قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب
الوجود بين السببية والنظام
دراسة في الأساس الشرعي والفلسفي لاستشراف المستقبل[*]
تأليف: إلياس بلكا[**]

محمد علي الجندي[***]

يعرض هذا الكتاب لإشكالية غاية في الأهمية والخطورة، من حيث كونها تتصل بعلاقتنا –عرباً ومسلمين– بالزمان الآتي، أو بتوقع المستقبل بصفة عامة، وذلك من خلال سؤال محوري، مفاده: هل يوجد في الإسلام أساس ما، يمكن أن ينبني عليه كل جهد علمي أو فكري لاستشراف المستقبل، ويكون أساس هذا التوقع أساساً شرعياً؟ أي هل بالإمكان أن تعرف المستقبل، نظرياً ومبدئياً؟

وللإجابة على هذا السؤال انطلق الباحث من إحدى النظريات المعروفة في إبستمولوجيا العلم، التي بمقتضاها تكون غاية العلم التنبؤ، أو يكون العلم نفسه هو المعرفة التي تسمح بالتوقع. ثم تدرج الباحث من ذلك إلى نظرية أخرى نقول إن المبدأ الذي يسمح بالتنبؤ العلمي هو علاقة السببية "Causality".

يروي المؤلف في تقديم الكتاب حواراً لافتاً للنظر، دار بينه وبين أحد ركاب قطار، كان يستقله من فاس إلى الرباط في شتاء ١٩٩٧، ومجمل هذا الحوار كان ينصب على موضوع الموت– الموضوع الإنساني الخالد؛ إذ طرح المؤلف ملاحظة عابرة على الحاضرين

---

[*] بلكا، إلياس. **الوجود بين السببية والنظام**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م.

[**] باحث مغربي، أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة سيدي محمد عبدالله، فاس، المغرب.

[***] أستاذ الفلسفة الإسلامية، بكلية دار العلوم– جامعة المنيا– المنيا– جمهورية مصر العربية.

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١١/٤/١٥م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١١/٧/٢٥م.

مؤداها: المرأة تعيش أكثر من الرجل، وهي —في المتوسط العام للأعمار- تعيش بعده حوالي خمس سنوات.

فقال له محدثه على التو -وكان رجلاً كهلاً- وبكل هدوء وسكينة، وثقة أيضاً: الأعمار بيد الله وحده. تطوَّع بعدها المؤلف لشرح وجهة نظره، وأنها لا تتعارض مع حقيقة أن كل شيء بيد الله تعالى وحده، فقال: "طبعاً... لكن المقصود أن أكثر النساء يعشن أكثر قليلاً من الرجال... لاحظ كيف أن الأرامل من النساء أكثر عدداً من الأرامل من الرجال... وهذا لا يمنع أن بعض النساء يعيشن زمناً أقل من كثير من النساء."[١] ولم يشأ المؤلف أن يذكر لهذا الكهل أنَّ هذه النتيجة التي يحدثه عنها مؤكَّدةٌ طبقاً لبعض الدراسات الإحصائية حول السكان وأعمارهم.

نظر الكهل إلى المؤلف، وفي عينيه خليط من الاستنكار والاستغراب، والشفقة أيضاً، ثم قال بالهدوء نفسه والثقة عينها: ليس في الموت رجال ولا نساء، الأعمار بيد الله وحده! ووافقه الحاضرون. وتكرر الأمر نفسه مع المؤلف -كما يروي- مرات عديدة، ومع أناس آخرين، كان ردهم أيضاً ردّ ذلك الرجل الكهل، في مسألة أعمار الرجال والنساء.

تأتي أهمية هذه الرويات التي أوردها المؤلف من حقيقة أنها هي التي حركت لديه الدافع والحافز للنظر في هذه المسألة، ومحاولة الكتابة فيها، فكان هذا الكتاب الذي نقرأه.

إن هذه الأحداث السابقة التي رواها المؤلف هي نماذج لإشكالية كبيرة عرفتها الحضارة الإسلامية، وهي إشكالية التردد والتجاذب بين التوحيد —الذي ينسب كل شيء إلى الله جلّ جلاله- وظاهر الأشياء من حولنا، والذي يثبت لها سبباً فاعلاً، ونظاماً محدداً، كثيراً ما يكون حتمياً.[٢] ولا تكاد عين الدارس الفاحص تخطئ ملاحظة هذا

[١] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص١١ وما بعدها.
[٢] المرجع السابق، ص١٣.

التأرجح الثابت، الذي لا ينتهي بين السببية الإلهية من جهة، والسببية الطبيعية والإنسانية من جهة أخرى. لقد تحوَّل هذا التذبذب المستمر، وهذه الحيرة المؤلمة إلى معضلة مسّت شؤون الدين والدنيا معاً حتى ارتفعت إلى مستوى الأزمة.

ولهذا –بطبيعة الحال– أثره على علاقتنا مع الزمن والمستقبل فيه خاصة، حتى سجل كثير من الدارسين أن من مظاهر أو أسباب أزمة المسلمين الحضارية في القرون الأخيرة، هو هذا الخلل في تعاملهم مع المستقبل، والنظام السببي للكون، ولهذا نجد المؤلف يشدد على أن معالجة هذا المأزق لا بدّ أن يبدأ بدراسة العلاقة " السببية" مدخلاً رئيساً له. ذلك أن إثبات السببية وكشف حقيقتها، وأنها هي التي تصلنا بعالم المستقبل، هو الذي يمكّننا من أن نؤسس المعرفة المستقبلية على أساس من هذه العلاقة، وبذلك ينفتح أمامنا مجال المستقبل على مصراعيه أمام العقل الإنساني عامة، والإسلامي خاصة، فلا يعود ميداناً مغلقاً تماماً في وجه الفكر البشري، كما يتوهم ذلك كثير من المسلمين، من العامة والخاصة، باستثناء جانب خاص من المستقبل، عُرف في تراثنا الإسلامي "بالغيب المطلق"؛ فهذا المستقبل كان –ولا يزال– مقفلاً فعلاً أمام علم الإنسان.

ولهذا فإنَّ المؤلف يعلن صراحة –ومنذ البداية– أنَّه يميل إلى رأي محدد في موضوع السببية، نظراً لما له من تفرعات كثيرة في مجال النظر والتطبيق. وهذا الرأي يتشكَّل من ضرورة استحداث مبدأ آخر يكون هو الأساس النظري الشرعي والإبستمولوجي لمعرفة المستقبل. ذلك المبدأ هو "مبدأ النظام الوجودي"، الذي يؤدي إلى الكشف عن الأساس الشرعي النظري لاستشراف المستقبل."[٣]

وينبه المؤلف بعد ذلك إلى أمر غاية في الأهمية، وهو المتعلق بالحرص على تجنب بحث مشكلتين لهما صلة فعلية بموضوع المستقبل، والسببية معاً وهما: (القدر– الزمان). ذلك أنَّ الأوَّل يمثل تعارضاً ظاهرياً بين عقيدة القضاء والقدر، والاهتمام بشؤون المستقبل من جهة أخرى. أما الثاني وهو الزمان، فهو من ألغاز الوجود الكبرى، والمستقبل قسم

[٣] المرجع السابق، ص١٤.

من الزمان، فهو الآتي بعد الحال. والأهم من ذلك أن مشكلتي " القدر والزمان" من المشكلات الكبرى التي ليس لها حلّ إنساني تام، لأنَّ فيهما أموراً تتجاوز العقل البشري، ولن يأتي اليوم الذي يُكشف فيه عن أسرارهما، وهو الأمر الذي يتوافق مع النهي النبوي عن الخوض في القدر، وعن سبِّ الدهر.[٤]

قسّم المؤلف كتابه الذي يقع في ٣٥٧ صفحة إلى مقدمة، وتوطئة، ثم عرض أهم مصطلحات البحث الضرورية للقارئ، مع تمهيد في العلاقة بين العلوم والتوقُّع. وكما سبق أن أشرنا إلى أن المؤلف نص على أن مشكلة السببية تُعد هي الباب وجوهر الفكرة التي يعالجها. لذا نراه يبدأ في الفصل الأول بالعرض "لمشكلة السببية في الفكر الإسلامي". وينتقل في الفصل الثاني إلى الحديث عن "معركة السببية في الفكر الأوربي الحديث". ثم يعمد في الفصل الثالث إلى الحديث عن مسألة " القرآن ومبدأ السببية" وبيان العلاقة العلية في القرآن. وينتهي في الفصل الرابع والأخير إلى وضع المشكلة في صورتها النهائية، في حديثه عن "استشراف المستقبل بين مبدئي: السببية والنظام". ثم يضع في النهاية خاتمة يضمنها خلاصات الكتاب ونتائجه.

يتساءل المؤلف في التوطئه عن أصل "السببية"،[٥] وهي ما يسميها بالمبدأ الكبير، وما الذي يجعلنا ننسب لكل شيء أثراً معيناً، وطبيعية محددة، ونبحث في كل حادث عن سبب، ونقسّم كل شيء إلى علةٍ وأثرٍ في علاقة ضرورية لا تتخلَّف؟

يجيب المؤلف عن هذا السؤال على مدار الفصلين الأول والثاني تحديداً، ونراه قبل هذا الطرح، يتعرض لعدد من المصطلحات المهمة التي يرى أنه ينبغي على القارئ أن يتعرف عليها قبل الشروع في قراءة الكتاب، وحصر هذه المصطلحات في أربعة مصطلحات هي:

١. السبب: يتعرض له في اللغة والاصطلاح؛ إذ هو في اللغة الحبل مطلقاً، أو الحبل الذي يتوصل به إلى الماء، ثم أستعير لكل ما يتوصل به إلى شيء. فكل شيء يتوسل به

[٤] المرجع السابق، ص١٥.
[٥] المرجع السابق، ص١٧.

إلى غيره فهو سبب –كما يرى صاحب لسان العرب–. أما في الاصطلاح فهو ما يكون طريقاً ومفضياً إلى الشيء مطلقاً. وفي الشريعة هو ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه.

٢. العِلَّة: في اللغة هي "المرض... والعلَّة الحَدَثُ يُشغل صاحبَه عن حاجته... وفي الاصطلاح كل أمر يصدر عنه أمر آخر فهو علة لذلك الأمر، والأمر معلول له... ثم يعقد المؤلف بعد ذلك مقارنة بين العلة والسبب، فيذهب إلى أن المتكلمين والفلاسفة لا يفرقون بينهما، وأن كلمة المعلول ترادف كلمة المسبب."[٦]

٣. الحتمية Determinism: في اللغة الحتم، أو إيجاب القضاء. والحتم: إحكام الأمر. وهو أيضاً اللازم الواجب الذي لا بدّ فعله، ولذلك حتمت عليه الشيء بمعنى أوجبت. أما في الاصطلاح فهي أن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة مقيدة بشروط توجب حدوثها اضطراراً، أو هي مجموع الشروط الضرورية لحدوث إحدى الظواهر.

٤. القانون Low: في اللغة هو الأصول، وقانون كل شيء طريقه ومقياسه. وهو في الاصطلاح يعنى القاعدة. وفي الاستعمال الحديث: القانون تعبير عام عن إلزام، أو عن ضرورة، ويطلق القانون العلمي على الصيغة التي تعبر عن علاقات ثابتة بين ظواهر الأشياء... فهناك قوانين تضبط الظواهر الطبيعية، وأخرى خاصة بالظواهر الاجتماعية والنفسية، والبشرية على العموم.

ينتقل المؤلف بعد تحديد هذه المصطلحات إلى الحديث عن العلاقة بين العلوم والتوقّع بمعنى التنبؤ. فهو هنا يعمد إلى بيان معنى التنبؤ في العلم، فيصفه بأنَّه هو جوهر العلم، فهو الذي يسمح لنا –بناء على ما لدينا من معطيات– أن نتنبأ في المستقبل

[٦] في الحقيقة هناك خلاف بينهما تنبه له بعض الباحثين. انظر: (النزعة العقلية في فلسفة أبن رشد للدكتور عاطف العراقي)؛ إذ يذهب إلى أن كلمة (سبب) تترجم في الإنجليزية إلى Reason ومعناها أيضاً (العقل) وعملية التسبيب Reasoning هي عملية عقلية استنباطية مجردة (يقوم بها العقل تجريداً) أما العلة فهي Cause وهي ما ينتج عنها الأثر Effect. وهي العملية العقلية أيضاً التي تطبق في الواقع التجريبي الحي، وليس العقل المجرد كما هو في حالة الـ Reasoning (الاستدلال).

لوضع ما، انطلاقاً من وضعه في الحاضر، فهو قرين القانون العلمي، ما دام القانون في جوهره هو جمعٌ لشروطِ ظهورِ أمرٍ عقب بروز أمر في البداية، مثال ذلك الحالات المتتالية: أ، ب، ج، د... وبعدها الحالات هـ، و، ز، وحيثما ظهرت السلسة الأولى، تنبّأنا بالثانية.

وقد توافقت كثير من المدارس -في فلسفة العلوم- على تقرير هذه المعادلة، بين العلوم والاستشراف، كما هو الحال بالنسبة للمدرسة الإمبريقية (التجريبية empirical). أما المدرسة الوضعية positivism، فتنبني على هذه المسلّمة التي يعود أصلها إلى "فرنسيس بيكون"، وتقول بأن العلم يستند إلى التنبؤ. والتنبؤ في جوهره يرتبط بالحتمية؛ فكلما كانت الحالة التي توجد عليها الأشياء والظواهر تسمح لنا باستشراف المستقبل، فمعنى ذلك أنه علينا التنبؤ بكل دقة بالنتائج المطلوبة التي تترتب على الأسباب، وضمن ظروف هي في نفسها محددة بدقة. ومن ثم فإن التنبؤ الصارم والدقيق هو علامة على امتلاك النسق المدروس بصفة الحتمية. وعليه يرتبط التنبؤ بالعلاقة السببية ارتباطا وثيقاً، من حيث كون العلاقة السببية تسمح لنا بالكشف عن الماضي والمستقبل معاً، فهما يخضعان لقواعد ضرورية وحتمية واحدة،[٧] وهنا يكون معنى السببية هو القابلية للتنبؤ.

ويطرح المؤلف هنا سؤالاً عن السببية، وما حقيقتها؟ ويرى أن الإجابة عن هذا السؤال رصيد هائل من المعرفة يقع في أهم تراثين فلسفيين عرفتهما البشرية والحضارة الإنسانية وهما: التراث الإسلامي والتراث الأوروبي. ومن ثم فهو يخصص لكل منهما فصلاً مستقلاً، سنعمد إلى بيان فحواه فيما يأتي من قراءة لهذا السفر القيم.

يقع الفصل الأول في حوالي (٦٠) صفحة، ويعنونه المؤلف بـ(مشكلة السببية في الفكر الكلامي الإسلامي). وفيه يعالج مضمون إشكالية السببية من منظور إسلامي،

[٧] - بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٣٦. يلاحظ أن الضرورة الحتمية وإمكان التنبؤ في العلاقة السببية في العلم الطبيعي التجريبي تعتمد على مبدأين أساسيين هما: مبدأ اطّراد الطبيعة uniformity of nature ومؤداه أن الطبيعة تعمل على وتيرة واحدة لا تنفك عنها، والمبدأ الثاني هو أن لكل معلول علة casualty وبهذين المبدأين يتحقق الثبات في الاطّراد، وارتباط الأسباب بمسبباتها. انظر في ذلك:
- الجندي، محمد علي. **تطبيق المنهج الرياضي في البحث العلمي**، مصر: طبع دار الوفاء، ١٩٨٨م، ص٩٥ وما بعدها.

ويقسّم الفصل إلى سبعة مباحث؛ إذ يعالج في المبحث الأول مبدأ السببية في الفلسفة والاعتزال، فيذهب إلى أنَّ أرسطو هو أوَّل من تحدث عن مبدأ السببية وأفاض فيه، فقد رأى أنَّ العالم في مجمله مبني على أسباب تترابط بعضها مع بعض، وذلك كلُّه راجع إلى وجود سبب أول لكل هذه الأسباب هو –عنده– الإله، أو المحرك الذي لا يتحرك، وفي مجال الطبيعة فالعلل عند أرسطو أربعة هي: علّة فاعلة، وعلّه صورية، وعلّه مادية، وعلّة غائية، وبمقتضاها تنظّم الموجودات في هذا العالَم.[٨]

ثم يرى المؤلف أن كلام أرسطو كان هو الأساس الذي بنى عليه فلاسفة الإسلام ومتكلموه آراءهم في مسألة السببية. فيذهب إلى أنَّ الفلاسفة المشائين من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، اتخذوا من نظرية أرسطو عمدة لهم في موضوع العلية، وتبنّوا نظرية العلل الأربع، إلا أنهم طعّموها بعناصر من الفلسفات الرواقية،[٩] والأفلاطونية المحدثة.[١٠]

فالكندي –على سبيل المثال– يرى أنَّ للأشياء في الطبيعة تأثيراً بعضها في بعض. وعلى الرغم من أنه يعترف بالفاعلية الإلهية، إلا أنّه يرى أنها تعمل من خلال علل وسيطة تعمل في الطبيعة وفق علاقة حتمية تربط بين العلة والمعلول. كما أنه يقسم العلل إلى قريبة وبعيدة. وهذه العلل الوسيطة هي الأفلاك.

أما نظرية الفارابي وابن سينا في العلل، فهي مزيج من الفلسفة الأرسطية وعناصر من الأفلاطونية، لا سيّما نظرية الفيض، بالإضافة إلى آرائهم الخاصة. وهما يؤمنان بأن المعلول يحدث وجوباً إذا حدثت علته؛ فابن سينا يقول: إذا وجد السبب وجد المسبب.

---

[٨] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٣٧ وما بعدها. ولمزيد من المعلومات عن مسألة السببية، والصدفة، والاتفاق، والعلل الأربع في طبيعيات أرسطو. انظر:
– كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مصر: مكتبة الثقافة الإسلامية، ٢٠٠٩م.

[٩] الرواقية، مدرسة فلسفية يونانية، أنشأها زينون الأبلي، ولد في سنة ٣٣٦ ق.م، وبدأ يمارس الفلسفة في أثينا في (رواق) خاص به وهذا أصل تسميته هو وأتباعه بالرواقيين.

[١٠] الأفلاطونية المحدثة: مدرسة يونانية متأخرة، ظهرت في الإسكندرية في العصور الأولى لميلاد المسيح –عليه السلام–. وتنسب هذه الفلسفة إلى مؤسسها أفلوطين السكندري، وأساس هذه الفلسفة القول بنظرية الفيض التي تأثر بها عدد من الفلاسفة المسلمين.

أما المتكلمون وأولهم المعتزلة، فقد أفادوا من نظرية أرسطو في العلة، فبحثوه في إطار ما يعرف عندهم بـ"التولّد وأفعال العباد."[١١]

ولنظرية التولد علاقة بتلازم الأسباب الطبيعية، إلا أنها تختص بدائرة أفعال الإنسان، فهي جزء من موضوع العلّية. كما يرى المعتزلة أن العلاقة بين العلة والمعلول حتمية في مجال الطبيعة، وهي لازمة لكل فاعل، حتى إنَّ القاضي عبد الجبار يرى أن الفاعلية الإلهية (تخضع) لسنن الطبيعة، فلا يمكن للإله سبحانه أن يفعل إلا بها ووفقها، ولهذا –مثلاً– فإنَّ الله تعالى لا يفعّل المتولد ابتداء، بل لا بدّ من خلق مولَّد عنه متولّد المتولّد، كما هو الشأن في الطبيعة.[١٢]

وبين المعتزلة خلاف كبير في نظرية التولُّد، وهي عندهم مضطربة، وأوقعتهم في تناقضات كثيرة لا يتسع المقام للحديث حولها. ثم ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى تناول موقف الأشاعرة في المبحث الثاني من هذا الفصل، فيقول: أما الأشاعرة فينقسم موقفهم من قضية السببية إلى قسمين: الأول ما قبل الغزالي، والثاني عند الغزالي نفسه.

وتشتمل مرحلة ما قبل الغزالي آراء الباقلاني، والجويني؛ إذ يثبت الباقلاني للعبد قدرة، فهو يكتسب أفعاله التي يخلقها الله تعالى له، حين يقصد إليها العبد بإرادته.[١٣]

كما أن الله تعالى هو الذي يخلق المتولدات عن أفعال العبد. فالعلة ليس لها تأثير مستقل في إنتاج المعلول. كذلك بالنسبة للفاعلية الطبيعية، فليس الموت بضرب الرقبة فعلاً للضارب، وليس الإنبات فعلاً للزارع...، فالله تعالى هو المحي والمميت، وهو الخالق للزرع والنماء. فهذه مثلاً متلازمات يقدر الله تعالى أن يخرقها ويغيرها، لكنه تعالى لا يفعل هذا الآن تحكماً واختياراً لا عجزاً أو إلزاماً.[١٤]

---

[١١] التولّد: هو ما ينتج عن فعل الفاعل من آثار ليست صادرة عنه مباشرة، وربما لم يقصدها. مثال ذلك أن الإنسان إذا حرّك المفتاح في يده فهو سبب، وحركة اليد سبب، وحركة المفتاح تولدت عن هذا السبب. فيقال للعلة: الفعل المولد، وللمعلول: الفعل المتولد، وهو هنا حركة المفتاح.

[١٢] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٤٢.

[١٣] ضمّن الباقلاني آراءه هذه في كتابه: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج.

[١٤] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٤٤.

ولا يفوتنا في هذا العرض أن ننوه بما ذهب إليه الباقلاني في مناقشته للقائلين بفعل الطباع؛[١٥] إذ عمد إلى إبطال آرائهم، واستدلّ على ذلك بأن الأجسام كلها من جنس واحد، فوجب أن يكون لها تأثير مماثل وفعل واحد، فيكون كل جسم يوجب الإسكار والإحراق والشبع... وهذا باطل، فقد رأينا أن الشراب يسكر، والنار تحرق، والطعام يشبع، فكيف اختلف فعل هذه الأشياء رغم أن جسمها واحد. فإنْ كان الطبع إنما يكون بالعرض لا بالجسم، فهذا أيضاً فاسد، لأن الأعراض لا تكون فاعلة كاللون والرائحة؛ إذ لا فعل لهما. وكيف يكون للطبع فعل، والفعل لا يكون إلا من حيّ قادر مريد؟! ولو جاز ذلك لجاز وقوع النظر والكتابة من الطبع.[١٦]

ومقتضى القول بالتعليل أن يوجَد المعلول كلما وجِدت العلة، وأن تكثر المسببات عند كثرة أسبابها. فإنه قولٌ مُرسَل لا دليل عليه؛ إذ إنّ السببية أو التأثير في الشيء إنما هو أمر معنوي، وليس شيئاً مادياً محسوساً نلمسه، ولهذا لا نرى العلية، وإن كنا نرى – على سبيل المثال– النار والجسم الذي أحرقته، ونرى تلازمهما، فنستنتج أن النار تحرق، لكننا لا نرى كيفية الاحتراق، فيثبت عندنا الإحراق بالمشاهدة، وتغيب عنا العلة الحقيقية له.[١٧]

وقد أصبح هذا الرأي فيما بعد علماً على المدرسة الأشعرية. ولهذا نجد الجويني يَعُدّ العلة معنى لا شيئاً مادياً، فيقول في "فصل في أنَّ العلة معنى": "ومما ينبغي أن يحيطوا به علماً، أن يعلموا أن العلل يستحيل أن تكون ذواتاً قائمة بأنفسها، بل يجب القطع بكونها معاني."[١٨]

---

[١٥] الطبائعيون: هم القائلون بأن العالَم حدث عن طبيعة من الطبائع الأربع: البرودة، والحرارة، واليبوسة، والرطوبة، وأنه باختلاط هذه الطبائع وامتزاجها تحدث الأجسام والأجزاء التي تتركب عنها الأشياء في العالم.

[١٦] بلكا، **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٤٥.

[١٧] انظر هذه المسألة تفصيلاً في:

– صبري، مصطفى. **موقف الفعل والعلم والعالم من رب العالمين**، المكتبة الإسلامية، ١٩٥٠م، ج٤، ص٣٣ وما بعدها.

[١٨] – ضمّن الجويني آراءه في هذه المسألة في كتابة:

والفاعل عنده –في الحقيقة– هو الله سبحانه وتعالى؛ لأن الباري لما كان متفرداً بخلق كل حادث، كان المسبب من خلقه تعالى، ولذا يجوز أن يقع مقدوراً له –تعالى– من غير افتقار إلى توسط سبب.

إلى هذا الحد نضجت مسألة السببية في الفكر الكلامي الأشعري، وبوصولها إلى الإمام أبي حامد الغزالي، في المبحث الثالث من هذا الفصل، بعد أن نقد الباقلاني والجويني مبدأ العلية أو السببية، وتلازم السبب والمسبب، جاء الغزالي فجعل هذا النقد جزءاً من نقد شامل للمعرفة العلمية بالعلل والمعلولات الطبيعية في كتابه الأشهر "تهافت الفلاسفة"؛ إذ يقول فيه: "إن الاقتران بين ما يعتقده في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الرّي والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجزّ الرقبة ... وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. فإن اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق... ففي المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جزّ الرقبة، وإدامة الحياة مع جزّ الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات."[١٩]

وكذلك يبطل الغزالي كسابقيه مذهب الطبائعيين، فيورد العديد من الأدلة على أن الطبائع ليس لها فعل في ذاتها؛ إذ ما الدليل على أنَّ النار هي التي تحرق القطن. ونحن إنما نشاهد الاحتراق عند اقترانهما ليس إلا؟ ولماذا لا يحتمل أن تكون العلة شيئاً آخر غير

– الجويني. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق:محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م، ص٢٣٠ ولما بعدها.

[١٩] انظر تفاصيل هذه الآراء في:

– الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دينا، مصر: دار المعارف، ١٩٥٥م، ص٢٢٠ وما بعدها.

– المرزوقي، أبو يعرب. **مفهوم السببية عند الغزالي**، تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٧٨م، ص٧٤–٧٥.

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 مشهورة للغزالي، فهي إجابة حاسمة عنها، وهي "والمشاهدة تدل على الحصول عندها (أي ملاقاة النار للقطن) ولا تدل على الحصول بها."[٢٠]

وهنا يثور سؤال مهم: لماذا رفض الغزالي مبدأ السببية؟ يرى المؤلف أن أهم الدوافع التي تكشف عنها مؤلفات الغزالي نفسه هي:[٢١]

١. يترتب على القول بالسببية –كما تمثَّلها الفلاسفة– إنكار للمعجزة، التي ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة، من قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وشقّ القمر؛ إذ يريد الغزالي أن يثبت أن هذا التلازم الضروري بين السبب والمسبب، أمكن في العقل والخارج أن يوجد أحدهما مع تخلف الآخر، فيسهل إثبات المعجزة.

٢. يترتب أيضاً على مذهب السببية حدّ القدرة الإلهية، والغزالي يريد أن يثبت سعة قدرة الله تعالى، وأنه يتصرف في كونه كيف يشاء.

٣. الاستغناء عن رعاية الخالق للكون، وهذا ذو علاقة بالمسألة السابقة، فهو يبطل العناية الإلهية التي أشار إليها القرآن الكريم؛ إذ تعني هذه الفكرة أن الحاجة إلى الإله تكون فقط في الخلق الأول، وبعد ذلك كل شيء يعمل بحسب طبيعته، ويصبح الكون كله عبارة عن آلة ميكانيكية ضخمة، تعمل بذاتها ولا تتوقف على شيء من خارجها.

٤. تعليل أفعال الله تعالى؛ إذ ينفي الأشاعرة أن تكون أفعال الله سبحانه معللة، فهو تعالى لا يفعل لغاية أو غرض كما نفعل نحن.

٥. فكرة عدم بقاء الأعراض زمانين. وهذا مبدأ فلسفي قال به الأشاعرة الأوائل، واشتهر عنهم. تصوّر هؤلاء أن الزمن ينقسم إلى أجزاء متناهية، بعضها يكون عقب

---

[٢٠] الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٢٢٨، وذلك كما يرى الغزالي من قبيل(العادة).

[٢١] انظر الأسباب في:

– الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٢٢٢ وما بعدها.

بعض، واتفقوا على أن كل عَرَض حادث في محل، وأن العَرَض لا يقوم بنفسه، بل يكون في جسم... فأما الجسم فشيء يثبت جوده ويستمر، وأما العَرَضي فيخلق ثم ينعدم في أقل من زمن، ثم يخلق مثيله فينعدم... وهكذا لا يبقى العَرَض الواحد -كالحركة والسكون- أكثر من زمن.[٢٢]

ينتقل الكتاب بنا بعد ذلك في المبحث الرابع إلى حديث مطول عن مذهب ابن رشد في السببية، فيشير المؤلف إلى أن هذه القضية شغلت حيزاً كبيراً من نتاج ابن رشد الفكري، واحتلت مكانة كبيرة عنده، لا سيّما مع وجود خصوم أقوياء (الأشاعرة) رفضوا الاعتراف بالسببية.

يتّبع ابن رشد أرسطو في تقسيمه الرباعي للعلل، وهو يقول أيضاً بالتلازم الضروري بين الأسباب والمسببات. ورأي ابن رشد في السببية يقوم على فكرتين:[٢٣]

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

الثانية: أن العلم المعتبر هو ما كان يقيناً. والعلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه، أي إدراك كنهه وحقيقته.

ويرى ابن رشد أن خصوصيات الأشياء وطبائعها تتجمع في صفة السببية؛ أي إنَّ كون الشيء سبب لغيره -أو سبب عن غيره، وهو ما نعبّر عنه بالخصيصة أو الطبيعة، فكأن صفة السببية تدخل في ماهية الشيء، أو هي نفسها تقريباً- هذه الماهية. ويركّز ابن رشد في نقده للغزالي على جملة من الأفكار يوجزها المؤلف فيما يأتي:[٢٤]

١. يرى ابن رشد أن إنكار السببية قول سفطائي؛ لأنه يضاد الحس.

٢. إن المنطق قائم على مبدأ السببية؛ لأنه مبدأ دخل في أسس المنطق نفسها في الحد والبرهان.

---

[٢٢] - بلكا، **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٥٩.

[٢٣] - ضمّن ابن رشد آراءه في السببية في كتبه: تهافت التهافت، ومناهج الأدلة في عقائد أهل الملة.

[٢٤] - بلكا، **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٦٤.

٣. إن اختلاف مسميات الأشياء من اختلاف الطبائع، فلو أن الأشياء ليس لها طبائع تخصُّها، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً، وارتفعت طبيعة كل منها، ارتفعت بالضرورة طبيعة هذا الشيء، وإذا ارتفعت طبيعة الشيء (الموجود) لزم العدم.

٤. يرى ابن رشد أن نفي الأشاعرة للسببية يعود إلى مبدئهم في خلق الكون، فهم يرون أن الله سبحانه أبدع الوجود، وأراد أن يكون على صفته الحالية، فرتَّبه على ذلك. لا لسبب أو باعث، ولا لغاية مقصودة، بل للإرادة فقط.

٥. يرى ابن رشد أن نفي السببية يجعل الاستدلال على وجود الله تعالى أمراً متعذراً، ذلك أنه إن لم يكن هناك ثمة نظام ولا ترتيب، لم يكن ها هنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً؛ لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب، هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة.

٦. إن القول بفكرة الاقتران العادي بين العلل والمعلولات -التي قال بها الغزالي- تضاد الحقيقة القرآنية والعقلية، التي تقتضي أن أفعال الباري لا تخلو من الحكمة؛ لأن المسببات إذا كان يمكن أن تُوجد من غير هذه الأسباب على حدّ ما يمكن أن توجد بها الأسباب، فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب؟

٧. كذلك فإن نفي الحتمية السببية يخالف قول الله سبحانه: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلٗا﴾ (فاطر: ٤٣).

٨. وأخيراً يقول ابن رشد، إن تعويض نظام الضرورة بنظام العادة، الذي قال به الغزالي، لا يحل أي مشكلة؛ لأن العادة مفهوم غامض لا طائل تحته.[٢٥]

[٢٥] تأسس على هذا النقد رفضُ ابن رشد للمعجزات، فهو يرى أن المعجزة الحقيقية للنبي صلى الله عليه وسلم، التي تدل على صدق دعواه هي الرسالة (القرآن الكريم) فقط، أما الأحوال الأخرى الخارقة التي صدرت عنه، فيسميها ابن رشد معجزات برّانيه؛ أي خارجية؛ لأنها لا تدل على الرسالة، لهذا فهي تصلح للجمهور فقط؛ إذ إنها من قبيل الدلالات الإقناعية الخطابية.

مما سبق يتضح لنا أن ثمة قيمة لآراء الغزالي –كما يرى المؤلف في المبحث الخامس– وتستحق من الدارس الفهم والاحترام. وهذا ما لم يستسغه ابن رشد ولم يقبله، فهو لم يستطيع أن يبصر ما في كلام الغزالي من وجاهة، وماله من قيمة معرفية، فكأن قراءته للغزالي قراءة من لم يفهم عنه مراده، ويعي مراميه، أو قراءه من لا يريد أن يفعل ذلك.

والنواحي الإيجابية في فلسفة الغزالي –كما يراها المؤلف– تشكّل في مجملها تصوراً مميزاً للمعرفة وطريقة إنتاجها. فالغزالي على خلاف ما يشاع عنه من قِبل الفلاسفة، وخاصة ابن رشد؛ إذ توجد عنده علوم ضرورية كالمنطق والرياضيات، وهي ما يطلق عليها اسم الضرورات العقلية. أما الضرورة التجريبية؛ فالغزالي ينكرها، وهو بذلك –كما يرى الدكتور سليمان دينا– قد سبق التجريبيين المحدثين إلى تقرير أن التجربة لا توصل إلى اليقين، واستطاع لأول مرة في التاريخ أن يعلل دعواه تعليلاً مقبولاً.

بالإضافة إلى ما سبق، فإن تبني الغزالي القول بفكرة (العادة) التي أعطاها قيمة كبيرة، وعوّل عليها في تفسير الإنسان للارتباط المشاهد بين ما يسمى علّة وما يسمى معلولاً، ولا يخفى أثر العادة الكبير في سلوك البشر وفي النفس البشرية، وما ترسخه عندهم بطريقة الخيال والتذكر، فهي مصدر لأفكارنا وأحاسيسنا وتصرفاتنا.

وجملة القول فإن المؤلف يرى في نقد الإمام أبي حامد الغزالي للسببية مناسبة لتحديد وضع جديد للعقل ولطبيعته. فقد نقل الغزالي العقل والمعرفة من إطارهما اليوناني إلى وضع جديد أشبه بوضعهما الإسلامي؛ فمن العقل وأحكامه الضرورية إلى الإرادة الحرة التي لا تحكمها ضرورة.

كذلك قدّم الغزالي لنظرية المعرفة أساساً، جديداً تتمثل في نظم ثلاثة هي: نظام الضرورة المنطقية (في الرياضيات والمنطق)، والنظام الإجرائي للتعاقب والتساوق (في الطبيعيات والأخلاق)، ونظام متعال هو نظام الوجود من حيث هو إرادة (في التصوّف والمعرفة الوجودية).[٢٦]

[٢٦] انظر المقدمة في:

وللإحاطة بالموضوع في مجملة يشرع المؤلف في تناول مشكلة السببية عند الأصوليين والفقهاء ومتأخري الأشاعرة في المبحث السادس من الفصل الأول؛ إذ يبدأ المؤلف ببيان تعريف السبب عند الأصوليين والفقهاء بأنه "الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفاً كحكم شرعي. وهو تعريف تأثر به هؤلاء العلماء الأصوليون، لمنزعهم الكلامي في الاعتقاد."[٢٧]

والعلاقة بين "السببية الكلامية، والسببية الفقهية علاقة وطيدة؛ فالفقهاء الذين أثبتوا السببية قالوا إنَّ الأحكام تُبنى على عِلَل تتضمن الحكمة؛ إذ توجد بين العلة والحكم مناسبة ظاهرة أو خفية كالإسكار علة لتحريم الخمر. أما الفقهاء الذين تابعوا الأشاعرة في أن السبب الشرعي مجرد علامة على الحكم، فهم لا يثبتون مناسبة؛ لأنَّ الله تعالى يشرع ما يشاء؛ فالإرادة الإلهية هي التي خلقت الطبيعة ووضعت الشريعة، ولأنها حرَّة فهي ليست ملزمة بأية سببية فيهما. والعقل بدوره لا يفترض فيهما شيئاً ما يكون ضرورياً، لا في الطبيعة ولا في الشريعة."[٢٨]

غير أنَّ ابن تيمية كان له رأي آخر في السببية في المبحث السابع من الكتاب، فهو يوجب مبدأ السببية بوصفه نظاماً عاماً يسري في الكون والحياة، بل هو يقول: "ليس في الدنيا والآخرة شيء إلا بسبب."[٢٩] ويذهب ابن تيمية إلى القول بأن أوَّل من أنكر السببية هم الجهمية، اتباع جهم بن صفوان، أما الأدلة على صحة مبدأ السببية، فإن ابن تيمية يذكر —عدا مسألة إجماع السلف أو الجمهور– دليلين:

الأول: الأمور المشاهدة بطريق الحس أو العقل تبين تأثير الأسباب في مسبباتها، وهذا الدليل يرجع إلى ما يمكن تسميته بالمعرفة الفطرية أو الذوق السليم، أو بادي الرأي.

– الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٣٠.

[٢٧] لمزيد من التفصيل راجع:

– المرزوقي. **مفهوم السببية**، مرجع سابق، ص٩٥.

[٢٨] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٨٨.

[٢٩] راجع تفاصيل ذلك في:

– ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد قاسم، المغرب: المكتب التعليمي السعودي، د.ت، ج٨، ص٧٠ وما بعدها.

وهو ما يسمى بالإنجليزية Common Sense؛ أي المعرفة المبنية على ظاهر العقل والحس.[٣٠]

الثاني: دليل القرآن، يرى ابن تيمية أنَّ القول بأنَّ الله تعالى لم يخلق في الأسباب قوة، (وأنه يفعل عندها لا بها)[٣١] قول مخالف للفظ القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ (الأنبياء: ٦٩) فسلب النار طبيعتها، وقوله تعالى: ﴿لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا﴾ (النبأ: ١٥) وقوله تعالي: ﴿ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ﴾ (الحج: ٥) فجعلها فاعلة بطبعها... إلى آخر هذه الآيات الكريمة.

ويختتم المؤلف هذا الفصل بالقول بأنَّ ابن تيمية لم يطلق القول في ارتباط الأسباب بالمسببات، وإنما ربطها بعدة ضوابط تبعده عن نظرة الفلاسفة المشائين، منها قوله بأنَّ الله هو خالق كل شيء، ومن جملة ما خلق الأسباب والمسببات. وإن كان للأسباب والمسببات فعل وأثر، فإنها لا يمكن أن تستقلّ بهما.

ويخصص المؤلف الفصل الثاني لاستعراض معركة السببية —كما يسميها هو– في الفكر الأوروبي الحديث.

وهي بالفعل معركة دارت رحاها بين هيوم،[٣٢] وكانط[٣٣] من جهة، وفلاسفة العلم المحدثين والمعاصرين من جهة أخرى، فقد ذهب هيوم إلى أن علاقة السبب بالأثر هي إحدى المبادىء الأساسية التي يقوم عليها الفهم الإنساني، فهي رابطة بين الأفكار التي يستقبلها الإنسان من الحس والتجربة؛ إذ نلاحظ أشياء محددة لها علاقة ثابتة بعضها مع بعض.

---

[٣٠] سبق أن أشرنا آنفاً إلى أن الغزالي نقد هذا النوع من المعرفة.

[٣١] قول منسوب للإمام الغزالي عندما فسّر احتراق القطن، بأنه ينتج من مقاربة النار للقطن، وليس الاحتراق ناتجاً بسبب النار نفسها، (فالاحتراق يحدث عند الملاقاة، وليس بها).

[٣٢] عالج ديفد هيوم (فيلسوف اسكتلندي :١٧١١–١٧٧٦) مشكلة السببية في كتابيه المعروفين: رسالة في الطبيعة البشرية، ورسالة في الفهم الإنساني، وهذا هو محوره الرئيس في نقد السببية.

[٣٣] إيمانويل كانط (فيلسوف ألماني:١٧٢٤– ١٨٠٤) عالج مشكلة السببية في كتابه المشهور: نقد العقل الخالص.

أما عن كيفية نشوء الاعتقاد في السببية في أذهاننا، فمردّه إلى أننا دائماً إذا ما شاهدنا شيئاً معيناً في الخارج، فإننا لا نرى فيه ارتباطاً ضرورياً بينه وبين شيء آخر. نلاحظ فقط أن شيئاً يتبع آخر في المكان أو الزمان، مثل أن كُرة تلتقي بِكُرة 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 أثراً أو فِعْلاً مباشراً؛ فالحرارة تقترن باللهب، لكننا نعجز عن تخيّل علاقة ما بينهما، ولا يمكن أن نتصور كيف أن اللهب ينتج الحرارة. وينتهي هيوم من ذلك إلى القول بأن العادة (custom habit) هي أصل الاعتقاد بالسببية، فالميل إلى انتظار تكرار الفعل حين يتكرر فعل آخر، وذلك دون ضابط من العقل أو الفكر، هو أثر من آثار العادة. ويقول هيوم إنه بهذا التفسير يقدم السبب النهائي لوجود هذا الميل الإنساني، فنحن قد لا نعرف أبداً السبب النهائي في كل شيء، ولكن التفسير بالعادة كافٍ ومقبول، وبسبب ملاحظاتنا لحالات كثيرة لشيئين ارتبطا في الوجود، نميل دائماً إلى انتظار الشيء الثاني عند ظهور الشيء الأول؛ فالعادة أنشأت في نفوسنا هذا التوقع الذي لا علاقة له بالعقل.[٣٤] وبذلك تكون علاقة السببية غير ضرورية عند هيوم، ولذلك نراه يلخص هذه الفكرة في قوله: "إننا حين نشاهد حالات كثيرة متشابهة، يتولد فينا انطباع بأنّ الشيء الأول في الوجود سببٌ للثاني. وحين يقوى هذا الانطباع –بفعل التكرر الدائم– يصبح اعتقاداً في علاقة كليه وضرورية بين الأشياء. وتقوم العادة –عن طريق المخيلة– بترسيخ هذا الاعتقاد، وإحداث توقع دائم وتلقائي بظهور الأثر بعد السبب.... وهذا الاعتقاد –مع قوة العادة– يجعلنا نظن أن هذا التوقع عمل عقلي ضروري، وأن الاطّراد في الصيغة هو أيضاً ضروري نابع من طبيعة الأشياء."[٣٥]

---

[٣٤] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص١١١. ولا بدّ لنا هنا من أن نشير إلى أنه إذا كان هناك ثمة تطابق بين ما ذهب إليه الغزالي وديفد هيوم من القول بفكرة "العادة" إلا أن المنطلق مختلف عند الاثنين؛ فالغزالي قال بها من منطلق إيماني يرفض فكرة السببية والارتباط الضروري فيها؛ ليفسح المجال أمام القول بالمعجزات الدالة على القدرة الإلهية، أما الثاني فلم يكن من أهدافه تحقيق هذا الغرض الديني فهو لم يكن يؤمن بالمعجزات، وإنما معالجته لها جاءت من محاولته سبر غور الفهم الإنساني، وإعمال العقل في العلاقات السببية في مجال الفكر، وكان سؤاله الأعظم في هذا الجانب هل هي من قبيل العادة، أم أنها من قبيل الارتباط الضروري؟ واختار الإجابة الأولى.

[35] Hume .D: *a treatise concerning human mature*, p126.

وكان النقد الذي وجهه هيوم للسببية خاصة، ولعمل العقل عامة، أثره الكبير في توجيه فكر كانط، ودفعه إلى وضع فلسفته النقدية Critique. فحاول أن يثبت أن للعلاقات بين الأشياء حقيقة، وأن باستطاعة الفكر إدراكها بالاستناد إلى مقولات قبلية وعلاقة السببية عند كانط هي أحد أهم أركان الأحكام التركيبية الأولية،[٣٦] الاحتمال ولا الاستثناء، فهي ضرورية كلية. وهذه المعرفة تتمثل أساساً في المسائل الرياضية وبعض قضايا الفيزياء.

كل قضية عند كانط ينظر إليها على أنها ضرورية فهي حكم أولي؛ أي لا تأتي من التجربة، لهذا السبب فإن (العلية) مبدأ تركيبي أولى. وكل التغيرات تتم وفقاً لهذا المبدأ أو تلك المقولة.

إن كانط لا يعترف بالبحث عن الأسباب البعيدة لظواهر الأشياء، فهناك حد معين –عنده– للتفسير بالأسباب. ولقد جعل كانط من مجادلة النفاذ إلى عمق الأشياء أمراً لا معنى له، لأن الذهن البشري بطبيعته لا يستطيع إدراك كنة الأشياء. لهذا حطّم كانط كل أمل لإدراك حدود العالَم، والمكونات النهائية للمادة، والأسباب الحرة والبعيدة.[٣٧]

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى معالجة موضوع السببية و(الحتمية العلمية) والمذهب الميكانيكي. فيذهب إلى أن مفهوم الحتمية Determinism فيه اضطراب كبير في تحديد معناه. لكن يمكننا القول: الحتمية مذهب يرى أن هناك نتيجة واحدة فقط لمجموع من المعطيات المحددة، بحيث لا يمكن أن تترتب على هذه المعطيات نتيجة أخرى، كما لا

[٣٦] قسّم كانط أحكام العقل إلى نوعين: تحليلية وتركيبية، والأولى مجالها العلوم الرياضية، أما الثانية فمجالها العلوم الطبيعية (التجريبية) والأحكام التحليلية ليقينيتها عند كانط فهي أحكام أولية. ثم تساءل بعد ذلك هل يمكن أن تكون هناك أحكام تركيبية وأولية؟ توصل كانط بالفعل إلى هذا النوع من الأحكام في كتابه (نقد العقل الخالص)، فقد لاحظ أن العقلانيين يردّون العلم كله إلى الأحكام التحليلية، وإن التجريبيين بالمقابل يردّون العلم جميعه إلى الأحكام التركيبية، فإذا أردنا –كما يقول كانط– أن تكون للعلم صفتا الضرورة والواقعية في الوقت نفسه، فلا بدّ أن تكون فيه أحكام تركيبية وأولية في الوقت نفسه: التركيب صفة الواقعية، والأولية صفة الضرورة العقلية. لمزيد من الإطلاع انظر هذه المسألة في:

– إبراهيم، زكريا. **كانط أو الفلسفة النقدية**، القاهرة: سلسلة عبقريات فلسفية، ١٩٨٧م.

[٣٧] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص١٢٧ وما بعدها.

يمكن ألا تحدث هذه النتيجة مع وجود هذه المعطيات. والسببية هي أساس الحتمية وروحها، فالسبب ينتج المسبِّب ولا بدّ، والمسبِّب يدل على وجود السبب، وكل سبب مُعيَّن يقابله مسبِّب معين، وكل هذا على الإطلاق.[٣٨]

ومن القائلين بالحتمية ديكارت، فهو يرى أن الله سبحانه خلق الكون ووضع فيه قوانين، ثم تركه يسير وفقها وأنه –مع ذلك– يعين العالَم على استمرار وجوده ويحفظه. وقوانين الطبيعة عنده صارمة، فالتغيرات التي نشاهدها في البيئة المحيطة بنا هي من فعل الطبيعة؛ أي من الأشياء ذاتها. ويسميها (قوانين الطبيعة) وهي قوانين حقيقية وكلية وهي أيضاً ضرورية.[٣٩]

أما "جاليليو" فقد عدّ الكون كله مكتوباً بلغة الرياضيات، ومن ثم ستكون له خصائص الرياضيات، وهكذا بدا لـ"جاليلو": "أنَّ العالَم قائم على نظام خالد، غير محسوس ولا مرئي لكنه مفهوم ومتعقل، يهيمن على ظواهر الوجود ويحكمها، وفق علاقات ثابتة وضرورية. وفي هذا النظام –كما نرى– خصائص الحتمية... العالَم إذن – وفق "جاليليو"– عبارة عن آلة عظمى، منظمة بإحكام حسب قوانين معينة، والتفسير العلمي الوحيد هو التفسير بالأسباب والنتائج، ولهذا كانت العلاقة السببية في فيزياء "جاليلو" علاقة فاعلة وضرورية."

وفي الميكانيكا النيوتونية (نسبة إلى العالم الإنجليزي نيوتن) تلاحظ أيضاً هذه الحتمية الميكانيكية، "فالعلاقة السببية عنده صحيحة، وهي أيضاً حتمية، حتى إنه اعتبر أن الخاصية الأولى للعلم هي البحث عن الأسباب، أسباب الظواهر المشاهدة، على أن نيوتن عالم مؤمن، فالخالق عنده هو السبب الأول الذي يضمن وجود باقي الأسباب."[٤٠]

---

[٣٨] المرجع السابق، ص١٣٩.
[٣٩] المرجع السابق، ص١٣٩.
[٤٠] المرجع السابق، ص١٤٢.

وعند لابلاس (عالم الفلك الفرنسي) فإنّ مبدأ السببية هو "أساس القدرة على التنبؤ بالمستقبل، والكشف عن الماضي، فهو يربط بشكل حتمي وآلي ما يقع الآن بما وقع سابقاً، وبما سيقع لاحقاً."[٤١]

وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حدثت رجعة مرة أخرى عن القول بالحتمية السببية، وظهر ذلك عند (جون ستيورات مِلْ) عندما شكك في إمكانية صحة نتائج الاستقراء الرياضي بصورة مطلقة، وأبان عن أنّ الاطّراد والنظام في الطبيعة لا يعنى بالضرورة وجود علاقة سببية.[٤٢] وسار على نهجه كل من (برادلي)، و(توماس هكسلي) "الذي أشار إلى أنه لا شيء في العلم يثبت كلية السببية، وإنما نعتمد على هذا المبدأ؛ لأنه طريقنا لنجعل الماضي يقودنا في توقعاتنا عن المستقبل."[٤٣] وهؤلاء متأثرون بالفيلسوف الفرنسي "أوجست كونت" مؤسس المدرسة الوضيعة، التي تدعو إلى تأسيس العلم على ملاحظة العلاقات المشاهدة بين الظواهر وقصره على وضع القوانين.

أما في القرن العشرين فكانت الفيزياء النسبية في علاقتها مع نظرية السببية موضع اهتمام كبير من علماء الفيزياء، فمنهم من أيد ارتباط السببية بالنسبية، ومنهم من رفض ذلك.[٤٤]

أما إذا انتقلنا إلى ما بعد النظرية النسبية، فنجد فيزياء الكوانتم، وخاصة عند مؤسسها "هايزنبرج"؛[٤٥] إذ درس حركة الجزئيات في حزيمات الضوء (فهو يتبنى نظرية

[٤١] المرجع السابق، ص١٤٧.

[٤٢] المرجع السابق، ص١٤٩.

[٤٣] المرجع السابق، ص١٤٩.

[٤٤] مما يدحض ارتباط النظرية النسبية بمفهوم الحتمية السببية، ما يُعرف بـ(مبدأ الحالة القصوى)، وهو يعني أن للضوء سرعة ثابتة، وهي أقصى سرعة ممكنة، حوالي ثلاثمائة ألف كيلومتر في الثانية الواحدة في الفراغ. وقد تبين أن هذا المبدأ غير ضروري لقيام النظرية النسبية كما يرى بعض المؤيدين، وأنه مبدأ افتراضي فقط، بل من الممكن أن توجد سرعة تفوق سرعة الضوء، فإذا علمنا أن مبدأ الحالة القصوى، هو أساس التفسير السببي للنظرية النسبية، أدركنا أنه يكفي أن نشكك في صحة هذا المبدأ حتى ينهار التأويل السببي للنظرية. انظر:

– ابن ميس، عبد السلام. "السببية والحتمانية في الفيزياء النسبانية"، رسالة دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب، الرباط، ص٧٨-١٣٨.

الضوء القائلة إنه مؤلف من جسيمات corposculas دقيقة)، وقال إن هذه الجزيئات لا نعلم على وجه الدقة سرعتها أو حركتها، فيستحيل بالتالي أن نحسب مكان هذا الجزيء وسرعته في لحظة واحدة، ومن ثم يصعب التنبؤ بحركته، وهذا ما يهدم مبدأ الحتمية من أساسة. "والنتيجة أن نظرية الكوانتم هجرت مبدأ الحتمية، فليس كل شيء في الكون يحدث وفق سلسلة لا تنتهي من الأسباب والمسببات، وبصورة ضرورية لا تحتمل التخلف... إن "الاحتمالية" صفة ذاتية للأحداث في العالم المجهري، فهي طبيعة هذا العالم، وليس صفة نسبية؛ أي بالنسبة لنا نحن؛ أي إن الاحتمالية معطى موضوعي لا نسبي ذاتي.

كأن الجزيء يتحرك بلا قانون ضابط، وخارج أي إطار حتمي، ويغيّر من سرعته وموقعه من تلقاء نفسه.[٤٦] ومن ثم فمن الصعب ضبط سلوكه وفق الضرورة الحتمية السببية.

ويتحدث الفصل الثالث من كتاب "بلكا" عن القرآن ومبدأ السببية؛ إذ يبدأ المؤلف بالحديث عن العلاقة العِلّية في القرآن الكريم في المبحث الأول من هذا الفصل؛ إذ يعرض لمعنى لفظة سبب في القرآن.[٤٧] ويورد آراء المفسرين مثل ابن عطية والفخر الرازي ومحمد رشيد رضا. ويسوق المؤلف كثيراً من الشواهد القرآنية التي تكشف عن السببية في الطبيعة ومنها قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ (الحج: ٥١)

وأيضاً قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهُۥ يَنَٰبِيعَ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥ﴾ (الزمر: ٢١).

يقول ابن عطية في هذا الماء إنه يعنى به الأمطار التي بها إنعاش العالم وإخراج النبات والأرزاق.

---

[٤٥] هو عالم فيزيائي ألماني، صاحب مبدأ اللا تحديد أو اللا تعيين، أو اللاحتمية في مجال دراسة التركيب الذري للمواد، وخاصة دراسة سلوك الإلكترونات في الذرة.

[٤٦] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص١٦٩.

[٤٧] المرجع السابق، ص١٧٧ وما بعدها.

ويقول رشيد رضا في تفسير المنار في السياق نفسه: أي أوجد بسببه الحياة في الأرض الميتة يخلوها من صفات الإحياء كالنمو والتغذي والنتاج... فبالماء حدثت حياة الأرض بالنبات، وبه استعدت لظهور أنواع الحيوان فيها.

وإلى جانب هذه السببية المادية، توجد أيضاً سببية معنوية، يقول عز من قائل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ فَمَا فَوۡقَهَاۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلٗاۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا وَيَهۡدِي بِهِۦ كَثِيرٗاۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٦).

ومعنى الكلام أنَّ الله يضل بالمثل الذي يضربه كثيراً من أهل النفاق والكفر. وكذلك يهدي به المؤمنين الذين يعلمون أنَّه الحق. ويصرح الرازي أيضاً بأن معنى ذلك؛ أي يضل بسبب استماع هذه الآيات المتضمنة هذا المثل.[٤٨]

وفي القرآن أيضاً عِلَلٌ غيْبيةٌ. و"من هذه العلل (الملائكة) ذكرها الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا ۝١ فَٱلۡحَٰمِلَٰتِ وِقۡرٗا ۝٢ فَٱلۡجَٰرِيَٰتِ يُسۡرٗا ۝٣ فَٱلۡمُقَسِّمَٰتِ أَمۡرًا﴾ (الذاريات: ١-٤).

فالذاريات هي الرياح، والحاملات وقرا هي السحاب، والجاريات يسرا هي السفينة تجري ميسرة في الماء. أما المقسمات أمرا فهي الملائكة تنزل بأوامر الله الشرعية والكونية، فتحمل هذه الأوامر، وتوزعها وفق مشيئته، فتفصل في الشئون المتخصصة بها، وتقسم الأوامر في الكون بحسبها."[٤٩]

والسُّنة النبوية الشريفة أيضاً حافلة بهذه الأخبار عن الملائكة وعن وظائفها وأدوارها في الوجود وتسيير شؤون الكون.مما يتضح معه أنها علل عاقلة، ومؤثرة، تدبر أموراً شتى في عالم الغيب كما في عالم الشهادة.

وهذه العلل الغيبية لا تنفي الأسباب الطبيعية، فالقرآن أشار إليهما جميعاً، ولكل مجاله وميدان عمله، أو هي تتكامل وتتناسق في تحقيق المقصود من أمر الله تعالى وقدره.

[٤٨] المرجع السابق، ص١٨٩.
[٤٩] المرجع السابق، ص١٩١.

"وإذا كان القرآن يثبت للأشياء قدرة وفعلاً، فإنه بالمقابل ينفي عنها الاستقلال بالتأثير، فما تملك الأسباب أن تفعل شيئاً من دون إذن الله تعالى، ومن دون تيسيره وحفظه ورعايته، بأسباب أخرى يسخّرها للأولى أو من دونها مطلقاً... فكل شيء يفتقر إلى الله سبحانه وتعالى كما في قول جل وعلا: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ (الواقعة: ٦٣-٦٥) يقول الرازي (لا يشك أحد في إيجاد الحب في السنبلة ليس بفعل الناس، وليس بفعلهم -إن كان- سوى إلقاء البذر والسقي.) لكن كم بين البذر والسقي وبين ظهور الحب ونضجه من مراحل ومراحل... لا يملك الإنسان من أمرها شيئاً، رغم أنه سبب رئيس في عملية الزرع هذه... لكنه سبب غير كاف لوحده."[٥٠]

أما عن خرق مبدأ السببية في القرآن الكريم، فقد ورد في سورة الأنبياء ضمن قصة إبراهيم عليه السلام، وهو مثال ساطع على ذلك؛ إذ ألقي إبراهيم في النار فلم يتأذ لقوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ (الأنبياء: ٦٩).

أما كيف يغير الله سبحانه القانون السببي فهذا ما نجهله. وللعلماء اجتهادات في هذا المقام لا تخرج عن كونها آراء؛ لأنَّ الموضوع غيب بالنسبة إلينا والغيب لا يدرك.[٥١]

ففي مثال النار المتقدم يقول الرازي: "اختلفوا في النار كيف بردت على ثلاثة أقوال: أحدها أن الله تعالى أزال عنها ما فيها من الحرّ والإحراق، وأبقى ما فيها من الإضاءة والإشراق، والله على كل شيء قدير. وثانيها أن الله تعالى خلق في جسم إبراهيم كيفية مانعة من وصول أذى النار إليه. وثالثها أنه سبحانه خلق بينه وبين النار حائلاً يمنع من وصول أثر النار إليه. قال المحققون والأول أولى؛ لأن ظاهر قوله (يا نار كوني برداً) أن نفس النار صارت باردة حتى سلم إبراهيم من تأثيرها، لا أنَّ النار بقيت كما كانت. ولذا قال بعض العلماء إن الله تعالى لو لم يقل (وسلاماً) لهلك إبراهيم من برد النار."[٥٢]

---

[٥٠] المرجع السابق، ص١٩٥.

[٥١] انظر: بلكا، إلياس. **الغيب والعقل**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م.

[٥٢] انظر الآراء جميعها في:

ومن ذلك يتضح لنا أن الله سبحانه هو خالق الأسباب والمسببات، ولذلك لا تستقل -كما رأينا- الأسباب بالتأثّر يقول ابن أبي العز في قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الرعد: ١٦): "أي كل شيء مخلوق، وكل موجود سوى الله تعالى فهو مخلوق، فدخل في هذا العموم أفعال العباد حتماً، كما دخل فيه من باب -أولى- العلل الطبيعية ومعلولاتها."[٥٣]

ويختم المؤلف هذا الفصل بتساؤل في غاية الأهمية مفاده: هل النظرية الأشعرية في السببية -التي سبق عرضها- لها علاقة بتوقف مسيرة العلم في العالم الإسلامي، بإنكارها السببية الضرورية في العالم الطبيعي؟[٥٤] ويضيف المؤلف أن هذا السؤال طالما ردده الباحثون، وهو إلى الآن -على حد علمه- يظل بلا جواب تام وأخير.

ليس في الاستطاعة أن ننكر "أن نظرية الغزالي تحرر العلم من التفكير الصوري العقيم الذي وقع فيه العقل اليوناني؛ لأن النظرية تنفي إمكان إدراك الموجودات بالعقل المحض، وتحيلنا على التجربة لأجل ذلك. وإذا كان الغزالي ينكر السببية، بمعنى تأثير الأشياء بعضها في بعض، فإنه يثبت القانون، بما أن لله تعالى عادةً في الموجودات، وهي لا تتغير ولا تتبدّل فهنا تصبح غاية البحث العلمي هي اكتشاف هذه العادة في المخلوقات، باكتشاف العلاقات القائمة فيما بينها."[٥٥]

ويذهب المرزوقي إلى القول بأن قول الغزالي بفكرة العادة، وردّ السببية إليها، أفيد لتطور العلوم والمعارف؛ لأن هذا الموقف يدفع بالعالم إلى اكتشاف القوانين الأغلبية للطبيعة، أي القوانين العادية،[٥٦] ليس في تصورات العقل وتأملاته، بل في التجارب والمشاهدات.

- بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص١٩٦-١٩٨.

[٥٣] ابن أبي العز الحنفي، صدر الدين علي بن محمد. **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وشعيب الارناؤوط، ةبيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٥٧م، ج١، ص١٨١.

[٥٤] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٢٣٠.

[٥٥] المرجع السابق، ص٢٣٥.

[٥٦] المرجع السابق، ص٢٣٥.

والملاحظ على هذا الكلام أن هناك خيطاً فكرياً رفيعاً يربط بين كل من الأشاعرة، وديفيد هيوم، وكونت، والمدرسة الوضعية، وأكثر العلماء في النصف الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وتظهر أهمية هذه القضية إذا علمنا "أن الاعتقاد في أن الله سبحانه خلق الأشياء، ووضع فيها قوى وقوانين... أمرٌ كان ضرورياً لنشأة العلم الحديث. وهذا رأي أحد كبار مؤرخي العلم وهو نيدهام،"[٥٧] يقول: (إن من أهم شروط ولادة العلم الحديث في الغرب، الاعتقاد بأن إلها خالقاً وعليماً وحكيماً، قد وضع سلسلة من القوانين التي تخضع لها المعادن والبلورات والحيوانات والنجوم في سيرها.) وهو الاعتقاد المفقود في الحضارة الصينية مثلاً، والتي درسها نيدهام جيداً."[٥٨]

وفي الفصل الرابع والأخير نجد المؤلف يصل إلى الباب موضوع كتابه؛ إذ يجيء العنوان (استشراف المستقبل بين مبدئي السببية والنظام).

يذهب فيه إلى بيان مجمل لما سبق من حديث حول جولات الخلاف بين الفكريين الإسلامي والغربي في مسألة السببية، وهو الخلاف العميق الذي يبدو –من وجهة نظر المؤلف– أنه لا يمكن إزالته أو وضع حد نهائي أو قول فصل فيه، حتى هذه اللحظة.

وأمام هذه الإشكالية العويصة نجد المؤلف يضع حلاً بديلاً لها، يكمن أولاً في اقتراح مبدأ بديل عن مبدأ السببية، ثم ثانياً في إثبات أن الحياة البشرية أيضاً تسير وفق نظام معين، وأن ذلك ليس قاصراً على العالم الطبيعي، وأخيراً الإبانة عن دراسة لبعض الظواهر "الفوضوية" في الوجود، وتحليلها، لكي نعرف هل لهذه الظواهر نظام ما، أم أنها عشوائية.

فما هو إذن هذا المبدأ البديل عن قانون السببية؟

يقول المؤلف إن العرض السابق في الكتاب، قد أبان عن وجود رأيين انقسم إليها المفكرون بصدد السببية:[٥٩]

---

[٥٧] عالم بريطاني اشتغل على تاريخ العلوم الصينية (١٩٠٥-١٩٧٦)، وله كتاب مشهور هو: العلم والحضارة في الصين.

[٥٨] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٢٣٥.

[٥٩] المرجع السابق، ص٢٣٨.

الرأي الأول: هو أن للأشياء طبائع بها تتسبب، وقانون السببية قانون حقيقي لا يتخلّف. وهذا هو موقف أرسطو ومفكري العصر الوسيط الأوروبي حتى العصر الحديث. وموقف كثير من السلف (ابن حزم، ابن تيمية...)

والرأي الثاني: لا نقول بطبائع لا ندرك حقيقتها، وقانون السببية يستند إلى العادة المتكررة، ولا يعكس بحال الواقع الحقيقي للأشياء كما هي، ولذلك فإن هدف المعرفة الأول هو التوصل إلى العلاقات القائمة بين الأشياء. وهذا موقف الأشاعرة، وديفيد هيوم، وكثير من فلاسفة العصر الحديث وعلمائه، خاصة من المدرسة الوضعية في العلوم، التي دشنها أوجست كونت، وما تزال أفكارها حاضرة في شخص الوضعية الجديدة أو ما يسمى بمدرسة فينيا، أهم مدرسة –في فلسفة العلوم– في القرن العشرين بلا نزاع.

يفصح المؤلف بعد ذلك عن غرضه فيما سيأتي في الصفحات القادمة من هذا الفصل، هو أن يبين أن هذا الخلاف حول قانون السببية لا يمس أحدى أهم خصائصه، أي طابعة التنبؤي ويقترح كذلك أساساً آخر للاستشراف والتنبؤ، غير مبدأ السببية. وهذا الأساس بإجماع تام من طرف العلماء والمفكرين والفلاسفة وهو: مبدأ النظام الكوني. فهذا المبدأ يتجاوز الخلاف السابق، وهو واسع ومرن بحيث يعمم مواقف كلتا المدرستين. وهو أيضاً مبدأ قرآني عظيم، اهتم بتقريره الكتاب الكريم واعتنى به.[٦٠]

كلا المذهبيين يفترض ثبات مجرى الكون، وإنما الخلاف وقع في أساس هذا الافتراض هل هو العقل أم العادة. كما ذهب إلى ذلك كل من الغزالي وهيوم.

والآن ماذا عن الطريق الآخر الذي يسلكه المؤلف. وهو مبدأ النظام؟ يذهب المؤلف إلى أن القرآن في محكم آياته الكريمة يثبت فكرة النظام الكوني الشامل. فمن أحدى الملاحظات البارزة التي يخرج بها القارئ المتدبر للقرآن، هي حرص الكتاب العزيز على وصف التناسق والانسجام بين أجزاء الكون، والتنبيه على التناغم الحاصل بين مكوناته.... ولهذا فإنك ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ (الملك: ٣). فكل شيء

[٦٠] المرجع السابق، ص٢٣٩.

بقدر معلوم، وفي موضع معلوم وإلى غاية معلومة. يقول جل وعلا: ﴿وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ (الرعد: ٢) وأيضاً: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) وأيضاً: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢) إلى آخر الآيات التي تدل على الخلق والنظام المشاهد في الكون. وبناء عليه فإنَّ المؤلف يخرج من ذلك بعدّة مسوّغات مهمة للاستعاضة بمبدأ النظام عن مبدأ السببية فيقول: "هناك مجموعة اعتبارات يمكن أن تجعلنا نفضل أن نبني البحث المستقبلي على أساس فكرة النظام لا فكرة السببية أهمها:

١. إن موضوع السببية يبقى معلقاً، وقد رأينا حجم الخلاف الذي ثار حوله، ولا يملك فريق من المتنازعين حجة قطعية يمكن أن تحسم الخلاف لصالحة.

٢. ورغم أن القرآن الكريم أشار إلى المبدأين معاً: السببية والنظام، إلا أن حديثه عن التناسق والترتيب في الكون أوضح وأصرح.

٣. ثم إن في العلم ناحيتين مختلفتين: الوصف والتفسير. لذا توجد علوم قائمة على الوصف فقط –أو في الأكثر– دون الالتجاء إلى مفاهيم كبرى، كالسببية مثلاً. الجغرافيا وعلم الأجنّة، والفيزياء النسبية المقصورة، والفلك، والتشريح... كلها علوم تصنف ولا تفسِّر.[٦١]

لكن هناك سؤال يلح في هذا المقام هو. ما المقصود بالنظام order؟

النظام يعني التكرار، فكل شيء يتكرر، أو هو قابل للتكرار يدخل تحت فكرة النظام، فهذه الفكرة تشمل معارف ومعلومات لا حدَّ لها، ولا تعلّق لها بمبدأ السببية، ولا بغيره من المبادىء والموجهات الفكرية. وكل شيء يتكرر يصير موضوعاً مشروعاً للنظر المستقبلي. وذلك أنَّ كل شيء له نظام ما، حتى ولو كان هذا النظام مجهول السبب والكيفية، فهو يدخل تحت إمكانية المعرفة المستقبلية؛ أي يمكن بناء توقّع عليه. فالتنبؤ – أو الاستشراف– عمل علمي يرتكز على النظام في الوجود، لا على السببية، ولا حتى على القانون، وهذا يقتضي التفرقة بين النظام والقانون. فالقانون تعبير عام عن إلزام –

[٦١] المرجع السابق، ص٢٤٥-٢٤٦.

كما في القوانين الأخلاقية أو المدنية- أو عن ضرورة كما في القوانين الطبيعية أو الرياضية. أما النظام فهو الترتيب أو الاتساق... والنظام بالمعنى العام أحد مفاهيم العقل الأساسية، ويشمل الترتيب الزماني، والترتيب المكاني، والترتيب العددي، والسلاسل والعلل والقوانين، والغايات، والأجناس، والأنواع، والأحوال الاجتماعية، والقيم الأخلاقية والجمالية."[٦٢]

والقانون أعم من السبب، والنظام أعم منهما جميعاً، وذلك لأنه ليس فيه حتمية كالقانون، فالقانون أمر كلي منطبق على جميع جزئياته التي يتعرف أحكامها منه. فهو - وإن كان لا يفترض فيه أن يقول شيئاً عن علاقة سببية بين أمرين- إلا أنه يتضمن معنى الحتمية والاطّراد الدائم. أما النظام أو التكرار فلا؛ لأنهما يتسعان جداً للاحتمال، ولأشكال أخرى من النظر كالملاحظة والانطباع والحدس.[٦٣] ولكن ما ضمانة هذا النظام. إنه الوعد الإلهي، فهو ضمانة استقرار هذا الكون والحياة، يقول تعالى: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ (الأحزاب: ٦٢)، ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣). ويمكننا أن نستنتج من هذه السنن الكونية أن هذا المبدأ الكبير (النظام) فيه إذْنٌ غير مباشر بالنظر في المستقبل واستشرافه؛ إذ يدفعنا -وهو يخبرنا بثبات سنة الله تعالى- إلى أن نتوقع رؤيتها ورؤية آثارها في كل ما يحدث ويقع.[٦٤] وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى معالجة إشكالية النظام في الظاهرة الإنسانية، فيتناولها في مجالات علم النفس وعلم التاريخ، وعلم الاجتماع. وكل ظواهر هذه العلوم تخضع -رغم صعوبتها- بنظام وثيق وصارم."[٦٥]

أما عن مسألة الفوضى، وهل يعرف الوجود الفوضى؟ فقد أشار المؤلف إلى أنه انتهى -فيما سبق- إلى بيان أن النظام مبدأ عام في الكون، وأنه أساس لعالَم الأشياء،

[٦٢] المرجع السابق، ص٢٤٩.
[٦٣] المرجع السابق، ص٢٥٠.
[٦٤] المرجع السابق، ص٢٥٥.
[٦٥] المرجع السابق، ص٢٧٣-٢٨٩.

ولعالَم الإنسان؛ إذ لا تجري الظواهر في هذين العالمين عبثاً، بل لها منطق يحكمها وقانون ينظمها.

ومبدأ الفوضى في المقابل يشير إلى سؤال وهو: هل من الممكن أن توجد ظواهر مادية أو إنسانية، لا تخضع لأي نظام، ولا تسير وفق أي قانون؟ ألا يحتمل أن يكون بعض الوجود مجرد فوضى، وأن يكون بعض ما يحدث فيه يحدث على غير طريق ولا سنن، فيكون عشوائياً؟[٦٦]

لقد مرّت هذه المسألة بمحاولات عديدة بين المفكرين والعلماء، ونشأت بعض المذاهب الفلسفية فسميت بها كاللبيرالية الفرنسية، التي أدت بعد نجاح الثورة إلى نشوء أوضاع متناقضة في التنظيم السياسي والاجتماعي. هذا الوضع الجديد أدى فيما بعد إلى ظهور أيدلوجيات متنوعة مثل: ماركس الذي دعى إلى إدماج الدولة في المجتمع، بينما قال الفوضويون بكل بساطة: لماذا لا نتجاوز الدولة بإزالتها ومحوها، وننظم المجتمع وفق مبادئ تعلو على الدولة، ولذلك فإن القضية المركزية للفوضوية هي احتفاظ الفرد بحريته واستقلاله الذاتي، فيما يُسمى بالفردانية العقلانية والمثالية المطلقة. خصوصاً الألمانية.

أما عن الاحتمال،[٦٧] والنظام، والتنبؤ، فيوضح المؤلف أن هدف الرياضيات الاحتمال هو أن نحسب كميّاً أثر الصدفة والعشوائية، وأن نتنبأ بنتائجها، دون أي بحث عن الأسباب.[٦٨] ويستعمل حساب الاحتمالات في الفيزياء في نموذج حركة ذرات الغاز، والمعروفة بالحركة البراونية Brownian movement ويستعمل في الاقتصاد والقضايا المالية .

"إن أهمية هذه النظرية المتعلقة بالاحتمال تكمن في كشفها عن أن كثيراً من الأنساق التي كنا نظن أنها فوضوية تماماً، تحمل في الواقع درجة من النظام، وهي في الغالب

---

[٦٦] المرجع السابق، ص٣٠٤.

[٦٧] انظر في ذلك لمزيد من الإطلاع:
– العالم، محمود أمين. **فلسفة المصادفة**، مصر: دار المعارف، ١٩٦٨م.

[٦٨] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٣٣٦.

معقدة، كما تخضع الأنساق لقوانين، ويمكن -في أحيان كثيرة- التنبؤ بمستقبلها، خصوصاً على المدى القصير، بل تبيّن أنه حتى الأنساق التي تبدو فوضوية بالكامل مثل تقلّبات البورصة أو ألعاب القمار، تسير وفق نظام شكل موضوع علم مستقل هو حساب الاحتمالات."[٦٩]

فإن نظرية الاحتمالات تؤكد الحقيقة القرآنية السابقة، التي على أساسها -وبالاستعانة بنتائج بعض العلوم- بينت إمكان استشراف المستقبل من حيث المبدأ وهي: أنّ الأصل أن نظاماً يسري في جميع ظواهر الوجود؛ الطبيعي والإنساني.

إن أهم نتيجة لهذا الكتاب -كما عبّر عنها المؤلف- هي أننا مطمئنون -بفضل مبدأ النظام الكوني- إلى صحة الأساس النظري للبحث المستقبلي بوصفه سلوكاً معرفياً ومميزاً. وهذه الصحة ثابتة بمقتضى الوحي الكريم. فنحن الآن نملك اليقين بأن الكون يسير على سنن ثابتة إلى أجل، ومستندنا في ذلك هو وعد الله تعالى الذي لا يتخلف.

[٦٩] المرجع السابق، ص٣٣٨.