سؤال

القدرة الإلهية وعالم الأسباب

عزة رمضان العابدة

ع | ورقة بحثية رقم (١٠) | مسلسل رقم (١٢) ٢٠١٨

مُبادَراتُ طابَة
TABAH INITIATIVES
www.tabahinitiatives.org

القدرة الإلهية وعالَم الأسباب

الباحثة/ عزة العابدة

الترقيم الدولي : 978-9948-38-539-4

القدرة الإلهية وعالَم الأسباب

www.tabahfoundation.org

جميع الحقوق محفوظة © ، يمنع إنتاج أو توزيع أي جزء من هذا الإصدار بأي وسيلة دون موافقة خطية صريحة من مؤسسة طابة ، إلا في حالات الاقتباس المختصر مع العزو الدقيق ، والكامل في المقالات النقدية ، أو المراجعات .

القدرة الألهية وعالم الأسباب

نبذة عن مؤسسة طابة :

هي مؤسسة غير ربحية تُعنى بتقديم أبحاث ومبادرات واستشارات وتطوير كفاءات، وتسهم في تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر للاستيعاب الإنساني، وتسعى إلى تقديم مقترحات وتوصيات لقادة الرأي لاتخاذ نهج حكيم نافع للمجتمع بالإضافة إلى إعداد مشاريع تطبيقية تخدم المثل العليا لدين الإسلام وتبرز صورته الحضارية المشرقة مستندين في ذلك على مرجعية أصيلة واستيعاب للتنوع الثقافي والحضاري والإنساني.

نبذة عن مبادرة سؤال :

"سؤال" مبادرة مجتمعية ترحب بالأسئلة الوجودية الشائعة بين الشباب والالتزام بحوار هادئ يحترم عقل الإنسان، ويملأ قلبه، ويناسب وجدانه وتعمل على خلق مساحة للاستفادة المتبادلة بين فريق المبادرة والشباب، من خلال عدة فعاليات وأنشطة متنوعة لمناقشة الأسئلة التي تشغل الأذهان، وتعتبرها شرائح مختلفة من المجتمع أسئلة محرمة أو ممنوعة، مبادرة " سؤال" لا سقف لديها للأسئلة مهما كانت جرأتها أو حساسيتها، وقدوتنا في ذلك سيدنا عبد الله بن عباس حينما قال إنه أوتي العلم بسبب لسان سؤول –أي كثير الأسئلة– وقلب عقول.

نبذة عن الباحث :

عزة رمضان العابدة،

مدرس مساعد بقسم العقيدة والفلسفة، بكلية الدراسات الإسلامية والعربية – جامعة الأزهر، وباحثة دكتوراه بنفس القسم.

حصلت على ليسانس أصول الدين وماجستير العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر، ودرست أيضًا في معهد الدراسات الاستشراقية بجامعة توبنجن بألمانيا.

القدرة الألهية وعالم الأسباب

القدرة الألهية وعالم الأسباب

مقدمة

إن التعرض لمسالة السببية ضمن إطارها الفلسفي والعلمي ليس بالأمر السهل؛ فمبحث السببية من المباحث المهمة التي انشغل بها الفلاسفة بوجه عام، وفلاسفة العلم بوجه خاص؛ ذلك لأنها كانت ولازالت إحدى المسائل التي تثير العديد من المشكلات سواء على مستوى البحث الأنطولوجي (الوجودي) أوعلى مستوى البحث الأبستمولوجي (المعرفي)؛ فلا يكاد يخلو مذهب فلسفي من اتخاذ موقف من هذه المسالة، فنجد أن البعض يعالجها في الإطار التاريخي والبعض يعالجها ضمن الإطار الديني أو العقائدي، والبعض الآخر يعالجها ضمن الإطار الفلسفي.

ومن ثم فإن مبدأ السببية موضوع متشعب له اتجاهاته المختلفة والمتباينة، إذ هو مبنيٌ على جملة من التساؤلات والمناقشات والرؤى كلٌ حسب مقتضيات مذهبه وإطاره العام، بحيث تتسق الفكرة مع بقية مفردات المذهب ونظرياته. فإذا كان لكل حادثٍ من الحوادث علة هي السبب[1] في وجوده؟ فما المقصود

تعريف السبب: في اللغة، اسم لما يُتوصل به الى المقصود. **أو هو** كل شئ يتوصل به الى غيره، والجمع أسباب، وكل شئ يتوصل به الى الشئ فهو سبب». وهذا الذي يتوصل به قد يكون حسيا كآلة من الآلات المادية، او معنويا كالعلم والقدرة مثلا. من تعريف السبب عند اللغويين نفهم انه وسيلة من الوسائل التي يتوصل بها الى المقصود، لكنها وسيلة غير مستقلة بتحقيق ذلك المقصود. انظر التعريفات للجرجاني ١٥٤/١ ، ولسان العرب لابن منظور، دار صادر بيروت، ٤٩٥/١. =

بمبدأ السببية؟ وهل يُعدّ واحدًا من المبادئ الأولية، التي لا يمكن أن نتصور الوجود إلا بها؟ وتصبح علاقة السببية حينئذٍ واحدة من الضرورات العقلية المنطقية؟

سؤال آخر: هل ما نشاهده من تعاقب الحوادث في الكون مطرد حتميّ ؟ أم هو قائم على الاحتمال والتجويز العقلي؟ وهل للمعارف الدينية كلمة في نظريات التفسير الحوادث الكونية؟

والسؤال الأهم: هل ثمة تعارض بين اعتقاد المسلمين بالقدرة الإلهية المطلقة وبين اعتقاد مبدأ السببية وتحققه في حوادث العالم؟

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

=ولاختلاف استعمال هذا اللفظ في كل فن فقد تعددت تعريفاته حسب اصطلاح كل علم. فالفقهاء يميزون بين أربعة معاني للسبب، فقد يأتي بمعنى ذات العلة بدون شرطها، وقد يأتي بمعنى علة العلة، وأحيانا بمعنى الموجب أو يأتي في مقابلة المباشرة. انظر الموسوعة الفقهية: مادة سبب، وكذلك المستصفى للامام أبوحامد الغزالي ص٧٥.

أما المتكلمون من الأصوليين فيطلقون الكلام على السبب ويريدون به العلة والعكس أيضًا. والرابط بين السبب والمسبب والذي يُعرف بعلاقة السببية هو محل خلاف بين المتكلمين بعضهم البعض، وبينهم وبين والفلاسفة، تبعًا لتأثير السبب في المسبب. لهذا سيكون لكل فريق تعريفه الخاص به حسب تصوره عن علاقة السببية، وسأذكر هذه التعريفات عند بيان هذه المذاهب ورؤيتها للمسألة محل البحث.

أولًا: هل فكرة السببية وليدة العصر الحديث أم أن لها جذورًا تاريخية؟

يُرجع البعض فكرة السببية إلى كبار مؤرخي اليونان القديمة: هيرودت وثوكودينس وبوليبيوس[٢]، الذين لم يفسروا التاريخ البشري بالاعتماد على الآلهة والقدر، بل اعتمدوا بشكل عام على أسباب واقعية. «ويعد هيرودت الذي مزج بين التعليل العقلي والتعليل الميثولوجي في تفسيره للأحداث نقلة كبرى من التعليلات الأسطورية التي تمثلت بأعمال هوميروس وهزيود إلى التعليلات العقلية التي تمثلت بعمل ثوكودينس»[٣]. بينما يرى البعض أن بوادر التفكير في قضية السببية نشأت في عصر ما قبل أرسطو عند الطبيعيين الأوائل على وجه التحديد، ثم اشتغلت بها المدرسة الفيثاغورية، ثم المدرسة الإيلية، وأخيرًا مدرسة الطبيعيين المتأخرين. فقد كان الشغل الشاغل لهذه المدارس هو معرفة أصل الكون ومم نشأ، وما الأسباب وراء تغير الأشياء المكوّنة له. «لقد حاولت هذه المدارس الإجابة عن هذه الأسئلة على أساس علمي من البحث في حقائق الامور، ثم رد هذه المظاهر إلى أسباب مادية تعمل في الطبيعة عملًا آليًا، ولكنه عملٌ حكيمٌ قائمٌ على قوانين الطبيعة»[٤]. وقد كانت مظاهر الطبيعة تُفسر – كما رأينا – على أساس من الخرافات ومن تدخل الآلهة المتعددة في أعمال الناس وفي مظاهر هذا العالم الطبيعي.

---

٢ هؤلاء الثلاثة من كبار مؤرخي اليونان، عاشوا في القرن الخامس قبل الميلاد.

٣ بحث السببية التاريخية عند اليونان: جعفر حسن الشكرجي، ص٢.

٤ تاريخ الفلسفة اليونانية: ولتر ستيس، ص٢٦.

وترجع أول صياغة لقانون السببية إلى هيرقليطس الأيوني[٥]، حيث كان يرى أن الأشياء في تغير مستمر وتقلب دائم، فالمرء لا يستحم بماء النهر مرتين، وهذا الاستقرار الذي نلاحظه إنما هو وهمٌ وعجزٌ منا عن رؤية التغير الحاصل في اشياء العالم. يقوم هذا التغير على الصراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض، وبتلازم صراع الأضداد واستمراره يمتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء. فحوادث الكون لا تجري بمحض الصدفة أو العشوائية، بل تسير وفق نظام حتمي تفرضه الحكمة والعقلانية التي يمكن أن نعبر عنها بالقوانين الطبيعية. غير أن هيرقليطس لم يتخلَ عن نزعته الطبيعية، فالنار[٦] عنده هي المبدأ الأول الذي تصدر عنه جميع الاشياء وإليه ترجع[٧]. ثم جاء من بعده ديمقريطس[٨] صاحب المذهب الذري ليعزّز مبدأ الحتمية الطبيعية[٩]. ومن الملاحظ أن فكرة هؤلاء عن الوجود كانت تقوم على دعامة أساسية؛ وهي أن جميع المخلوقات لابد لها من مصدر، أو إن شئت قلت لابد لها من علة وسبب. إلا أن محاولات تفسير هذا السبب قد تطورت مع تطور الفكر

٥ **هيرقليطس:** فيلسوف يوناني في عصر ما قبل سقراط، ولد في مدينة أفسوس عام ٥٤٠ ق.م، وقد اشتهر بالفيلسوف الغامض.

٦ هناك روايات راجحة تشير الى ان هيرقليطس كان يرى ان اصل الاشياء يرجع الى عناصر ثلاثة: النار والماء والتراب. انظر ربيع الفكر اليوناني: عبدالحمن بدوي، ص١٤٠.

٧ المصدر السابق، ص١٤٠.

٨ **ديموقريطس**: فيلسوف يوناني ولد عام ٤٦٠ ق.م، من أعلام المدرسة الذرية القديمة، توفي عام ٣٦٠ ق.م. انظر معجم الفلاسفة: الطرابيشي، ص٣٠٧.

٩ فلسفة العلم من الحتمية الى اللاحتمية: يمنى طريف الخولي، ص١٠٧.

الإنساني، فليس غريبًا أن تبدأ الفلسفة بالتفكير بالمادة، وأن الانسان نفسه ما هو إلا ظاهرة من ظواهرها. وقد تدرج هذا الفكر حتى وصل إلى التفكير ر الفلسفي المجرد عند كل من أفلاطون[١٠] وأرسطو[١١].

هنا يأخذ البحث في السببية وجهة أخرى مع أفلاطون الذي أكدّ ارتباط علم الطبيعة بالبحث في الألوهية، فالحقيقة بحسب ما يرى لا يمكن أن توجد في عالم المحسوسات وإنما في عالم مفارق هو عالم المُثُل[١٢].

نأتي بعد ذلك إلى المعلم الأول أرسطو، الذي يذهب الكثيرون إلى أنه أول من صاغ فكرة السببية صياغة تامة[١٣] في كتابه «الطبيعة»، حيث يقرر أن العلم لا يكون إلا بمعرفة السبب الأول، وينبغي أن نفعل ذلك في الكون والفساد والتغير الطبيعي كله[١٤].

وقد تحدث أرسطو عن العلة[١٥] وقسمها إلى أربعة اقسام:

---

١٠ **أفلاطون:** من أشهر فلاسفة اليونان عاش بين (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) ، تلميذ سقراط وأستاذ أرسطو، ويعرف بافلاطون الإلهي.

١١ **أرسطو**: المعلم الاول وأشهر فلاسفة اليوان على الاطلاق، عاش بين (٣٨٤-٣٢٢ ق.م)، تلميذ أفلاطون ومعلم الاسكندر الأكبر.

١٢ **نظرية المثل الافلاطونية**: تقوم على فكرة التمييز بين عالمين، عالم الحقيقة (المثل) وعالم الخيال (الظاهر).

١٣ . المشهور في التأصيل لفكرة السببية أنها بدأت عند أرسطو، وان جميع ما سبقه كان مجرد ارهاصات لهذه الفكرة.

١٤ انظر كتاب الطبيعة لأرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ١٠٠/١.

١٥ هناك من يفرق بين السبب وبين العلة. انظر كتاب مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث: محمود نفيسة، ص ٥٣.

- العلة المادية: وهي المادة الأولية التي يتكون منها الشئ، مثالها الخشب للكرسي.

- العلة الصورية: وهي ما به الشئ بالفعل، ومثاله صورة الكرسي.

- العلة الفاعلية: وهي القوة التي تعمل على تغيير الشئ ليأخذ صورة جديدة، ومثاله النجار بالنسبة للكرسي.

- العلة الغائية: وهي الغاية أو الهدف الذي يبتغي تحقيقه من وراء هذا الفعل، كالجلوس على الكرسي.

«أما الخطوة التالية في ميتافيزيقا أرسطو فهي ردّ هذه المبادئ الأربعة إلى مبدأين اثنين، سمّاهما الهيولى والصورة، ويحدث هذا التنقيص في عدد العلل عن طريق إظهار أن العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية كلها تنصهر في تصور وحيد للصورة. فالعلة الصورية والعلة الغائية شئ ؤاحد، ذلك لأن العلة الصورية هي الماهية، والعلة الغائية هي تحقق هذه الماهية في الواقع. أيضا العلة الفاعلة هي نفسها العلة الغائية؛ لأن العلة الفاعلة هي سبب الصيرورة والعلة الغائية هي نهاية الصيرورة. وهكذا نجد أن ثلاث علل يمكن أن تنصهر في فكرة واحدة يسميها أرسطو صورة الشئ، وهذا لا يترك إلا العلة المادية دون ردّها إلى شئ آخر»[١٦]. ويرى أرسطو أن الغائية متحققة في الطبيعة، بل إن أهم ما يميزها هو أنها تفعل من أجل شئ. وبهذا يمكننا القول بأن فلسفة أرسطو في الطبيعة في جوهرها فلسفة غائية. بل ان تمسك

١٦ تاريخ الفلسفة اليونانية: ولتر ستيس، ص ٢٢٧ بتصرف.

ارسطو بالتفسير الغائي يعتبر واحدًا من أهم الاختلافات بين علم الطبيعة القديم وعلم الطبيعة الأرسطالي.

لقد كانت آراء أرسطو هذه حاضرة في فكر فلاسفة الإسلام ومتكلميه الا إنهم أضافوا إليها بعض العناصر الأخرى من الفلسفة الرواقية[١٧] والأفلاطونية المحدثة[١٨] وغيرهما. كما أنهم أعملوا فيها عقولهم بما يتناسب مع العقيدة الإسلامية، فكان لهم طرح مختلف ومتميز كما سنرى في الصفحات التالية.

ثانيا: مسألة السببية في الفكر الاسلامي:

هناك ثلاثة مذاهب رئيسة تمثل الفكر الإسلامي، لكل منها نسقه الفكري ،ولكل نسق منطلقاته وأصوله التي يقوم عليها. هذه المذاهب هي: مذهب المعتزلة ومذهب الأشاعرة ثم مذهب الفلاسفة المسلمين، لكن قبل بيان موقف هؤلاء من قضية السببية لابد لنا من الإجابة على سؤال مهم وهو:

هل مبدأ السببية هو أحد المبادئ العقلية؟

يرى أرسطو أن العقل قوة ذهنية تشتمل على مبادئ قبلية[١٩] ضرورية وكلية، تتم بها المعرفة اليقينية، هذه المبادئ هي:

- **مبدأ الهوية:** يقضي ان الشئ هو هو، ولا يمكن أن يكون إلا هو، أي ان الشئ يكون مطابقًا لذاته.

---

١٧ **الفلسفة الرواقية: مدرسة** فلسفية يونانية، انشأها زينون الإيلي (٣٣٦-٢٤٦ ق.م).

١٨ **الأفلاطونية المحدثة:** مدرسة يونانية متأخرة، ظهرت في الأسكندرية في العصور الأولى لميلاد المسيح عليه السلام، وتنسب هذه الفلسفة الى مؤسسها أفلوطين السكندري، وأساس فلسفتهم القول بنظرية الفيض التي تأثر بها عدد من فلاسفة المسلمين.

١٩ أي أنها موجودة في العقل **قبل** التجربة والممارسة.

- **مبدأ عدم التناقض**: مؤداه أن النقيضين لا يجتمعان، فالشئ لا يمكن أن يكون ذاته وغير ذاته.

- **مبدأ الثالث المرفوع**: ومضمونه أنه لا يوجد حد وسط بين نقيضين، فالشئ إما ان يكون أو لا يكون.

هناك من يضيف إلى هذه الثلاثة مبدأ رابعًا وهو **مبدأ السببية** ؛ لأنه اذا كانت صفة الربط بين الصور الحسية وتوقع تعاقب صورة عن أخرى بحسب عادة الرؤية المتكررة والمتعاقبة، هي تجربة يشترك فيها الحيوان والإنسان، فإن ما يميز الإنسان عن بقية الكائنات الحية هو إدراك التعاقب وإتمامه وفق مبدأ ضروري

وكلي. تبعًا لذلك يشير العقل إلى قوانين الفكر الضرورية والكلية (الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع والسببية).

ننطلق من هذه المبادئ العقلية إلى عالم المحسوسات فنقول: لا شك في أن هذا العالم له حقيقة وصفات في نفس الأمر، منها أنه حادث أي موجود بعد عدم، ووجوده هذا ليس بذاته ولا من ذاته، بل وجوده لابد أن يكون من غيره، وموجده لابد أن يكون وجوده واجبًا، اذ لا يصح أن يكون مستحيلًا؛ لان وجوده حينئذ سيكون قلبًا للحقائق. كذلك لا يصح أن يكون ممكنًا ؛ إذ الممكن[٢٠] محتاج إلى سبب يوجده. هذا السبب لابد أن يكون خارج دائرة

٢٠ **الممكن** هو الذي يقبل الوجود تارة والعدم تارة أخرى، فيستوى الوجود والعدم بالنسبة له، لذلك فهو محتاج في وجوده الى سبب او مرجح؛ ليرجح وجوده على عدمه، اي ليكتسب صفة الوجود.

الممكنات وإلا لزم الدور[٢١] أو التسلسل[٢٢]، وكلاهما محال. وجب إذًا ان يكون موجد هذا العالم واجب الوجود[٢٣].

إذ تقرر هذا فإنه باستطاعتنا الآن إدراك أن هذا الكون ليس قائمًا بذاته، بل هو محتاج إلى خالقه ابتداءا واستمرارًا، فالله الذي أوجد العالم على هذا النحو من الحكمة والإبداع، هو أيضًا من أراد جعل هذا الكون يسير وفق قوانين ومبادئ خاضعة لقدرته تعالى، من أهمها قانون الأسباب. هذه الأسباب هي سنة الله التي أجراها وعادته في خلقه. أو إن شئت قلت إنها تجلى للفعل الإلهي.

هذا القدر ليس عليه خلاف بين مفكري الإسلام، إذ الكل متفق على أن العالم وما فيه من موجودات ، جميعها من خلق الله عزوجل، لكن **منشأ النزاع** كان في تحديد نوع العلاقة بين الموجودات وتأثير بعضها في بعض، باعتبار بعضها أسبابًا وبعضها مسببات. فإذا قلنا أن لكل حادثٍ سبب؛ فهل لهذا السبب طبيعة ذاتية تأثيرية مستقلة يستطيع بها أن يؤثر في غيره من الموجودات؟

---

٢١ **الدور** : توقف الشئ على ما يتوقف عليه ذلك الشئ الدور:

٢٢ **التسلسل:** أن يحدث قبل كل حلدث حادث آخر لا إلى نهاية.فيتكون من مجموه هذه الحوادث سلسلة لا نهائية من جهة الماضي.

٢٣ **الواجب** هو الذي لا يقبل الانتفاء اصلا، فلا يتصوره العقل إلا موجودا؛ لذلك لابد وأن يتصف بالقدم، إذ كل ما ثبت قدمه استحال عدمه، صفة القدم هذه من أخص صفات الله تعالى.

الإجابة عن هذا السؤال جاءت مختلفة؛ نظرًا لاختلاف المنطلق الفكري لدى كل مذهب؛ وما يعتمده في الاستدلال على أصوله الفكرية والعقدية. ولأن مسألة السببية تمس الكثير من أصول العقيدة، فإنها شغلت حيزًا كبيرا من التساؤلات والنقاشات والاعتراضات كما سنرى.

السببية عند المعتزلة

إذا تتبعنا آراء المعتزلة من خلال المصادر التي بين أيدينا نجد أن فريقًا منهم قد أقرّ بوجود خصائص ذاتية للموجودات الطبيعية، حتى إن بعضهم[٢٤] بالغ في ذلك فأدخل الإنسان في هذه المنظومة الطبيعية.

هذا القول لم يكن مقبولًا لدي جموع المعتزلة، لكن الأغلب أن المعتزلة في جملتهم يذهبون إلى القول بالعلية الطبيعية، فإن وُجد هناك بعض آراء تشذ عن ذلك فيمكن اعتبارها آراء تُحسب لأصحابها، ولا تمثل رأي المدرسة برمتها[٢٥]. لكن القول بالخصائص الذاتية للأشياء فإنه يلزمهم بناء على زعمهم بأن الله يفعل بالأسباب، وإن كان سبحانه يقدر على العمل بغير سبب.

---

٢٤ فقد ذكر البغدادي (٤٢٩ هـ) أن الجاحظ (٢٥٥ هـ) يقول: إن المعارف كلها طباع، وهي مع ذلك فعل للعباد، وليست باختيار لهم، كما أنه وافق ثمامة ابن الأشرس (٢١٣ هـ) في أنه لا فعل للعباد إلا الإرادة، وينكر معمر بن عباد السلمي (٢١٥ هـ) قول المعتزلة إن العباد فاعلون بالقدر التي يخلقها الله فيهم، ويرى أن ذلك فعل الجسم بطبعه. للمزيد انظر مقالات الإسلاميين للأشعري والفرق بين الفِرق للبغدادي.

٢٥ هذا ما ذهب إليه الدكنور محمد الشرقاوي في كتابه: الأسباب والمسببات، ص ٦٤.

لقد استكمل المعتزلة عرض آرائهم في السببية من خلال قولهم ب**التوليد**[٢٦]، إلا أنهم اختلفوا أيضًا في تعريف الفعل المتولد. فالقاضي عبدالجبار[٢٧] في كتابه المغني يقول: «إن من حكم السبب أن يولد المسبب على الوجه الذي يصح وجود المسبب عليه، حتى إذا منع مانع من توليده على وجه، وهناك وجه آخر يصح أن يولد عليه، وجب توليده على ذلك الوجه"[٢٨]. هذا يعني أن المسببات لابد لها من أسباب تتولد عنها على سبيل الوجوب، بشرط عدم وجود مانع يمنع حدوث ذلك، الأمر الذي يؤكد العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب. لكن أي معنى من معاني الضرورة يقول به المعتزلة؟ هنا لابد أن نفرق بين نوعين من السببية: "السببية العقلية، والتي تعني نتائج الرياضيات والمنطق، حيث لا مجال لنتائج بديلة، ومن ثم فهي ضرورية في ذاتها، ولكنها مجرد عملية إجرائية توقيفية. وهناك السببية في مجال المحسوسات، وهي السببية الطبيعية في كل المشاهدات من المقترنات في العلوم الطبيعية"[٢٩]. القاضي عبد

---

٢٦ **الفعل المتولد**: هو الذي يتولد عن غيره، كتولد المسبب عن السبب، ويرى الدكتور على سامي النشار أن أول من قال بالتوليد هو أبوالهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ)، انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: على سامي النشار، ٤٨٠/١. والتولد عند المعتزلة: هو إيجاد حادث بواسطة مقدور بالقدرة الحادثة، ذكره السنوسي وغيره في شرح الكبرى، ص٣١٥.

٢٧ **القاضي عبدالجبار**: الهمذاني، قاضي أصولي من شيوخ المعتزلة، توفي عام ٤١٥ هـ. انظر كشف الظنون: حاجي خليفة ٤٩٩/٥.

٢٨ المحيط بالتكليف: القاضي عبد الجبار، ص ٩٤.

٢٩ السببية عند القاضي عبدالجبار: إبراهيم تركي، ص٤٧.

الجبار في قوله السابق إنما يقول بالنوع الثاني وهي السببية الطبيعية، ومن ثم فهم يريدون الضرورة هنا بمعنها الآلي.

ولعل ما دعا المعتزلة إلى القول بالتوليد هو أحد أمرين أو كلاهما: التأثر بالفلاسفة الطبيعيين، واتفاقه مع حرية الانسان ومسئوليته عن أفعاله، إذ هو في الواقع ليس إلا فرعاً لمشكلتي الاستطاعة وخلق الافعال.

من هنا يمكن القول بأن فكرة التوليد عند المعتزلة تقوم على أساسين:

- **الأول**: حرية الإرادة الإنسانية، اذ تتفق فكرة التوليد مع منطقهم العام،فقد حاولوا الحفاظ على «العدل الإلهي»، إلا أنهم لم يشعروا أن ذلك لا يتناسب مع سلطان الله عزوجل.

- **الثاني**: علاقة الأسباب بالمسببات (قانون العلية): فقد أقام المعتزلة الفعل الإنساني في ضوء هذا القانون، فالأسباب موجِبة لمسبباتها عند من يقول منهم بالطبع. وهنا لابد أن نتساءل: هل الأسباب عند جمهور المعتزلة – كما في اللغة– مجرد وسائط ليس لها حقيقة التأثير؟

«المعتزلة يرون أن الاسباب وسائط بين القدرة الإلهية أو الإنسانية والأفعال المتولدة عنهما، أما حقيقة التأثير فليس لهذه الوسائط فيما يتولد عنها.فهم يرون أن لها تأثيرًا ولكن تأثيرها ليس من ذاتها، لكن بالقوة التي أودعها الله فيها. وذلك وإن كان يؤكد الضرورة التي تحكم العالم الا إنه لا يعني تجاهلهم للقدرة الإلهية، إذ الأمر كله مرجعه لله عزوجل، فما يفعله بسبب، يمكن أن

يفعله مباشرة ودون أسباب، الأمر الذي يبرر المعجزات عندهم"[٣٠].

السببية عند الأشاعرة ما قبل الغزالي[٣١] متمثلة في رأي الإمام الباقلاني[٣٢]

" إن كون السببية مبدأ منطقيًا في العلوم الصورية لم يكن موضع نزاع بين الأشاعرة، وإنما تعميم هذا المبدأ ليشمل العلوم الطبيعية، فذلك هو موضع الخلاف. الأمر الذي من شأنه أن يوضح لنا سبب الخطأ الذي وقع فيه بعض الكُتّاب، حين فهموا من إنكار الأشاعرة للعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات إنكار الضرورة المنطقية بين العلة والمعلول"[٣٣].

هذا ينقلنا إلى الحديث عن موقف الأشاعرة من مبدأ السببية على وجه التفصيل، وذلك عن من خلال استعراض مذهب كل من الباقلاني والغزالي في هذه المسألة.

لقد ناقش الإمام أبوبكر الباقلاني مسألة السببية من خلال مناقشته للقائلين بالطبع[٣٤] والرد عليها في كتابه «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل». وقام بمناقشتها من وجوه عدة سنركز في هذا البحث على اثنين منها:

---

٣٠ مبدأ السببية في الفكر الإسلامي: محمود نفيسة، ص ١١٦ بتصرف.

٣١ **الإمام ابوحامد الغزالي**: الطوسي النيسابوري الاشعري ولد عام ٤٥٠ هـ، وتوفي عام ٥٠٥ ه. انظر معجم الفلاسفة: الطرابيشي ٤٢٩/١.

٣٢ **القاضي أبوبكر الباقلاني:** المتكلم الأشعري، ولد في البصرة عام ٣٣٨هـ، وسكن بغداد وتوفي بها عام ٤٠٣هـ. انظر وفيات الأعيان: ابن خلكان ٤٨١/١.

٣٣ مبدأ السببية في الفكر الإسلامي: محمود نفيسة، ص ٦٧ بتصرف.

٣٤ معلوم أن القائلين بـ**الطبائع** هم بعض المعتزلة والفلاسفة. والمقصود بالطبع هنا: تلك القوة السارية في الأجسام الطبيعية، بها تتميز وعنها تصدر أفعالها، وبها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي.

- **الأول**: إنكاره أن يكون صانع العالم طبيعة من الطبائع.

- **الثاني**: نفي قولهم إن العالم بأسره مركب من الطبائع الأربعة: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

ففي الوجه الأول، يقول: "فإن قال قائل: لِمَ أنكرتم أن يكون صانع العالم طبيعة من الطبائع وجب حدوث العالم عن وجودها»[٣٥]، هنا ينطلق الباقلاني في ردّه من مسلمات عقلية، فهذه الطبيعة إما أن تكون موجودة أو معدومة، فإن كانت معدومة ليست بشئ فليس لها أن تفعل شيئًا،أو يوجد عنها شئ، أو يُنسب إليها شئ. وأما إذا كانت هذه الطبيعة موجودة، فهي إما أن تكون قديمة وإما أن تكون حادثة، فإن كانت قديمة لم تزل موجودة، وجب أن تكون الكائنات الحادثة عنها قديمة[٣٦]،إذ الطبائع لا إرادة لها ولا اختيار؛ ومن ثم لا يصدر عنها إلا قديم، لكن كون الشي الحادث قديما فيه تناقض؛ إذ كيف يكون القديم حادثًا. فبطل الفرضان، وبالتالي يبطل قولهم إن صانع العالم طبيعة من الطبائع.

معنى هذا أن الباقلاني - وغيره من المتكلمين - يرون أن «وجود الفعل بالذات يقتضي وجود الإرادة والاختيار، وينفون هذا- أي الإرادة والاختيار- عن الطبائع والجمادات، فلا يوجد عندهم طبيعة احتمالية، بل الطبع لابد أن

٣٥ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: الباقلاني، ص ٥٣.

٣٦ إذ أن الطبيعة القديمة لا يصدر عنها إلا قديم، لأن الطبيعة الجامدة لا إرادة لها ولا اختيار، أما أن يكون للفاعل الموجد الإرادة المطلقة، فالأمر إذن يختلف، إذ وجود الإرادة ينفي الجبر.

يكون حتميًا. هذا الموقف بالذات هو الذي يؤسس للرؤية الكلامية الرصينة مما يسمى اليوم ب « قوانين الطبيعة"، تلك القوانين التي ان وُجدت فإنها لا تفعل فعلها مستقلة بذاتها»[٣٧].

أما في الوجه الثاني الذي ينفي فيه الباقلاني أن يكون العالم بأسره مركبًا من الطبائع الأربعة التي قال بها بعض فلاسفة اليونان، وعلى رأسهم أرسطو ومن تبعه بعد ذلك من فلاسفة المسلمين، فيقول: " وأما قول من قال: إن العالم بأسره مركب من الطبائع الأربع: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فإنه باطل من وجوه"[٣٨]. ويعدد الباقلاني هذه الوجوه[٣٩] ليصل =لى البرهنة على إبطال فعل هذه الطبائع.

من ضمن ما أورده الباقلاني في هذا الوجه، بعد تقريره أن الطبائع ما هي إلا أعراض حادثة، " إن اعتلالهم بأنهم لم يجدوا جسمًا يخلو من هذه الطبائع الأربع، فوجب أن تكون الأجسام مركبة منها، فإنه يوجب عليهم أن تكون الأجسام مركبة من النور والظلام والألوان والطعوم والروائح والحركات والسكنات وسائر ما لا تنفك عنه الأجسام، وفي بطلان ذلك دليل بطلان ما قالوا"[٤٠].

---

٣٧ من بحث " الطبع والسببية عند الباقلاني»: محمد باسل الطائي، ص٥ بتصرف.

٣٨ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: الباقلاني، ص ٥٦.

٣٩ يرى الباقلاني أن هذه الطبائع أعراض حادثة، ومن ثم فهي لا تستطيع فعل شيئا بذاتها، لأن الفاعل لا يكون إلا حيًا عالمًا مريدًا وقادرًا،

٤٠ تمهيد الأوائل: الباقلاني، ص ٥٨.

ولما كان الجسم[٤١] مركبًا من جواهر وأعراض، فقد أخذ الباقلاني يبطل كون الطبائع جواهر وأيضًا كونها أعراضًا، فيقول في إبطال كونها نفس الأجسام (جواهر): «أنه لو كان الإسكار والإحراق والتبريد والتسخين والشبع والريّ وغير ذلك من الأمور الحادثة واقعة 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..... وفي العلم باختلاف ما يحدث عند تناول هذه الاجسام دليلٌ على أنه لا يجوز أن يكون الموجب لشئ منه هو بعض الأجسام الذي هو مجانس لسائرها"[٤٢].

فالباقلاني يفترض أنه لو كانت الطبائع التي يثبتون لها فعلًا وتأثيرًا هي نفسها الأجسام المطبوعة، لوجب أن يكون لها نفس التأثير في جميع الأحوال ويكون فعلها حينئذٍ من جنسٍ واحدٍ، فيكون لجميعها الإحراق مثلًا او الريّ أو غيره، إذ القاعدة تقول بأن تأثير الأجسام التي هي من جنسٍ واحد يجب أن يكون واحدًا، وكذلك التأثير الذي يحدث عنها بالتبعية يجب أن يكون واحدًا.

ثم يواصل استدلاله على بطلان أن تكون هذه الطبائع أعراضًا فاعلة فيقول: "وإن كان ذلك الطبع الذي يومئون إليه عرضًا من الأعراض فسد إثباته من وجوه: أحدها، أن الأعراض لا يجوز أن تكون فاعلة، كما لا يجوز أن تفعل

٤١ الجسم عند المتكلمين مؤلف من جوهر وعرض، ولما كانت جواهر الأجسام متماثلة وجب أن يكون الاختلاف في الأعراض التي محلها الجسم نفسه.

٤٢ تمهيد الأوائل، الباقلاني، ص٥٩.

الألوان والأكوان[٤٣] وغيرها من أجناس الأعراض»[٤٤]. أي إذا كان هذا الطبع معنى غير جوهر الأجسام فهو إذن عرض، والعرض ليس من صفاته الفعل والتأثير، إذ هو لا يقوم بنفسه بل دائمًا محتاج إلى محلٍ يقوم به فهو تابع للجوهر.

ثم يستدل الباقلاني بوجه آخر على إبطال قول من يقول بفعل الطبائع فيقول: «ومما يدل أيضًا على إبطال قولهم بفعل الطبائع علمنا بوجوب وجود كل معلول بعلة، كلما وجدت وتكررت وكلما وُجد مثلها، ووجوب كثرة المسببات عند كثرة أسبابها، على قول من أثبت السبب والمسبب"[٤٥]. ومقتضى القول بالتعليل أن يوجد المعلول كلما وجدت العلة، وأن تكثر المسببات عند كثرة أسبابها، فإنه قول مرسل لا دليل عليه. "إذ أن السببية أو التأثير في الشئ إنما هو أمر معنوي، وليس شيئًا ماديا محسوسًا نلمسه، ولهذا لا نرى العلة، وان كنا نرى على سبيل المثال، النار والجسم الذي أحرقته، ونري تلازمهما، فنستنتج أن النار تحرق، لكننا لا نرى كيفية الإحراق، فيثبت عندنا الإحراق بالمشاهدة، وتغيب عنا العلة الحقيقية له"[٤٦].

لنا أن نسأل، إذا كان فعل أو تأثير السبب في المسبب بدهيًا جليًا كما يدعي

---

٤٣ **الأكوان الأربعة**: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وهي أعراض لا تقوم بذاتها بل تحتاج في وجودها إلى محل تقوم به، وهو الجوهر، ولذلك يقولون: الجسم جوهر وعرض.

٤٤ تمهيد الاوائل، ص ٥٩.

٤٥ تمهيد الأوائل، ص٦١.

٤٦ للمزيد انظر موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين : مصطفى صبري، ٣٣/٤ وما بعدها.

البعض، فلماذا اختلفوا في تحديد الفاعل او المؤثر؟؟

هذه المشكلة يقررها الباقلاني فيقول: "أما العلم بان هذه الحالة الحادثة المتجددة من فِعل مَن هي، فإنه غير مشاهدٍ بل مدرَك بدقيق الفحص والبحث. فمن قائل: إنه من قديم مخترع قادر وهو الحق الذي نذهب إليه، ومن قائل يقول: إنه من فعل الإنسان الذي جاور النار وتناول الشراب ومتولد عن فعله

الذي هو سبب الإحراق والإسكار، ومن قائل يقول: إنه من فعل الطبع في الجسم ولا أدري أهو نفس الجسم المطبوع أم معنى فيه"[٤٧]. ثم يستبعد الوصول إلى قولٍ فصل في هذه القضية فيقول: "فكيف يدرك حقيقة ما قد اختُلِف فيه هذا الضرب من الاختلاف بالمشاهدة ودرك الحواس؟"[٤٨]

هذا الطرح وغيره – كما سيأتي – يجعلنا نفكر في أصل السببية وطرق إدراكها ومستويات هذا الإدراك، كما يلفت النظر إلى وجوب التمييز بين نوعين من السببية:

– **السببية الوضعية**: هي التي يكون فيها تعلق النتيجة بالسبب تعلقًا ظاهريًا فحسب. أي أن هذا النوع من السببية لا تُشترط فيه الحتمية.

– **السببية المطلقة**: وهذه تتطلب الحتمية والتعلق الحقيقي الموقوف بين السبب والنتيجة[٤٩].

٤٧ تمهيد الأوائل، الباقلاني،ص٦٢.

٤٨ المرجع السابق، ص٦٢.

٤٩ هذه التسمية نصّ عليها الدكتور محمد باسل الطائي في ملخص بحث له تحت

وتتضح هذه المعاني من كلام الباقلاني نفسه، إذ أنه يعلق النتيجة على السبب تعليقًا اطراديًا، وهذا بعينه هو مقتضى السببية المطلقة عنده، أما الفعل والتأثير فلا يكونان إلا عن قادرٍ مريد.

السببية عند الإمام الغزالي

هذا الموقف السابق من التمييز بين نوعين من السببية لم يستبد به الباقلاني، بل تابعه فيه من جاء بعده من الأشاعرة، وعلى رأسهم الإمام أبوحامد الغزالي. لهذا فإننا نستطيع أن نقول على سبيل الإجمال: « إن القول بأن السببية أو العلية يُعدّ من المبادئ العقلية الأولية في جميع العلوم[٥٠]، لم يكن موضع تسليم من قبل الأشاعرة، فقد فرّقوا بين العلوم الصورية التي تعتمد على الصدق الداخلي، وبين العلوم الأخرى التي مدارها على التجربة والاستقراء، فبينما أثبتوه في الأولى نفوا ضرورته في الثانية، وهذا يسجل تميزًا وتفردًا عندهم»[٥١]. ويتضح لنا رأي هذا التفريق إذا نظرنا في تقسيم الغزالي للمعارف، فيذكر أن مدارك اليقين والاعتقادات التي يُظن بها اليقين ويرى أنها منحصرة في سبعة أقسام، خمسة منها هي مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة للبراهين التي يُطلب منها اليقين وهي:

عنوان: الطبع والسببية عند الباقلاني، ص٩.

٥٠ إذ يختلف مفهوم هذا المبدأ تبعًا لاختلاف العلم الذي نبحث عنه فيه،

٥١ ذهب إلى هذا الدكتور محمود زيدان، في كتابه: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، ص١٩٠.

الأوليات: وهي العقليات المحضة التي اقتضى ذات العقل المجرد حصولها من غير استعانة بحس أو تخيل مثل علم الإنسان بوجود ذاته، وأن الاثنين أكثر من الواحد.

المشاهدات الباطنة: وذلك كعلم الإنسان بجوه نفسه وعطشه وخوفه وفرحه وجميع أحواله الباطنة.

المحسوسات الظاهرة: كقولك الثلج أبيض والقمر مستدير.

المعلومات بالتواتر: كعلمنا بوجود مكة، وبعدد الصلوات الخمس.هذه الأمور وراء المحسوس يحكم العقل بصدقها وآلته في ذلك السمع، ولا مجرد السمع بل تكرر السماع.

التجريبيات: وهي ما يهمنا في هذا المقام، إذ يُعبر عنها **باطراد العادات**، وذلك مثل حكمك بان النار محرقة، والخبز مشبع. هنا يحكم العقل بواسطة الحس، وبتكرر الإحساس مرة بعد أخرى؛ إذ المرة الواحدة لا تحصِّل العلم.[٥٢]

يقول الإمام الغزالي: «وإذا تأملت هذا الفن حق التأمل، عرفت أن العقل نال هذه بعد الإحساس والتكرر بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يثبت بعد شعوره بذلك القياس؛ لأنه لم يلتفت إليه، وكأن العقل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه .. لما اطرد في الأكثر، ولو كان بالاتفاق لتخلف؛ فإن الإنسان يأكل الخبز، فيتألم رأسه ويزول جوعه، فيقضي على الخبز بأنه مشبع، وليس

٥٢ محك النظر: الإمام أبوحامد الغزالي، طبعة مشيخة الأزهر الشريف، ص١١٦-١١٩ بتصرف.

بمؤلم لفرقٍ بينهما. وهذا الأمر يحرك أصلًا عظيمًا في معنى تلازم الأسباب والمسببات، والتعبير عنها باطراد العادات[٥٣].

فالتجريبيات إذن تشتمل على مفهوم عقلي زائد على الإدراك الحسي، فهي إذًا مركبة من الحسيات والعقليات، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي: "والمقصود أن القضايا التجريبية زائدة على الحسية ومن لم يمعن في تجربة الأمور..تعوزه جملة من القضايا اليقينية، فيتعذر عليه درك ما يلزم من النتائج[٥٤].

يقول الإمام الجويني: ومعرفة الجواز في القسم النظري إذا حصل يلتحق بالمرتية البديهة، إذ يستحيل أن تكون معرفة أثبت من معرفة، "غير أن العاقل لا يفتقر إلى مزيد فكر في الأبنية التي يشاهدها تُشاد، وتُنقض وتُعاد، وحركات العلويات لم تعهد إلا على قضية واحدة، والاستمرار على حكم الاعتياد يعمي الذاهل عن سبيل الرشاد قد يتوهم متوهم أن الجواز النظري – لصعوبة مناله واحتياجه إلى إعمال فكر ودقة فهم – يقع في مرتبة أدنى من مرتبة الجواز الضروري، وأن العلم الذي يحصل للإنسان عن طريقه أخفى وأكثر غموضًا من العلم الذي يحصل للإنسان عن طريق الجواز النظري»[٥٥].

السؤال اذًا، إذا كان العلم الحاصل من كلا الطريقين واحد في ثبوته وتحققه وصدقه ومطابقته للواقع، فما الفرق إذًا بين تحصيل العلوم الضرورية وتحصيل العلوم النظرية، مادام العلم الحاصل منهما واحدًا في ثبوته؟

٥٣ المرجع السابق، ص١٢٠.

٥٤ محك النظر: أبوحامد الغزالي، ص ١٢٠.

٥٥ هوامش على العقيدة النظامية: عبدالفضيل القوصي، ص ٤٣.

الفرق يكمن في **الإلف والاعتياد**

لقد اعتاد الإنسان رؤية البناء يُهدم بعد أن كان قائما، ثم يُشيد بعد إن لم يكن، ثم يُعاد هدمه وتشييده، فيدرك الجواز (الاحتمال) بأقل التفات وأدنى انتباه، أما حركة الأجرام العلوية فلم يعهدها الإنسان إلا ثابتة على وضعٍ واحد، ومن ثم فقد يغفل عن إدراك الجواز فيها. مما يتطلب منه دقة نظرٍ وشدة انتباه. نعم قد يكون الامر مشكلا؛ لو قلنا إن الأسباب المبثوثة في الكون، أسباب حقيقية، أي ثبت لها التاثير بذاتها، دون الاحتياج إلى من يثبت فيها التاثير، «إلا اننا لا نقول ذلك، إذ من المستحيل بداهةً أن تكون هذه الأسباب مؤثرة بذاتها مع ما نعلمه فيها من صفة الحدوث بعد العدم، فكيف يكون التأثير فيها نابعًا من جوهرها الذاتي، وهذا الجوهر نفسه قد كان مفقودًا قبل حين ثم اكتسب الوجود بتأثير سبب آخر، ويُقال الكلام نفسه في حق هذا السبب الآخر، وفي حق الأسباب الاخري والمختلفة»[٥٦].

إذن فما معنى كون هذه الأمور أسبابًا؟ «إن معنى ذلك محصورٌ في أن الله عزوجل ربط بينها وبين أمور أخرى بمحض إرادته وقدرته فقط، فظهر استمرار هذا الارتباط أمامنا بمظهر السببية والتأثير، فاستعرنا له هاتين الكلمتين على سبيل المجاز"[٥٧]. ومن المعلوم أن طول الاقتران بين أمرين في الوجود والعدم قد يخيل إلى الذهن ارتباطًا سببيًا بينهما، وإن لم تكن ثمة أي

٥٦ اليقينيات الكبرى: محمد سعيد البوطي، ص ٢٨٨.

٥٧ المرجع السابق ص ٢٨٨.

رابطة حتمية في واقع الأمر.

لقد ناقش الإمام الغزالي مسألة السببية[٥٨] على وجه التفصيل في كتابه «تهافت الفلاسفة»، فبدأ بالتفريق بين الاعتقاد في اقتران الأسباب والمسببات، وبين اعتقاد أن هذا الاقتران ضروري، فيقول: «الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سببًا، وبين ما يُعتقد مسببًا، ليس ضروريًا عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما، متضمنًا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنًا لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الريّ والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار...»[٥٩]. ثم يُرجع سبب هذا الاقتران إلى قدرة الله عزوجل وتقديره، وأنه في مقدور الله عزوجل فك هذا الاقتران متى شاء، فيقول: "فإن اقترانها لما سبق من تقديرالله سبحانه، بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريًا في نفسه، غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل..."[٦٠].

---

٥٨ يبرز تصور الإمام الغزالي عن السببية في ثلاث نصوص أساسية متكاملة: الاول يوجد في كتاب تهافت الفلاسفة،والثاني في المستصفى، أما النص الثالث فيحتويه الاقتصاد في الاعتقاد. وإن كان معظن الباحثين يتجه مباشرة إلى نص التهافت لأنه الأشهر. هناك أيضًا نص في كتاب الأربعين قد يبدو مناقضًا للنصوص الثلاثة إلا أنه إذا نظر فيه الباحث بعمق لفهم انه يدعم النصوص السابقة ولا يناقضها.

٥٩ تهافت الفلاسفة: أبوحامد الغزالي، ص٢٣٩.

٦٠ المرجع السابق: ص٢٣٩.

كذلك يبطل الغزالي كسابقيه من الأشاعرة مذهب الطبائعيين[٦١] فيورد العديد من الأمثلة على أن الطبائع ليس لها فعل في ذاتها؛ إذ ما الدليل على النار هي التي تحرق القطن. ونحن إنما نشاهد الاحتراق عند اقترانهما ليس إلا؟ ولماذا لا يحتمل أن تكون العلة شيئًا آخر غير النار فتكون هي الفاعلة لا النار؟ وإذا كانت النار هي العلة، فما الدليل على أنها العلة الوحيدة ، وليست جزء علة أو شرط علة أو مصاحبة لعلة أخرى؟

هذه الأسئلة تحدد لنا مقولة الغزالي المشهورة والتي فيها إجابة حاسمة عنها، وهي: "والمشاهدة تدل على الحصول عندها (أي ملاقاة النار للقطن)، ولا تدل على الحصول بها"[٦٢].

حاصل الأمر إذًا أن ما نسميه نحن بقانون السببية في الكون، ليس اسمه في الحقيقة إلا **قانون المقارنة المجردة**. سميناه كذلك لأنه ظهر لنا في مظهر السببية واستقر كذلك في أخيلتنا.» إلا أن هذه "التسمية" لا تتفق مع حقائق العلم وواقع الأمور، فلذلك أطلق العلماء على هذه الأسباب الكونية اسم: الأسباب الجعلية؛ أي هي أمور جعلها الله بمحض المقارنة أسبابًا، فهي مجعولة جعلًا، وليست أسبابًا ذاتية مؤثرة، وما قد تلمحه فيها من مظاهر التأثير والعلية ليس كذلك في الحقيقة بل هي المقارنة ليس إلا "[٦٣].

---

٦١ **الطبائعيون:** هم القائلون بان العالم حدث عن طبيعة من الطبائع الأربع، الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وانه باختلاط هذه الطبائع وامتزاجها تحدث الاجسام والاجزاء التي تتركب منها اشياء العالم.

٦٢ تهافت الفلاسفة: الغزالي ص ٢٣٩.

٦٣ كبرى اليقينيات: محمد سعيد البوطي، ص ٢٩٠.

السببية في الفلسفة الإسلامية (ابن رشد نموذجًا)[٦٤]

إن لب الخلاف بين الطرح الغزالى والطرح الفلسفي – خاصة عند ابن رشد – أن علاقة السببية عند الغزالى **علاقة منطقية مجردة قائمة على الاقتران التتابعي الزمني**، وهي ليست علاقة ضرورية واقعية ناشئة عن طبائع الاشياء. أما ابن رشد فهو يرى أن العلاقة بين العلة والمعلول هي علاقة آلية.

لقد اتبع ابن رشد تقسيم أرسطو الرباعي للعلل، ويرى أن هناك تلازمًا ضروريًا بين الأسباب والمسببات، ورأيه هذا يقوم على فكرتين:

الأولى: أن لكل شئ طبيعة خاصة به، وبهذه الطبيعة يتميز عن غيره، فلكل شئ خصائص ثابتة وأفعال معينة.

والثانية: أن العلم المعتبر هو ما كان يقينيًا، والعلم اليقيني هو معرفة الشئ على ما هو عليه، أي إدراك كنهه وحقيقته[٦٥]. فابن رشد يرى أن خصوصيات الاشياء وطبائعها تتجمع في صفة السببية؛ فالشئ إما أن يكون سببًا لغيره أو سببًا عن غيره، وهو ما نعبر عنه بالخصيصة او الطبيعة.

ويركز ابن رشد في نقده للغزالى على جملة من الأفكار يمكن أن نوجزها فيما يلي:

أن إنكار السببية ضرب من السفسطة؛ لأنه يضاد الحس.

---

٦٤ سنأخذ ابن رشد كنموذج ، حيث إن هذه القضية قد شغلت حيزًا كبيرًا من نتاجه الفكري، واحتلت مكانة كبيرة عنده.

٦٥ الوجود بين السببية والنظام: إلياس بلكا، ص ١٥٤.

أن المنطق قائم على مبدأ السببية؛ لأنه أحد المبادئ العقلية كما يعده البعض.

أن الاشياء لو لم يكن لها طبائع خاصة لما تمايزت واختلفت.

أن نفي السببية يتعذر معه إثبات الخالق سبحانه.

إلا أن هذه الأفكار التي عارض بها ابن رشد تدل دلالة واضحة على أنه لم يقرأ الغزالى قراءة جيدة، ولم يفهم عنه مراده ويعي مراميه.

لقد كان الغزالي مدركًا تمام الإدراك أن ردّ كل متغيرات العالم إلى القدرة والإرادة الإلهية، والغاء ما يُظن من تلازم بين الأسباب والمسببات دون معرفة منهج واضح لها، يؤدي إلى عدم الثقة بالعالم المادي من حولنا، وعدم الثقة بالعقل ايضًا، فبيّن أن الله يرسخ في أذهاننا جريان الأمور على عادة ثابتة ترسيخًا لا تنفك عنه، من هنا يأتي اليقين بحصول المسببات عن أسبابها وإن كان هناك احتمال يجوّزه العقل بعدم الحصول. وهذا هو **الفرق بين النظر في وجه الاقتران بينهما وبين النظر في نفس الاقتران.**

إن الإمام الغزالي يوظّف مفهومه عن السببية توظيفًا معرفيًا عندما يدعو إلى عدم الثقة بما استقر في الأذهان بأنه أسباب، فربما كانت هناك أسباب اخرى غابت عنا. هذا الأمر من شأنه أن يدفع لمزيد من البحث لاكتشاف ما خفي عنا، من خلال إدراكنا لما في الطبيعة الإنسانية من ضعف وقصور، وإدراكنا لطبيعة الظواهر المادية وأنها عرضة للتغيير والتبديل.

إن فلسفة الغزالي فيها من النواحي الإيجابية ما يجعلها في مجملها تشكل تصورًا مميزًا للمعرفة وطريقة إنتاجها. فهو على خلاف ما يُشاع عنه؛ إذ توجد عنده

علوم ضرورية كالمنطق والرياضيات، وهي ما يُطلق عليها اسم الضرورات العقلية.

كذلك قدّم الغزالى لنظرية المعرفة أساسًا جديدًا يتمثل في نظم ثلاثة هي:

نظام الضرورة المنطقية (في الرياضيات والمنطق)، وهو ميدان المعرفة الصورية.

النظام الاجرائي للتعاقب والتساوق (في الطبيعيات والأخلاق)، ويُعرف بنظام العادة، او نظام الاحتمال والاستقراء، وهو يتناول الوجود من حيث هو ارادة بتطبيق العقل عليه.

نظام متعالٍ هو نظام الوجود من حيث هو إرادة ويُعرف بنظام الإرادة المطلقة وهو غير قابل للمعرفة العقلية بل لا يُدرك الا بالتصوف والمعرفة الوجودية الذوقية)[٦٦].

هذه النظم هي بمثابة إعادة ترتيب للمعارف، يتم فيها تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي. وعليه فان مفهوم «مجري العادات» والذي يعني التجريبيات، هو القاضي الوحيد في الفرضيات التي نضعها، إذا كنا لا نريد الخلط بين الوهم واليقين. «إن نقد الحتمية السببية الفلسفية الذي قام به الغزالي يكمل نقدًا أعمق وأوسع منه، وهو أحد مراحله، أعني نقد وضع العقل الوجودي والمعرفي في ما بعد الطبيعة والطبيعة والأخلاق"[٦٧].

---

٦٦ مفهوم السببية عند الغزالي: أبويعرب المرزوقي، ص ١٢٤.

٦٧ المرجع السابق، ص ١٣٧.

ثالثًا، فك الإشكال تبعًا للمذهب الأشعري:

بعد عرض المذاهب الثلاثة، الأشعري والمعتزلي والفلسفي، يمكننا تقرير الإشكال أو الاعتراض الذي يواجه التفسير الأشعري كما يدعي البعض، على الوجه التالي:

أن أقوال الأشاعرة تتعارض مع مشاهداتنا ووجدانيتنا الحسية، فنحن نلاحظ أن لكل موجود تأثيره الخاص. فالنار تحرق، والماء يروي الظمأ، والخبز يشبع، فنحن نلاحظ تأثير الأجسام في كل مكان بشكلٍ واضح. فإذا كان الأمر كذلك،

فكيف ينسجم هذا مع الأصل الأصيل في الفكر الأشعري، استناد جميع الممكنات والتأثيرات إلى الله تعالى ابتداء وبلا واسطة؟[٦٨]

فالنصف الأول من الإشكال يمكن صياغته بطريقة أخرى وهي: أن الطبيعيات الجديدة التي شيدها الأشاعرة تتعارض مع الحس، سيما أن المحسوسات والمشاهدات تُعد في المنطق جزءًا من البدهيات، وهذا معناه أن هذه الطبيعيات تتعارض مع البدهيات.

ولحل هذا الإشكال، نقول: إن الأشاعرة – ومنهم الغزالي – يقررون أن الخطأ ليس في الحس، وإنما هو في قوة الفهم التي تفسر تقرير الحس بصورة غير صحيحة. فنحن لو اكتفينا على صعيد العلية أو السببية في الطبيعة،

---

٦٨ هذا الأصل يدخل تحته قضية أخرى مهمة وهي: أن العلم يحصل عقيب النظر عادة من غير وجوب عنه أو عليه تعالى.

بتقرير الحواس، لرأينا أن التقرير الوحيد الذي تقدمه لنا هو وقوع التقارن بين ظاهرتين، غير أن قوة الفهم التي لدينا يعتريها الخطأ في فهم هذا التقارن، فتعتبر إحدى الظاهرتين سببًا والأخرى مسببًا.

بتعبير آخر: **الحس لا يكشف سوى عن الاقتران، بينما لا يدرك الارتباط والتأثير**[٦٩]. لهذا يتساءل الغزالي: ما هو الدليل على أن النار فاعل الاحتراق؟ ثم يقول: إنه لا دليل للقائلين بذلك سوى مشاهدة حصول الاحتراق حين ملاقاة النار: "والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها"[٧٠]. لذا يُنسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري،مؤسس المذهب، قوله: " إن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة، وأنه تعالى قادر مختار، فلا يجب عنه صدور شئ منها، ولا يجب عليه أيضًا. ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسة النار، والريّ بعد شرب الماء، فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والريّ، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى، فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة. وكذا الحال في

---

٦٩ هذه المعالجة الأشعرية تكاد تتطابق معها معالجة الفيلسوف مالبرانش لذات المسألة، (**فعندها لا بها**)هي ذات **الظرفية المالبرانشية** التي هي عبارة عن التأثير المطلق لله، وانه الفاعل الحقيقي ولا علة سواه، وان الظواهر الطبيعية مجرد ظروف مناسبة لاظهار الفعل الإلهي، ولذلك تُدعى بالعلل الظرفية او الظاهرية. انظر كتاب الله ومسألة الاسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش: قاسم الكاكائي، ص ١٧٥ وما بعدها.

٧٠ تهافت الفلاسفة: ابوحامد الغزالي، ص ٢٣٨.

سائر الأفعال"[٧١]. فالسببية أو التأثير في الشئ – كما قلنا سابقًا – إنما هو أمر معنوي، وليس شيئًا ماديًا محسوسًا نلمسه، ولهذا لا نرى العلة، وإن كنا نرى على سبيل المثال، النار والجسم الذي أحرقته، ونري تلازمهما، فنستنتج أن النار تحرق، لكننا لا نرى كيفية الإحراق، فيثبت عندنا الإحراق بالمشاهدة، وتغيب عنا العلة الحقيقية له.

هناك طرح آخر نجد فيه حلًا لجزء من هذا الإشكال الذي توهمه البعض، هذا الحل قد قرره جلال الدين الدواني[٧٢] حين أراد أن يعرض تصوره لفهم ما قاله الإمام الأشعري في هذا الباب فقال: ومن البيّن أن الأشعري لا ينكر أن لبعض الأشياء لزومًا عقليًا مع بعض، مع أن الكل مستندٌ ابتداءا اليه تعالى، وكيف ينكر أحد العقلاء أن العلم بأحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر، وأن تعقل

الكل يستلزم تعقل الجزء إجمالًا وتفصيلًا، وإنما ينكر – أي الأشعري– التوقف على غير إرادة الله تعالى"[٧٣].

ومؤدى كلام الدواني، أن ثمة فرقا بين التلازم والتوقف، فالأسباب ومسبباتها متلازمة، ولكن المسببات غير متوقفة على الأسباب، «والتوقف – بما يعنيه من احتياج الباري تعالى في أفعاله إلى الممكنات – هو وحده المحذور عن

٧١ شرح المواقف: الجرجاني، ٢٤٢/٨.

٧٢ جلال الدين الدواني: متكلم وفيلسوف فارسي عاش بين (٨٣٠- ٩١٨ هـ)، وقام بشرح العديدمن الكتب في الفلسفة والتصوف.

٧٣ الدواني على العقائد العضدية، ص٢١٣، ٢١٤.

أهل التحقيق – على حد تعبير الكلنبوي[٧٤]، أما التلازم فهو غير قادح مطلقًا في استناد الممكنات بأسرها إليه تعالى»[٧٥].

أيضًا لابد أن نفرق في هذه المعالجة بين أمرين:

الأول: اطراد النظام الكوني الواقعي المشهود، وإحكامه وإتقانه، وهو الأمر الذي لا يختلف عليه اثنان.

الثاني: أن هذا الاطراد لا ينفي – ولا ينبغي له أن ينفي – رحابة القدرة الإلهية. «لقد عرض القرآن الكريم لكلا الأمرين في انسجام واتساق بديعين، فتأمل معي كيف يصور القران العلاقة بين الكواكب كما قدرها بارئها الحكيم " لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الشمس سابق النهار وكل في فلك يسبحون"[٧٦] فإذًا انت أمام التقدير الحاسم الذي أبرم أمره إبرامًا، واذًا أنت أمام عالم الأمر الذي لا يملك سوى أن يصدع وأن ينصاع بداية ونهاية، فلا تملك الشمس أن تدرك القمر، ولا يملك الليل أن يسبق النهار، فكل قد حدد له نطاقه ومداره، والكيان الكوني مرهون في بنائه بهذا النظام المحكم الدقيق، وحين تشذ بعض الظواهر، فإنها تشذ على نحو مقنن محدد البداية والنهاية"[٧٧].

هذا النظام المحكم البديع يُستثنى منه بعض الظواهر "النادرة» والتي تُعرف

٧٤ حاشية الكلنبوي على الداوني، ص ٢١٤.

٧٥ هوامش على العقيدة النظامية: عبدالفضيل القوصي، ص ٢٩.

٧٦ سورة يس اية ٤٠.

٧٧ هوامش على العقيدة النظامية:عبدالفضيل القوصي، ص٦٤.

بالمعجزات، فخروجها عن هذا النظام الذي أقام الله في هذا الكون ليس عبثًا ، بل هي من قبيل الحكمة الإلهية؛ إذ انها إيقاظ للعقل البشري من سباته المألوف، واستنقاذ له من الرتابة والإلف والاعتياد، وكل تلك حوائط شاهقة تأخذ العقل من أقطاره جميعا، وتسد أمامه أبواب التأمل ومنافذ التفكير، "فالاستمرار على حكم الاعتياد يعمي الذاهل عن سبيل الرشاد".

يلزمنا أخيرًا في هذا الموضع أن نميز بين مستويين من النظر، ونوعين من القطع، ودرجتين من اليقين.

بالنسبة للنظر، نجد أن مستوياته تختلف بحسب جهة النظر، إذ هناك مستوى يركز فقط على السبب العادي الدنيوي ويدرسه بمعزلٍ عن بقية الأمور التي ترتبط به والأحكام العقلية التي تتعلق به. لكن هناك مستوى آخر من النظر هو أعلى وأشمل من ذلك، فهو وإن كان يأخذ السبب العادي بعين الاعتبار، إلا أنه لا يقف عند هذا الحد من النظر السطحي، بل يربط بين هذا السبب وبين خالق الكون وموجد الأسباب.

وأما نوعي القطع فهما:

- القطع العقلي: وهو الجزم بالارتباط بين السبب والمسبب.مع امتناع تصور الانفكاك بينهما. هذا الحكم يأتي من العقل دون توقف على تجربة أو تكرار أو وضع واضع.
- القطع العادي: وهو الحكم بأن الارتباط بين السبب والمسبب ارتباطاً

عاديًا، يجوز عقلًا تخلفه، إلا أنه لا يتخلف بحسب اطراد العادات[٧٨].

بناء على ذلك فإنه لدينا درجتان من اليقين:

درجة ليس معها احتمال وهي الحكم العقلي.

درجة أخرى يجّوز فيها العقل وجود الاحتمال وهي الحكم العادي. ووجود الاحتمال هنا لا يؤثر على إفادته اليقين.

إن معظم الشبهات التي ترد على ألسنة غير المؤمنين ناتجة عن الخلط بين هذه المفاهيم الدقيقة وبين درجاتها القريبة من بعضها البعض من جهة ،وبين ربطها بمبحث التصورات أم مبحث التصديقات من جهة أخرى، فإذا استطاعوا التمييز بين ذلك كله انحلت لديهم الكثير من الإشكالات والشبهات. وقد أكد الامام الغزالي على هذا المعنى المهم فقال: " عرفت قطعًا أن أكثر الأغاليط تنشأ من ضلالِ مَن طلبَ المعاني من الألفاظ ، ولقد كان من حقه أن يقرر المعاني أولًا، ثم ينظر في الألفاظ ثانيًا، ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات، ولكن من حُرِم التوفيق..استدبر الطريق، وترك التحقيق"[٧٩].

٧٨ حاشية الدسوقي على أم البراهين: محمد بن عمر السنوسي، ص ٥١،٥٢، بتصرف.

٧٩ الاقتصاد في الاعتقاد: ابوحامد الغزالي، ص ١٢٠.

ثالثًا، السببية في العصر الحديث:

في الفكر الأوروبي الحديث كانت هناك معركة دارت رحاها بين هيوم[٨٠] وكانط[٨١] من جهة، وبين فلاسفة العلم من جهة أخرى. فقد ذهب **هيوم** الى ان علاقة السبب بالأثر هي إحدى المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الفهم الانساني، فهي رابطة بين الافكار التي يستقبلها الانسان من الحس والتجربة؛ إذ نلاحظ أشياء محددة لها علاقة ثابتة مع بعضها البعض.

أما عن كيفية نشوء الاعتقاد في السببية في أذهاننا، فمرده إلى أن الإنسان إذا شاهد شيئًا معينًا في الخارج، فانه لا يرى فيه ارتباطًا ضروريًا بينه وبين شئ آخر. نلاحظ فقط ان شيئا يتبع آخر في المكان والزمان، مثا ان كرة تلتقي بكرة ثانية، فتتوقف الأولى وتتحرك الثانية. وهذا النظر الأول لا يترك في العقل أي انطباع.

فنحن لا يمكن عن طريق المادة وحدها، أن نتصور أن لها أثرًا أو فعلًا مباشرًا، فالحرارة تقترن باللهب، لكننا نعجز عن تخيل علاقة ما بينهما، ولا يمكن أن نتصور كيف أن النار تنتج الحرارة.وينتهي هيوم من ذلك الى القول بأن العادة هي أصل الاعتقاد بالسببية، فالميل إلى انتظار تكرار الفعل، دون

---

٨٠ **ديفيد هيوم:** فيسلوف ومؤرخ اسكتلندي، عاش بين (١٧١١- ١٧٧٦م)، من أشهر الفلاسفة التجريبيين في العصر الحديث. عالج هيوم مسألة السببية في كتابيه: رسالة في الطبيعة البشرية، ورسالة في الفهم الانساني.

٨١ .**ايمانويل كانط:** فيلسوف ألماني عاش بين (١٧٢٤- ١٨٠٤م)، آخر فلاسفة عصر التنوير، وأحد أهم من كتبوا في نظرية المعرفة. قام بمعالجة مشكلة السببية في كتابه المشهور: نقد العقل الخالص.

ضابط من العقل، هو أثر من آثار العادة. وبذلك تكون علاقة السببية غير ضرورية عنده.

هنا لابد أن نشير إلى أنه ان كانت هناك ثمة تشابه بين طرح هيوم وطرح الغزالي في مسألة السببية إلا أن المنطلق والمرجعية لدى كل منهما مختلفة؛ فالغزالى قال بها من منطلق إيماني ليفسح المجال أمام القول بالمعجزة الدالة على القدرة الإلهية، وقام برد كل ما يحدث إلى الفعل الإلهي المباشر. أما هيوم فلم يكن له أي غرض ديني بل جاءت معالجته كمحاولة لسبر غور الفهم الإنساني، وإعمال العقل في العلاقات السببية في مجال الفكر، دون ردّ ذلك إلى أي مرجعية أخرى. لقد كان السؤال الأهم بالنسبة له في هذا الجانب: هل السببية من قبيل العادة أم أنها من قبيل الارتباط الضروري؟ واختار هيوم التفسير الاول. فالسببية عنده ليست مبدأ عقليا، وإنما أساسها راجع الى التجربة.

كان لهذا النقد الذي وجهه هيوم للسببية خاصة، ولعمل العقل عامة، أثره في توجيه فكر **كانط**[٨٢]، ودفعه الى وضع فلسفته النقدية[٨٣]. لقد تنبه كانط الى ان التجربة لا تولِّد الضرورة التي يقوم عليها العلم، ومن هنا حاول أن يثبت أهمية مبدأ العلية في العقل، وبذلك تتحول القضية التجريبية إلى مبدأ عقلي

٨٢ لقد قال كانط فيما بعد: إن هيوم هو من أيقظه من سباته الاعتقادي.

٨٣ كما أن نظرية هيوم هذه كان لها دور في ظهور النظرية الوصفية في العلم، فالعلم بناء على هذه النظرية لا يفعل شيئا سوى وصف ما يحدث وفقط.

أولي[٨٤]، به يمكن البرهنة على سيادة القانون الطبيعي، وتحديد جميع الظواهر عن طريق أسبابها.

إن كانط لا يعترف بالبحث عن الأسباب البعيدة لظواهر الاشياء، فهناك حد معين – عنده – للتفسير بالاسباب. "لقد جعل من مجادلة النفاذ إلى عمق الأشياء أمرًا لا معنى له، لأن الذهن البشري بطبيعته لا يستطيع إدراك كنه الاشياء. لهذا حطم كانط كل أمل لإدراك حدود العالم، والمكونات النهائية للمادة، والأسباب الحرة والبعيدة»[٨٥].

كل ما سبق ذكره كان في إطار المعنى المنطقي والتصورات العقلية والتحليلات الفلسفية للسببية، جاء من المفكرين والمتكلمين والفلاسفة قديمًا وحديثًا، لوضع إطار فكري فلسفي لمسألة السببية بعيدًا عن وضعها في إطار علمي تجريبي ضمن بعض نظريات العلم الحديث. إن التصور العقلي والمعالجة الفلسفية جاءت من أجل وضع تفسير معقول للإجابة عن سؤال لماذا؟ ذلك السؤال الذي لا يعنى العلم التجريبي بالإجابة عنه، إذ العلماء التجريبيون معنيون بالبحث عن إجابات لسؤال الكيف فقط. ونحن هنا لابد أن نثبت الإجابة عن السؤالين معًا لتتكامل الفكرة في ذهن القارئ وتنفك عنده بعض الإشكالات التي يصدّرها البعض الذي يحاول الترويج لفكرة الصراع بين الدين والعلم، سواء كان ذلك من أجل نقض التراث الاسلامي أو بهدف

٨٤ تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم، ص ٢١٢.

٨٥ الوجود بين السببية والنظام: الياس بلكا، ص ١٢٧.

الحط من شأن العلوم التجريبية، فكلاهما مرفوض عندنا. لذا كان لابد من إثبات كلمة العلوم التجريبية، خاصة في العصر الحديث.

رابعًا، من الحتمية الى الاحتمالية:

لقد كان الاعتقاد السائد لدى علماء الطبيعة في القرن التاسع عشر هو أن جميع الظواهر الطبيعية تخضع لمبدأ الحتمية المطلقة، سواء كانت هذه الظواهر تقع ضمن دائرة المحسوسات أو ورائها. فكانوا يفسرون الكون وما فيه تفسيرًا ميكانيكيًا بحتًا، دون أن يفسحوا فيه مجالًا للاحتمال او الاختيار. ويعبر لابلاس[٨٦] عن هذه الفكرة فيقول: « يجب أن ننظر إلى الحالة الراهنة للكون كتنيجة لحالته السابقة وكسبب لحالته اللاحقة، فلو أن عقلًا يمكنه أن يعرف – في لحظة من اللحظات – جميع القوى التي تحرك الطبيعة، وكل الأوضاع المتتالية التي تتخذها فيها الكائنات التى تتألف منها، ولو أن هذا العقل نفسه هو من الاتساع والشمول بحيث يمكنه أن يُخضع هذه المعطيات للتحليل، فإنه سيكون قادرًا على أن يضم في عبارة رياضية واحدة حركة أكبر الأجسام في الكون، وحركات أصغر وأدق الذرات، فلا شئ يكون بالنسبة إلى هذا العقل موضع شك"[٨٧]. ويبرر لابلاس ما ذهب إليه بأن مبدأ الحتمية هو أساس القدرة على التنبؤ بالمستقبل، والكشف عن الماضي، ومن ثم فهو أساس بناء اي قانون علمي، ورفضه هو الغاء للعقل والعلم معًا.

٨٦ **بيير سيمون لابلاس:** رياضي وفلكي فرنسي، عاش بين (١٧٤٩- ١٨٢٧م).

٨٧ الحتمية الكونية: لابلاس، (قسم النصوص المترجمة)، محمد عابد الجابري، مدخل الى فلسفة العلوم، ص ٣٩٤.

في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حدث تراجع عن القول بالحتمية السببية، ظهر ذلك عند جون ستيوارت مل[٨٨]، عندما شكك في إمكانية صحة نتائج الاستقراء الرياضي بصورة مطلقة، وأبان عن أن الاطراد والنظام شفي الطبيعة لا يعني بالضرورة وجود علاقة سببية، «وسار على نهجه توماس هكسلي[٨٩] الذي أشار إلى أنه لا شئ في العلم يثبت كلية السببية، وإنما نعتمد على هذا المبدأ؛ لأنه طريقنا لنجعل الماضي يقودنا في توقعاتنا عن المستقبل»[٩٠].

غير أن تقدم العلوم الطبيعية في القرن العشرين بسبب عدد من الكشوف الجديدة[٩١]، أدى إلى تسلل الارتياب إلى الفيزياء الكلاسيكية، وصارت الفيزياء النسبية في علاقتها مع السببية موضع اهتمام كبير من علماء الفيزياء، فمنهم من أيّد ارتباط السببية بالنسبية ومنهم من رفض ذلك. ظل الأمر هكذا حتى استطاع هايزنبرج[٩٢] (١٩٠١- ١٩٧٦م) أن يقدم صياغة لما يُسمى بعلاقات عدم اليقين، والتي تنص على أنه لا يمكن تحديد موضع

---

٨٨ **جون ستيوارت مل**: فيلسوف بريطاني، عاش بين (١٨٠٦- ١٨٧٣م).

٨٩ **توماس هنري هكسلي**: عالم احياء بريطاني عاش بين (١٨٢٥- ١٨٩٥م).

٩٠ الوجود بين السببية والنظام: الياس بلكا، ص ١٤٩ بتصرف.

٩١ من أهم هذه الكشوف نظرية الكوانتم على يد ماكس بلانك عام ١٨٩٩م.وكذلك نظرية النسبية لألبرت اينشتاين بعد ذلك.

٩٢ هايزنبرج ومعه نيلز بور قاما بتقديم واحدًا من أهم التفسيرات في ميكانيكا الكم والمعروف **بتفسير كوبنهاجن** بين عامي (١٩٢٥ – ١٩٢٧م). للوقوف على تفاصيل هذا التفسير انظر كتاب الفيزياء والفلسفة ،وكتاب المبادئ الفيزيائية لنظرية الكم ، كلاهما لفيرنر هايزنبرج،

الإلكترون وسرعته في آن واحد، ومن ثم يصعب التنبؤ بحركته، وهذا ما يهدم مبدأ الحتمية من أساسه. وبذلك تخلت نظرية الكوانتم عن مبدأ الحتمية، فليس كل شئ في الكون يحدث وفق سلسلة لا تنتهي من الأسباب والمسببات، وبصورة ضرورية لا تحتمل التخلف. لقد أصبحت الاحتمالية معطى موضوعي لا نسبي ذاتي.

خامسًا،هل هدمت ميكانيكا الكم قانون السببية؟

الحقيقة أن ميكانيكا الكم قد هدمت الحتمية وحل محلها مبدأ الاحتمال او مبدأ عدم الدقة لهايزنبرج كما بيّنا سابقًا، يقول الفيزيائي ماكس بورن الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء: «القول بان الفيزياء قدد تخلت عن السببية هو قول لا أساس له من الصحة، صحيح أن الفيزياء قد تخلت عن بعض الأفكار التقليدية وعدلت فيها، لكن لو توقفت الفيزياء عن البحث عن أسباب الظواهر فلن تصبح حينها علمًا»[٩٣]. ثم يضرب بعض الأمثلة التي توضح الفرق بين السببية والحتمية، فيبدأ بالسببية ويجعلها علاقة حاكمة بين الاشياء تُظهر قيام النتيجة بالسبب، بصرف النظر عن تحديد الزمان والمكان لهذه العلاقات"[٩٤]. فالسببية اذًا علاقة قائمة بشكل مطلق، بصرف النظر عن تعيين الزمان ، بخلاف الحتمية فإنه لابد فيها من تحديد عامل الزمن لذا فان الفيزياء الكمية قد تجاوزتها. لكن نظرًا لأن البعض لا يفهم السببية على

٩٣ اختراق عقل: أحمد إبراهيم ، ص ٨٣.

٩٤ المرجع السابق، ص٨٤.

وجهها المراد ومن ثم يخلط بينها وبين الحتمية، وينتهي به الأمر أن يقول إن نظرية الكم قد هدمت السببية، التي هي أولى مسلّمات ميكانيكا الكم[٩٥].

سادسًا، هل ثمة تعارض بين إثبات القدرة الالهية وبين إثبات مبدأ السببية؟

يتلخص الإشكال في أذهان بعض الناس بناء على المقدمات القائلة بأن طبيعة القوانين العلمية تنافي القدرة الإلهية، مبناه من جهة القوانين العلمية على أن العلاقة بين الأشياء هي السببية، أي أن الاسباب تستلزم مسبباتها دون تدخل القدرة الإلهية، وأنه لا معنى للقوانين العلمية غير ذلك.

ويُبنى من جهة القدرة الإلهية على أن هناك تعارضًا بديهيًا مسلمًا بين عموم القدرة والسببية، وعلى القول بأن شرط الالوهية هو عموم القدرة بهذا المعنى[٩٦].

نقول: إن هذه المقدمات ليست مسلّمة عندنا، إذ القانون العلمي مبني على الاطراد العادي، وهذا لا يشترط فيه الضرورة العلمية التي تنافي عموم القدرة، بل يكفي لتحققه مجرد الاطراد والتكرار،» بل إننا نقول: إن دعوى الضرروة لا يمكن أخذها من مجرد العلم التجريبي، فلا يصح والحال هذه، دعوى وجود الضرورة المنافية لعموم القدرة خاصة في حق من ينكر الميتافيزيقا والقوانين العقلية؛ إذ من يقول بالمنهج التجريبي لا يصح له دعوى الضرورة العقلية بين الموجودات؛ لعدم دلالة التجربة على مفهوم الضرورة،

٩٥ لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة انظر كتاب اختراق عقل: أحمد إبراهيم، ص٨٥ وما بعدها.

٩٦ تفنيد الأسس النظرية والعملية للإلحاد: سعيد فودة، ص ١٣٦.

ومن قال بذلك فإنه يعارض منهجه"[٩٧].

أما بالنسبة للقدرة الإلهية: فالأشاعرة لا يلزمهم الجواب أصلًا، لأنهم لا يسلّمون وجود العلية الخارجية، بل العلة عندهم هي مجرد الاقتران العادي، والفاعل الحقيقي هو الله، فلا مؤثر في الوجود سواه.

إننا نقول إن الطبيعة لا تؤثر بذاتها، بل هي مسخرة وقوانينها ليست حتمية؛ فحوادثها ترجع إلى العادة. والقدرة الإلهية المطلقة هي التي تختار وضع معين شلربط الممكنات بعضها ببعض، وبما أن الله هو خالق الطبيعة وواضع نظامها فإنه متى شاء يستطيع أن يغير مجراها وعادتها[٩٨]، لهذا كان مذهبهم هو إنكار ضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات، وذلك من خلال إنكارهم للحتمية الطبيعية وأخذهم بمبدأ الجواز والإمكان، بل وجعلهم أخص وصفٍ لله تعالى هو القدرة المطلقة، حتى صار الأصل الأصيل عندهم: استناد جميع الممكنات إلى الله القادر المختار ابتداءا وبلا واسطة.

سابعًا، بعض المسائل العقدية الأخرى التي تتعلق بمبدأ السببية:

وجود الله عزوجل: «إن أبرز مظاهر دلالة الكون على وجود الخالق عزوجل، إنما هو مظهر التناسق والانسجام فيه، وهذا لا معنى له غير ظاهرة السببية السارية في كل صوره وأجزائه»[٩٩]. إذًا فلكي يدل للكون دلالة باهرة على

٩٧ المرجع السابق، ص ١٣٧.

٩٨ وهذا ما حدث في معجزات الأنبياء التي جاءت خارقة للعادة، وفي هذا دليل آخر على قدرة الله عزوجل وإراداته. فالأمر كله بيده تعالى.

٩٩ كبرى اليقينيات: محمد سعيد البوطي، ص ٢٩١.

وجود الله عزوجل ينبغي أن يكون متناسقًا، ولن يكون كذلك إلا إذا كان ساريًا على عادة معينة يفهمها الخلق، حتى يتمكنوا من العيش فيه والتعامل مع ما فيه، بل والتنبؤ بما قد يحدث بالقدر الذي يتحقق معه معنى تسخير الكون للإنسان . ومن الأدلة أيضًا على وجود الله تعالى دليل التخصيص؛ أي اختصاص الأشياء أو الأجسام بصور معينة دون أخرى، وهذا التخصيص يستلزم وجود مخصص او مرجح أوجب اختصاصها بهذه الصور. هذه الصيغة تمثل الصيغة الأولى لدليل الجواز مع الإمكان[١٠٠]. فالموجودات لا تكون فاعلة لنفسها أو بنفسها؛ حيث إن منها الجماد الذي لا فعل له، والأعراض التي لا تبقى زمانين. وشرط الفاعل أن يكون حيًا قادرا.

الخلق المستمر: لقد استطاع الأشاعرة أن يستفيدوا من نظرية الجوهر الفرد لنفي السببية الحتمية، فقالوا بأن الموجودات من جواهر وأعراض لا تبقى، وعليه فصِلة الله بالعالم مستمرة في كل لحظة، وقدرته ورعايته هي الحافظة لهذا العالم من أن يصير عدمًا. فليس الأمر كما يدّعي البعض من أن الله خلق العالم ووضع فيه قوانينه الطبيعية وتركها لتعمل، بل إن الله هو الذي أوجد العالم بدايةً، وهو الذي يحفظ عليه وجوده في كل لحظة. وهذا معنى قولهم: إن العالم محتاج إلى الله إيجادًا وإمدادًا، لهذا بيّن متكلمو أهل السنة أن سبب احتياج العالم إلى الله هو الحدوث مع الإمكان شرطًا او شطرًا.

١٠٠ الإرشاد: الجويني، ص ٤٩.

المعجزة: من خلال تعميم النظرية الأشعرية في العادة كنظرية مفسرة لعلاقة السببية على سائر نظام الوجود، وإرجاع جميع العليات إلى المقارنة الصرفة، نصل إلى مسائل مدهشة في آثار الاشاعرة كقولهم بظهور النبات عند اجتماع العناصر الأربعة، وليس ناشئًا منها[١٠١]. كذلك يعتقدون أن وجود أو عدم وجود الرسول، ليس مؤثرًا في إيجاد المعجزة، فالمؤثر الوحيد هو الله الذي يجعل المعجزة مقارنة لدعاء الرسول وإرادته[١٠٢]. وفوق هذا كله يقولون إن المعجزة ليست علة عقلية لتصديق المؤمنين، وإنما يخلق الله التصديق في المشاهد في نفس الوقت الذي تقع فيه المعجزة. " وهي – أي دلالة المعجزة على صدق الرسول عند الأشاعرة، إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه، أي عقيب صدق المعجزة"[١٠٣]. لقد كان غرضهم من هذا كله، سلب الطبيعة عن الأشياء ونفي استقلالها بالتأثير، وإسناد القدرة المباشرة على الخلق إلى الله دون واسطة طبيعية، الأمر الذي يفتح الباب أمام خرق العادات وحصول المعجزات التي هي بمثابة إيقاظ للعقل البشري من سباته المألوف، واستنقاذ له من الرتابة والإلف والاعتياد.

---

١٠١ شرح المواقف: الجرجاني، ٣٨/٧.

١٠٢ شرح المواقف، الجرجاني، ٢٢٠/٨.

١٠٣ شرح المواقف: الجرجاني، ٢٢٧/٧.

خاتمة

إذا كان البعض يرى أن إقرار مبدأ السببية يستلزم الحد من قدرة الله عزوجل، فان هذا الرأي مردود بأن العالم صفته الحدوث والإمكان، والممكن مفتقر في وجوده وفي بقائه إلى من أوجده، ومن كان بهذه الصفة، لا يصح أن نثبت له تأثيرًا ذاتيا، إذ وجوده أصلًا ليس من ذاته. أضف إلى ذلك أن إثبات التأثير الذاتي للممكنات يقطع علاقتها بالله وبقدرته عليها، لأنها لو وافقت تأثيرها الذاتي فسيكون الفعل تحصيل حاصل، ولو خالفته لكان قلبًا للحقائق، إذ الواقع يشهد بانتظام الكون وقوانينه.

تلك القوانين التي يكتشفها العلم الحديث يومًا بعد يوم، مما جعل البعض يزعم أنه لا حاجة للإله بعد اليوم، نحن نسألهم، هل العلم الحديث هو من أوجد القوانين العلمية ووضعها في الكون؟ إن مهمة العلم تنحصر في الكشف لا في الايجاد والقدرة على الخلق المستقل، إذ العالم وقوانينه موجوده بالفعل، ولم يفعل العلم التجريبي أكثر من أنه كشف عن كيفية عملها ومحاولة تفسيرها في حدود ما وصل إليه العلماء التجريبيون. نقول مثلا إن نيوتن اكتشف قانون الجاذبية، ولم يقل أحد بأنه خلق الجاذبية او أوجدها؛ فالجاذبية موجودة من قبل أن يوجد نيوتن، بل منذ خلق الله الكون ووضع فيه قوانينه، وقد سبق مناقشة هذا الاعتراض والرد عليه تفصيلًا خلال البحث.

الأمر الآخر الذي أردت الإشارة إليه، هو ما يراه البعض من أن هناك تعارضًا

بين مبدأ السببية كما يطرحه الأشاعرة وبين السببية التي يقوم عليها العلم الحديث، حتى إن بعضهم وصف نظرية العادة بأنها "كارثة الأشاعرة". مما دفع بعض الباحثين إلى التنقيب عن أفكار مشتركة بين الطرحين الاشعري، والعلمي التجريبي، كمحاولة للتوفيق بين التفسيرين. حتى وصل الأمر ببعض الباحثين[١٠٤] أن يقترح مبدأ آخر لتفسير العلاقات بين الظواهر غير مبدأ السببية، سماه مبدأ النظام الكوني. والذي دفعه الى هذا التكلف هو الرغبة في تجاوز هذا الخلاف بين الطرحين.

الحق أن هذا تكلفٌ واضح، فالاعتراض السابق ليس في محله أصلًا: إذ هو ناشئ عن الخلط بين مفهومين مختلفين للسببية (السببية العادية والسببية الذاتية)، والخلط أيضًا بين نوعين من المعارف لكلٍ منهما منهجه وأدواته.

فالأشاعرة في نظريتهم الكلامية قد اعتمدوا تفسيرات عقلية منطقية في ضوء ما يؤمنون به وما يعتقدونه داخل إطار المعرفة الدينية. أما العلماء التجريبيون فقد اعتمدوا المنهج العلمي القائم على الملاحظة والتجربة والاستقراء في ضوء ما لديهم من نظريات وأدوات علمية. فينتقلون من تفسير الى آخر ظنًا منهم انه أفضل التفسيرات، ومن ثم فإنه ليس هناك كلمة نهائية في مجال العلم التجريبي.

لذا نستطيع القول بأنه لا تعارض بين الطرحين إذ لكلٍ مجاله. «ففي المعارف الدينية لا تعارض في نظر علماء الدين بين كون الأحكام منزلة في الدين،

١٠٤ مثل إلياس بلكا في كتابه: الوجود بين السببية والنظام.

أي جزءًا منه، أو لازمة عنه، وبين كونها في نفس الأمر يمكن الكشف عنها بالعقول المحضة والعادية. فقد تكون بعض المعارف مدركة بالعقول، وبعضها غير مدرك. فلا شئ يوجب بحسب العقل الصحيح ان تكون احكام الدين لا يمكن ادراكها الا منه، بل غاية ما يجب لها أن دعوى كونها من الدين يتوقف إثباته على الدين نفسه، أما إدراكها في نفسها فلا يتوقف على نزول الشريعة

والدين». وينبني على هذا التحليل أن كثيرًا من المعارف الدينية يمكن أن يكشف عنها وعن صحتها العقل الصحيح، وهذا لا يتعارض مع كونها دينية. «فكونها دينية معناه أن جعلها من الدين موقوف على نزول الشريعة وإرسال الرسل، أي أنها مأخوذة من الشريعة، هذه هي طريقة فهم الدين عند أغلب علماء أهل السنة[١٠٥]. هذه الطريقة أكدّ عليها الإمام الغزالى من خلال تقسيمه الثلاثي للمعلومات، فقال: " ان مالا يُعلم بالضرورة ينقسم إلى: ما يُعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يُعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يُعلم بهما"[١٠٦].

أما المعرفة العملية فلا يمكن أن تستمد من المعرفة الدينية، بحيث لو فرضنا انتفاء المعرفة الدينية تنتفي المعرفة العملية؛ إذ لا تلازم بين المعرفتين اصلًا.

إن المتكلمين حينما بحثوا في الطبيعيات نجدهم قد تسلحوا في سبيل إثبات

١٠٥ تفنيد الاسس النظرية والعملية للإلحاد: سعيد فودة، ص ١١٢.

١٠٦ الاقتصاد في الاعتقاد، ابوحامد الغزالي، ص ٣٦٥.

العقائد وإقامة الحجج عليها ودفع الشبه عنها بنظرة علمية نفاذة، بالقدر الذي أتاحته لهم معارف عصرهم المؤسسة – في غالبها – على التأمل النظري، لا على التجريب المعملي بطبيعة الحال. «لكن مهمة النظرة العلمية – على عهدهم – لم تكن تأثيرها على سير الحياة البشرية في تياراتها العملية التطبيقية، فلقد كانت دنيا الناس على نحوٍ من اليسر والبساطة يجعلانها في غير حاجة ألبتة إلى الاعتماد على نظريات في إثبات الجوهر الفرد أو نفيه، أو على إثبات تماثل الجواهر أو عدم تماثلها، أو على إثبات خلو الجواهر عن الاعراض او ملازمتها لها، كلا .. بل ان مهمة النظرة العلمية – على عصرهم – كانت الاقتراب من الحقيقة المطلقة، ولما كانت عقيدة الألوهية هي الحقيقة المطلقة، فكل علمٍ يسهم في تدعيم هذه العقيدة فهو قريب من الحقيقة»[١٠٧].

إن الجملة الأخيرة من الفقرة السابقة تستحق أن نقف عندها طويلًا، إذ أن فيها حلًا لكثير من المشاكل العقدية التي تموج بها الساحة الفكرية في عصرنا هذا. إنها تؤكد على النظرة التكاملية بين العلوم والمعارف، وتدحض فكرة الصراع التي يصدرها البعض لتوسيع الهوة بين الدين وواقع الحياة الإنسانية وما تستلزمه من معارف. إن الغاية من البحث العلمي واحدة وإن اختلفت الوسائل والمناهج. فالوصول إلى الحقيقة منذ بدء الخليقة هو غاية الغايات.

إننى أرى أن فكرة الصراع بين العلم والدين أو بين الفلسفة والدين فكرة غريبة على عالمنا الإسلامي، بل والأغرب هو عزو هذه الفكرة إلى تراثنا

١٠٧ هوامش على العقيدة النظامية: عبدالفضيل القوصي، ص ٦٢.

الإسلامي، كيف ذلك وقد حثّنا القرآن الكريم على النظر وإعمال العقل والتفكر في آيات الكون، وأمرنا بذلك رسولنا الكريم صلوات ربي وسلامه عليه، الأمر الذي جعل المتكلمين الأوائل يفتحون الباب على مصراعيه أمام البحث العلمي الجاد في سبيل الوصول الى الحقيقة؟ لم يكن ذلك إلا لأنهم على يقين بأن ما يعتقدونه حق، والعلم القائم على أسس علمية صحيحة حق، والحق لا يُضاد الحق، بل يؤيده ويعضده، فما كان منهم إلا أن قالوا: « كلُ علمٍ يُسهم في تدعيم العقيدة هو قريبٌ من الحقيقة".

إصدارات أخرى من مبادرة سؤال (أبحاث) .

١. قيمة السؤال .

٢ . استدلال الشيخ مصطفى صبري على وجود الله في السياق الحداثي

٣ . مقتطفات من تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي.

٤ . الأخلاق والتجريبية ، نظرات نقدية في كتاب «المشهد الأخلاقي» لسام هارِس.

٥. هل السؤال ممنوع ؟

٦. مدخل إلى دراسة الأزمة الروحية الغربية .

٧. حول زعم ستيفن هوكنغ أن الفلسفة ماتت .

٨. التعددية الدينية (قراءة نقدية من خلال التعريف الإجرائي) .

إصدارات أخرى من مبادرة سؤال (مطويات) .

١. من حقي أن أسأل .

٢. العقلية الخرافية .

٣. الإيمان الأعمى .

القدرة الإلهية وعالم الأسباب

لقد اعتاد الإنسان رؤية البناء يُهدم بعد أن كان قائمًا، ثم يُشيد بعد أن لم يكن، ثم يُعاد هدمه وتشييده، فيدرك جواز حدوث ذلك بأقل التفات وأدنى انتباه، أما حركة الأجرام العلوية فلم يعهدها الإنسان إلا ثابتة على وضعٍ واحد، ومن ثمّ فقد يغفل عن إدراك الجواز فيها. مما يتطلب منه دقة نظر وشدة انتباه. نعم قد يكون الأمر مشكلًا؛ لو قلنا إن الأسباب المبثوثة في الكون، أسبابٌ حقيقية، أي ثبت لها التأثير بذاتها، دون الاحتياج إلى من يثبت فيها هذا التأثير، "إلا أننا لا نقول ذلك، إذ من المستحيل بداهةً أن تكون هذه الأسباب مؤثرةً بذاتها مع ما نعلمه فيها من صفة الحدوث بعد العدم، فكيف يكون التأثير فيها نابعًا من جوهرها الذاتي؟ وهذا الجوهر نفسه قد كان معدومًا قبل حين، ثم اكتسب الوجود بتأثير سببٍ آخر، ويُقال الكلام نفسه في حق هذا السبب الآخر، وفي حق الأسباب الأخرى".

إذًا فما معنى كون هذه الأمور أسبابا؟ "إن معنى ذلك محصورٌ في أن الله عز وجل ربط بينها وبين أمور أخرى بمحض إرادته وقدرته فقط، فظهر استمرار هذا الارتباط أمامنا بمظهر السببية والتأثير". ومن المعلوم أن طول الاقتران بين أمرين في الوجود والعدم قد يُخيل إلى الذهن ارتباطًا سببيًا بينهما، وإن لم تكن ثمة أي رابطة حتمية في واقع الأمر.

فنحن إذًا لا ننكر صفات الموجودات التي تتمايز بها هوياتها، لكن ما نؤكد على إنكاره هو أن تستقل هذه الصفات بالفعل والتأثير؛ إذ الأصل عندنا: استناد جميع الممكنات إلى الله القادر المختار ابتداءً وبلا واسطة.

Suaal.org
facebook.com/suaalorg
twitter.com/suaalorg
youtube.com/suaalorg
instagram.com/suaalorg

مؤسسة طابة
Tabah Foundation
www.tabahfoundation.org
مبادرة سؤال هي إحدى مبادرات مؤسسة طابة للأبحاث والاستشارات

دار الفقيه للنشر والتوزيع
DAR AL FAQIH PUBLICATION & DISTRIBUTION