قبل الأول، وهكذا اختزلت نظرية النسبية الآنية إلى موقف نسبي يعتمد على الحالة الحركية للمشاهد"³⁹.

³⁹ ينظر: د. محمد باسل الطائي، دقيق الكلام - الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة -، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط: 2010م.

وعليه يمكن أن نقارب بين قول الأشعرية بنفي الطبائع وبالتالي عدم وجود الحتمية، وتأكيدهم على مجرد الاقتران وهو الذي تؤيده فيزياء الكم ونظرية النسبية، ولنا هنا أن نذكر الأسس التي قامت عليها فلسفة الأشعرية في هذا المقام:

أ- الجوهر الفرد: الأساس الذي قام عليه الاقتران عند الأشاعرة هو تبنيهم لنظرية الجوهر الفرد، فالجواهر الفردة تتألف من أجناس متجانسة لا تختلف إلا بالصفات الطارئة عليها، والتي هي الأعراض التي لا تبقى زمنيين ولا تنتقل الأعراض من جوهر إلى جوهر بل تخلق خلقا بقدرة الله تعالى.

إضافة إلا أنه مادام العرض لا يقوم بالعرض محمول على آخر، والآخر محمول على الجوهر بل الأعراض كلها محمولة على الجوهر، وبالتالي لا تحمل الأعراض طبيعة خاصة بها، وعليه يجوز أن يحمل أي عرض على أي جوهر⁴⁰.

ب- بطلان الدور والتسلسل: يتفق العقلاء على بطلان الدور والتسلسل، حيث أن الدور هو تعلق الشيء بشيء آخر يقوم عليه، والتسلسل هو جريان الأحداث إلى مالا نهاية، وهي فكرة ترجع في أصلها إلى الجوهر الفرد أيضا، لأنه إذا ثبت أصالة الجوهر الفرد وتغيرات الأعراض تأكد بطلان توقف ما يحتاج إلى غيره أن يكون غيره في حاجة إليه، وهو ما يحيل نظرية السببية إلى تسلسل لا نهاية في التعليل ويمنعه ما نراه من العلوم والتجارب الإنسانية المختلفة⁴¹.

⁴⁰ ينظر: نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام - الغائبة عند الأشاعرة-، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط: 1992م، ص: 87-د. مني أحمد أبو زيد، التصور الذري في الفكر الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط: 1414هـ/ 1994م، ص: 40.

⁴¹ ينظر: نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام - الغائبة عند الأشاعرة-، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط: 1992، ص: 90.

خاتمة

توصلت الورقة البحثية إلى النتائج التالية:

- وجود فارق جوهري بين السببية والضرورة، ولهذا وجب التفريق بينهما من جهة المفهوم والغاية.
- وقع الفلاسفة في هذا الخلط حيث لم يفرقوا في بحوثهم بين مبدأ السببية ومبدأ الضرورة.
- تبنى المعتزلة مبدأ التوالد وهو القول بأن الله تعالى خلق الخصائص الطبيعية في الأشياء تهيئها على حالة معينة.
- لقد أدرك الأشاعرة مبكراً الفرق بين السببية والقول بالضرورة، حيث تبناوا المبدأ الأول وهو دون أن يربطوه بالثاني، لأن الأشياء وإن ميزها الله تعالى إلا أن فاعليتها والتأثير فيها لا تكون إلا بقدرة الله تعالى، لذلك أكدوا أن العلاقة بين السبب والمسبب هي علاقة عادية.
- أكدت الفيزياء الحديثة مذهب الأشاعرة في العلاقة بين السبب والمسبب ونفت مبدأ الضرورة حيث لا وجود للحتمية الطبيعية.

قائمة المصادر والمراجع:

- محمد باسل الطائي، دقيق الكلام - الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة-، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط: 2010م
- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مدخل أو مقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط: 2001، ص: 83.
- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، ت: د. سليمان دنيا، دار المعارف، ط: 2016م
- أبو الحسين عبد الرحيم محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد بن الكذب على المسلمين والظعن عليهم، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات الدكتور نيرج، أستاذ بجامعة أبسانة، مملكة السويد، المكتبة الأزهرية للتراث، ط: 1436هـ/2015م، ص: 79.
- أبو رشيد النيسابوري المعتزلي، المسائل في الخلاف بين البصريين والبيدادي، ت: معن زيادة - د. رضوان السيد، الدراسات الإنسانية الفكر العربي، ط: 2002، ص: 56.
- أحمد الطيب، حديث في العلل والمقاصد، دار القدس العربي، القاهرة، ط: 2/1437هـ/2016م
- أكرم الخفاجي، السببية بين العقل والوجود في الفكر الإسلامي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فرجينيا-مكتبة الأردن، عمان، ط: 2018م
- أكرم خفاجي، السببية بين العقل والوجود في الفكر الإسلامي، معهد الفكر الإسلامي، فرجينيا-مكتبة الأردن، عمان، ط: 2018م
- إلياس بلكا، الوجود بين السببية والنظام، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط: 1/1429هـ/2009م، ص: 106-111.
- أميرة حلبي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ط: 1998م
- الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفصيحة، القاهرة، ط: 2/2012م
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: 1982م
- سيف الدين الأمدي، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم: د. حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: 2/1413هـ/1993م
- سيف الدين الأمدي، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم: د. حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: 2/1413هـ/1993م
- عبد الرزاق محمد، في الآراء الطبيعية لمثلكي الإسلام ومقاصدها الإلهية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط: 2018م
- عبد الله الحجاجي، دعوة الحق، مجلة شهرية تعنى بالدراسات الإسلامية وبشؤون الثقافة والفكر، العدد الثامن، السنة الحادية عشرة، ربيع الأول والثاني 1388هـ/1968.
- محمود محمد نفيسة، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث -دراسة تأصيلية مقارنة-، دار النوادر، سوريا، ط: 1/1431هـ/2010م
- معن زيادة، المعجم الفلسفي العربي، مكتبة مؤمن قريش، ط: 1986م
- منى أحمد أبو زيد، التصور الذري في الفكر الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط: 1/1414هـ/1994م
- نوران الجزري، قراءة في علم الكلام -الغائبة عند الأشاعرة-، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط: 1992م
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط: 1/2014، ص: 25-د. أميرة حلبي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ط: 1998، ص: 40-41.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط: 1/2014م