



جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية
أطروحة

للحصول على شهادة دكتوراه ل م د
تخصص فلسفة إسلامية وحضارة معاصرة

مفهوم السببية بين المتكلمين والفلسفة المعاصرة.
الأشاعرة والوضعية المنطقية أنموذجان.

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

الطالب: بوضياف خير الدين
لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة.	مؤسسة الانتماء
أ.د درغام نادية.	أستاذة التعليم العالي.	رئيسا.	جامعة وهران 2.
أ.ديموتن علجيه.	أستاذة التعليم العالي.	مشرفا ومقررا.	جامعة وهران 2.
أ.دبلحمام نجاه.	أستاذة التعليم العالي.	مناقشا.	جامعة وهران 2.
أ.د. عبد العزيز خيرة	أستاذة التعليم العالي.	مناقشا.	جامعة شلف.
أ.د. رباني الحاج.	أستاذ التعليم العالي.	مناقشا.	جامعة معسكر.

الموسم الجامعي
2024/2023



إهداء

أهدي هذا العمل الى أسرة الفلسفة
وقسم الفلسفة في جامعة وهران
وإلى وعلى كل المشرفين على
الجامعة

شكر

أتقدم بأسمى عبارات الشكر والتقدير الى
الاستاذة الطيبة والكريمة يموتنعلجية، التي
انارت عليا بنورها العلمي ، والارشاداتها
السديدة، ونصائحها القيمة التي كانت سندا في
إنجاز هذا العمل المتواضع، ولا يفوتني أن
أشكر كل أعضاء لجنة المناقشة الذين
تفضلوا بقراءة هذا العمل.

مقدمة

ة

مقدمة

إن الطبيعة وما تحمله من ظواهر مختلفة ومتغيرة ومتباينة، وما تحمله من أسباب الحياة والموت، والتغيرات التي تطرأ في السماء والأرض؛ لفتت انتباه الإنسان إلى البحث عن أسباب هذه الظواهر التي تحدث، وكيف يجد سبيلا لمعرفة الأسباب والعلل التي تصيبه أو تصيب العالم الذي يعيش فيه، فقد تساءل الإنسان دائما ما سبب هذا؟ وكيف تتحرك الأشياء؟ وكيف نتج بعضها عن بعض؟ وكيف جاء الظلام والنور؟ وكيف يتوقف الإنسان عن الحياة ويفنى ويتحلل؟

وفي سعيه للكشف عن العلل والأسباب اتخذ الإنسان الطواطم و أنشأ المعابد، ثم توسع نظره في تحليل الأسباب والعلل التي كون منها فكرة "أصل الكون"، وهذا ما ظهر في المعتقدات الشرقية القديمة، فلقد تشكلت رؤية فلسفية في كثير من الحضارات القديمة حول أصل العالم، فالفكر المصري القديم نظر الى أصل الوجود أنه لا ينفصل عن الاله "رع"، الذي يمثل عنصر الماء، وبعدها تحول رع الى إله الشمس، ثم ظهرت الكواكب، وبعد ظهور الكواكب ظهرت تسعة علل إلهية مادية وهي: سو (الهوا)، تيفينيت (ال فراغ)، جيب (الأرض)، نوت (السماء)، أوزيريس (النيل)، إزيس (الأرض الخصبة)، سيت (الصحراء)، نيفتيس (الأرض القاحلة)، وهذه القوة المادية الإلهية المتعددة كانت سبباً في توازن في هذا العالم المادي، الذي كانت علته الأولى هي الماء الذي امتلكه "رع" وبعدها ظهرت العناصر الطبيعة التسعة في العالم.

غير أن هذه الرؤية الوجودية تغيرت في الفكر البابلي وتحولت نظرتها الفوقية الى الاله الواحد الى تعدد في الآلهة، والتي لها علاقة مع العالم المادي، حيث أن الإله الأول هو "أنو" وهو السماء، والاله الثاني هو "أنليل" وهو الأرض، والإله الثالث هو آيا وهي الماء، ثم تحول إله الأرض الى علة مادية تسبب في توازن العالم المادي، بحكم أن الأرض هي المركز يحيط بها الماء والسماء. كما ظهر في الفكر البابلي القديم أيضا القول بـ "آلهة مردوك" وهو خالق العالم، وقد آمن به الفينيقيين أيضا. كما أن في بعض المعتقدات السومرية القديمة ظهرت رؤية مادية لأصل الكون، وذلك من خلال تفسيرها لبداية وجود الكون، حيث قالت انه خرج من السديم -الذي لا يرى- وهو الجوهر الأول الذي يمثل الام وهو الأصل والمبدأ وإسمه "تيمات"، وخرج منه أيضا الاصل الثاني واسمه "أبسو" وهو المادة،

مقدمة

وبعدها اتحدت تيمات مع أبسوا فأنجبوا الابن "مُمو" الذي يمثل الممكنات المتواجدة في الطبيعة والعالم كله.

أما في الفكر الهندي القديم نجد مدرسة السماخيا أصلت وجود العالم من المادة وهي "البراكيتي" وأما "الستافا" فهو الفعل الذي يسبب الحركة والاتجاه للبراكيتي، وأما الذي يسبب القصور والالتماس فهو " التاماس"، والذي يسبب تطور المادة وانتشارها وتوسعها وتوازنها فهي "البوروشا" التي تمثل العلة الرئيسية في الكون المادي الذي تغذيه بالروح والطاقة.

كما نجد المعتقد الصيني القديم فكان مرتبط بشخصيات أسطورية حتى وصل بهم الامر أن جعلوا أصل العالم من إنسان، واعتبروا أن خالق العالم والبشر هو "يانقو"، كما ظهرت نظرية طبيعية عندهم فسرت الوجود الطبيعي عن طريق الاحياء الطبيعي الذي تتميز بها المادة، وهذه المادة هي التي تسبب الممكنات من خلال مجموعة من العلل مثل علة التكاثف والحركة، ومن هذه العلل التي ترافق المادة بدورها أنشأت مادة الماء الذي يسبب الملوحة، والنار تسبب الحرارة والخشب الذي يسبب الحموضة، والمعدن نحت الصور، والأرض سببت الغذاء والحلاوة. أما فلسفة "التاو" الصينية اعتبرت أصل الوجود وجود قائم بذاته وأطلقت عليه اسم "التاو"، ويمثل التاو العلة الذاتية ولا يحتاج الى غيره، وهو غير قابل للتحديد أو اليقين، يسبب الترابط بين الأشياء المرئية وغير المرئية، الفاعل دون تأثير، يرسل الممكنات ولا يستقبل من الممكنات، قابل للتحقق ولا يمكن رؤيته، صورته موجودة في الصور المادية، بحيث هذا التاو يأخذ صفة الألوهية في كل الممكنات، جعلت من الماء علة تكون الكائنات بحكم كل الكائنات تتشكل من الماء ولا يمكن أن تنفصل عن الماء، ولكن يبقى التاو هو المسير لكل ممكن مادي في عالم الطبيعة.

كما اهتم الفكر الزرادشتي بالبحث في أصل وجود الكون، فقال بعلة فيزيقية وعلة ميتافيزيقية، فالكون عند الزرادشتية يحكمه إلهين: إله الخير 'أهورا مزدا' وهو غير محدود في الزمان ومحدود في المكان، وإله الشر 'أهريمن' محدود في المكان والزمان، فبينما إله الخير أهورا مزدا خلق العالم الطبيعي المادي فخلق عنصر النار الذي سبب الهواء، وعنصر التراب من الماء، وهذه العناصر

مقدمة

الطبيعية كانت سبب في ظهور الكائنات والنباتات والجمادات والحيوانات والانسان، وبعد اكتمال هذه المخلوقات و استوائها على الأرض أفاض عليها أهورا مازدا من السماء العلوية الروح.

أما المداس الطبيعية اليونانية فاهتمت بالعلل الطبيعية: الهواء، النار، التراب، الماء، وهي سبب تركيب العالم، بالإضافة الى عنصر الاعداد التي لها دور في تنسيق وترتيب الكون، كما بحثت في الهولوى وهي المادة الأولى التي يتكون منها العالم وغيرها من النظريات الطبيعة المادية، الى جانب نظريات فلسفية عن أصل الكون بحثت عن العلة الأولى والمحرك الذي لا يتحرك.

بينما جعلت الفلسفة الإسلامية السببية والعلل الفاعلة ضمن العناصر المادية التي من فعل الله، فالله هو مفتعلها، بالإضافة الى بحثهم في الأسباب التي تصيب الانسان من نفسه ومن خالقه، ثم تطور مفهوم السببية في الفلسفة الحديثة والتي بلورت رؤية جديدة للسببية من خلال اللغة المنطق والتجربة والرياضيات وفيزياء الكم والنسبية واقترن ذلك بفرض الميتافيزيقا.

ونحاول من خلال أطروحتنا هذه الكشف عن مفهوم السببية عند مدرستين بارزتين: مدرسة الاشاعرة (علم الكلام الاسلامي)، مدرسة الوضعية المنطقية (فلسفة العلوم المعاصرة)، ورغم البعد الزمني بين هاتين المدرستين إلا انهما يشتركان في البحث في إشكالية السببية، وهذا الطرح يقودنا الى التساؤل عن الثابت والمتغير في مفهوم السببية في ظل التغيرات العلمية والفلسفية التي تتطور من فكر الى آخر؟

- وفي الواقع مفهوم السببية يحمل في طياته العديد من التساؤلات المهمة، أهمها:
- ما مفهوم السببية وما مفهوم العلة وما الفرق بينهما؟
- كيف تطور مفهوم السببية بتطور الفكر والفلسفة، وعلى وجه الخصوص عند المفكرين المسلمين والمفكرين الغربيين؟
- ما الرؤية التي قدمها علماء الكلام ومنهم الأشاعرة لمفهوم السببية؟
- كيف كانت قراءة السببية عند الوضعية المنطقية في ضوء تطور الفيزياء؟
- الى أي حد استطاعت الفلسفات المعاصرة تجاوز القراءات والرؤى السابقة للسببية؟

مقدمة

وعليه وضعنا الفرضيات الآتية:

- مفهوم السببية لا يختلف عن مفهوم العلة كما انه لا يختلف في الكثير من جوانبه بين الأشاعرة والوضعية المنطقية.
- إن تأصيل السببية عند الأشاعرة والنتائج التي توصلوا إليها تختلف عن تأصيل السببية عند الوضعية المنطقية ونتائجهم.
- إن تطور السريع للعلوم اليوم أفرز مفهوم جديد للسببية.

أما أهمية موضوع أطروحتنا فيبرز من خلال أهمية مفهوم السببية، فمفهوم السببية مفهوم محوري في الفلسفة والعلم. وكان أول بحث في الفلسفة هو بحث في علة الكون والظواهر. كما تبرز أهمية الموضوع من خلال أهمية الأنموذجان المختاران في أطروحتنا؛ فنجد مدرسة الأشاعرة لها مكانة كبيرة في الفلسفة الإسلامية، كما للوضعية المنطقية مكانتها في الفكر الغربي، وتتجلى كذلك أهمية الموضوع من خلال صعوبة المقاربة بين مدرستين مختلفتين فلسفياً وبعيدتين زمنياً (الأشاعرة والوضعية المنطقية).

أما أسباب اختيار الموضوع المعنون في الأطروحة السببية بين المتكلمين والفلسفة المعاصرة، أخذنا نموذجين الأشاعرة والوضعية المنطقية فهو بدافع فضول المعرفي والكشف عن مفهوم السببية بين مدرسة الأشاعرة و مدرسة الوضعية المنطقية، فرغم تباعدهما إلا أنهما يحملان الكثير من الأفكار الفلسفية والعلمية خاصة في مجال دقيق الكلام عند المتكلمين، وذلك عندما أشاروا الى السببية بين المادي والسيكولوجي، بين قدرة العبد وكسبه، وبين إرادته وإرادة خالقه، وأما عند الوضعية المنطقية فقد شملت العلوم الغربية الحديثة والمعاصرة التي تطرقت الى السببية من الجانب الرياضي والفيزيائي والمنطقي وحصرتها في مجال الإرتياب والاحتمال، وأما الدوافع الموضوعية فهي قيمة البحث في مفهوم السببية باعتباره من المفاهيم المركزية في الفلسفة والعلم على حد سواء .

ونلفت النظر انه فيما يخص الدراسات السابقة فلم نجد دراسة جمعت بين الأشاعرة والوضعية المنطقية، لا فيما يخص موضوع السببية ولا في غيره، ولكن

مقدمة

أحصينا بعض الدراسات عند الأشاعرة وعند الوضعية المنطقية كل على حدا منها:

- رسالة ماجستير بعنوان "مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية"، إعداد جمعان بن محمد الشهري، إشرافاً. د أحمد السيد رمضانجامعة أم القرى المملكة العربية السعودية1429هـ، 2008م.

- أطروحة دكتوراه بعنوان "السببية عند السنوسي ومخالفهم من خلال مؤلفات الشيخ الإسلام ابن تيمية" إعداد توفيق ابراهيم المحيش بإشراف د. عبد العزيز الراجحي. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية كلية أصول قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة 1424هـ.

- رسالة ماجستير بعنوان "نظرية العلم عند نورود راسل هانسون" جامعة محمد زهرة خالد عبد الجواد، عين الشمس كلية البنات -للآداب والعلوم والتربية قسم الدراسات الفلسفية، 2001.

-أطروحة دكتورة بعنوان " حلقة فيينا، دراسة في الأصول والتطور من الأستمولوجيا الى منطق العلم" إعداد الطالب بن سلمى مسعود، بإشراف بولسكك عبد الغاني، جامعة باتنة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2021و2022.

ضمت أطروحتنا أربع فصول : الفصل الأول كان عنوانه "السببية المفهوم والمسارات"، وضم ثلاثة مباحث: مبحث أول عنوانه مفهوم السببية ومفهوم العلة و العلاقة والفرق بينهما، وفيه مطلبين، المطلب الأول عنوانه مفهوم السببية لغة واصطلاحاً، والمطلب الثاني عنوانه مفهوم العلة والفرق بينه وبين مفهوم السببية، المبحث الثاني عنوانه "تطور السببية عند الفلاسفة اليونانيين و الفلاسفة المسلمين" وفيه ثلاث مطالب، المطلب الأول عنوانه السببية في الفلسفة اليونانية، والمطلب الثاني عنوانه السببية في الفلسفة الإسلامية، أما المبحث الثاني فعنوانها السببية من الفلسفة الوسطية الى الفلسفة الحديثة، ومطلبه الأول عنوانه :السببية في الفلسفة الوسطية، و المطلب الثاني السببية في الفلسفة الحديثة.

اما الفصل الثاني فخصصناه للسببية عند المتكلمين والاشاعرة، وعنوانه "السببية عند الأشاعرة" وقسمناه الى ثلاث مباحث، المبحث الأول عنوانه السببية عند

مقدمة

الفرق الكلامية بمطالبه الثلاث، المطلب الأول عنوانه السببية في أفعال الانسان عند المتكلمين، والمطلب الثاني عنوانه السببية في الطبائع عند المتكلمين والمبحث الثاني عنوانه السببية عند الاشاعرة بين الإثبات والنفي وفيه مطلبين الأول، عنوانها السببية في الممكنات والمطلب الثاني عنوانه، السببية والعادة والافعال في الانسان عند الاشاعرة.

أما المبحث الثالث عنوانه نقد السببية عند الاشاعرة، وفيه مطلبين الأول: عنوانه نقد السببية في أفعال العباد والمعجزة. والمطلب الثاني عنوانه نقد السببية المادية عند الاشاعرة.

الفصل الثالث خصصناه للوضعية المنطقية وعنوانه "السببية عند الوضعية المنطقية"، وفيه مبحثان، المبحث الأول مقاربات الوضعية المنطقية للسببية، والمطلب الأول مميزات فكرة السببية عند الوضعية المنطقية، والمطلب الثاني السببية بين الاحتمال والمنطق عند الوضعية المنطقية، أما المبحث الثالث عنوانه نقد السببية عند الوضعية المنطقية، والمطلب الأول نقد كارل بوبر، والمطلب الثاني، العلة التطورية عند كارل بوبر.

الفصل الرابع حاولنا أن نقارب فيه بين رؤية كل من الاشاعرة والوضعية المنطقية لمفهوم السببية، والكشف عن الرؤية المعاصرة لهذا المفهوم في العلم وعنوانه بـ: "السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي المعاصر " وفيه مبحثين الأول مقارنة السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية، ومطلبه الأول عنوانه السببية عند الاشاعرة والوضعية المنطقية، والمطلب الثاني المنطق والسببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية، أما البحث الثاني عنوانها السببية في الفكر الكوزمولوجي المعاصر، والمطلب الأول عنوانه المادة الممتدة في تكوين الكون ، والمطلب الثاني عنوانه من عدم الى الانبثاق،

وأما خاتمة البحث فوضحنا فيها أهم النتائج والتوصيات.

أما المنهج المعتمد فقد فرضه عنوان الاطروحة (مفهوم السببية بين المتكلمين والفلسفة المعاصرة الاشاعرة والوضعية المنطقية أنموذجان)، وهو المنهج التحليلي النقدي المقارن، مع اللجوء الى المنهج التاريخي متى اقتضت الضرورة ذلك. ففي الفصل الأول عملنا على كشف مفهوم السببية في الفلسفة والعلم لذلك

مقدمة

اعتمدنا المنهج التاريخي، أما الفصل الثاني والثالث اعتمدنا على المنهج التحليلي في الكشف عن السببية عند كل من الأشاعرة والوضعية المنطقية وتم الاعتماد على المنهج المقارن للمقارنة بين المدرستين (الأشاعرة والوضعية المنطقية).

ومن الصعوبات التي تعرضت إليها في أطروحتي هي قلة المصادر والمراجع المتعلقة بموضوع البحث، وخاصة عند الوضعية المنطقية، وقلة مصادر الوضعية المنطقية المترجمة الى العربية، وكان جل مصادر الوضعية المنطقية التي تعرضت لمفهوم السببية إنما تعرضت إليها من خلال تطرقها لقضايا أخرى كدراسة الاحتمال والإحصاء، وبما ان الأطروحة تحمل المقارنة بين مدرستين فلم أجد عن أي كتاب يبرز أي مقارنة بينهما لا من قريب ولا من بعيد.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات.

المبحث الأول: مفهوم السببية ومفهوم العلة، العلاقة والفرق بينهما.

المبحث الثاني: تطور السببية عند الفلاسفة اليونانيين والفلاسفة المسلمين.

المبحث الثالث: السببية من الفلسفة الوسيطية الى الفلسفة الحديثة.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

تمهيد

تعتبر السببية مفهوم يتعرض له كل عالم ومفكر، مما يجعلهم يبحثون في العلل والأسباب بغية الكشف عن مكونات السببية بين المفهوم والممكنات المادية، متسائلين عن العلل الطبيعية التي عجز الإنسان عن تفسيرها، وهذا ما فتح المجال لعقل الإنسان في البحث عن هذا المفهوم في القديم والحديث، فقد تعرض البحث في هذا المفهوم في الفلسفة اليونانية، والفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة والمعاصرة، وهنا يتبادر لنا التساؤل: ما مفهوم السببية، وما مفهوم العلة، وما علاقتها مع العلة والفرق بينهما؟ وكيف عولجت السببية عند اليونانيين، عند المسلمين وعند الغربيين؟

المبحث الأول: مفهوم السببية ومفهوم العلة، العلاقة والفرق بينهما.

المطلب الأول: مفهوم السببية لغة واصطلاحاً.

أولاً: مفهوم السببية لغة: هو مفهوم يبقى محمول على المعنى ولا يمكن ضبطها على المفهوم اللغوي التام، ولكنها تبقى مفهوم يجمع الأسباب أي "السَّبَبُ أَسْبَابٌ" والسَّبَبُ الحبل والسبب

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

حبال¹، والسَّبَبُ يفتح السين، وفي اللغة: تعني "الحبل"، وفي العرف العام هو كل شيء يتوسَّل به إلى المقصود، أي "هو كل شيء يتوسل به إلى المطلوب"². أو "هو كل شيء يتوصل به إلى غيره"³.

اما مفهوم السببية في اللغات الأجنبية: فقد جاء في اللغة اللاتينية cousingration، وفي اللغة الإنجليزية coualite في اللغة الفرنسية Couse، raison، اما اللغة الألمانية قد جمعت بين اللغة اللاتينية واليونانية، في كلمة kausalität وصفتها kousal المشتقة من اللاتينية Kousa، وكانت تستخدم في اللغة الألمانية القديمة كلمة Ursache ومعناه السبب Couse، و Ur ويعني فعل يؤدي ويسبب الحركة ولكنه مرتبط بشيء sache مادي يدل على الحوادث سواء من الجانب المادي أو القانوني، وبعدها عمت السببية على كل الميادين كصفة تسبق النتائج من خلال كلمة Ursache، والتي سمحت لظهور الصفة Ursachlic (أي سببي) واسمها سببية Ursachlichkeit وفعلها Verursachen يسبب ويحدث وينتج، وقد أضاف هيغل اسم السبب Ursache وهي Wirkung من الفعل wirken يحمل أنواع الأفعال (يسبب و يحدث)، غير أن هيغل من كل هذه الأفعال للسببية وضع مصطلحه الخاص لسببية هي كلمة setzen التي تعني "تكون"، ولكنه لم يخصصها للسببية، بل قال ان للسببية نتيجة وهي . Ursache

1- مفهوم السببية في القرآن: جاء ذكر السببية في القرآن متعدد حسب نوعية الأسباب، والسبب والمسبب، فقد جاءت السببية بمعنى وسيلة يتخذها البشر كوسيلة تربط العبد بربه، و"الوسيلة وكل ما يتوصل به إلى الشيء"⁴ ويقول تعالى ﴿فَلْيُمْدِدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾ (سورة، الحج 15)، والسبب طريق أو السماء أو أداة تكون سبب في البلوغ⁵: لقوله تعالى ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الأسباب. أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ...﴾ (سورة، غافر 37، 38) وقال أيضاً ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ (سورة، الكهف 84)، وأما السببية الواقعة بعلاقة التي امدها الله،

¹ معجم ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وشرح ودراسة د. رجب عثمان محمد، مراجعة د. رمضان عبد التواب، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، (دط، دس) ص 1910.

² التهانوي محمد علي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف، رصيف العجم، تحقيق علي دحروج نقل النص الفارسي إلى العربية عبد الله الخالدي، ج 1، أ س مكتبة لبنان ناشرون بيروت لبنان، ط 1، (دس)، ص 196، و 924.

³ المصدر نفسه، ص 924.

⁴ معجم ألفاظ القرآن الكريم، المجلد الأول من الهمزة إلى السين، الناشر مجمع اللغة العربية مصر، ط 2، 1984 ص 539.

⁵ الطبري، جامع تفسير البيان، هذبه وحققه وضبط نصبه وعلق عليه، د. بشار عواد معروف، ومعروف عصام فارس، المجلد الأول الفاتحة البقرة، مؤسسة الرسالة الطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط 1، 1415هـ، 1994م، ص 426، 427.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

وجعل لها أسباب متعددة من الأشياء¹، أي الأسباب أو من كل شيء أي وسيلة يتوصل بها"، وكلمة "اتبع سبباً"² أي أخذ بالأسباب واتبع طريق ليكون له سبب لمبتغاه وهو العلم.

السبب أداة وصل مثل الحبل: قال تعالى (وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ) (سورة، البقرة 166)، والأسباب هي كل ما تحمله من وسائل حتى تكون سبب في نجاتهم³، وقال أيضاً (فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ) (سورة، ص 10)، تتمثل في وسائل القوة والملك. وهي سبب مادي، لقوله: (لعلّي أبلغ الأسباب) (سورة، غافر 10)، أي إدراك الوسائل التي يصل بها⁴، وكما ورد في تفسير الطبري لقول الله (إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا فَاتَّبَعَ سَبَبًا) (سورة الكهف 84)، أي الأشياء التي كانت له سببا في علمه وصار يتبع الأسباب حتى وصل إلى ما كان يريده من مسالك الأرض، وأسباب السماء مراقيها ونواحيها⁵ وأسباب السماء هي التي تكون سبب في استمرار عيش الانسان، بفضل ما ينزل من السماء.

والسبب الموصول لقوله تعالى (لَعَلِّي أُنْلِغَ الْأَسْبَابَ. أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ) (سورة غافر، 36.37) "ويقال تقطعت بهم الأسباب أعيتهم الحيل" ⁶ وقال خليل الفراهيدي: "السبب السماء أو الحبل لقوله تعالى (فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ) (سورة ص 10)، ويقصد الفراهيدي من الارتقاء الى السماء، أي اتخاذ بالأسباب والسبل التي تساعدكم الى الرقي يقول: "والسَّبَبُ: سَبَبُ الأمر الذي يوصل به، وكل فصل يوصل بشيء فهو سَبَبٌ. والسَّبَبُ الطريق لأنك تصل به إلى ما تريد" ⁷

ثانيا: مفهوم السببية اصطلاحاً:

مفهوم السببية اصطلاحاً هو "عبارة عما يكون طريقاً للوصول الى الحكم غير مؤثر فيه"⁸، حيث يكون السبب متأثر من غيره وليس من ذاته، ولكن العلاقة تبقى اقترانية بين السبب والمسبب في الطبيعة، وما تؤثر عليها من الطبائع والعلل الفاعلة⁹، وعند تفسير السبب نجد "المبدأ الذي

¹ معجم القرآن الكريم، المجلد الأول من الهزمة إلى السين، مصدر سابق، ص 539.

² المصدر نفسه، ص 539، وانظر جامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، ص 375.

³ ابن منظور، لسان العرب، الناشر دار المعارف، كورنيش النيل القاهرة، (دط، دس)، ص 1911.

⁴ معجم القرآن الكريم، المجلد الأول، من الهزمة إلى السين، مصدر سابق، 539 ارجع إلى معجم ارتشاف الضرب من لسان العرب لابن حيان الاندلسي، ص 1702 و 2032.

⁵ المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، الادارة العامة للمجمعات وإحياء التراث، ط4، 1420، 2004، ص 411.

⁶ المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصدر سابق، ص 412.

⁷ خليل بن احمد الفراهيدي، كتاب العين، ج2، ترتيب وتحقيق، د. عبد الحميد هنداوي، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1424هـ، 2003، ص 204.

⁸ الجرجاني علي، التعريفات، ج1، تحقيق إبراهيم اليباري، دار الكتاب بيروت، ط1، 1405هـ، ص 154.

⁹ صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، درا الكتاب اللبناني بيروت لبنان، (دط)، 1982، ص 648.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

يفسر الشيء تفسيراً نظرياً¹، مثل " (والسَّبَبُ) الحبل وهو ما يتوصل به الى الاستعلاء ثم استعير لكل شيء يتوصل به لأمر من الأمور، فقيل هذا (سَبَبٌ) هذا (مُسَبَّبٌ) عن هذا"²، وهذا ما أشار اليه الزمخشري بالطريق أو حبل تتسلسل فيه الأسباب والمسببات³، وأما عند جميل صليبا فقد ضبط مفهوم الاصطلاحى للسببية أنها هي " العلاقة بين السبب ولمسبب، ومبدأ السببية أحد مبادئ العقل ويعبرون عنه بقولهم لكل: ظاهرة سبب أو علة. فما من شيء إلا كان لوجوده سبب، أي مبدأ.

1. مفهوم السببية عند الفقهاء:

نجد مفهوم السببية عند الفقهاء والأصوليين مرتبط بين الشرع وسبب التكليف بالشرع، حيث الفقهاء قاموا بقياس الشرع على السبب، مثلاً ظهور هلال رمضان يكون سبباً في البدأ والقيام بالصوم، والتأثير لا يكون مادى، وإنما تكليف مشرع اتجاه العبد فيكون العبد نتيجة ما كلفه الشرع الذي هو سبب في العبد، وحتى نزيد من توضيح المقصود للسببية نجد أنها " تكون السببية ذات وصل وربط وهي ما يوصل إلى شيء ولا يؤثر فيه كالوقت للصلاة"⁴ وغير ها من الأسباب الشرعية التي تكلف ويتكفل بها العبد المسلم، غير أن مفهوم السببية عند الفقهاء تعريف واحد حسب ما جمعه كريم نملة أنها " ما يلزم من وجوده الوجود، ويلزم من عدمه العدم"⁵.

كما نجد هناك العديد من التقسيمات للسببية في الشرع حسب ما يصف به الفقهاء وهي السبب المقدر عليه، السبب المشروع، وسبب مناسب للحكم، والسبب الغير المناسب، وأما القسم الآخر فيه قسمين سبب شرعي وسبب عقلي، وسبب عادي، وغيرها من الأقسام السببية في الشرع⁶.

2- مفهوم السببية عند المتكلمين:

مفهوم السببية عند المتكلمين أغلبها تركز في دراسة أفعال الانسان والطبيعة، بالإضافة الى علة الله المتجلية في كل شيء، ولكن العلة والسببية متغير حسب إرادة الانسان، ولذا اعتبرت المعتزلة سبب الفعل متولد من الانسان حسب قول القاضي عبد الجبار: " أن كل ما كان سببه

¹ التهناوي محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة، د. رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، نقل النص الفارسي الى العربية عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية جورج زنتاتي، ج1، أ- ش، مكتبة لبنان ناشرون، (دط)، 1996، ص1206.

² رجب عبد الجواد إبراهيم، معجم المصطلحات الإسلامية في الصباح المنير، دار الافاق العربية القاهرة، (دط)، 1409هـ، 2002، ص132.

³ الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق باسل عيون السود، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1419هـ، 1998م، ص132.

⁴ المصدر نفسه، ص 924.

⁵ عبد الكريم بن نملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، مج1، مكتبة الرشد الرياض، ط1، 1420هـ، 1999م، ص293.

⁶ المصدر نفسه، راجع نفس الصفحة،

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

من جهة العبد، متى يحصل فعل آخر أو بحسبه¹ غير أن السببية والتلازم مشتركتان بين السبب بالمسبب أي السبب يلزم النتيجة ، مثل ما يتولد السبب من الطبيعة و من فعل الانسان، حيث السبب يولد من مسبب تسبب في حدوث شيء أو وجوده، لأنظرية التولد علاقة بتلازم الأسباب الطبيعية إلا أنها تختص بدائرة أفعال الانسان إلا انها جزء من موضوع العلية².

-3. السببية في الفلسفة:

السببية في الفلسفة يأخذ مفهوم البحث في أصل الوجود وسببه الذي أوجده الذي لا يفارق العناصر الطبيعية، التي هي أصل الوجود، حيث ما تحدثه العناصر الطبيعية من الحوادث تكون سبب في وجود الممكنات، حيث يكون " السبب أصل من جهة احتياج المسبب إليه وابتناؤه عليه، والسبب المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية"³، وأيضا عند الفلاسفة حسب قولهم: " ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته أو وجوده، لذلك سمي سببا عقليا أو مبدأ، ومنه قولهم سبب الوجود"⁴ هذا عموما، أما الفلسفة اليونانية فامفهومها جامع لكل العلل الطبيعية الاربعة السائدة في الوجود والتي صدقتها الحواس⁵، والعلل الأربع هي: ماء هواء تراب نار التي تفرد بها أرسطو، والفلاسفة الطبيعيين⁶.

أما السببية عند المسلمين ففي برهانهم عن العلل والأسباب الأولرأوا أن، " الأول هو البرهان الكامل لأنه يعرفنا بالسبب والعللة؛ أما الثاني، البعدي، فينتقل من الآثار أو من المعلومات الى الأسباب"⁷. أما في الفلسفة الغربية فربطوا مفهوم السببية بحوادث تربطها بقوانين الطبيعة⁸، بحكم " إن لكل ظاهرة مسببا أو علة وما من شيء إلا وكان لوجوده سبب أي مبدأ يفسر وجوده"⁹، ويقول كانط بوجهين السببية: "أحدهما هو مبدأ الإنتاج وهو يوجب لكل حادث سبب يتوقف وجوده عليه قبل حدوثه والآخر مبدأ التتابع الزمني، وهو يجب أن تحدث جميع التغيرات وفق لقانون الارتباط بين السبب والنتيجة"¹⁰، بجزم كانط وضع مفهوم السببية في سياق الفلسفة من خلال تطبيق المنهج الفلسفي على السببية، بغية توضيح السببية من ناحية المفهوم الفلسفي.

¹ الجيزي نوران، قراءة في علم الكلام، الغائية عند الأشاعرة، الناشر الهيئة العامة المصرية للكتاب، (دط)، 1999، ص 165

² بلكا إلياس، الوجود بين السببية والنظام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي هرنندن فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1429هـ، 2009م، ص41.

³ صليبا جميل، المعجم الفلسفي ج1، مرجع سابق، ص 99.

⁴ صليبا جميل، المعجم الفلسفي ج1، مرجع سابق، ص648.

⁵ بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص184.

⁶ المصدر نفسه، ص269.

⁷ المصدر نفسه، ص236.

⁸ جلال الدين سعد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، درا الجنوب للنشر، تونس، (دط)، 2004، ص 237.

⁹ المرجع نفسه، ص 237.

¹⁰ المرجع نفسه، ص 238.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

4-أنواع السبب.

-**السبب الذاتي:** هو السبب الذي لا يحتاج لسبب آخر حتى يقوم عليه، وإنما هو سبب تكون فيه السببية غاية ذاتية، وغير محتاج لسبب آخر حتى يتحقق سببيته، كأن نقول: "تأدى السبب إلى المسبب إن كان دائماً أو أكثرياً يسمى ذلك السبب سبباً ذاتياً" و"المسبب غاية ذاتية" وإن كان التأدي مساوياً أو أقلياً يسمى ذلك السبب سبباً اتفاقياً والمسبب غاية اتفاقية"¹، والتأدي هو الذي يؤدي الى الأسباب يكون أقل منه ويكون متفق من حيث النتيجة والسبب، والذي يتسبب فيهما هو غاية السبب الأول الذي تكون غايته تحقيق النتيجة وفق ما تترتب منه النتائج، حيث مجموعة من الأسباب غايتها تؤدي الى وفق ما يتوافق مع مجموعة الأسباب.

- **السبب الكافي:** هو السبب الذي يستوفي شروطه عند نتائجه، أي السبب "يوجب أن يكون لكل شيء سبب يتوقف وجوده عليه"².

- **السبب البسيط والمركب:** السبب البسيط هو الذي لا يتوقف تأثيره وإجابه للمعلول حيث يكون متساوق مع نتيجة العلة التي هي المعلول حيث "كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير أن يكون وجود ذلك الشيء داخلاً في وجوده أو متحققاً به"³.

- **السبب تام وغير التام:** التام هو الذي يوجد المُسبَّب بوجوده فقط، والسبب الغير التام "هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه، ولكن المسبب لا يوجد بوجود السبب وحده"⁴.

- **الشرط والسبب:** القصد من السبب الشرط وهو "ما يكون الشيء محتاج إليه إما في ماهيته أو في وجوده، على حين الشرط هو ما يتوقف عليه وجود الشيء"⁵ ويوضح جميل صليبية بمثال "أن السبب ما يلزم من عدمه العدم، ومن وجوده لذاته وجود ولا عدم".

المطلب الثاني: مفهوم العلة والفرق بينه وبين مفهوم السببية.

أولاً: مفهوم العلة:

1- **العلة لغة:** هي "اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختياره"⁶ باعتبار العلة تحل في الشيء دون ان يكون له مجال في الاختيار⁷، أو هي كل ما يلتصق في الشيء فيصيبه،

¹ التهناوي محمد علي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق، ص 924.

² صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج 1، مرجع سابق، ص 649.

³ شرح المصطلحات الفلسفية، اعداد قسم في مجمع البحوث الإسلامية، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة بطهران، ط 1، 1414هـ، ص 156.

⁴ دليل أكسفورد للفلسفة، ج 2، من حرف أ إلى حرف ط، تحرير تدهوندترشن، ترجمة نجيب الحصاد، تحرير الترجمة منصور محمد البابول، محمد حسن أبو بكر، مراجعة اللغة عبد القادر الطلحي، (دط، دس)، ص 153.

⁵ شرح المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص 156.

⁶ صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج 2، مرجع سابق، ص 95.

⁷ التهناوي محمد علي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق، ص 1207.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

مثل المرض يسمى علة¹ أو هي " عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به الحال المُحلُّ، ومنه المرض يسمى علة لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف"²، أو " اسمٌ لعارض يتغير به وصفُ المحل بحلوله لا عن اختياره"³، حيث العلة تحل في الشيء فتغير الموضع، وتكون علة مثل المريض⁴، وأيضا العلة هي كل شيء يغير الأشياء، وقد وصفت العلة عند العرب بـ" المرض وصاحبها معتل"⁵ أو " حدثٌ يشغل صاحبه عن وجهه، العليل المريض"⁶ والسؤال في العلة جوابها" هي سبب لكون الشيء آخر إجماده"⁷، أو هي "ما يتبعه وجود الأمر من غير قصد منه"⁸ وقيل أيضا " العلُّ والعلَل: الشربة الثانية. وقيل الشرب بعد الشرب اتبعاً"⁹ والتعليل وهو تبين الشيء ويستدل به من العلة على المعلول ويسمى برهان لمياً¹⁰، وأما العلة في اللغة اللاتينية هي couse وفي اللغة الإنجليزية couse وفي اللغة الفرنسية couse¹¹.

ثانياً. العلة اصطلاحاً: العلة هي التي تؤثر في كل شيء، لا يكون قبلها علة، بل يكون لها معلول سببه العلة الأولى، وهي التي "كل ما يؤثر في غيره، بينما المعلول هو كل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها، أو وجود ذلك الغير ليس من وجودها"¹²، ويقول الغزالي: "إن العلة تقتضي بالضرورة وجود المعلول، وإن المعلول لا يوجد إلا إذا وجدت العلة، فالمعلول هو الذات التي لا توجد بالفعل إلا من ذات أخرى موجودة بالفعل، وإن كل واحد من الذاتين إذا فرض موجودا وجب أن يكون الآخر مرفوعاً، فوجود العلة يتوجب إذن وجود المعلول ورفعها يوجب رفعه"¹³، ما نلاحظه أن معطيات الاصطلاح للعلة أنها تلازم المعلول في كل شيء موجود.

- 1 الفراهيدي، كتاب العين، ج1، تحقيق د محمد المخزومي، و، د، إبراهيم السمر، (دط، دس)، ص 88، وراجع معجم التعريفات للعلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، ص130.
- 2 الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة مصر، (دط، دس)، ص 159، وراجع كتاب مختصر الروضة، ص 419.
- 3 التهانوي علي، موسوعات كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق، ص1206.
- 4 أبي الحسن بن علي بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق، د عبد الحميد هنداي، ج1، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1424 هـ، 2000م، ص 94.
- 5 الفراهيدي، كتاب العين، ج1، مصدر سابق، ص 88، و100، و175.
- 6 أبي الحسن بن علي بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم ج1، مصدر سابق، ص 91.
- 7 الجرجاني التعريفات، مصدر سابق، ص 527.
- 8 المصدر نفسه، ص 527.
- 9 أبي الحسن بن علي بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، مصدر سابق، ص91. وراجع معجم اللغة لابن فارس ومجمع فتاوى شيخ الاسلام
- 10 المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، الادارة العامة للمجمعات وإحياء التراث، ط4، 1420، 2004، ص623.
- 11 صليبا جميل، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص95.
- 12 ابن سينا، رسالة في الحدود، تحقيق وترجمة وتعليق أملية جواشون، منشورات المعهد الفرنسي للأثار الشرقية، القاهرة، (دط)، 1962م، ص100.
- 13 الغزالي، في فن المنطق، تحقيق د. سليمان دنيا، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط2، 1972، ص 282.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

1- العلة عند الفقهاء والأصوليين.

لقد كان للفقهاء رأي في العلة، وأكدوا أغلبيتهم بأن هي " ما يجب به الحكم، وعند الحكماء ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجاً ومؤثراً فيه "1، أو هو الشرط الذي يتقيد به المسلم كصوم الكفارة "لأن تعليق الحكم بالشرط كتعليقه بالعلة "2، أي العلة هو الشرع الذي يكون علة تقيد الإنسان به، فيكون الانقياد بالشرع والفرائض.

والملاحظ أن العلة تحمل أوصافاً حسب ما يوصف به صاحب العلة، و " تطلق على معان منها ما يسمى علة حقيقية، وشرعية ووصفاً وعلة، واسماً، ومعنى وحكماً "3، أو " عبارة عما يجب الحكم به ومعه "4 أو " هو تعليق الحكم بالعلة "5 مثل علة الخمر أنه ينتج فقدان العقل، والصفة التي ينتجها الخمر هي الاسكار، وجزاء السرقة في قطع اليد هو علة الحكم عليه. والعلة قد وجد لها عدة أسامي حسب قول البزدوي* " وللعلة أسامٍ في الاصطلاح، وهي السبب، والامارة، والداعي، والمستدعي، والباعث والحامل، والمناط والدليل، والمقتضي، والموجب، والمؤثر "6 هذه الاسام من العلة درسها الشرع حسب كل قضية، وحسب أئمة ومتكلمين وفقهاء7.

2- العلة عند المتكلمين:

هي مبدأ حتمي يؤدي وجود العلة الى وجوب المعلول، فكل تغير مع العلة يتغير معها المعلول بمبدأ الحتمية8، وخاصة عند المعتزلة التي اعتبرت " كل حادث، لابد له من علة "9، حيث لكل علة معلول تستوجب صورته، وتتخذ لكل شيء علته صورية ومادية غائية10، ونشير الى أن مفهوم العلة عند المتكلمين غلبت عليه العلة المادية حسب ما أخبرنا ابن خلدون في قوله: " واعلم أن

1 صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص95، ارجع إلى كتاب الجرجاني.

2 مقدمة المقدسي موفق الدين عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة الناظر، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 1430هـ، 2009م، ص241.

3 التهانوي محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق، ص1206.

4 الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص159.

5 الزركشي، البحر المحيط في اصول الفقه، ج4، قام بتحريره، د عمر سليمان الاشعر، وراجع عبد الستار أبو غرة، د سليمان الأشقر، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1409هـ، 1998م، ص36، راجع كتاب الطوفي شرح مختصر الروضة، ص429.

*البزدوي، ولد 421هـ 1030م، وتوفي في بخار، 493هـ، 1100م، هو أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى مجاهد النسفي، ولقب بالبزدة نسبة الى قلعة في بزدة قلعة حصينة ويلقب بقاضي الصدر، وكان معروف بزمانه في سمرقند بتصانيفه في الأصول وفروع، ارجع الى كتاب سير أعلام النبلاء للذهبي شمس الدين ج19، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1405هـ، 1986، ص49.

6 نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم ابن سعيد الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق، د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج3. توزيع المملكة العربية السعودية، ط2، 1419هـ، 1998، ص315.

7 المصدر سابق، ص432.

8 ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج1، مطبعة درا نشر الثقافة الإسكندرية، (دط، دس)، ص204.

9 المرجع نفسه، ص419، وص421، وراجع الملل والنحل، وكتاب البغدادي، و فرق الفرق ومقالات الاسلاميين واختلاف المصلين.

10 المرجع نفسه، ص420.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

المتكلمين يستدلوا في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته¹ وهذا الاستدلال أقرب من الطبيعة المادية على باقي الممكنات الأخرى.

3- العلة عند الفلاسفة:

لقد ظهر مفهوم العلة في الفلسفة مع الفلاسفة اليونانيين والمسلمين، وفي الفلسفة الحديثة المعاصرة، حيث مفهوم العلة عند الفلاسفة اليونانيين والمسلمين مفهوم لا ينفصل عن العلة الطبيعية الأربع: هواء، نار، تراب، ماء، وتحدث أرسطو عن هذه العلة فقسّمها إلى أربعة: العلة لمادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية، وقدم فلاسفة المسلمين " العلة الغائية على سائر العلة"²، بحكم أن الفاعل الأول واجد الوجود أوجد الوجود لغاية، ودليلهم هو: "أن الفاعل الأول والمحرك الأولى في كل شيء هو الغاية"³، وأما في الفلسفة الحديثة نظر ليبنيتز للعلّة التي تترك أثر أو دليل في قوله: " العلة تترك الأثر في النفوس طبقاً لقوانين العلة الغائية وفق شهوتها وغاياتها ووسائلها، وتتحرك الاجسام طبقاً لقوانين العلة الفاعلة"⁴ حيث العلة مشتركة في جميع عناصر الموجودات، التي تمثل معلولات لعلّة أولى، وأما جون ستيوارت ميل فاعتبر " العلة هي مجموع الشروط الإيجابية والسلبية ومجموع الإمكانيات"⁵، والتي سوف نذكرها في المباحث الآتية.

ثالثاً: الفرق بين العلة والسببية والعلاقة بينهما:

العلّة والسببية مختلفان، حيث العلة يتبعها المعلول، والسبب تتبعه النتيجة بنسب مختلفة، تامة بوجود سبب تام⁶، أو هي كل شيء إما يحدث بوساطة شيء أو بغير وساطة به هو، ولا يحتاج إلى آخر، حيث "السبب هو ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلّة ما يحصل الشيء به، والثاني هو المعلول ينشأ من علته بلا وساطة بينهما، ولا شرط حيث أن السبب يفضي إلى الشيء، بواسطة أو وسائط"⁷.

ترادف السبب والعلّة ينتج عنها أفعال سببية متداخلة في العلة المادية، وهذه النتائج تكون حسب وضعية، فيكون "... وترادف العلة، فهو إما تام أو ناقص، والناقص أربعة أقسام، لأنه إما في

¹ أحمد محمود صبحي، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول المعتزلة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1405هـ، 1985م، ص17.

² صليبا جميل، المعجم الفلسفي ج2، مرجع سابق، ص96.

³ المرجع نفسه، ص97.

⁴ المرجع نفسه، ص97.

⁵ المرجع نفسه، ص97.

⁶ الحفني عبد المنعم، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص404.

⁷ جلال الدين سعد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق ص237، وراجع كتاب شرح المصطلحات الفلسفية، إعداد قسم الكلام، في مجمع البحوث الإسلامية، الناشر مجمع البحوث الإسلامية، إيران مشهد، ط1، 1414هـ، ص156.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

داخل الشيء فإن كان الشيء معه بالقوة فسبب مادي أو بالفعل فسبب صوري، وإما غير داخلي فإن كان مؤثرا في وجوده فسبب فاعلي، أو في فاعلية فاعلة فسبب غائي¹.

إنهذه العلاقة ظهرت أكثر وضوح مع الفلسفة الحديثة، خاصة عند ديكارت، عندما ألصق العلة في عوارض الطبيعة وثبتتها بالمنطق، حيث "أ" علة "ب" أي "أ" تستلزم "ب"، وتكون السببية مضطرة ومشروطة مع العلة، أما مال برانش اعتبر العلة التامة التي لا تؤثر في الأشياء دون أن تفقد علتها، من خلال الموجودات، بحيث يظهر المعلول وبه يعرف مصدر العلة، وإذ قلنا " العلية هي السببية" يكون " كون الشيء علة، وتطلق على العلاقات بين العلة والمعلول"².

والملاحظ ان البعض يرى: " أن السببية والعلة غير مترادفان، غير أن السبب يلي العلة، أي كل علة لها سبب، وتظهر هذه الحالة في السببية الغير التامة، أي المسبب ينعدم عند السبب، وهذا استثناء" وقد " ترادف العلة السبب، إلا أنها قد تغايره ، فيراد بالعلة المؤثر وبالسبب ما يفضي الى الشيء في الجملة أو ما يكون باعثا عليه"³. فالسببية والعلة مترادفان، غير أن العلة ليست مثل السبب، وليس المعلول مثل المسبب، لأن العلة تسبق السبب، والعلة هي من تصنع الاسباب في الممكنات، ولا يمكن الحكم على النتيجة أنها هي المعلول، لأن المعلول يأتي مباشرة بعد العلة، ولا تتعدد نتائجه، ولكن المسبب الذي يأتي بعد السببية له كم هائل من الأسباب المتعددة والمتغيرة، و نسبه متفاوتة في النتائج.

العلاقة بين العلة والسببية ظهرت أكثر عند لينيتز، من خلال حكمه بين العلة والسبب حيث نجد لينيتز يوضح العلة والسببية من خلال " مبدأ العلة الكافية ومفاده انه لا يحدث شيء بدون سبب كاف، ولا يمكن لواقعة حقيقية أو موجودة، ولا لحكم أن يكون صحيحا إلا إذا كانت هناك علة كافية تفسر لماذا حدث ما حدث أو لماذا كان الامر كذلك وليس على نحو آخر"⁴، باعتبار تفسير العلة يستوجب تفسير الأسباب للوصول إلى العلة، من خلال الحكم بماذا!

أما عندما يرادف السبب العلة يكون معلولها من علتها، والسبب يكون به ومن غيره "والمعلول ينشأ من علتها" بلا وساطة بينهما ولا شرط، و" السبب يفضي إلى الشيء بواسطة أو وسائط"⁵، أي أسبابه عديدة، وتكون العلاقة بينهما حينما ترادف السببية العلة، ولكن تكون على نوع متعددة في مفهومه بين التامة والناقص، وفي التداخل يكون السبب الذي أدى الى هذا الشيء تتبعه صفة المسبب، إما بالفعل وإما غيره، الذي أدى لهذا السبب، يكون خارجا عن مبدأ السبب⁶.

¹التهناوي علي، موسوعات كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق، ص 924.

² صليبيا جميل، المعجم الفلسفي، ج 1، مرجع سابق، ص 98.

³المرجع نفسه، ص 95، ارجع الى كتاب الاشارات والتنبيهات لابن سينا.

⁴ الحفني عبد المنعم، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص 404.

⁵ المرجع نفسه، ص 404.

⁶التهناوي محمد علي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق، ص 924.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

العلاقة بين العلة والسببية تكون أوضح عند البرهان عن علة الوجود، وتسلسل الأحداث، أي سلسلة من العلل والأسباب، فتكون الوظيفة بينهما واحدٌ يكمل الآخر، وتكون وظيفة السببية أنها تؤدي إلى العلة أو توصلنا للعلّة وهي العلة الأولى وفي الغلب هي الخالق¹، وزيادة في التوضيح: " برهان العلة الأولى أن الأسباب والعلل لا يمكن أن ترجع إلى ما لا نهاية، فيما يسمى بالارتدادى ألا نهائى أى سلسلة لا تنتهى تعود فى الزمن إلى الخالق، بداعى أن هناك علة أولى هي التي تنشأ الأشياء كافة ولكن ما لذي يستوجب حدوث هذا"² يظهر من هذا الكلام، أن السببية والعلة ليست مثبتتان معاً منذ البداية، فهما تحصيل حاصل عندما يكونان معاً، ولكن ثبات العلة يؤدي الى فقدان الأسباب في الحكم فيما بينهما.

¹ نيل واربورتون، فلسفة الأسس، ترجمة محمد عثمان، مراجعة سمير كرم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، ط1، 2009، ص 36.

² نيل واربورتون، فلسفة الأسس، مرجع سابق، ص 37.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

نخلص في الأخير إلى أنالسببية مفهوم واحد متفرع من مفهوم العلة التي تمثل الأصل، في حين نجد السببية فروعها مختلفة باختلاف نتائجها، وعلى الاغلب العلة ما تكون ثابتة لا تحتاج الى ما ينوب عنها مثل السببية، فالذا السببية متعددة ومتغيرة، من خلال ما جاءت في المفهوم الفلسفي الإسلامي، والفلسفي الغربي، حيث السببية تحتاج الى أسباب ونتائج وتكون مرتبطة بالعلة، حيث العلة تسبب السببية في أغلب الاحداث والوقائع، والعلة السببية مشتركتان من حيث التحليل ومختلفتان من حيث وقوع الزمن، أي العلة أسبق من السببية.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

المبحث الثاني: تطور السببية عند الفلاسفة اليونانيين والفلاسفة المسلمين.

المطلب الأول: السببية في الفلسفة اليونانية.

أولاً. السببية عند الفلاسفة الطبيعيين:

السببية في الفلسفة اليونانيين تركزت في تحليل الظواهر الطبيعية بكل مكوناتها الأساسية، التي تأثر بها العقل اليوناني، وقبل الخوض في الفلسفة الطبيعية عند اليونانيين لابد لنا أن نتطرق إلى آراء السابقين ونظرتهم في أصل الوجود، حيث نجد الحضارات السابقة مثل الحضارة البابلية رأت ان الوجود الأول -حسب معتقدتهم -هي الأرض والبحار، " في البدء قبل أن تسمى السماء، وأن يعرف للأرض اسم كان المحيط والبحر"¹ و رأى المصريون القدماء ان: " في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان آتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبر والأشياء"² وقد ذكر هذا حتى في التوراة: " في البدء خلق السموات والأرض وكانت الأرض خاوية على وجهها ومغمورة في الظلام وروح الله يرف على وجه المياه "³، وهذه الأفكار السابقة لأصل الكون قد أكملتها الفلسفة اليونانية بداية في تراثها الشعري القديم الذي يحكي عن أصل الوجود على شكل أشعار.

ونلاحظ أن أشعار هوميروس وهزيود، من خلال ما نقلوه من الأساطير الأولين تعرضوا فيها إلى البحث في أصل الوجود الطبيعي، حيث يقول هوميروس "إن نهر زونتوس استشاط غضبا؛ لأن أخيل ملأه بالجثث بل لا غرابة في تأليهه الأرض، وقوله: إنها ولدت الجبال الشاهقة والسماء المزدانة بالكواكب، ثم تزوجت من السماء المحيطة بها من كل جانب فولدت أقيانوس والأنهار، وأن أقيانوس المصدر الأول للأشياء"⁴، كما اعتبر أيضا أن جسم الإنسان مركب من العناصر الطبيعية (ماء، هواء، نار، تراب) فالإنسان مركب من نفس وجسد، أما الجسد فـ " مكون من ماء وتراب ينحل إليهما بعد الموت"⁵.

أما هوزيود فقد أعطى الأسبقية للوجود المادي والقوى الطبيعية على القوى الإلهية يقول يوسف كرم معبرا عن ذلك: " ...يسلسل الأشياء والآلهة في ترتيب يدل على أنه راعى ما بينهما من علاقات العلية، وتدرج الى النظام، ومبدأه أن الأصغر يخرج من الأكبر، فأخرج الجبال من الأرض والأنهار من أقيانوس، وهكذا إلى آلهة الأولم وهم آخر المواليد"⁶. والحقيقة ان التسلسل

¹ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، الناشر مؤسسة هنداوي مصر، (دط، دس)، ص16.

² المرجع نفسه، ص16.

³ المرجع نفسه، ص16.

⁴ المرجع نفسه، ص15.

⁵ المرجع نفسه، ص25.

⁶ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص17.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

التي جاءت به الأساطير اليونانية أنها أرجعت العلل كلها الى الطبيعة قبل مجيء الآلهة التي تموضعت فوق الجبال، أي " القوى الطبيعية سابقة على الآلهة"¹.

والخلاصة أن أساطير اليونانيين الأولجاء فيها أن العالم خلق من مادة قبل الآلهة، وقد برز الحديث عن الطبيعة كعلة مادية عند الفلاسفة اليونانيين الطبيعيين، من بينهم طاليس الذي اعتبر العلة الأساسية للوجود هي الماء، قال: " إن الماء هو المادة الأولى والجوهر الذي تكون منه الأشياء"² حيث الماء هو السبب الأول في كل موجود على الأرض، بحكم انه لا تستغني عنه لا جمادات ولا الكائنات، فالحيوان والنبات وجدت من الرطوبة، والرطوبة من الماء الذي يغذي كل شيء موجود فوق الأرض، وسبب كل تغير في الأرض، ويقول: "الأرض خرجت من الماء وصارت قرصا طافيا على وجهه كجزيرة كبرى في بحر عظيم، وهي تستمد من هذا المحيط اللامتناهي العناصر الغذائية التي تنفقر إليها، فالماء أصل الأشياء"³.

بينما يرى أنكسمندريس* أن السبب لأول المسير للعناصر الطبيعية ليس الماء وإنما الأبيرون أو اللا متناهي، ويؤكد قوله هذا: " لا يصح أن يكون الماء مبدأ أولاً"⁴ لأن عناصره تستحيل ان تكون سبب لكل شيء، وإنما الفعل او علة الفعل تكون موجودة في العناصر ، كما يضيف لهذا الوجود انه مركب بين تركيب مادي معين، وتركيب غير مادي، كما جاء في فلسفته التي اعتبرت " المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً، وإلا لم نفهم أن أشياء متميزة تتركب منه المادة الأولى باللامتناهي ... لا متناهية بمعنيين: من حيث الكيف أي لا معينة، ومن حيث الكم لا محدودة هي مزيجا من الأضدادا جميعا كالحار والبارد والرطب واليابس وغيرها، إلا أن هذه الأضداد كانت في البدء مختلطة متعادلة غير موجودة بالفعل من حيث هي كذلك ثم انفصلت بحركة المادة"⁵ هذه الحركة تدخل في الاجسام فتجمعها وتفصلها، وتكون هي علة ما يحدث بين المواد، وقد أكد هذا أنكسمندريس بقوله: "أن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللا متناهي"⁶ ، الذي تنسب في انفصال الحار عن البارد فيولد منه البخار الذي هو الهواء، وما يترسب منها باقي العناصر الأخرى مثل البحار والأرض وغيرها، والحرارة تبقى محاطة بينهم كقشرة في كرة، ثم تفجرت وتخللها الهواء فتتحول الى كرات على شكل كواكب.

¹المرجع نفسه، ص17.

²المرجع نفسه، ص17.

³المرجع نفسه، ص26.

*أنكسمندريس610، 547ق.م. فيلسوف يوناني من مالطا، وهو أول من صنع كرة فلكية ووضع عليها الكرة الأرضية، ولكن على الاغلب أخذها ممن البابليين، حيث قدم توضيحات على الأرض أنها تحيط بالمحيط والمحيط يحيط بها.

⁴الراجعي عبده، هير غليطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، ط1، 1969، ص228

⁵كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص228.

⁶الراجعي عبده، هير غليطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص 228.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

الفكر الامبريقي الذي نجده عند أنكسمنديس هو أن الأبيرون أو اللامتناهي هو علة في المواد ينسقها ويضبطها. ثم أعطى اللا نهائي مدلولاً أنطولوجياً أطلق عليه الأرخي¹ حيث النهائي هو بمثابة آخر عمل يقوم به الأبيرون بحيث " أن النهائية في الوجود تعمل بشكل حركة تصاعدية وتنازلية، بداية نهاية، بداية... ويكون الأبيرون مفصول ويطلق الأوامر في تسير عناصر الطبيعة"².

في حين يرى أنيكسمانس أن سبب هذا الوجود هو الهواء، بحيث " أن المادة الأولى واحدة ولا متناهية، بل إنها معينة، إنها الهواء " أي " الهواء أصل كل شيء من الغازات التي لا تفارق كل ذرة، أو مادة الهواء والنار و الماء"³، أو أنه هو "الجوهر الأول واحد لا نهائي، محدد بالكيف، منه نشأت الأشياء الموجودة والتي كانت والتي ستكون، ومنه نشأت الآلهة وتفرعت باقي الأشياء"⁴، وهنا يأخذ الهواء صفته المتحركة غير المرئية، أي له قوة خفية شفافة، وعلى هذا كان الهواء أصل الوجود وسبب الحياة في الكائنات، وسبب في تغيير حرارة الهواء الذي يتنفسه الكائن.

أما الفيثاغورية فاهتمت بالعدد وعلاقته بالعلة في أصل الوجود، فذهبت إلى أن الرقم هو سبب الممكنات المادية التي لها حيز ولها مميزات، مثل الصوت المتناغم المنسجم تتحكم فيه الأعداد، وكأن العدد أوجد المادة ويسيرها ويتحكم فيها، وللتوضيح أكثر؛ المادة تصدر الصوت والعدد يترجمها، يقول فيثاغورث: " أن العالم أشبه بعالم الأعداد منه الماء أو التراب، فهذه المادة مجهولة في موقعها إلا بعد دخولها ضمن كينونة أو مصفوفة العدد باعتبار الهولي هي التي أنجبت العالم الأزلي، ومنه ظهرت الموجودات بفضل العدد الذي نحت الأشكال الكونية الطبيعة على صور و أعداد وأشكال هندسية"⁵، وبهذا يصل فيثاغورث في الأخير إلى أن: " كل الأشياء أعداد بمعنى أن الأشياء نفسها جوهر عددي"⁶، والجوهر العددي هو المركزية الكونية للأشياء، والعدد يظهر العلة الصورية من جوهره الملتحم مع المادة بالاتصال، وليس الانفصال بين الأشياء.

لقد أشار فيثاغورث إلى رقمين أساسيين هما الواحد، والاثنتان، والثلاثة، أنهما أساس كل الأرقام التي تمثل الأشكال الهندسية، حيث من الواحد إلى الثلاثة تأخذ شكل المثلث والاربع شكل المربع وتبقى في استمرارية، حيث كلما كبر العدد كبر معها الشكل الهندسي، أي كل عدد يحمل شكلاً

¹ بويزة الطيب، الفلسفة اليونانية ما قبل سقراط، الفلسفة اليونانية ما قبل سقراط مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص408.

² أبو الريان محمد علي، هيرقليطس فيلسوف التغيير، الناشر دار الوفاء لدنيا الطبيعة، ط1، 2016، ص438.

³ المرجع نفسه، ص283.

⁴ المرجع نفسه، ص237.

⁵ ولتر سيتيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للتوزيع والنشر، القاهرة، ص36.

⁶ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، مصدر سابق، ص219.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

في هذه الطبيعة. حيث الرقم لا ينفصل عن كل موجود¹، وهذا قريب من فكرة الأبيرون، التي تركز على علة واحد لجميع الأشياء لعدة الأشياء، لأن أصل الأشياء قبل تشكيلها كانت في حالة فوضى، ولكن العدد عندما تخللها بمبدأ الوساطة نسقها وأحسن تجسيدها على مادة كما ذكرناها شبيهة لذرة الأبيرون تنظم وتنسق، ولكن ليست مدمجة فيها كل الاندماج، فهذا العدد هو العقل سايس الموجودات ضمن الموسيقى والعدد والصوت المتردد على شكل أرقام².

وكما تحدث الفيثاغورين عن العدد تحدثوا عن السطح، الذي تتمركز النقطة عليه، وهذا السطح به تزايدت الاعداد، وكلما يتزايد العدد يتولد معه الوجود³، وإذا تساءلنا كيف يخرج الواحد من الثاني، والواحد يطابقه الواحد، إذا كان الواحد المنبثق من لا شيء الذي لا يقبل التجزئة، ولا التغير، ولا يبتعد عن طبيعته مثل $1 \times 1 = 1$ ؟، وللإجابة عن هذا هي أن نقول: "الواحد هو النقطة والاثنين الخط والثلاثة السطح، والأربعة الصلبة، والخمسة الصفات الفيزيائية، والستة الحيوية، والسبعة العقل والصحة والحب والحكمة" ⁴ هذه أحد أعاجيب العدد الذي يقسم الموجودات ويتحكم فيها.

وكثرة العدد عند الفيثاغوريين حالة مستمرة في الكون حيث تساهم في تكاثره وملاً فراغه، حيث يتكاثر العدد بشكل هندسي⁵، "الواحد يناظر النقطة والاثنين يناظر الخط والثلاثة يناظر سطح الجسم...المفتعل الأول كسبب هو الواحد الأولي للأعداد إذ بين العدد والشكل الهندسي تناظر وتوازن"⁶. وفي الأخير هذه الأعداد هي مقاليد الكون وعمادها.

وإذا عرجنا على هيرغليطس* نجده يذهب الى ان الموجودات تمتاز بالتغيير والضرورة يقول: "فإن الوجود واللا وجود حقيقتان على السواء فهما صادقان متمثلان، فالضرورة هي ذاتية الوجود واللاوجود فالضرورة ليس لها إلا شكلان هما قيام الأشياء وانقضاءها، بدايتها ونهايتها وانبعائها وانحلالها"⁷، ويستنتج من هذا أن الوجود يحمل علة ذاتية لا تحتاج الى آخر، فهي مطبوعة على التغير والبناء في الوقت نفسه، "اللاوجود واللاوجود هما في كل شيء في الوقت نفسه"⁸.

¹ معجم المصطلحات العلمية العربية، صنفه وعلق عليه، د، فايز الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط1، 1410هـ، 1992م، وراجع ص 221، و222.

² محمد سعيد هاني، فلسفة فيثاغورث، دار مكتبة التراث الأدبي، بيروت لبنان، (دط)، 2012، ص 91.

³ المرجع نفسه، ص 92.

⁴ ولتر سيتيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 41.

⁵ ولتر سيتيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 79.

⁶ امين أحمد محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة للطبع والنشر، ط2، 1930، ص 35.

* هيرغليطس: 540، 475ق. م، فيلسوف يوناني يعتبر فيلسوف ولد في آسيا الصغرى، متعمق في فكره عن تكون العالم وفي نهايته.

⁷ ولتر سيتيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 71.

⁸ المرجع نفسه، ص 71.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

ومنه نستنتج أن العلة عند هيرغلطس هي كل ما يحصل في الطبيعة من تغير اتقول: " النزاع هو أب جميع الأشياء... الواحد ينشطر من ذاته ويتوافق مع ذاته، مثل تناغم السهم والقوس.... من الواحد الكل ومن الكل واحد "1، وهذه التغيرات يعتبرها هيرغلطس أساس الوجود، ثم يعتبر عنصر النار أساس الوجود يقول: " هذا العالم لم يصنعه واحد من الآلهة كما لم يصنعه واحد من الجنس البشري، لكنه كائن وكان وسوف يكون للابد نار مشتعلة حية للأبد"2 بحيث النار تسبب التغير في المواد في شكلها وطبيعتها وتحولها الى عناصر الأربع، ولكن النار في المرتبة الأولى من ناحية أنها علة، " والنار الأولية تتحول إلى هواء والهواء إلى ماء والماء إلى تراب"3 ومن هذه النمذجة الفيزيائية يتوصل إلى قانون " الدرب الهابط ومقابلته الدرب الصاعد فيكون" الناتج من هذه المعادلة تحول التراب إلى ماء والماء إلى هواء والهواء إلى نار بحيث النار توحد " الدرب الصاعد والدرب النازل"4 .

يعبر برمنيدس* موقفه من أصل الوجود، أنه مركب من ثنائيتين: الوجود الحقيقي، والوجود المثالي الذي ندركه بعقلنا، غير أن بارمنيدس تارة يعتبر الوجود الذي ندركه في عقلنا هو الوجود الأصح، وأن الوجود المادي الحقيقي الذي يعتليه الفساد والتغير ليس هو الوجود الأمثل لحكم أنه متغير، يقول بارمنيدس: " إن عالم الحس غير حقيقي، وهمي، مجرد مظهر أنه لا وجود. والوجود وحده هو الحقيقة" وأيضا " المبدأ الأول للأشياء غير المختلط تماما باللاوجود وهو خال كلية من كل صيرورة. وطابع الوجود يصفه في معظمه بسلسلة من السلاسل، ففيه لا يوجد تغير، أنه لا يصبح ولا يستنفد على الإطلاق. وهو ليست له بداية ولانهاية، وهو لا يظهر ولا ينقضي، فلو كان الوجود قد وجد، إذن فإنه إما أن يأتي من الوجود أو من اللاوجود"5 كما يريد أن يوضح أن الوجود لا يحمله التناقض أو التغير حيث الوجود يخرج من الوجود ولا يمكن العدم أن يخرج الوجود لان العدم أو الخلاء لا ينتج إلا الخلاء، ولكن هذا الوجود الذي عرفناه في فلسفته انه وجود مطلق ثابت لا يتغير، ثم يؤكد هذا الوجود بقيمة العقل المثالي " الوجود الحق هو فهو واحد بشكل مطلق، وليست فيه أي كثرة أو تعدد، زيادة على ذلك فإن الوجود ساكن لا يتغير على نحو مطلق، وليست فيه أية حركة "6، يريد بارمنيدس أن يوضح لهذا

1 المرجع نفسه، ص 72.

2 المرجع نفسه، ص 72.

3 المرجع نفسه، ص 72.

4 المرجع نفسه، ص 74.

* بارمنيدس: فيلسوف يوناني ولد في القرن السادس قبل الميلاد، حيث كانت فلسفته تأملية للوجود الطبيعي والهندسي.

5 ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 48.

** الخلاء: الخلاء حسب ما جاء عند المتكلمين هو امتداد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه، والخلاء أخص من المكان فإن المكان هو الفراغ المتهوم، مع اعتبار حصول الجسم فيه، والخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ألا يحصل فيه جسم انظر إلى كتاب كشف اصطلاحات الفنون، ص 657

6 ولترستيس تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 50.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

الوجود التي تتخلله الأفعال والحركات نتائجهما غير صادقة، بحكم المادة غير ثابتة والوجود ثابتة لا يتغير في أي حالة من الحالات.

تعتبر نظرية الوجود الذي ندركه بالعقل هو الأساس الوحيد عند بارمنيدس في فهم الوجود، وذلك من خلال تفسيره لشكل الوجود على أنه كرة لها حيز مركبة من مادة، حتى وإن كانت في خواء خاليولا زمان ولا أنات، بمعنى "أن الوجود هو الملاء أي المكان الممتلئ بدون خليط من المكان الخالي"¹، والوجود بحد ذاته لا يتحقق إلا بمادة موجودة، لازم لها، ولا ماضي سرمدى ولا مادة عتيقة إلا أنها وجود، فهذه التفسيرات العقل هومن يتحكم فيها ويتصورها تصورا ميتافيزيقيا.

في حين أن نظرية الوجود عند انكساغوراس* تعتمد على الكثرة، والكم والتنوع في المادة، التي لا تظهر للعيان يؤكد هذا: "أن الأشياء كانت مختلطة جميعها ومتناهية في العدد والصغر"²، ولكن هذه الفوضى لا تخلوا من عنصر الهواء والاثير يحصره في كتلة واحدة، وهذه الكتلة تحول من شيء الى شيء عن طريق الامتزاج وتحتوي فيه بذور " ...بل عملية امتزاج وانفصال عن الخليط الذي هو مجموعة (البذور) التي فرضها الحكيم، إنها لا تنتهي عددا، وليس لها أي شبه بالعناصر، لأن في كل منها تركيب يشبهه أو بالأحرى في كل شيء جزء من كل شيء"³ حيث الفوضى التي تحدث مختلفة في بدايتها هي التي تجعل المادة متغيرة ومتحركة " أن المادة متحركة ومستمرة ولكنها في ذات الوقت تحتوي على صفات متنوعة لجميع الأشياء على اختلافها"⁴ وهذه الموجودات علتها تأتيها من خارج نفسها، وهذه العلة في رأي انكساغوراس هي " العقل أو ما سماه بالنوس Noos"⁵ الذي يتسبب في تنظيم العناصر الطبيعية، مثل النور، والظلام وكل موجود في الكون دون الخروج عن العقل الذي يسير هذه الموجودات " وللعقل سلطان على كل شيء، فهو سبب الحركة لأنه يمتلكها"⁶ والقصد من أنه يمتلك الحركة، هو أنه سبب كل ما يتحرك داخل الوجود وخارجه.

¹ المرجع نفسه، ص50.

* انكساغوراس: 450. 418 ق.م، ولد في أقلازومانيا آسيا الصغرى ومات في اقيوم، كان هو الأول من فسر نظرية الخسوف والكسوف كما قدم تفسير فلسفي في حركة الانفصال للبذور التي تمثل محور الطبيعة حركة الانفصال الى علة عاقلة وعلة محركة في آن واحد هي النوس وقد أشار الى ان هناك عنصر لا يرى يتولد ويتغير ويتحد ويفترق، راجع جورج طرابيشي معجم الفلاسفة ص 106.

² آل ياسين جعفر، فلاسفة اليونان، العصر الأول، مطبعة الإرشاد بغداد، ط1، 1981، ص92

³ المرجع نفسه، ص 92.

⁴ المرجع نفسه، ص95.

⁵ المرجع نفسه، ص95.

⁶ المرجع نفسه، ص96.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

أما السببية عند أنبادوقليدس** فتتكون من التركيب والانفصال للعناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب)، حيث وصف تركيب هذه العناصر بالحب وانفصالها بالكراهية، قال: "إن هذه الأربع مبادئ على السواء ليس بينهما أول ولا ثاني، لا تتكون ولا تفسد فلا يخرج بعضها من بعض، ولا يعود بعضها إلى بعض، لكل منهما كيفية خاصة: الحار للنار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب، فلا تحول بين الكيفيات، ولكن بين الأشياء وكيفياتها تحدث بانتظام هذه العناصر، وانفصالها بمقادير مختلفة على نحو ما يخرج المصور بمزج بالألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية، وإنما تجتمع العناصر وتفترق بفعل قوتين كبيرتين يسميها المحبة والكراهية"¹ هذا الانفصال، و التفكك له دور في تركيب الكون والانفس وكل ما هو موجود في الكون، لأن كل ما هو موجود في الطبيعة ممزوج، ولكن في انفصاله وتركيبه يكون مثل الحب والكفاح. الكفاح من أجل جعل العناصر الطبيعية تكافح من أجل بقاء الحياة، والحب مثل العقل المؤثر في العناصر الطبيعية.

والملاحظ السببية الذرية في الفلسفة اليونانية التي قدمها امبادوقليدس كانت تلمح الى قانون السببية "أما الذرية-كقضية تحمل دلالة الوحدة والكثرة-فقد حاولت أن تتعرف وتذكر مفاهيم الطرفين المتنازعين بعمق وبساطة. فأظهرت أن الكثرة في هذا العالم الصغير يمكن أن توضع بواسطة تنظيم خاص ينبع من قانون السببية الذي يحكم الكون"² حيث هذه الذرة تتركب فيجميع الأشياء الممكنة في هذا العالم، سواء الجامدة أو السائلة، حيث هذه الذرة علة الكون بدليل "أن الذرات تتحرك في خلاء لا نهائي، فليس الثقل اذن سبب الحركة"³، لأن التحرك ليس بفعل تحرك المادة، وإنما القانون التي تتميز به الذرة مما جعلها لها القدرة من ذاتها وليست من حركة خارجية تتحكم في ذاتها.

على ما يبدو أن العالم في نظر أمبادوقليدس أن أنه يتكون من الأجزاء والذرة قابلة للانقسام، حيث وصفها أنبادوقليدس أن لها "الشكل متساوية في الأبعاد صفتها الديمومة ووجودها في الخلاء وهي تسبح، وهي في البداية كانت في خلاء، وهي في شكل كتلة منها ذرات أولية غير حادثة، ولا مخلوقة، ولكن في لحظة التقاء لخلاء والمادة تسبب انفجار وتطايرت شظايا فشكلت الأرض والنجوم والكواكب"⁴.

** أمبادوقليدس: 490. 430 ق م، فيلسوف يوناني بمدينة سقلية، فلسفته تدور حول الحب والكفاح لوجود العالم، بالإضافة الى ايمانه بتناسخ الأرواح.

¹ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 52.

² آل ياسين جعفر، فلاسفة يونانيون العصر الاول، مرجع سابق، ص 103.

³ المرجع نفسه، ص 113.

⁴ عباس حربي، اتجاهات التفكير اليوناني في العصر الهليني، دار المعرفة الإسكندرية، ط1، 2013، ص 191، 192.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

ثانيا. السببية عند افلاطون وأرسطو.

أفلاطون* أيضا له رأي في السببية و العلة العليا، الذي يقابله الوجود الثنائي وهو عالم الحس ، حيث عالم لمثل سبب عالم المحسوسات، وعلى هذا قدم أفلاطون مفهوما عقليا وحسيا، والذي عرضه في محاوره فيدون، وفي توضيحه لعالم الوجود حيث، يقول: " ألا وهو مذهب الثنائية: فهناك نوع من الموجودات هو الحسي، ونوع آخر مختلف تماما هو النوع العقلي، أو قل إنهما مملكتان مملكة الحسيات ومملكة العقليات"¹، ويقصد بالثنائية عال المثل وعالم المحسوسات، وعالم المثل ندركه بالعقل وهو وجود أصيل وهو علة ذاته عكس عالم الظلال فهو عالم تنتج عوالم المثل، كما يؤكد بقوله أيضا: " الموجودات العقلية التي يحتويها الجزء الأعلى فإنها المعقولات الخالصة، أو (المثل) بحسب اسمها الاصطلاحي، وهي خالصة كل الخلوص من أي أثر للحس، ولا يستخدم في ادراكها إلا العقل وحده خالصا، بلا اعتماد على شيء حسي"² من هذا نستنتج ان افلاطون يرى أن الوجود الحقيقي ليس هو الوجود الحسي، وانما هو الوجود المثالي البعيد على مجال المحسوسات وعن كل ما نشاهده، بحكم أن الحقيقية في الأعلى، وهي عاكسة وجودها على هذا العالم على شكل ظل.

لقد عبر أفلاطون عن مفهوم السببية كوجود نعرفه بالقيم المثلى التي ترسم كل موجود محسوس، وهو يشير الى العقل، الذي هو بمثابة صورة ترسل من العقل الى الحس، وهذا العقل يحمل قيم رياضية حيث يقول: " اما الدرجة الثانية في عالم الحس، وستكون اكثر وضوحا بالمقارنة الى سابقتها، وأقل غموضا، فإنها تحوي الأشياء التي كانت محتويات الجزء السابق" خيالات لها " أي عالم الحياة والنبات والأشياء المصنوعة التي تحيط بنا....نوع المعقول (أي الذي لا يدرك إلا بالعقل) وسنجد جزؤه الأدنى يحتوي على المفاهيم الرياضية، أما جزؤه الأعلى فيحوي الموجودات العقلية، والفرق بين الجانبين هو أن المفاهيم الرياضية، رغم أنها عقلية، لاتزال تلتصق بعالم الحس"³ و المفاهيم الرياضية يقصد بها التي ندركها في ذهننا ونبرهن بها على المحسوسات، وهذا ما يدل على القيم المثلى التي سببت كل موجود، ومنها تكون الحقيقة الكاملة تحوزها المثل العقلية.

اما السببية عند أرسطو* من خلال بحثنا أنه كان يستعمل منهج البحث عن العلل والأسباب التي تصيب الأشياء مثل البحث عن أسباب المرض ونتائجه والبحث عن علاجه، وأن هذه المباحث

* افلاطون فيلسوف يوناني، ولد عام 428ق.م بأثينا في اليونان صاحب المدرسة الأكاديمية للتعليم والعديد من المحاورات، انظر الى معجم الفلاسفة لجورج طرابرشي.

¹ قرني عزت، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مجلس العلمي للنشر جامعة الكويت، (دط)، 1993، ص196، راجع الشكل الذي رسمه افلاطون من نفس الصفحة.

² المرجع نفسه، ص198.

³ المرجع نفسه، ص198.

* أرسطو: 384، 322ق.م، فيلسوف يوناني ولد في ستاغير، كما غلب على فلسفته الفيزياء والميتافيزيقا، وهو مؤسس مدرسة الفلسفة المشائية.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

عند أرسطو دائما تجمعها العلة الأربعة: المادية، والفاعلة، والصورية، والغائية، الموجودة في الطبيعة، حيث يقول أرسطو: "وعلاوة على ذلك فقد يشمل هذا البحث نفسه العلة الغائية أو العلة والوسيلة المؤدية إليها"¹ على أساس الطبيعة هي التي تسببت في وجود سائر الأشياء، ثم يتوصل الى غاية السببية كمفهوم في بحثه الفلسفي، ولكن أرسطو على الاغلب استعمل مطلق السببية في الحركة التي تؤدي الى غاية يقول: "إن الطبيعة هي هدف من أجله توجد سائر الأشياء الاخرى، لأنه إذا كانت حركة مطردة ومتصلة متجهة الى الهدف، فهذا الهدف هو غاية، على عني إنه علة غائية كانت الحركة سببا ووسيلة لها"²

إن أرسطو كان غرضه من البحث في العلة هو معرفة ما سبب الذي يحدث تغيرا في المواد التي توجد في الكون يقول: "كان من الواضح أننا يجب أن نبحث عن (كيفية وعلية) الأشياء التي يطرأ عليها الكون والفساد، أو بوجه عام أن نبحث عما يكون عليه التغير المادي، حتى يمكن أن نرد كل موضوع من دراستنا الى المبادئ الحقيقية"³، حيث العلة التي تغير في الأشياء المادية تحمل التجديد بين التوليد والفساد، وفق العلة الأربع التي تطرأ على المادة، وهي "العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة، والعلة الغائية"⁴، ومن هذه العلة الأربع يتوصل أرسطو الى السببية ويقول: "وقد تصدق جميع هذه العلة بالنسبة للأثر والمؤثر معا أو السبب والمسبب. فالسبب يمكن أن يرى في هذا المثال المخصوص أو في هذا المثال بوجه عام أو بوجه اعم في الصورة"⁵، والسبب في الصورة هي التي تغير المواصفات الطبيعية بفعل العلة الأربع التي لا تفارقهما الصورة.

لقد برهن أرسطو على السببية ببرهان طبيعي من خلال ما تمليه عليه العلة الأربعة لمعرفة حقيقة السبب، حسب قول أرسطو: "إننا نعتقد اننا لا نفهم شيئا إلا بعد أن ندرك عليته أي نجد له سبب"⁶ وأيضا في تحقيقه لمنطق السببية يتوصل الى مفهوم منطقي الذي يصب في مجال المادي الشكلي يقول أرسطو: "أحق الأشكال أن يكون البرهان المطلق، أعني الذي يفيد وجود الشيء وسببه معا، أو السبب إذا كان الوجود معلوما."⁷

¹ أرسطو، الفيزياء السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قنينين، ناشر إفريقيا الشرق المغرب، (دط)، 1998، ص47.

² أرسطو، الفيزياء السماع الطبيعي، مصدر سابق، ص48.

³ المصدر نفسه، ص48.

⁴ المصدر نفسه، ص50.

⁵ المصدر نفسه، ص52.

⁶ المصدر نفسه، ص52.

⁷ ابن رشد، شرح البرهان الارسطي وتلخيص البرهان، حققه د. عبد الرحمن بدوي، حقوق الطبع محفوظة الكويت، ط1، 1984 ص82.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

ثالثا. السببية عند الرواقين.

مما لا شك فيه أن الفلاسفة الرواقين كانت لهم رؤية في السببية التي لها علاقة بمصطلح الإله وهو النار بقولهم " والعالم إلهي بالنار التي هي العلة الوحيدة، بما فيها من عقل وقانون وضرورة وقدر "1 حيث القانون الذي حمل في هذا العالم محركه النار التي كانت عند الرواقين، أي مصدر كل الأسباب بما فيه وجود الألم هي النار وما تترتب منها من علل وقوانين التي تسيره.

كما اعتبروا هذا العالم تسيره غاية كونية لأنهم يرون الوجود وجود تام لا ينقصه شيء، فترتب هذا العالم من علة غائية بعد العلة الأول، كما قدموا تفسيراً لهذه العلل في تصرفها في الوجود قالوا: " إن المتحرك هو ما هو في كل آن أي إنه في كل آن بالفعل لا بالقوة، إذن العالم إلهي معقول تماماً"2 والقصد من تمام العالم أنه موجود بكماله وقوانينه التي تسير كل نفس وكل جماد، حيث يرجعون أغلب العلل إلى الله بتصورهم الباطني الذي هو النار.

كما وجدنا زينون يقدم رأيه في السببية التي تتركب في نظره بين المادي واللامادي، بين المحسوس واللامحسوس، بحيث تكون بينهما ترابط (سبب بالنتيجة) في الممكنات المادية، ويكون الفاصل في النتائج هو العقل " وإنما هي من صنع الذهن تخلق فيه على أثر انطباع صور للمحسوسات الخارجية هذه المفاهيم تتألف من الذهن على خمس كفيات، أو أن قضايها التي كانت تستخدمها في تعقلاتها خمسة كفيات، أو قضايها التي كانت تستخدمها في تعقلاتها خمسة أنواع ، وهي: الفرضية والارتباطية والعنادية والسببية والنسبية"3، وهذه الأنواع الخمسة توضح علاقتها في الأسباب، حيث الفرضية تكون مثل وجود الليل سببه اختفاء الشمس، والارتباطية هي " ما يمكن فيها اجتماع شيئين دون تلازم بينهما،... والعنادية هي ما استحال فيها اجتماع طرفيها معاً، وفي الأخير السببية "4 أو هي "ما وجب فيها أن يكون أحد طرفيها علة"5، مثال كلما وجدت النار وجدت حرارة.

أما أصل الكون عند زينون* هو بمثابة مادة أبدية أزلية، والعنصر الأول هي النار يقول: " فهي العنصر الأول اللامادي الذي عنه انبثقت العناصر الثلاث الأخرى: الهواء، والماء، والتراب، وهي مادية وحادثة، وقابلة للفناء، والفناء هذا هو التلاشي في النار"6 ثم يثبت كيف تعللت النار

1 ابن رشد، شرح البرهان الارسطي وتلخيص البرهان، مصدر سابق، ص82.

2 كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص271.

3 محمد عويضة كامل محمد، زينون وما حققته الفلسفة اليونانية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1414هـ،

1994، ص82

4 المرجع نفسه، ص83

5 المرجع نفسه، ص83.

* زينون الإيلي، فيلسوف يوناني ولد ما بين 490 و485 ق.م، وهو من تلاميذ بارمنيدس دافع عن فكرة الواحد الثابتين الله وادعى المطلقية في كل شيء فيما هو موجود، راجع كتاب معجم الفلاسفة ص 346.

6 محمد عويضة كامل محمد، زينون وما حققته الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 84.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

في المواد يقول: " أن الإله نفث نفثة من النار فبرزت الى الخارج مغلفة بجسم من الهواء ثم ملأت الفضاء بخارا، ثم سقط بعض هذا البخار ماء ثم جف بعض هذا الماء فصارا ترابا، ثم اجتمعت هذه العناصر الأربعة فتكونت منها الكائنات كلها"¹.

لقد جعل زينون عنصر النار سبب الوجود، ولكن لها علاقة مع خالقها، أي نفث الإله في النار ثم أخرج منها الممكنات والكائنات، ثم جسد الكون على امتداد وفق الحركة المترتبة على خلفية المكان والزمان، أو المحرك الممتدة في المكان والزمان، وهذه الفكرة تحمل طابع ميكانيكي، حيث الفعل يسبب حركة المتحرك، ومنه ينتج عوارض التي انجبت المادة الكونية التي هي ملأت هذا العالم بما يتكون فيه من الأشياء، حيث هذا العالم بها تنظيماته شبهها مثل الانسان أي "العالم مثل الإنسان تسيره علة ذاتية"².

لقد ربط زينون السببية بالمبدأ الأول، الذيببدأ من الجزء الذي لايتجزأ، الذي هو متكون من ذرة ثم تتحول هذه الذرة الى كتلة، ولكن يجب ان تكون في فراغ، حيث حركة هذه الذرة حركة غير ممكنة لا في الزمان ولا في المكان، ولكنها في فراغ تسبح وتنتشر بسرعة غير معروفة، إلا أن انتشارها لا نهاية له.³

المطلب الثاني: السببية في الفلسفة الإسلامية.

أولا: السببية عند الكندي.

لقد ساهم الفلاسفة المسلمون في تقديم مباحث فلسفية لمفهوم العلة والسببية، سواء في المجال الديني، أو المجال الطبيعي، فعلى مستوى المجال الديني ربطوا العلة الاولى بواجب الوجود الذي لا يحتاج إلى غيره، وأما ممكنات الوجود فتحتاج الى ممكنها الأول وهو الله (العلة الذاتية)، ومن خلال هذين الوجودين تطرق الفلاسفة الى تعليل هذا الوجود، والذي سوفنبحثه فيه الان.

يعد الكندي* هو أول من بدأ البحث في العلة والسببية، في الفلسفة الإسلامية، والذي بحث في أصل الوجود الذي لا ينفرد عن الإرادة الإلهية، والوجود الطبيعي الذي يفتعل مع العلل الطبيعية، فالعلة الإلهية عبر عنها بالسببية وفق ما يراه الانسان ويتحسس به، فيبحث عن علة التي عللت هذه الممكنات يقول: "إن في الظاهرات للحواس، اظهر الله لك الخفيات، لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول، أعني مدبر لكل مدبر، وفاعلا لكل فاعل، ومكونا لكل مكون،

¹ المرجع نفسه، ص 84.

² بدوي عبد الرحمان، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 27.

² لبيب عبد الغاني، فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، دار الثقافة للنشر والتوزيع الفجالة،(دط،دس)، ص 22.

³ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 2، مصدر سابق ص 285.

*الكندي: 305، 873م، هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي مؤسس الفلسفة العربية الإسلامية، بالإضافة الى اهتمامه بالرياضيات والفيزياء والفلك والموسيقى.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

وأول لكل أول، وعلة لكل علة،¹ وهذا ما تصبو إليه العلة الفاعلة التي يدبرها الله بإرادته في كل موجود، لأن "الله جل ثناؤه، هو الأنية الحق، التي لم تكن ليس، ولا تكون ليسا أبدا لم يزل ولا يزال أيس أبداً، وأنه هو الحي الواحد الذي لا يكثر به، وإنه هو العلة الأولى التي لا علة لها، الفاعلة التي لا فاعل لها، والمتمة التي لا متم لها، والمؤيس الكل عن ليس، والمصير بعضه لبعض أسبابا وعلا"2، هذه العلل الربوبية ثابتة في قانونه الكوني الذي أوجده، ومن خلال ما بثه في العلل التي عللها بقدرته فتسبب في تغير جرمها من البداية الى النهاية، حيث افتعل فيها الأسباب التي تتحكم في العلة الطبيعية الصورية، والفاعلة، والتامة، فالعنصر الأساسي هو المادة ثم الصورة التي نحتت على المادة، ثم الفعل الذي نحتت المادة فصورها، والتامة هي الغاية3.

لقد وضح الكندي ان الفعل الأساسي أو العلي الذي هو ساري في كل الممكنات كلها، ويتحكم في عناصر الطبيعة هو الحركة يقول: "أن الحركة هي التي تحدث الحرارة في العناصر وما تتركب منها؛ والعناصر تقبل الانفعال إما بالحركة أو بالممارسة؛ لكن الذي يماس آخر العناصر ليس له الكيفيات المعروفة"4، أي كل التغيرات التي تحدث في الفلك، وما تحت القمر كلها قابلة للحركة، وتكون نتائجها مختلفة لأنه يشوبها الفساد والتوليد.

ثانيا. السببية عند الفارابي:

يعتبر الفيلسوف الفارابي* الفيلسوف الذي أكمل الإرث الفلسفي للكندي في بحثه في الوجود، ومن خلال بحثنا للسببية وجدنا الفارابي قد أشار الى السببية من خلال مبادئ الوجود، ويقول في ذلك: "مبادئ الوجود أربعة: ماذا وبماذا، وكيف وجود الشيء، فإن هذا يعني به أمر واحد وعمادا وجوده ولماذا وجوده. فإن قولنا عمادا وجوده، ربما يدل به على المبادئ الفاعلة وربما دل به على المواد فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة. المادة والماهية والفاعل والغاية"5، ورغم ان تساؤل الفارابي في بحثه عن العلة كان عن العلل الأربعة: العلة المادية، والصورية، والفاعلة والغائية، غير أنه يركز على العلة الصورية والمادية، لأنهما في نظره السببان الرئيسيان في تكون الأشياء بدليل قوله: "أن العالم مركب في الحقيقة من بسيطين هما المادة والصورة"6 لأن المادة

¹ مرحبا محمد عبد الرحمن، الكندي، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط1، 1985، ص165.

² المرجع نفسه، ص165.

³ المرجع نفسه، ص671.

⁴ محي الدين الالوسي حسام، فلسفة الكندي وأراء القدامى والمحدثين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1985، ص211.

* الفارابي: 870، 950م، هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، ولد في واسج في مقاطعة فراب بتركستان، ودرس في بغداد على يد معلم مسيحي هو يوحنا بن حيلانودرس بعد ذلك المنطق، والفلسفة، والنحو والصرف، والعلوم والرياضيات، والموسيقا.

⁵ عفيفي زينب، فلسفة الطبيعة والالهة عند الفارابي، تصدير، د. عاطف العراقي، الناشر دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، (دط، دس)، ص122.

⁶ المرجع نفسه، ص122.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

تحمل الصورة فتكون سبب شكلها حسب قوله: " فالمادة مبدأ وسبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط، وليس هي فاعلة ولا غاية ولا لها وجود وحدها بغير صورة"¹ فالعلة الصورية في نظره ليست علة صورية للمادة بل صورة للمادة وهي علة صورية للمركب " حيث الصورة تسقط على المادة فتنتج منها غاية التي حملتها الصورة، التي تسبب الفعل فيها أي بين المادة والصورة حدث فعل أو فعل السبب الذي نحت الصورة على المادة، والعلة الفاعلة هو مبدأ التحريك للمواد، والعلة الغائية هي التي من أجله تحصل الصورة في المادة"².

لقد تحول رأي الفارابي من العلة الى السببية، وجعل السببية قانون حتمي، من خلال ما نلاحظه في عالم الممكنات من تبدل وتغير، مما ارتأى للفارابي أن السببية مفهوم يصف الوجود والعدم، ولكن في رسائله وضع مفهوم السببية في مجال العلة الذاتية، أي لا يمكن وجود سبب دون مسبب يقول: " كل مالم يكن فكان له سبب"³ ويقصد من هذا مالم يكن في الموجودات التي أمكنها الله بفعل تسبب في حركتها، وهذا التسبب هو فعل يحدث في الممكن، ولا يمكن أن يكون سببه في ممكن المعدوم، ويؤكد هذا أيضا بقوله: "بل هو واجب بذاته. وهو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وعنه فاضت الموجودات"⁴، هذه الموجودات تدخل فيها الحركات الأربع فتسبب تحول الموجودات المطلقة الى ممكنات التي تكون فيها السببية حادثة متسلسلة في هذا الكون، وتنتهي هذه السلسلة حيث تنتهي نتائجها الى واجب الوجود" الذي هو سبب الأسباب الذي تنتهياليه حتمية تنسيق الحوادث (طبيعية، واختيارية)"⁵

ثالثا. السببية عند ابن سينا:

في حين نجد ان ابن سينا* الفيلسوف المتعمق في فلسفة الوجود، كانت جل كلماته تدور حول العلة والسببية، وعلى الاغلب اللتان لا تنفصلان، حيث اعتبر البحث عن العلة هو البحث عن واجب الوجود، وممكن الوجود، كما جاء في رسائل الحكمة لابن سينا التي أبان فيها مفهوم السببية، والتي لها علاقات متعددة بين السبب الفاعل والمعلول، ولكن كان هناك مفهوم شامل للسببية عند ابن سينا في قوله: "بأن كل شيء يوجد له سبب معلوم. ولا يضطر الى اختلاف سبب هو الاتفاق. فإن احتجاجة ليس ينتج المطلوب، لأنه ليس إذا وجد لكل شيء سبب، لم يكن للاتفاق

¹المرجع نفسه، ص123.

² مرحبا محمد عبد الرحمن، الكندي، مرجع سابق، ص123.

³المرجع نفسه، ص128.

⁴العراقي محمد عاطف، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1978، ص99.

⁵ زينب عفيفي، فلسفة الطبيعة والآلهة عند الفارابي، مرجع سابق، ص129.

* ابن سينا: 980، 1037م، هو أبو علي الحسين بن عبد الله الحسن بن علي بن سينا البلخي، ولد في قرية أفشنة بالقرب من بخار، اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما في مسيرة حياته.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

وجود، بل كان السبب الموجب للشيء الذي لا توجبه على الدوام أو الأكثر هو السبب الاتفاقي الأكثر حيث هو كذلك.¹

من خلال بحث في فلسفة ابن سينا توصلنا الى أنه على الاغلب كان يلمح في وصف ما يكون بين سبب الفاعل وسبب المفعول كل ما له علاقة في وجود الشيء، الذي يؤدي وجود موجب جاء من لمعلول، كما نلاحظ السببية تتبعها نتائج، بحيث كل سبب بشرط، وهذا الشرط يكون بين حالتين، وجود السبب وعدم وجوده، حيث وجوده تتبعه علة القوة في كل مادة، هذه الأسباب التي فصل فيها ابن سينا هي السببية التي تحمل نتائج لوجود الشيء، وبالإضافة الى الشروط التي تنقيد بها.

ونظر ابن سينا الى القوة الفاعلة من خلال ما يطرأ على الصورة من تغير وما يربطها بين القوة والفعل، والمادة والهيلة، حيث "يكون به الشيء بالقوة وفيه قوة الشيء-هو مادته وهيولاه. والآخر الموجب له، فهو من الأسباب الموجبة ويسمى صورة. القصد بين الصورة والفعل وكلما يتكون من صورة في المادة سببه الفعل والغاية"²، ثم يصل ابن سينا مما تحدثه السببية " فالأسباب إذن خمسة: مادة، وموضوع، وصورة، وفاعل، وغاية. لكن المادة والموضوع يشتركان في أن كل واحدٍ منهما فيه قوة وجود الشيء، وإن افترقا في إن أحدهما جزء والآخر ليس بجزء، فيجب أن يؤخذا كشيء واحد، وهو الذي فيه الوجود. فتكون الأسباب إذن أربعة: " ما فيه"، "ومابه"، و"مامنه"، و"ماله" ³ ومن هذه الأسباب ولواحقها تعمل في الممكنات، ولها سببها، ولا يمكن ان تكون بدون فاعل فعلها، لأن يستحيل أن تكون الأسباب بدون سبب.

والملاحظ أن السببية المادية لها دور كبير في بناء فلسفة العلم عند ابن سينا، من خلال كون المادة والصورة سبب كل جسم في الطبيعة، لأن في المادة قوة وجود الشيء، وهذه القوة هي الفعل الذي يجمع بين الصورة والمادة، غير أن المادة تكون فيها الغلبة على الصورة، يقول ابن سينا: "إن السبب الشيء لا يخلو إما أن يكون داخلا في قوامه، وجزءاً من وجوده، أو لا يكون. فإن كان داخلاً في قوامه وجزءاً من وجوده، فإما أن يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له أن يكون بالفعل، بل يكون بالقوة فقط، ويسمى هيولى؛ أو يكون الجزء وحده الذي وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة"⁴.

إن السببية عند حدوث الأشياء ترتبط بقوة المادة والصورة التي لا تفترقان معا في حدوث الأشياء، وإنما مقرونة دائماً معها، حيث تتسبب الصورة في وجود وتامة المادة حسب قول ابن سينا: " العقل الفعال واهب الصور"⁵ أي السببية حالة فيزيائية مقرونة بالفعل والقوة والمكان،

¹ ابن سينا، الشفاء الطبيعيات، تصدير ومراجعة، د. إبراهيم مدكور، تحقيق سعيد زايد، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، (دط)، 1405هـ، ص67.

² ابن سينا، عيون الحكمة، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الناشر دار القلم ببيروت، ط2، 1980، ص52.

³ ابن سينا، عيون الحكمة، مصدر سابق، ص52.

⁴ نجاتي محمد عثمان، الادراك الحسي عند ابن سينا، دار الشروق ببيروت، ط3، 1980، ص227.

⁵ المرجع نفسه، ص228.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

ولا يمكن لها الحدوث بدون فاعل، وضح ابن سينا هذا في مثال "إن الحركة القسرية* المفارقة للمحرك قد تكون موجودة، وتحريك المحرك، قد زال ومحال أن يكون ما يتجدد على اتصال من الحركة، وأن يكون ذلك السبب موجودا في المتحرك يؤثر فيه"¹ حيث فعل السبب حتى وإن لم يكن ظاهر إلا أن هناك قوة أثرت فيه في مكان ما، حيث السبب موجود في المتحرك هو "إما قوة عارضة ارتكبت في المتحرك من المحرك كالحرارة في الماء عن النار، وإما تأثيرا مما يلاقي في المتحرك ينفذ فيه"² وهذه المواد كلها قابلة للتأثر من مسببات تغيرها، وتتحكم فيها سواء في اتجاهها أوفي حركتها، أو جزء يدفع جزء في حركة مستمرة حتى إلى آخر الأجزاء في الشكل يقول ابن سينا: "في حالة الاندفاع تكون فيه قوة مستمدة من السبب الذي حركه، على دفع تلك القوة التي تعوقه عن الحركة في اتجاه معين أي مقومة الوسط"³.

أما موقف ابن سينا من السبب والقدر، فنستشفه من خلال اعتقاده أن العالم منظم مسير من واجب الوجود حتى إلى ممكن الوجود، وهو العالم يبدأ من الله، متسلسل بموجوداته التي خلقها في نظام تام من العقل الأول حتى العاشر، حتى إلى عالم التغير والفساد، وكلها من تدبير الخالق التي أفاض عليه قدرته وأسبابه في عالمه" وإن ما يحدث في العالم من إيجاب الأسباب هو القدر"⁴

في حين نجد ابن سينا يعطي توضيح لعلاقة السببية في العلل الأربعة، حيث يجدد تفسيره وفق العلل الأربع العلة الفاعلة والعلة الصورية والعلة الغائية، بحيث استعان بالعلم الطبيعي لتعبيره عن السببية، من خلال ما يحدث في عوارض الأجسام الطبيعية من حركات، وأفعال وتغيرات التي أوصلت ابن سينا إلى كشف عن العلل الأربعة التي تحرك الموجودات الطبيعية، "العلل الذاتية للأمور الطبيعية أربع: الفاعل، والمادة، والصورة، والغاية."⁵، لأن الفاعل هو من يحرك الأمور في الطبيعة من كل الاتجاهات" وهذا المبدأ هو الذي يكون سببا لإحالة غيره وتحريكه عن قوة إلى الفعل"⁶، بحيث نجد الفاعل الذي يفتعل في غيره، إما يكون من الطبيعة ذاتها، أو غيرها، حيث مبدأ الحركة هو مسبب في تمامية الأشياء، أي يعطي شكلها النهائي يهيئها ويتممها من القوة إلى الفعل، ومنه ينتج مفهوم وهو "أما المشير فهو مبدأ الحركة بتوسط، فإنه سبب الصورة النفسانية التي هي مبدأ الحركة الأولى لأمر إرادي، فهو مبدأ البدء. فهذا هو الفاعل بحسب الأمور الطبيعية"⁷.

¹المرجع نفسه، ص288.

²العبيدي حسن مجيد، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، طباعة ونشر الشؤون الثقافية العامة أفاق عربية بغداد، ط1، 1987، ص165.

³ العبيدي حسن مجيد، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، مرجع سابق، ص166، وراجع كتاب الشفاء الطبيعيات، ص 229.

⁴ محمد أبو زيد منى أحمد، مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة في فكر ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1411، 1991، ص171.

⁵ابن سينا، الشفاء الطبيعيات، مصدر سابق، ص48.

⁶المصدر نفسه، ص48.

⁷المصدر نفسه، ص49.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

العلة الصورية تقوم على المادة بحكم " العلة الصورية قد تكون بالقياس الى الجنس أو نوع، وهو الصورة التي تقوم المادة، وقد تكون بالقياس الى النصف، وهي الصورة التي قامت المادة دونها نوعا وهو طارئ عليها كصورة الشكل للسريز، والبياض بالقياس الى جسم أبيض"¹، والعلة الغائية هي التي بها نحصل على الصورة" وأما الغاية فهي المعنى لأجله تحصل الصورة"²

اما العلة الغائية من جهة " الفاعل من جهة سبب للغاية"³، لأن الفاعل هو سبب ما يريد تحصيله، ومنها تكون الغاية هي سبب تحريك الفاعل للصورة والمعلول أي "الغاية سبب للفاعل في أنه فاعل، وسبب للصورة والمادة بتوسط تحريكهما للفاعل المركب. فالمبادئ القريبة من الشيء هي الهيولى والصورة، ولا وساطة بينهما وبين الشيء، بل هما علتاه، على أنهما جزءان يقومانه بلا وساطة، وان اختلف تقويم كل واحدة منهما، وكان هذا علة غير العلة التي هي ذاك"⁴ حيث الأسباب التي تحرك الوجود، وتكون المادة والصورة والفعل هما اللذان لهام دور كبير في ترتيب الموجودات ورسمها وإعطاء لهما لمستها الطبيعية.

رابعاً. السببية عند اخوان الصفا:

لقد كان لإخوان الصفا فكرة في السببية أنها تتركب من الاعراض والجواهر، وكما اعتبرتها الفيض الذي صدر من الطبائع بفضل الله وصنعتة من العقل الكلي، وهو العقل الأول صدر من الله، وهي كلمة الله التي بها خلق الأشياء التي أفاضها على النفس الكلية، ولكن الهيولى تبقى سبب كل شيء" ومن الهيولى الأولى صدرت الهيولى الثانية، وهي سبب مولد الكائنات وأصل تركيب أجسام المعادن، والحيوان والنبات والانسان"⁵، وهذه الأجسام المتحركة الصادرة لا تتفك عن الجوهر، الذي ينسق السببية ولواحقها، ثم تتأتي الحركة بأنواعها: الحركة، والقوة، والفعل، والطبع⁶، وهي في بحال مستمر متحركة، ولكن العلة تبقى منفردة بجوهرها، فتتحقق طبيعة السببية التي تكون بين حالتين القوة والفعل، وهذا حسب قول اخوان الصفا: "...صانع الأسباب ومؤيد للب ذوي الأبواب"⁷ فالصناعة الكونية سببها ومُسببها الله داخل الجواهر، بسبب العقل الأول، الذي يسبب في العقل الثاني نزولا وصعودا من العقل الاول الى آخر الافلاك، ثم رجوعا من اخر فلك الى أول الافلاك ويسمى عشقا .

¹ المصدر نفسه، ص52.

² المصدر نفسه، ص53.

³ ابن سينا، الشفاء الطبيعيات، مصدر سابق، ص53.

⁴ المصدر نفسه، ص54.

* إخوان الصفا: هم أشخاص عديدون ومختلفون من الطبقات والفئات دون تحديد اسم منهم فهم يقولون عن أنفسهم "إن لنا إخوان وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد" والمؤرخ الهندي خواد بخش أنهم من أربعين عضو 45 و46 راجع كتاب فؤاد معصوم إخوان الصفا فلسفتهم وغاياتهم.

⁵ إسماعيل محمود، إخوان الصفا، عامر للطبيعة والنشر بالمنصورة، ط1، 1996، ص 79.

⁶ سرحاني سمير، المختار من رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، محمد عناني، (دط، دس)، ص 155.

⁷ المصدر نفسه، ص 158.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

فاللهند اخوان الصفا محيط بقدرته في الأجسام يدخل في عمق النفس، والروح العاقلة بطريقة العشق الكوني، حيث إذا كانت صاعدة فهي عشق، وعندما يكون الباري هو العقل و هو سبب في الموجودات التي ظهرت في الوجود الفسيح ثمت نتوصل انه الله علة كل شيء "وسبب كل وجود، ومبدع المبدعات، ومخترع الكائنات ومتقنها ومتممها، ومكملها ومبلغها الى أقصى مدى غاياتها، ومنتهي نهاياتها، بحسب ما يأتي من كل واحد منها"¹، وهذا الوجود مطبوع من الله بخلايا هيولا نية عاقلة بفضل إرادة الله وب عقلنا ندركها على الواحد الذي هو "معلل العللفاعل غير منفعل"².

خامسا. السببية عند ابن خلدون:

تعتبر نظرية السببية عند ابن خلدون* نظرية طبيعة، واجتماعية، ودينية، فهي قريبة جدا من السببية التي جاء بها الفكر الاشعري، يقول ابن خلدون: "إن الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من الذوات أو من الأعمال البشرية والحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بل تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها.... فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول.³ يظهر من هذا أن الأسباب سبقت كل حادث موجود، حيث ان النتائج التي خرجت من السببية كانت محكمة من علة الله الأولى، وإذا عجز الأمر عن معرفة الأسباب وجهلنا لحوادث الأسباب لابد من الرجوع الى مسبب الأسباب، كما يقول ابن خلدون: "... بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب وفاعلها وموجدها"⁴

ونلاحظ أن ابن خلدون عند تحليله لبنية الطبيعة، وعلاقتها بالمفهوم المادي الاجتماعي، كان مضطرا دائما لذكر الأسباب، لأن السببية ترتبط بالحركة نتيجة أثرها في العارض أو العوارض⁵ دون التخلي عن الجوهر المؤسس الحقيقي للعالم، ولكل موجود طبيعي، ومنها يتأسس معنى حدوث العالم، وهي الإرادة التي قامت بحدوث هذه الاجسام المادية من إمكانات الأشياء، يقول ابن خلدون: " الأجسام الحادثة تتكون من أجسام متناهية في جواهر فردة وأعراض تلحق بهذه الجواهر تخلق في كل وقت فتكون الأعراض حادثة، وتتكون الطبيعة من

¹ معصوم إسماعيل فؤاد، إخوان الصفاء، فلسفتهم و غاياتهم، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق ط1، 1989، ص210.

² المرجع نفسه، ص 213.

* ابن خلدون: 1332، 1406م، هو أبو زيد ولي الدين بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون الحضرمي الاشبيلي، عالم عربي ولد بتونس، برع في علم الاجتماع والفلسفة ومات في القاهرة.

³الوردي على، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، دار كوفان للنشر والتوزيع، دار الكنوز الأدبية، بيروت لبنان، ط2، 1994، ص 62.

⁴المرجع نفسه، ص62.

⁵ابن خلدون، العبر، ج1، تحقيق، كاترمير، مكتبة لبنان رياض الصالح بيروت، (دط)، 1858، ص 116.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

جواهر أعراض حادثة¹، وهذا الحدث يتميز بصفة التغير المستمر، والمتجدد تكون فيه جواهر في المواد التي تسبب التغير وتسبب حوادث جديدة ومتجددة على الدوام.

نجد أن العلة ولمعلول تستلزم الوجود ولا تصدق على العدم حيث "العدم ليس بعلة ولا معلول كما يجوز صدور معلولين من علة واحدة"² فيتبين من هذا العلاقة الوطيدة بين العلة والمعلول أنهما مرتبطان تماماً لا يزيغان، ومن هذا ندرك ترتيب الممكنات، من خلال ترتيب الإرادة الإلهية للمخلوقات، وربط الأسباب بالمسببات بين العلة الطبيعية، والخلائق الكونية، والطبيعة التي تخبرنا أن لكل سبب نتيجة وكل معلول علة، والأسباب التي تتجاوز الأمر الطبيعي هي كونية بعيدة عن الحقيقة الفيزيائية، فهي تلجأ إلى خالقها، أي السبب الغير الطبيعي يكون في علم الله وحده³.

وعلى هذا نجد السببية تفهم في نطاق المواد التي تسمح للعلل التعبير عنها بفضل العلاقة الجوهرية المادية للجسم المحرك، الذي يرتبط بالمادة فيلحقه الزمن بحسب قول ابن خلدون: "السكون بقاء جوهرين متماسكين والحركة مماسة أحدهما الآخر"⁴ بحيث قيام الأشياء واندماجها، يكون العنصر الأول هو الجوهر، كأن الجوهر ذرة، والذرة مادة، وعند عملية الاندماج تأتي الحركة وتلصقهما وتعدها على صورتها فيتحقق الكمال في هذا الجزء، ومنها نستنتج أن المادة هي وحدة الكون بتلازم العلة⁵.

سادساً: السببية عند ابن رشد.

يعتبر مفهوم السببية عند ابن رشد* مفهوم استخلصه من الظواهر الطبيعية المادية، و الظواهر الميتافيزيقية، فالطبيعة المادية أعطى لها مجموعة من الوصف من مراتب الوجود من حيث الشرف والمرتبة ولكل مرتبة منهما تشكل نظام هذا الوجود، من خلال رؤية ابن رشد لهذه الدرجات من خلال الترتيب يتوجه برأيه للسببية من ناحية" الوجود (السبب والعلة) اسمان مترادفان وهما يقومان على الأسباب الأربعة التي هي: المادة، والصورة، والفاعل، والغاية، وقد يقال على التشبيه وعلى الأمور المنسوبة لهذه الأسباب كما قيل في غير ما وضع منها قريبة،

¹ ابن خلدون، العبر، ج1، مصدر سابق، ص 116.

² ابن خلدون، لباب المحصل لأصول الدين للعلامة عبد الرحمان بن خلدون، تصدير الأستاذ فتحي محمد أبو عيانة منشورات التراث القومي، والمخطوط كلية الأدب جامعة الإسكندرية دار المعرفة الجامعية، (دط)، 1996، ص 135، 136.

³ المصدر نفسه، ص 135.

⁴ ابن خلدون، كتاب المحصل لأصول الدين، ج1، تطوان دار الطباعة المغربية، (دط)، 1952، ص 93.

⁵ المصدر نفسه، ص 99.

* ابن رشد: 1126، 1198م، هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن أحمد بن رشد، ولد في قرطبة بإسبانيا ومات في مراكش بالمغرب، درس الفقه، والأصول، والطب، والرياضيات والفلك والفلسفة وبرع في علم الخلاف، ومارس الطب وتولى قضاء قرطبة.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

ومنها بعيدة ومنها بالذات، ومنها بالعرض ومنها جزئية ومنها مركبة... الخ¹ يريد ابن رشد توضيح العلاقة بين العلل الأربعة والسببية، من خلال ما يلحق الفعل من غاية وهيولة التي تكون في جميع الاجسام، أو من صانع صنعها، أو من خلال ما يحدث في الطبيعة، ويوضح ابن رشد في هذا أن "الاجسام تفارق الاجسام الصناعية بأنها هي التي في نفسها مبدأ حركة وسكون . وهذا التحديد إنما يقوم على مبدأ الحركة وهو الأساس فيها وعليه يكون تعريف الطبيعة عند ابن رشد هو مبدأ أو سبب لأن يتحرك به ويسكن الشيء الذي هي فيه أولاً وبذاته بالعرض"² ومن هذ نجد أن العلل أو الأسباب هي من ذاتها وليس بحاجة الى مسبب لغيرها.

أما الأسباب الصورية في الطبيعة هي على الاغلب لها دور في كمال الطبيعة يقول ابن رشد: " إن الصورة هي أحق باسم الطبيعة من غيرها... وتعد الصورة هي مبدأ الحركة في الأشياء الطبيعية بالذات، لأن الحركة هي انتقال الهيولى إلى الصورة، وهي حركة نحو غايات في الأساس"³، حيث السببية تلحق الجزء والعرض والجوهر والصورة والحركة، " ومنها ماهي خارجة عن الشيء هو الفاعل والغاية"⁴ ثم تأتي الهيولى وهي أصل الصورة الثابتة، والمتغيرة. الثابتة هي الاصل والمتغيرة هي التي يعتليها الفساد للصور الطبيعية، أما حركة الكون وحركة النمو، فإنها هي الأخرى مسخرة لخدمة الصورة، والقصد من الصورة هي علة التي في كل ما يجول في عالم الطبيعة، كأن نقول الصورة رسمت الموجودات على هيأت صور مخزنة في العلة الصورية الأولى.

تعتبر دراسة ابن رشد للهيولى بين القوة والفعل في العالم الطبيعي تأخذ منحرج آخر حيث، اعتبر الهيولى " جوهر والمبدأ والعلة والجزء والقوة – "... الهيولى تكشف لنا سبب الأسباب في الطبيعة حتى يوصلنا الى واجد الوجود"⁵ وأيضا " تتعلق بموضوع الحركة والمكان والزمان والتناهي، وإثبات المحرك الأقصى للموجودات"⁶، ومن كل هذا تعتبر الهيولى هي سبب يدفعنا لمعرفة الحوادث التي تحدث فنحس بها، ونشعر بها فتدفعنا لمعرفة الأسباب، والاعراض، وهي أربع موجودة في الطبيعة " المادي والهيولاني والصوري والفاعلي والغائي"⁷

لقد راودت ابن رشد فكرة خلق العالم والكون، من خلال بحثه في أصل وجود العالم، وكما وضح ابن رشد أن أصل العالم الأول الحركة، حيث يقول: " إن كل فعل يفضي إلى خلق شيء

¹ ابن رشد، ما بعد الطبيعة، اعتنى بتصحيحه مصطفى القباني الدمشقي، طبع بالمطبعة الأدبية بسوق الخضار القديم مصر، ط 1، (دس)، ص 15.

² العبيدي حسن مجيد، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان 1995، ص 27.

³ المرجع نفسه، ص 35.

⁴ المرجع نفسه، ص 35.

⁵ المرجع نفسه، ص 35.

⁶ العبيدي حسن مجيد، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص 35.

⁷ المرجع نفسه، ص 56، وراجع باقي الصفحات وراجع كتاب الطبيعة لأرسطو.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

إنما هو عبارة عن حركة، والحركة تقتضي شيئاً لتحركه ويتم فيها بواسطتها فعل الخلق المادة¹ حيث كل ما يتحرك بفضل الفعل في المادة فتكون المادة تتحرك بفضل الفعل، فيجبرها على توسع الكون.

لقد ربط ابن رشد السببية بين القيم المثلى، والقيم المادية في تعبيره " ...أما المثالية فهي إما أن تنكر العلاقة الشرطية السببية، لجميع ظواهر الواقع، أو تستنتج السببية لا من العالم الموضوعي، بل من الوعي والعقل" ² بحيث المثالية هي من تعطي الحكم من خلال الظواهر التي تحمل الأسباب ويعكسها العقل ويعطي انطباعه، غير أن ابن رشد لم يرفض الأسباب المادية التي تنعكس على العقل.

سابعاً: السببية في المعتقد الصوفي.

لقد كان للفكر الصوفي قوة في تأمل سبب وجود الكون، غير أن هذا التأمل كان تأمل روحاني، الذي يقدم رؤية صوفية للسببية، مثل ما قدمه ابن عربي* للسببية عندما قال: "هي الشمولية والكونية تبدأ من الخلاء الذي هو اللاوجود، باعتبار الخلاء يصدر من صانع ومسبب، ومن الخلاء أمر عدم بأمر " كن " ³، فالله في نظر ابن عربي هو الذي أمر الكون إلى التكون، فأصبح موجود باعتبار أن " الوجود ليس إلا تركيب بين حامل ومحمول، وإن علمك بوجود الحق هو إثبات لوجوده الذي هو سبب وجودك ... كان الله والعالم واحد ... " ⁴ والقصد من هذا، أن البحث في الوجود هو نفسه البحث في وجود الإنسان، وحتى هذا الوجود غاية من الله لعباده ولمخلوقاته.

إن كل هذه المبادئ الكونية كانت عبارة عن رزنامة أو مصفوفة تحت مشيئته الله قذف فيها علة الحب التي كانت سبب الكون الداخلي أو الخارجي يقول ابن عربي: " أن الله ما أوجد العالم إلا عن الحب، فالحب يستصحب جميع المقامات والأحوال " ⁵ أي الذي تسبب في ترتيب الممكنات هو (الحب).

السبب و الأثير في الموجودات وعلاقته بمراتب الافلاك، هي التي تحمل الاستمرارية في التأثير حتى إلى الأسفل حسب تعبير المتصوفين بين البنية المادية خارج الجسم المادي الذي هو الكون، والفلك السفلي ومؤثره في الجسم الأرضي من علة واحدة متجهة من الأول الموجود،

¹ أنطون فرح، فلسفة ابن رشد، التوزيع والنشر، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دط)، 1992، ص8.

² محمد عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، الناشر دار المعارف مصر، ط3، (دس)، ص50.

* ابن عربي: 1165، 1240م، هو محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الاندلسي، ولد في مرسية في الاندلس، ومات في سوريا.

³ شوداكيشتش علي، الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، ترجمة أحمد الطيب، دار القبة الزرقاء مراكش المغرب حاوره، (دط، دس)، ص87.

⁴ شوداكيشتش علي، الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص88.

⁵ المصدر نفسه، ص95.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

الى الاكوان وتتكون من علة معلولة، ولكن العقل يستحيل إدراك العلة الذاتية، فقط يستوعب لمؤثرات حيث نجد" تأثير الشيء الواحد بتأثير من تأثير بعين ذلك الأثر وكيف يكون الشيء الواحد علة لوجود نفسه وهذا بخلاف ما يقتضيه العقل لأنه يستحيل في حق العقل أن يكون الشيء علة لوجود نفسه إذ لا بد من تغاير العلة والمعلوم ¹ وأيضاً يكون "من أن معلولا لعلة هو غيرها فتارة يكون معلولا لعلة هو غيرها" ²، هذه العلل والمعلولات على قيمتين مطلق عند الله ومتذبذبة في الممكنات، وعلى الاغلب فلسفة الصوفية دائماً تنهج منهج حلول الروح في الوجود، الذي ساعده في قراءة مراتب الفلك.

يعتبر هذا الكون النوراني عند الصوفية في بدايته معدوم من المواد، غير أن الله كان موجود " كان الله ولا شيء معه" ³ حيث الله كان موجود قبل كل موجود، ولكن الله أمر القلم واللوح برسم الوجود، حيث القلم كان علة تكون الممكنات، ومنه نتوصل أن الله خلق القلم ورسم الوجود على العدم، فتحول العدم الى لوح مادي وروحاني محجوب وظاهر، الظاهر هي الممكنات والمحجوب هو الله الذي خلق القلم، غير أن الممكنات مجرد ساحة نعرف منها حوادث الأسباب والنتائج ⁴، ويعتبر كل ما هو موجود في الطبيعة مترتب متتالي على العلل، ولكنها معلولة من الحدث الأول، ونتيجته هو المعلول الحاصل في المرتبة الثانية من الاجناس، والواحد منها يتحول عليها الزمن بين علة حدوثها في الماضي الى الحاضر، ويبقى الأثر في حاضرننا، وهنا يقول الباحث جواد مغنية*: "وكل فرد مسبق بغيره على أن يكون السابق علة اللاحق" ⁵ حيث الفأنت علة الثاني الذي لحق به.

لقد نظر صدر الدين الشيرازي** للسببية نظرة دينية وفلسفية مادية، نظر إليها فلسفياً من حيث القدم، من جانب الديني من حيث الحوادث، من حيث القدم هي المكونات القديمة حيث

¹ الجيلي ابن إبراهيم، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي، الحسين الشاذلي الدرقاوي، (دط، دس)، ص 49.

² المصدر نفسه، ص 49.

³ المصدر نفسه، ص 50.

⁴ محمد بن إسحاق القنوي صدر الدين، مفتاح الغيب الجمع والوجود، شرحه مصباح الأنس، محمد بن حمزة الفناري صححه خواجه، كلية الحقوق محفوظة ومتعلقة به انتشارات مولى است، (دط، دس)، ص 97.

* محمد جواد مغنية، هو محمد بن محمود بن محمد آل مغنية العاملي ولد منصب رئيس المحكمة الجعفرية العليا* محمد جواد مغنية، هو محمد بن محمود بن محمد آل مغنية العاملي ولد عام 1322هـ، 1400هـ، عمل في قرية طيردبا ببلدان سافر مع والده الى العراق بالنجف لتحصيل علوم الحوزية، وبعد عودته الى لبنان تحصل على منصب رئيس المحكمة الجعفرية العليا.

⁵ مغنية جواد محمد، معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف والكرامات، مكتبة الهلال بيروت، ط2، 1982، ص 55.

** صدر الدين الشيرازي: 1572، 1641م، هو صدرا محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي هو صدر الدين الشيرازي والمعروف بصدر المتألهين، ولد بشراز إيران ومات في العراق بالبصرة.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

"الأسباب الكلية في الأزل"¹ أي كل ما يحدث من حولنا هي أمور مخزنة في القدم ولا زالت ترسل هذه الأسباب حتى الى حاضرننا، وبما أن الأسباب ظهرت في العدم فحدث الوجود، ومن الوجود ولدت نتائج، وهي كل ما هو موجود في الممكنات، ولكن نستثني الله من جانب القدم، ويقول الشيرازي: "أن العلة هي ما يكون له تأثير في الشيء فيتحقق ويحصل على إثر هذا التأثير بفعل وجود تحقق هو المعلول"² حيث العلة هي التي تؤثر في كل شيء، و في حين وجود العلة، تحمل مفهوميين وهو، " أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده شيء آخر، ومن عدمه شيء آخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده"³.

¹الرنجاني أبو عبد الله، الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي، الناشر شركة نوابغ الفكر، ط1، 1431هـ، 2011، ص55.

²بنعثنو عبد المالك، نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2016، ص299.

³ المرجع نفسه، ص300.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

المبحث الثالث: السببية من الفلسفة الوسطية الى الفلسفة الحديثة.

المطلب الاول: السببية في الفلسفة الوسيطية.

أولاً. السببية عند اللاهوتيين:

إن الفكر الذي كان سائد في العصور الوسطى، كان يغلب عليه الطابع الديني، من خلال تأثرهم بموتعمقهم في النصوص الدينية، الامر الذي جعلهم يفسرون الوجود الكوني تفسيراً لاهوتياً مقتبساً من كتبهم اللاهوتية، وهذا التفسير كان يغلب عليه مصطلح العلة أكثر من مصطلح السببية، ومرجع هذا هو أن انطلاقهم دائماً يعود الى الله، والى علله التي مكنها في الطبيعة، وفي الانسان.

والجدير بالذكر أن العلة أو السببية في العصور الوسطى المسيحية لا تخرج عن ذاتية الله، حيث نجد القديس جيروم* يلح للسببية من خلال إثباته " إن الله هو أصل ذاته، وهو سبب جوهره، فإن لم يكن يعني أن الله... يضع نفسه في الوجود-بطريقة ما- عن طريق قوته القادرة على كل شيء فهي التي تسبب وجوده على نحوي ما يحدث الظواهر حين تكون ظاهرة ما سبباً لظاهرة أخرى"¹، وكما يشير جيروم الى السببية انها من ذات الله ومن نفسه، ولا يحتاج الى علل أخرى تسبب في وجوده، لأن الأسباب من الله وبالتالي هو سبب نفسه.

أما أوغسطين فتحدث عن العلة الطبيعية التي جاءت من مشيئة الله " وليس هناك من سبب للخلق سوى مشيئة الله بواسطة الكلام الإلهي أي الكلمة... وكذلك فإنه بخلق العالم خلق الزمان، وذلك بإرادة أزلية وفعل أزلي" أي الإرادة الأزلية والفعل الأزلي كان سبب كل ممكن، بحيث الأسباب وجدت منذ الازل القديم من نقطة واحدة لا تتضمن الفترة ولا الزمن ولا اللحظة.

* القديس جيروم: 342، 420م، هو سفرونيوس يوسابيوس إيرونيوس، من أعظم أباء الغرب والكنيسة جمعاء اشتهر بتفسير الكتاب المقدس.

¹ جلسون إتين، روح الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، ترجمة، د. إمام عبد الفتاح، الناشر مكتبة مدبولي الكويت، ط2، 1996، ص93.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

العلة المادية عند أوغسطين* من خلال ما ذكره في كتاب الاعترافات، أن الله خلق المادة والصورة، واتحدت الهيولى معها في آن واحد أي "أن المادة التي خلقها الله باسم الأرض ليست سابقة على الصورة زمنياً، ولكنهما تسبق هذه الصورة كشرط لبقائها واستمرارها. المادة الأولى خالية من كل صورة وهي كالسما (الملائكة) لا ترتبط بالزمن وأظهارها للوجود لم يتم ضمن عدد ما من الأيام. باختصار، لا فاصل زمني بين زمن خلق المادة وزمن خلق الصورة"¹، باعتبار العلة المادية الأولى كانت موجود، وعندما تسبب الله في وجود الكون الفسيح الذي نشاهده الآن كان موجود في علم الله ثم أخرجه للوجود.

إن السبب ينحصر في النتيجة خاصة عندما يكون البحث عن وجود شيء كان من قبل غير موجود، هذا الوجود يحمل اللا أدريّة، ولكن بقي هذا الوجود من سبب واحد متنقل متجدد مستمر من واحد الوجود الذي أوجده، بحيث "الله صنع الأشياء جميعاً لنفسه لأجل ذاته وسرعان ما نتحقق من أن الله في هذه الحالة الفريدة يمثل العلة والغاية في وقت واحد، أو البداية والنهاية في آن واحد، وهو السبب وهو الهدف في ذات الوقت الذي صنع الأشياء جميعاً، وهو الذي صنعها لنفسه ولأجل ذاته"²، ونستخلص من هذا أن الكون قبلهوبعده كله من الله، وقبل الله لا يجوز الكلام فيه، لأنه هو غاية نفسه، ولا يحتاج لآخر، وإنما الغاية كلها في أسبابه، مبنية على سببوهو الصنعة والتركيبية تشمل ذاته ثم الآخر، وصنعتة هي من تسببت بوجودنا كلنا، وكل مصنوعاته لنفسه، ونجد في سفر الأمثال قول المسيح "صنع كل الأشياء لغرضه"³ وهذا يدل أنه خالق الأسباب ونتائجه لصالحه.

وتحدث أوغسطين عن نظرية الاستمرار بفضل بذور الأنواع التي وهب الله فيها النمو يقول: "بفضل هذه البذور الكامنة التي تحتوي على جميع الأشياء التي سوف تولد وتنمو وتتعاقد عليها الأزمنة، أي بنمو البذور والأسباب تتكون سائر الأشياء التي ستوجد ثم ينشأ وتتوجد"⁴، لأن الأسباب تكمن في البذور، بحيث تسبب الحفاظ على ما خلقه الله في الكائنات التي لازالت مستمرة حتى الآن، من القدم حتى الآن.

*أوغسطين: 354، 430م، ولد في سوق أهراس بالجزائر، حيث تلقى مبادئ المسيحية في وقت مبكر من حياته، درس المانوية، ثم سافر إلى ميلانو، حيث تأثر بالأسقف أمبروز الذي علمه الطريقة المجازية لتفسير الانجيل.

¹ زيغور على، أوغسطين، مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، مرجع سابق، ص 165.

² المرجع نفسه، ص 152.

³ غالي ميلاد ذكي، الله في فلسفة القديس توما الإكويني، مركز الدلتا للطباعة، (دط، دس)، ص 152.

⁴ زيغور على، أوغسطين، مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، مرجع سابق، ص 170.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

إن كل العلل بمختلف طبائعها المادية، أو المثالية أو الميتافيزيقية، كلها تجري في فلك مطلق -الله- من عالم يتميز بحرية من الرب أو من عقل الله الذي منه تكون الغائية في كمالية تامة، حيث يشرح أوغسطين أن سبب الأرض هو الله الذي صنع الأرض والجنة والإنسان، يقول أوغسطين "هو الخالق الكل ومسير السماء ملبس النهار بالنور الساطع"¹ فالنور الكوني شعور قلبي في الإنسان يعرفه الإنسان بمعرفة سببية تسطع بالنور وسببها الله لا غيره.

ويحصر توما الاكويني*، و ألكسندر اوف هاليس** مفهوم العلة في كلمة الخليفة، والتي تتركب من ثلاثة أنواع: القوة والفعل، والماهية المجردة التي تكون في الكائن، والأخرى الهيولى (جسم) حيث "الهيولى الجسمية خاضعة للحركة المكانية والهيولى الأرضية خاضعة للتغير"²، وأما توما الاكويني انطلق من مدرك إيمانه، الدارك للحقائق التي نزلت وحيا للعقل، فكانت معرفة الأسباب لسبب واحد، بجعل حقيقة الإيمان بمعرفة بمن تسبب في حقيقة إنجاب الكون، من وحي السماء، ثم من الطبيعة إلى العقل وقد قال: "إذا كان العقل هو همزة وصل لليقين الطبيعي وإلى العلة ثم السبب الجوهرى المثالي"³، أي الإدراك العقلي للعلة يكون من المثل العليا الى الممكن.

إن الوجود عند توما الاكويني مبدأه هو الله، لأنه هو أول الموجودات، وهو الوجود الأعظم وقد برهن توما هذا بحجج عقلية وفلسفية وطبيعية، و هي إدراك الله في كل موجود، ولكن يبقى مفهوم العلة هي المفهوم الوحيد الذي يختصر علة الوجود والخلق، بأن الله موجود في كل شيء يقول: "وأنة من ثمة موجود في جميع الأشياء وجود العلة عند المعلول، وأنة ثابتة من حيث أنه فعل محض لا تخالطه قوة، وأنة سرمدى مدام بريئاً من التغيير والتعاقب"⁴ وهذا دليل على علة عليا ثابتة لا تتغير، ثم يخبرنا أن مخلوقاته متغيرة من جانب الفعل والقوة في العالم المادي، "معلولات وعلل لها مترتبة بالذات..⁵ حيث العلة ليست من جنسها كأن نقول إنسان علة، إنسان آخر أي أنجبها، حتى علة الحركة تبدأ من علة الواحد، ولكن لا تنتهي"، لأن كل فعل وكل قوة سببها من محرك غير

¹ أوغسطينوس، اعترافات، نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي، راجعه محمد الشاوش، المجمع التونسي للعلوم والأدب والفنون بيت الحكمة، ط1، 2012، ص 292.

*توما الاكويني: أحد فلاسفة العصور الوسطى ولد 1225م بقصر روكا ساكا بمنطقة سقلية إيطاليا وكانت دراسته في دير مونتي درس النحو والمنطق والهندسة الفلك والموسيقى ولم يبتعد عن الطريقة.

**ألكسندر اوف هاليس: 1875، 1245م، قديس إنجليزى تلقى فن اللاهوت بباريس، ثم تعلم الفنون، حيث كان ملم بالإرث اليوناني وخاصة أرسطو.

² كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، الناشر مؤسسة هنداي، المملكة المتحدة، (دط، دس)، ص 126.

³ جلسون إتين، روح الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، مصدر سابق، ص 130.

⁴ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص 148.

⁵ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص 148.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

متحرك، ويؤكد هذا بـ "نظرية القوة والفعل بكل عمومها، وتعتبر الحركة لا من وجهة الطبيعة أو الآلية فحسب، بل من وجهة الميتافيزيقية التي تعني كل تغيير، أو خروج من القوة إلى الفعل، فيصل إلى محرك كلي يحرك كل موجود مباشرة لا بواسطة"¹ حيث كل ما يجول في الممكنات فهو أمر ميتافيزيقي عمله من علة ذاتية الله.

ثانياً: السببية عند موسى بن ميمون:

اعتبر موسى بن ميمون* السببية مجردة علة متسلسلة متناثرة بدايتها علة ونهايتها معلولات، متجهة من الواجب إلى الممكن، ومنها استخلص للسببية مراتب طبيعية، لها بداية ونهاية إلى خالقها تصاعدياً، و العلة هي سلسلة من الأسباب تتوقف حيث تتوقف العلة، يقول: "إن وجود العلة ومعلولات لا نهاية لعددها ... أن يكون هذا العقل مثلاً، سببه عقل ثاني وسبب الثاني ثالث وسبب الثالث الرابع إلى لا نهاية"² من هذه العقول تخرج منها الأسباب الممكنة والعارضة، والعلة والمعلولات، فكلها متغيرة إلا واجب الوجود، ومراتب الوجود هي ليست ممكنات يقول: "والعلة والمعلولات قد لا تكون أجساماً بل تكون موجودات مجردة عن المادة والجسمية غير متعلقة بالممكنات بما يسمى عقول"³ وهذه المعلولات تتغير حتى تصل إلى نهاية واجب الوجود أي العالم الطبيعي.

المطلب الثاني: السببية في الفلسفة الحديثة.

أولاً: السببية بين العقليين والتجريبيين.

لقد اختلف مفهوم السببية باختلاف المذاهب في الفلسفة الحديثة، بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، من خلال تقديم مفاهيم فكرية وعلمية لتحليل السببية من بُعد عقلائي وبرهاني، ومن أجل توضيح مفهوم السببية والعلة بين قيم الميتافيزيقا والفيزيقا لهذا الوجود، وبالإضافة إلى المنهج التجريبي الذي قدم رؤية للسببية على حساب التجربة ليصور نتائج الأسباب والعلة، التي تحصل في التجربة، ثم يكون الحكم عليها من خلال نتائجها. وهذا ما سنتطرق إليه لاحقاً.

الفلسفة الحديثة بلورت فكر جديد متناسق بين الميتافيزيقا والفيزيقا، وهذا ما نجده عند ديكارت* الذي وضع منهج جديد للعلم في تحليله للموجودات، التي بدأها من الميتافيزيقا، والتي منها يصل إلى حقيقة وهي "إثبات وجود الذات الإنسانية، وإلى إثبات وجود العالم

¹ المرجع نفسه، ص 120.

*موسى ابن ميمون: 1135، 1204م، هو أبو عمران موسى بن ميمون بن عبيد الله القرطبي، وهو فيلسوف يهودي سفارديا.

² موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، نقله إلى العربية حسين أتاى، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، ميدان العتبة، (دط، دي)، ص 240.

³ المصدر نفسه، ص 240.

* ديكارت: 1569، 1650م، فيلسوف وعالم رياضي وفيزيائي، ولد في فرنسا، مات في السويد.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

الخارجي، وإمكان الثقة في حواس الانسان وعقله، مادام الله موجودا وكاملا¹. من هذا الرأي يريد ديكارت أن يوضح أنه كي نعرف السببية علينا ان ننطلق من الميتافيزيقا الى الفيزيقا، ولكن دون التخلي عن الميتافيزيقا التي توصلنا لحقيقة وهي " الحقيقة التي يرتكز عليها البناء الميتافيزيقي هي وجود الذات، والحقيقة الثانية هي وجود الله، والثالثة وجود العالم"² هذه الميتافيزيقا تساهم في توضيح الحقائق علمية التي تجعلنا نعرف كيف نتوصل الى علل الأشياء بالميتافيزيقا والفيزيقا.

لقد تحدث ديكارت عن العلية من جانب اثبات وجود الله من خلال شكوكه في حواسه التي انعكست عليه من الطبيعة، فجعلته يشك في وجوده، ما دفعه للبحث في العلية، حيث استعان ديكارت بمبدأ العلية فيقول: " إن علة تفكيره في شيء أكمل منه يجب أولا -أن يكون فيها من الكمال أكثر مما في المعلول "³ وهذا ما يظهر العلية في الطبيعة صحيحة، وفي عقله يشوبها الشك، الذي حول شكوكه الى بحثه في الأسباب والعلة.

والملاحظ أن هناك أبعادا كهنوتية، و مادية فيزيائية، و عقلية رياضية في رؤية ديكارت في السببية أثبت من خلالها السبب، بحيث اعتبر ديكارت أي بداية في الوجود لم تولد من العدم، بل بتصور عقل الله الذي تسبب في الوجود من مبدا الأول⁴، وأن الأسباب لا تنكشف في كل رقعة فلسفية إلا من خلال البراهين العقلية الرياضية⁵، ومع إضافة منهج لكل علم، حتى يكون هناك استقرار في معارفنا على مواجهة المشكلة المجهولة، غير أن ديكارت لا يؤمن بالغائية في المجال الطبيعي الذي يعتبره مرجع في الفهم العقلي، كما أن له شكوك قياسية أوصلته لرفضه الغائية، التي لا تنتمي إلى مصلحة العلوم التجريدية لقوله " حل الضروب الغائية لا قيمة لها في الأشياء المادية أو الطبيعية"⁶ لأن فهم الطبيعة بحسب ديكارت هو فهم محدد بقوانين ممنهجة ليست عشوائية، و ليست على شكل ضروب أو مجاهيل ميتافيزيقية، بل هناك نسق مرتب على معالم يقينية.

يرتكز ديكارتيه على العمل العقلي، والتحليلي الاستنباطي والاحكام المطلقة، مع البداهة والقياس " بالبداهة تعرف الطبائع البسيطة ولكن المركبة تدرك بالقياس "⁷، وهذان الإثنين لهما طبائعهما، وهي المعرفة التي لا تحتاج إلى فكر تمحيصي، وإنما نتائجهما

¹ زكريا فؤاد، أفاق الفلسفة، الناشر دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1 1988، ص 131.

² المرجع نفسه، ص124.

³ رينيه ديكارت، مقالة عن المنهج، ترجمة محمود محمد لخضير، مراجعة وتقديم، د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1980، ص133.

⁴ المصدر نفسه، ص 131.

⁵ المصدر نفسه، ص131، و132.

⁶ روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خليلي، عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، ص54.

⁷ رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، مرجع سابق، ص 144.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

ثابتان، ومن بين القواعد التي خلقها ديكارت نجد قاعدة المنهج الاستقرائي التام هو بمثابة قاعدة فلسفة علمية مثالية تركز على الإحصاء والتحقيق.

في حين نجد تحليل رونييه ديكارت اتجاه تفسير العلل والأسباب التي تخرج عن منهج الرياضيات والفيزياء، في دراسة المادة التي كان يعتبرها جزء مما خلقه الله في هذا الكون، كما نجده يركز بقوة على الفيزياء من خلال دراساته التي درس بها العلة جاعلا " العلة الرئيسية للطبيعة وهي الرب، فيما انتهت فيزياء ديكارت على علل الظواهر الطبيعية الاعم-كالتسارع وتشوه الاجسام جراء الاصطدام-واقترحت فرضيات لعلل ظواهر أخرى كثيرة.¹ ثم مزج ديكارت بين العلوم العقلية والمادية مع قدرة الرب في تحكمه في الطبيعة حسب ماوجده الكاتب توم سوريت" وقدمت لنا الميتافيزيقا الديكارتية النظرة المفقودة، وأفادت أن العقل البشري خلقه الرب كي يتمتع باليقين بخصوص الأشياء المادية عندما يدركها رياضيا وأوضحت أن الرب لديه القدرة على كل ما يمكننا إدراكه على نحو يقيني"²، فنجد من موقف ديكارت ان حتى علة تفكيرنا التي تكون من عقلنا هي الله وان البرهان عليه بالرياضيات هو العقل حيث العقل يبرهن خالقه من خلال المواد التي خلقها الله في الطبيعة. كان يعتمد على كشفومعرفة السبب الأسباب حيث اعتمد على منهج تحليل الأسباب وفق معايير عقلية رياضية من الطبيعة إلى التحليل العقلي.

كما أن هناك علاقة بين ديكارت وباسكال من خلال توضيحهما للسببية من جانب الفيزيقا الفيزيائية، و من جانب المعرفة فلسفية، هذه المعرفة تغلب عليها فلسفة الرياضيات، وخاصة عندما قدما تفسير فيزيائي لهذا الكون³، وتطرقهما لفكرة الذرة التي في الجسيم و الموجودة في الكون، التي يحكمها قانون العلة أو الحتمية، ثم نجد كذلك باسكال يوضح فكرته للسببية ويقول: " مركزها في كل مكان ومحيطها ليس في كل مكان... أن جسمنا ذرة بالنسبة للعالم، وهذا العالم ذرة بالنسبة الى الكل، ولكن هذا الجسم عملاق بل عالم تام بالنسبة للعدم الذي لا نستطيع بلوغه "⁴، وهذه إشارة أن الكون ذرة ومركز لكل شيء، ولا قدرة ولا استطاعة لنا من الخروج منه، لأنه أمر محتوم من الكون مستجاب بقوانين الكون⁵.

¹ توم سوريت، رونييه ديكارت، الحرية للنشر والتوزيع، لبنان، (دط، دس)، ص13.

² المرجع نفسه، ص13.

³ ألان، مدخل إلى الفلسفة من سقراط إلى كونت، ترجمة عن الفرنسية سلمان حرفوش، الناشر دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، ط1، 2009، ص 154.

⁴ أندريه كريتون، باسكال حياته فلسفته منتخباته، ترجمة نهاد رضوان منشورات عودات بيروت باريس، ط2، 1982، ص 94.

⁵ سلوم عقيل، الثرموديناميكا، منشورات المعهد العالي للعلوم التطبيقية والتكنولوجية، الجمهورية العربية السورية، (دط)، 2017، ص46.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

وكان لسبينوزا* مفهوم للسببية منطلقها من الله والطبيعة، حيث اعتبر الله " قدرة لا متناهية عن الوجود"¹ وهو علة ذاته وما يترتب من موجوداته لا تبعد عن جواهره، ويقصد سبينوزا من الجوهر هو علة ذاته، أي ماهيته تتطوي على وجودها ويقول وأيضا: " الجوهر موجود بالضرورة أو واجب الوجود"²، وهذا توضيح للعلاقة بين الله وجواهره في إمكانات " أن الجوهر هو الطبيعة أي خالقة من حيث هو مصدر الصفات والاحوال، وهو الطبيعة المطبوعة أي المخلوقة من حيث هو هذه الصفة والاحوال نفسها"³، يقصد من هذه العلاقة بين الله والجوهر والطبيعة، هي أن علاقة الله بما ترسمه الطبيعة أي الطبيعة المطبوعة، وأما علة الاجسام فهي تحمل التغير المتناهي حيث " الجسم الجزئي الذي يدوم فترة من الزمان، فليس فيه شيء يربطه بماهية الصفة السرمدية، وإنما علة وجوده أجسام أخرى متناهية مثل حركته جعلته ما هو، وإنما علة وجوده أجسام أخرى متناهية مثله حركته وجعلته ما هو، وعلة الاجسام أجسام أخرى متناهية، وهكذا الى غير نهاية "⁴ من هنا نعرف أن العلة المادية تولدت من علة مادية لم تكن ازلية من قبل، وإنما وجدت وتلبدت منها الأجزاء التي ساهمت في تحقيق مادة الطبيعة، على مبدأ البداية والنهاية، لأن هذه العملية تساهم في الحفاظ على استمرار الكون.

تعتبر أفكار ليبنتز* ممزوجة بين الدين والعلم، حيث الدين برهن به قيم العلة التي تتحكم في الوجود، هو المونادا الذي يعتبر أساس كل موجود أو الجواهر كما عبر عنه أن " هذه الجواهر البسيطة التي نسميها المونادات وهي الذرات الحقيقية التي تتكون منها الطبيعة"⁵ ، أي المونادا هي وصف فكري، عقلي وليس وصف تجريبي أو فيزيائي، ولأنها تصور فكري، وليست مادية، ولا شكل لها ولا تنتهي ولا تفني، وهذا المونادا موجود في كل شيء، ويمكن القول انه متسبب في إحياء كل موجود حسب اعتقاد ليبنتز " أن فكرة المونادة تقدم لنا المفتاح الذي نفسر به وضع النباتات والحيوانات والكائنات البشرية ومكانها من العالم الجسمي في مجموعة، ففي كل كائن حي فرد توجد مونادة رئيسية

* سبينوزا: 1632، 1677م، فيلسوف هولندي يهودي ولد في أمستردام ومات في لاهاي، كان متأثر برونيه ديكارت، كان مشتهر بالهندسة وباللهوت.

¹ سلوم عقيل، الترموديناميكا، مرجع سابق، ص 46.

² المرجع نفسه، ص 46.

³ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم بيروت لبنان، (دط، دس)، ص 111.

⁴ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 113.

* ليبنتز 1646، 1716م، فيلسوف ألماني ولد في مدينة لايبزيغ، وهو فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات، أسس علم التفاضل والتكامل الرياضي.

⁵ ليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، نقلها إلى العربية وقدم لها وعلق عليها عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، (دط)، 1978، ص 28.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

تتحكم في سائر المونادات التي يتألف منها¹ هذه المونادة فكرة لها قدرة خارقة في تحرير المادة الى وجود، بحيث كل ماهو موجود في الطبيعة قد حرره المونادا، وجعله حر في الطبيعة يتحرك بقدرة فيزيائية لا مثيل لها، وسبب هذا هو ما منحت المونادة من طاقة في كل الأشياء المادية والروحية، كما أنها هذا هو المونادا له علاقة مع كل العوالم الظاهرة والخفية.

لقد ميز ليبنتز بين المونادة والمونادات حيث " ان المونادة ليست فريدة وحسب، وإنما هي كذلك منعزلة تماما عن سائر المونادات ومحكوم عليها بالعزلة بحكم ماهيتها"² حيث المونادا تمثل علة المونادات التي تسبب في تحكم المكنات فتصيب فيها منادات معلولة بفضل المونادات. ولكن بفضل الفرق بينهما توصل ليبنتز لفكرة الله والعلة التي وجدت صور المادة حيث " أن الله قد خلق جميع المونادات المتناهية أو الفانية، " او " هو التناسق المقدر او التجانس المدبر. فقد حرص الله عند خلق المونادات على تحقيق التجانس بينهما جميعا"³، حيث المونادات قواعد ترتبط مع الممكنات وفق قانون الله الذي بثه في ممكناته.

لقد أبرز كانط*السببية في فلسفته الطبيعية، وما ترتبت منها حيث يقول: " مفهوم الغاية الطبيعية على موضوعين أحدهما سبب والآخر نتيجة، بحيث ندخل فكرة النتيجة في سببية السبب(مثلا، الرمل كوسيلة بالنسبة لغابات الصنوبر).أو أن نطبقه على شيء واحد كسبب ونتيجة لذاته، أي على شيء تنتج أجزاءه بصورة متبادلة في شكلها ..."⁴، ومن هذا المنطلق نجد مفهومه اتجاه السببية محصور في الغاية والنتيجة، كما أعاد بناء السببية من منظور العلة الخارجية من غاية الطبيعة يقول: "إن غاية طبيعية هي أساس إمكانية ؛ وغاية أخيرة هي سبب وجود؛ وهدف نهائي هو كائن يملك في ذاته سبب الوجود "⁵، والقصد من الذاتية هو كل موجود له غاية من نفسه، مثل الانسان غايته صنع السعادة، أي يملك الأسباب ليغير مزاجه، هو نفسه ما هو موجود في الطبيعة يقول: " إن الغائية الطبيعية تبرر مفهوم سبب أخلاق ذكي،"⁶

¹المصدر نفسه، ص 29.

²المصدر نفسه، ص 32.

³ليبنتر، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، مصدر سابق، ص 33.

* إما نويل كانط: 1724، 1804، فيلسوف ألماني، ولد كونيغسبرغ، ومات في نفس المدينة، كان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة.

⁴جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تعريب، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1414هـ، 1997م، ص 115.

⁵المرجع نفسه، ص 117.

⁶المرجع نفسه، ص 117.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

لقد صاغ كانط العلة علمبدأ القوانين الكلية، وهي قوانين العلية التي تحكم العالم، حيث لا يحتاج هذا العالم العلي الى تحليل امبريقي أو تجريبي يقول: "قانون العلية كليا، فهو ليس تجريبياً أو ليس مشتقاً من الخبرة الحسية.... لأننا لا نرى في الحوادث علة ومعلولا وإنما ندرك فقط حوادث"¹ أو هي بحث في العلل المتعاقبة، بل هو بحث " في العلاقة العلية المتضمنة في تعاقب حالتين متضادتين على جوهر واحد"²، حيث يوضح كانط من هذا، أن العلية التي تحدث الحوادث، كانت حادثه من قبل، وعند الحدوث، وفي لحظة التغيرات في عالم الظواهر يكون قانون العلاقة بين العلة والمعلول حاضراً³.

وقدم هيغل* مفهوم فلسفي عميق للسببية والعلة، كما وقد سبقنا الذكر في المبحث السابق، ومنطق السببية عند هيغل هو البحث عن أصل الكون الذي يشوبه التغير المحمول بالأسباب والمسببات، لأن تفسير الكون من جانب السببية لا يصدق حسب قول هيغل: "أن السببية مبدأ قادر على تفسير الوقائع الجزئية لكنه عاجز عن تفسير الكون ككل. لكننا لو نظرنا نظرة أعمق لوجدنا أن مبدأ السببية عاجز، في الواقع، حتى عن تفسير الوقائع الجزئية نفسها"⁴، بحيث تفسير علة الكون يفضي الى نتيجة عقيمة توصلنا الى ما وراء سبب الكون وهذا امر تعجيزي، وبالتالي السببية تفقد نتيجتها في كونها، إذا كان الحكم عليها هي أصل الكون، دون القول المادة هي السبب.

في حين نجد السببية محدودة المجال عند هيغل، لأن تفسيرها ينحصر في الأجزاء فقط، وليس في كلية الكون بحيث " السببية مبدأ قادر على تفسير الوقائع الجزئية لكنه عاجز عن تفسير الكون ككل، حتى عن تفسير الوقائع الجزئية نفسها"⁵، أي السببية تفسيرها ليس مطلق، بحيث السبب مفارق النتائج ، ولكن العلة هي مفهوم شمال لفكرة أصل الكون حسب رؤية هيغل: " أن المبدأ الأول للعالم لا يمكن أن يكون سبباً، وإنما علة يكون العالم معلولا لها "⁶ وأيضا " أن مبدأنا الأول لا بد أن يكون علة، وأن يكون العالم، بكل ما يحتويه، نتيجة منطقية لهذه العلة. أعني أن نكون قادرين على استنباط العالم استنباطاً منطقياً من هذا المبدأ"⁷.

¹ زيدان محمد، كانط، فلسفته النظرية، دار المعارف، ط2، القاهرة، (دس)، ص193.

² المرجع نفسه، ص196.

³ المرجع نفسه، ص194.

* هيغل: 1770، 1831م، فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت، ومات في برلين، يعتبر مؤسس المثالية الألمانية في الفلسفة.

⁴ هيغل، المنطق وفلسفة الطبيعة، المجلد الأول، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، الناشر دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص61.

⁵ المصدر نفسه، ص61.

⁶ المصدر نفسه، ص63.

⁷ المصدر نفسه، ص64.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

فلسفة السببية في تفسيرها للعالم تتغير نظرتها حسب ما ذكره هيغل " فالفلسفة التي تأخذ على عاتقها تفسير العالم تفسيراً حقيقياً أصيلاً لا بد أن تضع في اعتبارها أن يكون مبدأها الأول علة عقلية لأسباب، ولا بد أن تشرع في استنباط العالم من هذه العلة الأولى بحيث يظهر العالم كله كنتيجة منطقية وليس أثراً من آثار سبب ما"¹.

تعتبر العلة هي المبدأ الوحيد الذي يمكن أن نعبر عنه انه هو أصل العالم، لأن العلة كلية لا تترك أثراً فتشوبها الأسباب ومنها لا يمكن التعبير عن السببية هي أصل الكون. كما لا يمكن ربط العلة مع الذرات المكونة للعالم لأنه لا يصدق الجزء على الكل، لأن العلة الأولى منفصلة عن التجريد ومنها نصل أن العلية هي كلية العالم والعلة في الأخير " المبدأ الوحيد الذي يمكن أن يفسر نفسه بنفسه"².

ويعتبر هايدغر* العلة قضية تتناول الوجود، وعقلنا يثبت انها سبب الوجود " لكل ماهو موجود ...، ... لا يوجد شيء بدون علة، أو بصيغة إيجابية ان العلة تتعلق بالوجود؛ أو الوجود والعلة"³، والوجود هذا الذي رُبط بالعلة كمفهوم كان سببه الوجود الذي تصوره عقل الانسان، وصاغ علة وجوده، وهو يضع الوجود قائماً بداية بفعل تصوري يقدم عليه الانسان "⁴ هذا من جانب العلة الكافية التي لا تتخلى عن الوجود. كما لا ننسى الذكر أن العلة عند هايدغر بدأها من الطبيعة المادية معتمد على فكر ليبينتز "... الطبيعة التي اعتدنا أن نحملها على الأشياء أو نعطيها لها ... فهناك علة ما في طبيعة الأشياء تؤدي الى وجود شيء ما بدلاً من لا شيء"⁵

العلة والسببية عند هايدغر تعتبران أساس كل شيء، لأن تصور عقل الانسان في بحثه في الوجود لا يخرج عن العلة والسببية، لأن لا يوجد شيء بدون سبب، أو علة لأن لا "يمكننا أن نعتبر السبب (العرضي) نوعاً من أنواع العلة غير أن العلة لا تنتج دائماً وبغض النظر عن نوعها أثراً سببياً "⁶ حيث العلة تشمل أصل كل ما يحدث، ولكن في الحوادث التي تحمل السبب تكون متغير ومختلفة، على عكس مبدأ العلة، كما عبر عنها

¹ المصدر نفسه، ص 64.

² هيغل، المنطق وفلسفة الطبيعة، مصدر سابق، ص 68.

* هايدغر: 1889، 1976م، فيلسوف ألماني، ولد ومات في مدينة مسكيرش، كان مهتم بمشكلات الوجود والتقنية والحرية، والحقيقة.

³ مارتن هايدغر، مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الإسكندرية، (دط، دس) ص 82.

⁴ المصدر نفسه، ص 82.

⁵ المصدر نفسه، ص 31.

⁶ المصدر نفسه، ص 127.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

هايدغر " لا شيء بدون علة التي تعبر بالكاد عن شعور يتحكم بكل شيء"¹ هذا الشعور الذي يملكه الانسان يؤدي به الى ايمانه بأن كل شيء من العلة .

وإذا عرجنا للمنهج التجريبي نجد أن مفهوم السببية قد تغير، وذلك عندما فسرت العلة والسببية بالتجربة دون استعمال البرهان العقلي، والبداية كانت مع منهج فرنسيس بيكون^{**}، وذلك من خلال صياغته للعلوم التجريبية، فأزال عن السببية الشوائب من الأفكار القديمة وتجديدها عن طريق التجربة، بحيث أبقى بيكون " على العلل الصورية واستبعد العلل الأخرى لأرسطو حيث أنها علل متغيرة وغير ثابتة "²، أما هدف تجاوز بيكون للسببية الأرسطية هو إعادة تركيب السببية وفق منطق سليم لا يحتاج التغير والتعدد مثل تعدد الطبائع وتغيرها، مما يجعل مفهوم العلة متغير ولا يسهل التنبؤ حتى على قراءتها³.

لقد وضع بيكون أسس منهجية علمية اعتمد عليها مثل فكرة أوهم السوق، التي تؤثر في العقل البشري وتتركه يبحث في العلل الغائية بحيث " تلك الأوهام مما تعود الذهن البشري البحث فيها عن العلل الغائية في العالم الطبيعي ذلك لأن تصور علة لكل حادثة تصور قديم وطبيعة الاقناع في الانسان لا تقبله كل علة حادثة، بل تود الانتقال في سلسلة العلل حتى الوصول الى علة أولى هي مقصد كل الحوادث"⁴ من هنا أراد بيكون تخليصها من مفهوم العلل القديمة، وإعطاء نظرة علمية جديد تكشف السبب الذي يقتنع به الانسان حتى يوصل الى علة رئيسية وفق ما تقررته التجربة.

لقد استخلص بيكون العلة المادية التجريبية من الظواهر الطبيعية، ونفى القول بأن العلل والأسباب تأتي من عالم آخر، من خارج الوجود الطبيعي، وأخرج نظرية تعاكس ما اعتاد عليه العقل، مثل أن سبب الحرارة هي الشمس، ولكن بيكون وجد أسباب أخرى خارجة عن أسباب حرارة الشمس وهي " أن الحرارة كائنة في كل جسم متحركة"⁵، وهذا يثبت ان مفهوم السببية في الممكنات متغير وليس ثابت، حيث " الأساس المنهجي لمفهوم العلية

¹ المصدر نفسه، ص 128.

^{**} فرنسيس بيكون، 1561، 1621م، فيلسوف انجليزي، ولد في يورك هاوس، ومات في لندن، عرف بقيادته للثورة العلمية القائمة على الملاحظة والتجربة، كما يعتبر من رواد الذين انتبهوا الى عدم جدوى المنطق الارسطي الذي يعتمد على القياس.

² غنيمة مصطفى عبد الفتاح، نحو فلسفة العلوم الطبيعية النظريات، النظرية والكوانتم والنسبية، (دط، دس)، ص 175.

³ المرجع نفسه، ص 175.

⁴ المرجع نفسه، ص 175.

⁵ المرجع نفسه، ص 185.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

التجريبية عند بيكون هو المفهوم الذي يقارن بين الظاهرة، وبين سببها في الوجود والعدم والاختلاف¹.

تعتبر نظرة باركلي² في العلة والمعلول نظرة غير مادية حيث الحقيقة التي تسبب في الوجود هي حقيقة غير مادية وانما الحقيقة هي حقيقة معاني مستمدة من مُثُل، حيث يعبر باركلي على الوجود اللامادي المعنوي بأنه " العلم الطبيعي فموضوعه قوانين الحركة وتفاعل الاجسام، ولكن اللامادية تبين ان الطبيعة جملة معاني، فليس لنا أن نضيف للأجسام قوة وفاعلية، وليس يوجد رباط ذاتي بين ما يسمى علة وما يسمى معلولا، وما نظام العالم إلا نتيجة الإرادة الإلهية³ يريد باركلي من ان الإرادة الإلهية ندركها بعقلنا لأن نظام العالم مبين على إرادته التي اوجدها في ممكناته الطبيعية، وعندما عبر عنها باركلي يضع المعاني قبل المادة، حيث يجعل معنى المحسوسات ضمن إرادة الله، ثم نصدق ان هذه الممكنات المادية هي ثاني او ثالث مرتبة بعد المعاني حيث الأولى الإرادة الإلهية، ثانيا المعاني التي ندركها في عقلنا، وثالثا الطبيعة المادية التي ندركها بعقلنا، وبالتالي نجد باركلي يحصر سبب الوجود هو الله وباقي علله الطبيعية بكل ما تحتويها من تغيرات وتقلبات، التي تنعكس على عقل الانسان.

بعدما توغل باركلي في العلة ما بعد المادية الى الله يقول: " نحن لا ندرك شيئا خارج الذهن، ولا نستطيع ان نتصور تفاعلا بين جوهر مادي هو الشيء وآخر روحي هو النفس. إذن يجب أن تكون العلة المطلوبة روحية، ولكنها ليست روحنا... فيبقى أن العلة المطلوبة روح خارجية وماذا عساها أن تكون إلا الله⁴، القصد بين الجوهر المادي والله، هو ان الله هو منظمها ومنسقها، وهو الذي ربط اجسامنا بالطبيعة التي نتحسس بها، وهذا بفضل الله الذي وضع القوانين الطبيعية في هذا الكون.

أما جون ستيوارت مل⁵ قدم مفهومه للسببية أنها مفهوم مطلق، وثابت من خلال الحكم على الأسباب، لا تتغير بل تتبع العلة المطلقة أي علة الطبيعية " حيث الحوادث الطبيعية تكون فيه العلل والأسباب متتالية ومترافقة مع الحوادث⁵ حيث الحوادث التي تكون سببا لظهور

¹ المرجع نفسه، ص185، وراجع كتاب تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم، ص44.

* باركلي: 1685، 1783م، فيلسوف إيرلندي وتوفي بالمملكة المتحدة، قدم نظرية اللامادية تنكر هذه النظرية وجود الجوهر المادي.

² كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص169.

³ المرجع نفسه، ص167.

⁴ المرجع نفسه، ص169.

* جون ستيوارت مل: 1806، 1873م، فيلسوف واقتصادي بريطاني ولد في إرلنغتون ومات في فرنسا.

⁵ غنيمة مصطفى عبد الفتاح، نحو فلسفة العلوم الطبيعية النظريات والكوانتم والنسبية، مرجع سابق، ص180.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

حادثة أخرى تسمى علة أولى، والثانية معلولا، ولكن علاقة العلية ليست دائما ظاهرة منفردة بل هي تحمل كم هائل من العلل، "وإنما يحدث ان الظاهرة التي نسميها أثرا ومعلولا قد تسبقها مجموعة من الشروط او من الظواهر تؤدي إلى ذلك الأثر"¹ حيث بداية العلة تترك أثرا والاثر عند التحقق منه نجد له أسبابا متعددة وخاصة في الطبيعة، مما يجعلنا نستخرج من الظواهر شروط نتبع منها الأسباب او نتخذ منها الأسباب.

من الملاحظ أن جون ستيوارت مل عمل على تخليص العلة والسببية، من الخرافات الميتافيزيقية، معتبرا ان حدوثها مستغن عن الماورائيات، مما جعله يعتبر التابع في الحوادث المادية بعيد عن الخرافة على أساس " أن التصور للعلم المرتكز على العلية مادي، وأن المادة مستغنية بنفسها عن كل تفسير غير مادي حتى سلوك الإنساني لا يسمح بتفسيره، بأي سبب غائي "² بحيث البحث في المادة أو في أي شيء لا بد من تجنب الايمان بالخرافة، وأن يكون العلم هو الحاسم في تعريف العلة وتفسيرها، ومنها يصل الى تعريف العلمي حسب قوله: " أنها جملة الشروط التي ينبغي أن تسبق حدوث المعلول وتلك الشروط هي الشروط الكافية لإحداث الأثر أو المعلول"³.

لقد كان لدفيد هيوم* نظرة علمية للعلة، اعتبرها ليست مطلقة النتائج، ولا يمكن الحكم عليها ذهنيا بالمطلق، خاصة بين العلة والمعلول، بحيث " معنى العلة معنى البداية، وليس متضمنا فيه ومن الممكن للمخيلة أن تفصل بين العلة ومعنى ابتداء الوجود. ثم عن معنى العلة ومعنى المعلول المتغيران، ويستحيل علينا أن نعلم مبدئيا معنى المعلول من معنى العلة"⁴ وهذه الاستحالة هي اختلاف بين العلة والمعلول حيث العلة ليست هي التي نكتشفها في التجربة نفسها حتى وان كان العقل مركزا عليها تبقى الهوة بين العلة والمعلول تشوبها الكثير من العوامل المتكرر الغير المتشابهة"⁵، ثم يتوصل الى " أن العلة كثرة بعده تكرار شيء آخر حتى إن حضور الاخر الأول يجعلنا دائما نفكر في الثاني"⁶ وهذا التكرار هو ما يحصل بين العلة والمعلول وتحديثه العلة من خلال تكرار الحوادث والنتائج التي تكون في نتائجها معلولة فيكون للإنسان صعوبة في تتبع التكرار والاختلاف فيلجأ الى حساب التكرار، وهذا بسبب النتائج نسبية التي تحدث في التجربة.

¹ المرجع نفسه، ص180.

² غنيمه مصطفى عبد الفتاح، نحو فلسفة العلوم الطبيعية النظريات والكوانت والنسبية، مرجع سابق، ص 180.

³ المرجع نفسه، ص180.

* ديفيد هيوم: 1711، 1776م، فيلسوف واقتصادي ومؤرخ أسكتلندي، ولد في إدنبرة بالمملكة المتحدة، ومات فيها

⁴ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 174.

⁵ المرجع نفسه، ص175.

⁶ المرجع نفسه، ص175.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

نظرية هيوم للاستقراء والاحتمال على حد قوله: "إن الاستدلال العلمي من الملاحظات إلى القوانين أو التنبؤات لا يمكن التوصل إلى الاستنباط المنطقي، وهنا بدأت إثارة مشكلة الاستقراء، مثل إذ حصرنا قضية فإنها تؤدي إلى حتمية غير صادقة من التسليم بقضية أولى هي صدق القضية الثانية ¹ لأن الاستدلال العلمي لا يماثل الاستنباط المنطقي من خلال أنه لا يمكنه الوصول إلى التنبؤ ولا إلى القوانين، فيستوجب الاستدلال بقضية أولى تدرس وتعمم من الحاضر إن كانت في الماضي إلى المستقبل، ولكنها غير سليمة إلا بوحدة هو الاستدلال والاستقراء، وأن أي ظاهرة تتضمن التكرار والتعود ماهي إلا ظاهرة ريبية غير مطلقة، لأن الذهن يحمل الكسل عكس الواقع التجريبي المحض، وأن العقلية البشرية تركز دائما على الحركة المادية ذات الأثر الظاهر، وكل أثر هو فهم أنه سبب، ولكن هل الأثر المادي في عملية الحدوث هل يبقى له أثر، وقبل حدوث الأثر الأول يكون مجهولا، ومنه نعرف أن مفهوم السببية هو ملاحظة الأشياء التي تحدث بعملية الاطراد، من خلال حكم الإنسان على نتائج التجربة ².

أما رأي هيوم لمفهوم السببية ما هو إلا "اقتران بين الأسباب والأثار جميعا هو أيضا ضرورة وأثره الظاهر في بعض الحالات، إنما يصدر من المعاكسة الخفيفة لأسباب مضادة" ³ يقصد بهذا الحالة البحث عن أصل النتيجة، التي يكلل فيها الاختلاف، مثل تركيب الجسم والمادة والروح بطريقة خفية، فإننا لا نعرف ما سبب ارتباط الروح بالجسم وهذا يبقى امر معقد.

وإن كان هيوم لا ينكر الجانب الميكانيكي في السببية غير أنه يرى " فكرة السبب هي مواطن علم النفس وليس الفيزياء فالسبب هو شيء يثير انطباعات معينة في المراقبين " ⁴ وهنا يقصد السببية السيكلوجية كحالة ينفع منها الإنسان بنفسيته وجوارحه، فتثير المعرفة النفسية لمعرفة السبب، ويكون في هذه اللحظة بعيد عن الجانب العلمي، ولكنه خارج من النفس إلى ما هو موجود في الطبيعة عن خارج ذواتنا، ويدخل في الداخل فيصير للنفس فضول للمعرفة، فينظر إليها أنها حالة إنسانية نفسية سبقت، ومستمرة معه، ومع كل الكائنات من خلال الإنسان المدرك والمتحسس للأشياء ينتبع الأحداث دون

¹ دونالد جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة ودراسة حسين علي إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع لبنان، ط1، 2009، ص27 و، 29.

² دافيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، الناشر: دار الفارابي بيروت لبنان، ط1، 2008، ص13 و18.

³ المصدر نفسه، ص123.

⁴ Charles Twardy, Causation, Causal Perception, and Conservation Laws, munchen university, victoria, Australia, and geaffryy p.bingham, indaina university, Bloomington, indaina University, p22.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

الخروج عن الإطار المادي، من بينها رؤية العين للظواهر، والعامل الفيزيائي و الكيميائي التي تتعرض له رؤية العين.

أما نظرة برتراند رسل* للسببية فقد كانت بين منهج التجريبي والفيزيائي، مما جعل رأيه في السببية انها تتميز بالاحتمية حينما عبر عن العلة أنها " علاقة بين الأشياء، هي علاقة عليّة تقوم على دعائم ثلاث: المكان الزمان والمادة"¹، حيث يشير أيضا أنالعلة هي علة قوانين فيزيائية، من خلال الحكم على نتائجها المطلقة.

نظرية رسل تؤكد دائما على أن قوانين الطبيعة ثابتة وغير متغيرة، حتى وإن كانت التجربة تثبت انها متشككة ويحكمها اللا يقين، ولكنها تبقى منظمة تنظيما مطلقا بحيث " أن مبدأ اللا يقين نتاج للنظريات المعاصرة يتناول الوقائع بأسلوب جديد، فهذا المبدأ لا يدل على وجود شيء لا نستطيع تحديده كما يفهم فكل شيء يمكن تحديده وتعيينه، باستخدام الملاحظة، والتجربة بالإضافة الى الوصف الكافي للظواهر المعينة فاللايقين لا يعني الفوضى والتشتت"² حيث عند تحديد العلة في الظواهر الطبيعية، ينشأ العقل عدة احتمالات فيكون الحكم على الظواهر الطبيعية حكم اللايقين، ولكن هذا الاختلاف والتعدد يتحكم فيه قانون الإحصاء على الاغلب.

المنهج التجريبي لا يفارق فلسفة العلوم المنطقية، وخاصة في المنهج الاستقرائي، يحيلنا على الاغلب الى نظريات نسبية، والتي سوف نتعمق فيها لاحقا، فاستقراء رسل هو أمر استثنائي، وهو لا يخرج عن إطار استقراء الحوادث الطبيعية، وقوانينها الاحتمية التي هي حالة تشوبها قوانين الفيزياء، ولكن بنوع من القراءة الترميزية المنطقية، بحيث نجد، (س) سبب (م)، لولا (س) لا تحدث (م) طرديا، إذن نتيجة متوقعة حتما دون شك، ولكن رسل غير اتجاه المعادلة من تجربة بسيطة يقول " قد يؤدي التوقع الساذج لاطراد حوادث. فالإنسان الذي يطعم الدجاج كل يوم طوال حياته يأتي عليه يوم ويقوم بذبحه بدلا من إطعامها "³ من هذه الظاهرة استدار نحو الاحتمالية لحدوث الوقائع وليست محتملة بالتجربة الاستقرائية أي احتمالية وليست حتمية، لأن كل ما قمنا بتصديقه بثبات الشيء، حيث لكل قضية أعقد من الأخرى.

* برتراند رسل: 1872، 1970م، فيلسوف وعالم منطقي ورياضي ومؤرخ وناقد اجتماعي، ولد ومات في المملكة المتحدة.

¹ غنيمه مصطفى عبد الفتاح، نحو فلسفة العلوم الطبيعية النظريات والكوانتم والنسبية، مرجع سابق، ص206.

² المرجع نفسه، ص206.

³ دفيد هيوم، مبحث في المفاهيم البشرية، مصدر سابق، ص 131.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

لقد اعطى رسل مفهوم رمزي منطقي للسببية " بحيث إذا أعطينا حدث(ح1) فهناك حدث(ح2) وفترة زمنية (ن)، بحيث أنه عندما يظهر (ح1) فإن (ح2) يتبعه بعد فترة (ن)، إلا أن الدراسة تبين أنه حتى هذا التعريف ليس صحيحا باعتبار الدقة التي يجب أن نتطلع إليها الفلسفة، باستثناء الحالة الوحيدة الخاصة التي يكون فيها (ح1) هو حالة العالم بأكمله في لحظة من الزمان و(ح2) هو حالته بعد فترة من الزمن(ن)¹ من هذه الأفكار المنطقية التي ظهرت عند رسل أن هناك حالة واحدة هي (ح1) أنها تمثل جميع الحالات ولا تتفصل عنهما.

ثانيا: السببية في الفيزياء الكلاسيكية.

لقد تميزت الفيزياء الكلاسيكية بأحكام رياضية وفيزيائية، غير أن الحكم الفيزيائي كان الحاكم الأكبر، حيث البداية كانت من كوبرنيكوس*، الذي أزال العلة الذاتية، واعتمد على العلية الطبيعية من خلال اكتشافه لعلة دوران الأرض على الشمس، جاعلا علة التغيرات الطبيعية دوران الأرض حول الشمس، وهذا مغاير لعقيدة الكنيسة لما كانت تعتقده من دوران الشمس حول الأرض، يقول كوبرنيكوس: " تدور الأرض حول نفسها بحيث يواجه كل مكان على سطح الشمس ويبعد عنها على التوالي- ويرجع السر في تعاقب الليل والنهار الى هذه الحركة الدائرية للأرض، وليس الى تحرك الشمس والنجوم " ²، وجاء بهذا التفسير الفلكي لكي يثبت به أن كل ما يحدث في الأرض سببه دورات الأرض حول الشمس والقوة المتبادلة بينهما، مما يسبب تعاقب الليل والنهار والفصول، وتغيرات القمر، وغيرها من المحدثات التي تحدث.

كما ربط غاليلي* السببية بالرياضيات عند تفسيره للكون يقول: " نحن لا نستطيع أن نفهمه ما لم نبدأ أولا بتعلم اللغة التي كتب بها ونستوعب رموزها. وهذه الكتب مكتوب باللغة الرياضية"³، ويقصد من هذا أن فهم الكون هو فهم رياضي أي " الرياضيات هي مفتاح سر الطبيعة نظرا لاكتشافاته العديدة في مجال الميكانيكا، حيث تسير الظواهر

¹ جيمس جينيز، الفيزياء والفلسفة، ترجمة جعفر رجب، النشر دار المعارف كورنيش النيل، (دط، دس)، ص141.

* نيكولاس كوبرنيكوس: 1473، 1543م، عالم رياضي، وفلكي، ولاهوتي من بولندي، رفض مركزية الأرض بدل الشمس وفهم حركة الكواكب حول الشمس.

² غنيمة مصطفى عبد الفتاح، نحو فلسفة العلوم الطبيعية النظريات والكوانتم والنسبية، مرجع سابق، ص34.

* غاليليو غاليلي: 1564، 1642م، ولد في إيطاليا، وهو عالم فلكي وفيلسوف فيزيائي نشر نظرية مركزية الشمس.

³ روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلايلي، عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب - الكويت، ص 91.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

الطبيعية وفق مبادئ الهندسة¹ لأن العلمفسر العالم، والرياضيات تفسر الكون، من خلال تناسقه المعقد، ولكن الرياضيات تساعدنا في تحليله وفهمه، وكيفية تناسقه في الفلك الفسيح.

وطور كيبلر**نظريته اعتمادا على أفكار كل من كوبرنيكوس وتيكوبراهي، مما سمحت الفرصة الوصول الى قوانين فيزيائية تفسر سير مدارات الكواكب، حيث انطلق كيبلر من دراسته لكوكب المريخ واستخلص منه نظرياته التي كانت من احدها تدعم فيزياء السببية وهي " مربع الزمن الذي يقطعه الكوكب لإتمام مداره حول الشمس متناسب طرديا مع مكعب المسافة بينه وبينها"² وهذا التناسب المطلق بين الكواكب، يمثل علة حتمية من خلال الزمن الثابت التي تدوره الأرض حول الشمس، حيث قانون العلية هو قانون الفيزياء الذي كان مسيطر في الفيزياء الكلاسيكية.

وسار على نهج السابقين الفيزيائيين نيوتن***أيضا وذلك من خلال نظريته الى العلة التي تسير هذا الكون، ومن خلال تعمقه في حركة الظواهر وتناسق الكواكب يقول: " وقوع الظواهر الطبيعية والتنبؤ الدقيق بمستقبلها"³ وأيضا "أن الظواهر الطبيعية في الكون تسير في إطار وفق قوانين إحصائية احتمالية تصف وتفسر الظواهر، والحوادث مع إمكانية التنبؤ بفضل القوانين الطبيعية الصارمة التي لا تتغير،"⁴ كما اعتبر هناك علة ميكانيكية تسير هذا العالم والفلك يقول: " العالم آلة عظمى منظمة تنظيما محكم حسب قوانين معينة،"⁵ ومن هذه الآراء يتضح لنا أن العلة التي تتواجد في الطبيعة تسير وفق قانون صارم لا يتغير من حيث الظروف الطبيعية وقوانينها الفيزيائية، والآلة العظمى هو العالم الميكانيكي، عالم تحكمه المعايير السببية مع القوانين الفيزيائية، أو عالم تحكمه قوانين سببية تتميز بالاحتمية والصرامة.

لقد وضع نوتن للسببية علة هي القوة التي تتصف بها قوة الجاذبية التي تتحكم في الكواكب، مثل "المد والجزر وتناسق العالم على شكل بندول ساعة محكم الدقة، وفي داخلها قوة يسميها

¹المرجع نفسه، ص91.

**يوهانس كيبلر: 1571، 1630م، عالم رياضيات وفلكي وفيزيائي ألماني ولد فايل درشتات ومات في ريغنسبورغ، يعتبر أول من وضع قوانين تصف حركة الكواكب بعد اعتماد فكرة الدوران حول الشمس.

² غنيمة مصطفى عبد الفتاح، نحو فلسفة العلوم الطبيعية النظريات والكوانتم والنسبية، مرجع سابق، ص36. *** إسحاق نيوتن: 1643، 1727م، عالم انجليزي ولد في المملكة المتحدة، ومات في لندن، يعد من أبرز المساهمين في الفيزياء والرياضيات.

³ غنيمة مصطفى عبد الفتاح، نحو فلسفة العلوم الطبيعية النظريات والكوانتم والنسبية، مرجع سابق، ص36.

⁴المرجع نفسه، ص198.

⁵ بن ميس عبد السلام، السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية دراسة أبستمولوجية، دار توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب، ط1، 1994، ص 18.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

نيوتن فكرة القوى المتحركة داخل الآلة ¹ والآلة هي الكون الساكن في كموه الداخلي له طاقة قوية تسبب في كل شيء وخاصة قوة الجذب ².

بما أن نيوتن تعرض لفكرة العلية فهو مؤمن بوحدانية الله، وعلته في الكون والكواكب، من خلال رسائله التي توثق " أن الله ضروري لإحداث حركة الكواكب وإرساء البنية الأصلية للمجموعة الشمسية ³ بمعنى " حركات الكواكب الراهنة لا يمكن أن تكون قد انبثقت من أي علة طبيعية فحسب، بل كانت مفروضة بفعل قوة عاقلة ⁴، وهذا ما يؤكد أن الكون بمنظوره الفيزيائي هو علة من الله تسير الكون والكواكب، وهذا التحريك الكوني كله نابض متغير على أوجه الأنساق تحدها القوانين الميكانيكية والمادية الفيزيائية بحيث " الأنساق الفيزيائية كتلا متحركة يؤثر بعضها في بعض ⁵.

وخلاصة القول نلاحظ أن السببية من خلال المحطات العلمية السابقة لا تخرج عن علتين: العلة الفيزيائية و العلة الميتافيزيقية ، فالعلة الميتافيزيقية أسبابها لاهوتية تتحكم فيها قدرات خارقة، أما السببية ذات البعد المادي الفيزيقي تحمل معايير علمية، وللكشف عنها تخضع للتجربة بغية تحقيق من العلل والأسباب الظاهرة في مادة الطبيعة، وقد فسرت الفيزياء الكلاسيكية السببية بمفاهيم وقوانين فيزيائية، تترجم الأحداث الى رموز رياضية وتحولها الى قوانين مع الظواهر التي تتحرك في الطبيعة، بدون علة مجردة للعيان فتكشف الفيزياء عنها وتعطي تفسيراً لها وفق القوانين الحتمية التي طبقها المفكرون في زمانهم على الظواهر الطبيعية.

ثالثاً: السببية في الفيزياء الحديثة والمعاصرة.

إن الباحث في الفيزياء الحديثة يلاحظ أنها تعمقت في دراسة الظواهر الفيزيائية غير المرئية ، وانها تجاوزت أفكار الفيزياء الكلاسيكية و الفيزياء الحديثة على الاغلب، من خلال عجزها عن دراسة الظواهر تجريبيها داخل المجال الكهربائي وتفسره علمياً، وتحكم عليه بمجموعة من العلل والأسباب والتنبؤ والاحصاء، حتى من جانب الفلك، ولكن من الجانب الكمي الالكتروني لم توضحه بشكل تام بحيث الكوانتم درست الذرة بدل الظواهر، معتبرة أنها عالم متناهي في الصغر ، وهذا عجزت عنه الفيزياء الكلاسيكية عن التعامل معها" ولن تجد أية همزة وصل بينه وبين حتميتها الميكانيكية البائدة. إن عالم الكوانتم والذرة والإشعاع عالم لا

¹ برونفسكي، العلم والبداهة، ترجمة أحمد عماد الدين أبو النصر، مراجعة وتقديم حسين سعيد، تقديم هذه الطبعة محمد أحمد السيد، حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي (دط)، 2011، ص 65.

² المصدر نفسه، ص 66، و 67.

³ المصدر نفسه، ص 67.

⁴ روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانيسيو، ترجمة كمال خليلي، العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق.

ص 54.

⁵ برونفسكي، العلم والبداهة، مصدر سابق، ص 31.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

حتمي، وهذا انقلاب جذري في ابستمولوجيا العلم من النقيض الى النقيض من الحتمية الى الاحتمية¹، وكما نجد "علم الفيزياء التجريبي مهتم بالعمليات التي تتم داخل الذرة، الميكانيكا الكلاسيكية تثبت فشلها التام في ذلك المجال، ولعل أبرز فشل قابلته كان مع المشكلة الأساسية لتركيب الذرة"² حيث الفيزياء الكلاسيكية لم تعط توضيحا لما يحصل داخل الموجة الكهرومغناطيسية والاثير، حيث تعرضت لها بدون تعمق في داخل الذرة.

وقبل ان نخوض في البحث عن السببية في فيزياء الكم علينا أن نعرف كيف تكون السببية في الذرة، والاشعاع، والزمان، من خلال أن الذرة تتركب من شحنة الكترونية سالبة وأخرى موجبة، وهذه التركيبية في داخلها مجال فيزيائي ميكانيكي، تتميز بالحركة الدائمة حيث " لا يمكنها أن تظل ساكنة وإلا تساقطت على بعضها، كما لا يمكن أن تستمر في الحركة وإلا صارت كل منها آلة أبدية هو أمر لا تسمح به الميكانيكا الكلاسيكية"³ وهذا يمثل مخرج لفيزياء القديمة من أجل الوصول لمعرفة ما يحصل داخل الذرة.

لقد تغيرت نظرية الفيزياء في دراسة الاشعاع من خلال طاقته وفوتوناته التي لا تتغير بأي عامل من العوامل، من خلل القانون الذي يحكمها بخلاف قانون الفيزياء الكلاسيكية التي اعتبرت الاشعاع الذري المنتشر لا يتأثر، ولا يتغير ولا يحدث فيها حرارة، ولكن في الفيزياء الحديثة وجدت العكس " الطاقة الكلية للحركة سوف تتحول الى اشعاع، بحيث نجد الجزيئات بعد قليل ساكنة على الأرض ، ولكن ما يحدث بالفعل هو أنها تستمر في الحركة بطاقة لا تتلاشى "⁴ هذه الاستمرارية تفقد تطبيق قانون السببية عليها، ومنها كان التغيير الجذري لقانون السببية في فيزياء الكم الحديثة، حيث ألحت على أنها " بحاجة الى تغيير جذري، فإما أن تتخلى عن الاستمرارية أو السببية في الميكانيكا الكلاسيكية، أو عن إمكانية تمثيل التغيرات على أنها حركات في الزمان والمكان"⁵.

و سبب تخلي عن السببية في فيزياء الكم راجع للقوانين الجديد التي أكدت "أن ذرات المواد المشعة تتكسر تلقائيا، دون أي صلة بأحوال معينة أو أحداث خاصة"⁶ هذه الفيزياء عندما تعمقت في دراسة الذرة توصلت الى أن هناك حالة تلقائية لا تتحكم فيها القوانين، ومن هذا

¹ الخولي يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (دط، دس)، ص 177.

² جيمس جينيز، الفيزياء والفلسفة، مصدر سابق، ص 168.

³ المصدر نفسه، ص 168.

⁴ جيمس جينيز، الفيزياء والفلسفة، مصدر سابق، ص 180.

⁵ المصدر نفسه، ص 180.

⁶ المصدر نفسه، ص 180.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

وجد ماكس بلانك* أن " التفسير الإشعاعي كنتيجة ليس لها سبب، مما يفترض أن القوانين النهائية للطبيعة ليست سببية "¹و اعتبر لذلك أن ما يحدث في عمق الطبيعة ليس قانون وإنما عملية تلقائية، حيث عبر على أن الذرات المتطايرة كأنها تطايرت بدون إرادتها، ولا يمكن رصدها، بل فقط الإحصاء هو ما يوصلنا للحقيقة لأن حسب بحثنا في فلسفة بلانك وما تصبوا إليه القوانين، وجد ان القوانين السببية لا تعطي رؤية واضحة في هذه الحياة، أو حتى في العلوم الفيزيائية، وإنما القوانين الإحصائية هي التي تفضي الى أن نقول أن حتى " البيانات التي تحتاجها القوانين الإحصائية، فإذا ما دخل عدم الاستمرار الى عالم الظواهر من الباب خرجت السببية من الشباك " ²وهذا يدل على ان السببية تنعدم في الذرة.

وإن التأكيد على القوانين الإحصائية في نظرية الكم زاد في إلغاء السببية، وذلك من خلال تحليل نظرية الإشعاع الحراري، مما دعا بلانك للقول: أن " الذرة المشعة لا تصدر طاقتها بشكل مستمر بل بشكل دقات متقطعة. وهذا الإصدار الطاقوي المتقطع، ككل سمات نظرية الكم، يقود الى سمات نظرية الكم، يقود الى الافتراض بان الأشعة آلية إحصائية"³، لدراسة هذه الطاقة استوجب تطبيق الإحصاء عليها، لأنه هو الوحيد الذي يوصلنا الى نتائج لمعرفة الذرة، وخواصها وما يلحقها، ومنه كان إلغاء السببية بحكم ما فرضته فيزياء الكم " لأن نظرية الكم تستلزم أن تعطي القوانين صيغة إحصائية وأن تتخلى عن مبدأ السببية"⁴.

وتظهر لنا السببية والكوانتم التي جاء بها بلانك في الأجسام الذرية من خلال إشاراته أن هذه الذرة المكونة في الضوء لها خاصيتها وطاقاتها لوحدها، وهذا بحسب تأكيد بلانك: " إن الأجسام تكتسب الطاقة أو تعطيها، لا باستمرار كسيل، بل على كمّات أو كوانتات حسب المصطلح الذي اختاره، وكوانتم الضوء بمثابة قطاع ضئيل للغاية من الطاقة إدراكه ليس أسهل من إدراك الذرة. وهذا الكوانتم الذي استحدثه بلانك هو الوحدة الأولية للضوء والطاقة، يناظر الذرة بوصفها الوحدة الأولية للمادة"⁵ لان بلانك فهم الذرة من حيث الفهم الكلاسيكي، أي مكونة في ضوء مشع في داخله يحمل ذرات، حيث هذه الذرات هي الكترونات كهرومغناطيسية، التي هي في الحقيقة كمات في الاجسام المشعة، وذلك الشعاع هو ذرات الكونتم، وذرات الطاقة.

*ماكس بلانك: 1898، و1947م، هو عالم فيزيائي ألماني الذي بدوره قدم إسهامات في الفيزياء الحديثة منها نظرية الكم النظرية وطبيعة الزمان والمكان.

¹جيمس جينيز، الفيزياء والفلسفة، مصدر سابق، ص180.

²المصدر نفسه، ص184.

³فيرنر هايزنبرغ، الطبيعة في الفيزياء المعاصرة، ترجمة. د، أدهم السمان، طلاس للدراسات والترجمة والنشر دمشق، ط1، 1986، ص56.

⁴المصدر نفسه، ص56.

⁵ الخولي يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص174.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

لقد فسر أرنست رودفورد* الجسيمات المشعة واعتبر سببها الإلكترونات بحسب ما وجدته العالم دي بروي* في المادة المشعة فيما يحدث داخل الذرات وقراءتها" هي توزيع لإحتمال ووجود الفوتونات على المكان، بحيث أن فكرة الاحتمال هنا أساسي¹، وهذا الاحتمال كان المساهم الأكبر لإعطاء استنباط لها أي للذرة.

ولقد جاء شرودنجر** بنظرية جديدة وهي الاتحاد بين صورتى الميكانيكا الجديدة (ميكانيكا الكوانتم) والميكانيكا الموجية، من خلال معادلته التي تفكك العلاقة التي تحصل بينهما، بين الكوانتم والموجة، فهذه المعادلة تعطي توضيح، أن هناك علاقة ترابط بينهما وهي " وصف الحالة الخاصة للإلكترون، على سبيل المثال، بمجموعة من اربع أعداد $(1/2, 1, 2, 3) = (n, l, m, ms)$ ² "ومن هذه المعادلة توحى انها فتحت الميكانيكا الموجية الباب اللا حتمي ³ حيث اعتبر شرودنجر أن هناك موجات وليس جسيمات، بحيث الموجه تصنع مجال يشبه الجسم، باعتبار الميكانيكا هي مصفوفة، مجساتها أو فروعها متصلة على شكل حالة موجية، " حيث يجب ان تشير معادلة الموجة إلى احتمالية مراقبة الجسم في أي نقطة معينة ⁴ وهو إحصاء الإلكترون المشع بطريقة ما، لأن التعمق داخل الذرة وما يلحقها من الكترونات، ينعدم فيها الوصف اللغوي بقدر ما وجد الوصف الرياضي للمتغيرات داخل الذرة المشعة " التعبيرات الرياضية المصورة لحركة الإلكترون داخل الذرة⁵ وأيضاً ثبت " تطابق الميكانيكا الموجية التي استكمل بناءها مع ميكانيكا الكم " ⁶.

ولقد تحدث ماكس بورن عن الموجة الكمومية وعلاقتها بالذرة من خلال تأكيده على أن " الموجات لا تمثل أكثر من احتمال، فتمعقت جذرية التحول الاحتمالي في الذرة. الكيانات الأولية جسيمات لا تتحكم في سلوكها قوانين عليية إنما قوانين احتمالية⁷ والقوانين

*أرنست رودفورد: 1871، 1937، عالم فيزيائي بريطاني ولد في نيوزيلندا، الملقب بأبو الفيزياء النووية.
1 المرجع نفسه، ص 183.

** إرفين شرودنجر 1887، 1961م، فيزيائي نمساوي معروف بإسهاماته في ميكانيكا الكم.
2ماسود شيشيان، هيوغو باريس روجاس، وأنكا تورينو، مفاهيم أساسية في الفيزياء من الكون حتى الكواركات، ترجمت عزت عامر، حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة القاهرة، ط1، 2008، ص278.

3 الخولي يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص183.

4Cathryn Carson, The History of Modern Physics, Berkeley History, 1 Spring Semester May 14, 2005, p63.

5 Sera James jeans, physic and philosophy, Cambridge at the university, press 1943, edition,1, October 1942, p130.

6عثمان صالح، الاتصال واللا تناهي بين العلم والفلسفة، الناشر منشأة المعارف الإسكندرية جلال، (دط)، 2000. ص232.

7 الخولي يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص184.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

الاحتمالية ماهي إلا محاولة لضبط ما يوجد داخل الذرة مبتعدين عن فكرة السببية، ومستغلين قيم الاحتمال ، وحتى فيرنر هاينزبرغ* اعتمد على اللا تعيين والاحصاء من خلال قوله: " أن هناك قدرا محدد من اللاتعيين أو اللا تحديد أو اللا يقين، فيما يتعلق بالتنبؤ بمسار الجسم"¹ وكذلك " استحالة التعيين الدقيق لموضع الإلكترون وسرعته في آن واحد"² وبها توصل لرمزية رياضية من خلال تصادم الكم الضوئي مع الإلكترون ينتج رمز عدم اليقين.

ومن خلال ما قدمه بورن وهاينزبرغ توضحت فكرة تطور المعرفة الفيزيائية وتطورها و" الانتقال من التفسير العلي الحتمي الى تفسير إحصائي للعالم الأصغر"³ وهي إحصاء ذرات الكم، أو الحكم عليها بالقانون المطلق لأن" الحادث الذري المنفرد لا يتحدد بقانون علي، بل قانون احتمالي فحسب"⁴.

ومما يؤكد ان النظرة للسببية في الفيزياء المعاصرة مختلف عن الفيزياء الكلاسيكية، حيث كان لنظرية النسبية عند آينشتاين لها نظرة جديدة في السببية والفيزياء، وذلك من خلال مباحثه الفيزيائية للكون الذي تحكمه القوانين، ووضح هذا من خلال رأيه في الانسان الذي يؤمن بالسببية أي " أن الانسان المقتنع تماما بالعملية الشاملة لقانون السببية لا يمكن ان يفكر للحظة واحدة بفكرة الخالق الذي يتدخل في سياق أو مجرى الأحداث، بشرط أنه يأخذ طبعاً فرضية السببية بشكل جدي تماما"⁵، كما يريد آينشتاين أن يجعل الأسباب الطبيعية خارجة عن القوانين المثالية اللاهوتية، بحيث حاول أن يثبت فكرته القائلة بـ" طاقة وقدرة العقل البشري على حل الالغاز الصعبة، لكنه آمن أيضا أن هذا الهدف يمكن تحقيقه فقط من خلال تحرير المرأ لنفسه من قيود الذاتية"⁶، وأيضا قدرة الانسان على التحرر من القيود المثلى، من أجل تحرير العقل لمعرفة الأسباب يقول: " إن شعور الدين الكوني...يمكن أن يعطي أصل الفكرة الغامضة حول الله واللاهوت"⁷ وهذا كجانب تفسير للسببية عند آينشتاين والذي تلاه الى تفسير السببية عن طريق فيزياء الضوء.

لقد حول آينشتاين مفهوم السببية الى مفهوم فيزيائي، من خلال تفكيك السببية في مجال الضوء، وإعطاء لها قانون رمزي فيزيائي مرتبط بالزمان والمكان ومع الاحداث التي تقع

* فيرنر هاينزبرغ: 1901، 1976م، فيزيائي ألماني اكتشف مبدأ عدم اليقين في الفيزياء.

¹ الخولي يمينى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص184.

² المرجع نفسه، ص184.

³ الخولي يمينى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص184.

⁴ المرجع نفسه، ص184.

⁵ جريبانوف اينشتاين، القضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، ترجمة ثامر الصفار، الأهالي للطباعة

والنشر والتوزيع، ط1، 1990، ص15.

⁶ المرجع نفسه، ص15.

⁷ المرجع نفسه، ص16.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

بينهما¹، حيث الحدث الذي يقع على المكان وما تلحقه الحوادث المرتبطة بالزمان، حيث " كل الاحداث التي يمكن ربطها بـ O بواسطة إشارة ضوء تقع على سطح هذا المخروط. مسارات الزمان لكل لجسيمات التي لا كتلة لها، مثل الفوتونات، والجرافيتونات... التي تقع كلها على المخروط"² هذه المسارات تعتبر عن أحداث مرتبطة بالزمان والمكان داخل أزمنة الماضي والحاضر الذي له شكل مخروط على سطح، وله مركز تتقاطع فيه الاحداث، وكل ما يكون داخل المخروط هي احداث تحدث فيها الأسباب والنتائج يقول أينشتاين على " أنها اتصال سببي بين حدثين: يمكن لحدثين ان يتصلا سببا لو أنهما يقعان داخل أو على سطح مخروط الضوء الخاص بكل منها. وبذلك: فإن فكرة السببية تمت صياغتها بصرامة في النسبية الخاصة. أي عملية قابلة للرصد يجب ان تخضع للسببية. وفي هذه الصياغة النسبوية للنظرية الكمية، تعتبر السببية إحدى المتطلبات الأساسية."³

لقد كان هناك دافع علمي أعاد النظر في الأفكار الفيزياء المعاصرة، من حيث الزمكان، والمادة، والقوة ولكنها اعادت الاعتبار للسببية عبر نظام الكون وعوالمه الزمكانية، لأن القوة والسرعة الكونية لا تخرج على مسار "المُسبب قبل السبب"⁴ بالنسبة لفكرة ألبرت اينشتاين، وبفضل معادلات اللورنتز التي تؤدي الى تحليل ما يحدث في الكون على قياس الزمن، والمكان على نتائج ثابتة على مخطط بياني محوره الأفقي x، والزمان t، منه يعطى لوصف العلاقة بين السببية والنسبية على الأبعاد التي كان اينشتاين يتناولها " جعل من النظرية النسبية الخاصة تنفرد بخصوصية التأصل لمفهوم السببية "⁵، وعلى هذا الإثبات يكمن الرمز الرياضي المصاغ على النحو التالي أو معادلات التي تعبر عن العلاقة بين النسبية والسببية وتسمى محور الحركة الأفقية X هو الزمان " $t = t - \frac{v}{c}$ ". بالإضافة الى تحليل الظواهر الطبيعية بأبعاد رياضية فيزيائية منسقة بقيم قانونية سببية، بعد ما تبنتها النسبية على المبدأ الزمكاني، ونجد هذا " أن معنى السببية القائمة على الترتيب الزمني الذي أثبت من خلاله الحالة الموجية للانتقال الكوني في

¹ المرجع نفسه، ص16.

² جريبانوف اينشتاين، القضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، مرجع سابق، ص236.

³ ماسود شيشبان، هيجو بيريز روجاس، أنكاتورينو، مفاهيم أساسية في الفيزياء من الكون حتى

الكواركات، ترجمة عزة عامر، الناشر مركز القومي للترجمة، لبنان، ط1، 2018، ص238.

⁴ باسل الطائي محمد، رضا ملكاوي أمال، الصباريني محمد سعيد، مفهوم السببية في الفيزياء المعاصرة

وعند المتكلمين المسلمين تاريخ وصول البحث: 2009/12/14، تاريخ قبول البحث، 2010/6/3، المجلة

الأردنية في الدراسات الإسلامية، 1433هـ، 2012م، المجلد الثامن العدد (2)، ص34.

⁵ بوشخوشوخة مسعود، فلسفة النظرية النسبية قراءة في فكر ألبرت أينشتاين، عالم الكتب الحديث للنشر

والتوزيع الاردن، ط1، 2014، ص291.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

الفضاء¹ والزمن والمكان في الفيزياء يحدد الأزمنة التي حدثت فيها تغيرات، وهذه التغيرات هي أسباب أحدثت طفرة أو تغير حالة مكان من خلال سريان الزمن مع المكان. نظرية الزمكان التي وضحتها أينشتاين في نظريته الخاصة توجهت الى الزمان والمكان وأقامت عليهما دراسة، ركزت على الزمكان والضوء والشكل الذي يأخذانهما، والذي شبهه أينشتاين بالمخروط الضوئي الذي تحدث فيه حوادث تحمل زمن الحاضر والماضي، ووصفه بـ "بناء يربط حوادث الماضي بحدوث المستقبل بما هو ماضي"² حيث في هذه الحوادث التي كان يشرحها قدم نظرية تحول المادة الى طاقة وعندها صاغ قانون السببية الذي قال فيه " إذ أن قانون السببية لا يزال إلى حد الآن ينتصب كأخر مسلمة أساسية بكل قوانين الطبيعة"³. يريد أينشتاين من هذا ان يظهر أن للسببية أثر في كل القوانين الطبيعية التي نعبر عنها بالقوانين الفيزيائية، وجعلت النسبية للسببية حلاً لا تتضمن الاحتمال في النتيجة أوكسببية ونتيجة لهذا العالم الزمكاني "لوجود المتصل المكاني الزماني رباعي الأبعاد، ونظرا للتطورات الحاصلة في الفيزياء فقد نوقشت مفاهيم السببية والحنمية بمبدأ الاحتمال أو اللاتعيين واللا دقة"⁴، لان الاحتمال جعل مفهوم النسبية يظهر السببية مع الاحتمال في النسبية العامة أكثر منه في فيزياء الكم.

وقد لا يمكننا القول ان السببية هي أن لكل حادث سبب ومسبب أو مطلق النتائج، بل مفترقه على عدة ديناميكيات نسبية " لو كان قد تم الاهتمام إلى قوانين السببية لكل الحوادث أسباب، غير ان البحث عن كل هذه القوانين السببية لا يفترض مقدما التسليم بأن لكل الحوادث قوانين سببية"⁵ وهذه إشارة الى الابتعاد عن القوانين النسبية السببية، لأن البحث فيها لا يؤدي الى نتائج مطلقة، خاصة عند الحوادث عندما تظهر أسبابها، أو النسبية والسببية مترادفان من خلال النتائج التي نحكم عليها.

والملاحظ أن آراء غاستون باشلار* كانت حاضرة أيضاً في السببية والنسبية وتقديم رؤية جديد للزمن ليوضح دور السببية في العلم ويقول: " أن التماثلات الزمنية التي ترسمها الستروبوسكوبية هي صورة صحيحة ودقيقة. إنها تكسر الزمان ومع ذلك تحتفظ بالسببية"⁶

¹ بوشخوخة مسعود، فلسفة النظرية النسبية قراءة في فكر ألبرت أينشتاين، مرجع سابق ص 304.

² المرجع نفسه، ص 305.

³ حسين علي، فلسفة هانز ريشنباخ، الناشر دار المعارف، القاهرة، ط 1، 1994، ص 115، و 116.

⁴ الكبسي محمد محمود، فلسفة العلم ومنطق البحث، الناشر بيت الحكمة العراق، (دط)، 2009، ص 159.

⁵ هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة، د فؤاد زكريا منتدى ليبيا للجميع، (دط دس)، ص 106.

* غاستون باشلار: 1884، 1962م، فيلسوف فرنسي، واهتم بفلسفة العلوم، وقد أفكار متميزة في مجال الابستمولوجيا.

⁶ غاستون باشلار، جدلية الزمن، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط 1، 1992، ص 82.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

والستروبووسكوبية هي حالة ظاهرية للتتبع الأسباب المتعاقبة في الظواهر المتغيرة في الطبيعية، وأيضا هذه السببية في النسبية تمثل وجود الكون التي تربطه الحتمية، وحتى وان كانت تشوبه النسبية حيث " نظرية النسبية قد علمتنا أن الزمن لا يفصل عن المكان"¹

إن النتائج الحاصلة في هذا الكون مختلفة من خلال الحتمية الرياضية والفيزيائية حيث " أن الحتمية الرياضية المبنية على النتائج، لا تنطبق على حتمية فيزيائية قد تشاد على سبب انطباقا دقيقا كما كان الباحثون يعتقدون. وبتعبير آخر، ليس من الممكن ان نعرف السبب دائما بحدود رياضية ذات دلالة وحيدة، بل أن السبب حال مختارة من بين حالات أخرى ممكنة"².

كما نجد تأكيد باشلار على الحتمية والسببية والنسبية حسب اعتقاده العلمي الفيزيائي للـ "حتمية العلمية تبرهن عن ذاتها في الحوادث المبسطة والمتجمدة، وأن مذهب السببية يتكامل مع مذهب الشيئية. والحتمية الآلية تبرهن ذاتها بميكانيكا تشوبه ميكانيكا خاضعة لتحليل المكان -الزمان تحليلا غير صحيح. وحتمية العلم الفيزيائي تبرهن ذاتها بنفي ظاهرات متسلسلة بإضافة متحولات خاصة. وحتمية الكيمياء تبرهن ذاتها في أجسام منقاة."³، وهنا يشير ان كل عنصر في الطبيعة لا ينفرد ولا يبتعد عن السببية والقوانين.

كما وضع غاستون باشلار مفهوم السببية عن العالم فون ميزس من خلال علاقة السببية بالفيزياء، حيث جعل السببية أعم من الحتمية فحسب أفكاره " أن مبدا السببية متحرك يخضع لما تقتضيه الفيزياء"⁴ حيث هذه السببية فكرة وموضوع، مرتبطة بين سيكولوجية الباحث وشيئية المادة بمعنى " سيكولوجية فكرة السبب قد نشأت بدون أن تقتصر على تعريفات دقيقة اقصى الدقة، التعريفات التي كنا نتطلبها لبناء الحتمية. فمن السبب الى النتيجة يوجد ارتباط يظل مستمرا الى حد ما على رغم من تشوهات جزئية تصيب السبب والنتيجة. ولذا فإن السببية هي اعم من الحتمية"⁵، حيث السببية تشمل التغيرات التي تطرأ على حالات فيزيائية وكيميائية، لأن عندما تتغير أي ظاهرة نعرف سبب تغيرها، وتساعدنا على تحليل هذه الظاهرة على عكس الحتمية، التي تعطي نتائج غير يقينية، ومن هذا يظهر أن السببية هي ثوب ترتديه كل ظواهر الطبيعية، من خلال تحليل هذه الظواهر، وترجمتها الى العلم، نكشف عندها أن السببية متلازمة مع كل العلوم.

السببية مجرد تناسق زمني ومكاني وتكون ذات علاقة مع العلة حيث اعتبر باشلار " ان الطاقة السببية غير مركزة في جبهة الموجة السببية. فالعلة تستوجب توافقات عضوية. وهي ذات بنية زمنية، ذات فعل

¹المصدر نفسه، ص 88.

²غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة د. عادل العواء، مراجعة د. عبد الله عبد الدائم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط2، 1403هـ، 1983م، ص108.

³المصدر نفسه، ص110.

⁴المصدر نفسه، ص110.

⁵ غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1971، ط2، ص113.

الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات

إيقاعي وهي تنسب الى طوبولوجيا زمانية-مكانية ¹ بحيث السببية تملك قدرة في ترتيب الحوادث التي تحدث في مجال الزمكاني، وهو يشير الى ان العلة التي تحدث لا تحدث عتثا بل وفق قوانين تكون مرتبة.

تعتبر نظرية باشلار المعاصرة في توضيحه بين العلة والمعلول والسببية في سير الحوادث، والاحوال، والظواهر التي تلحقها العلة بطريقة تراتبية متسلسلة بحيث " جعلت العلة ظاهرة بالغة الكمال الى حد أنه بات على العلة أن تكتمل بمفردها وإن تجتلب المعلول أمد طويل نسبيا، بحيث لا يعود ثمة أهمية لتعيينها"²، يظهر من هذا ان العلة والمعلول بينهم فرق زمني، وهذا ما نجده في الطبيعة إذا تعمقنا فيها، ونبحث فيها عن العلة بحيث " العلة الطبيعية لا تتكتم بالوقت. فلا مفر من التوصل الى طرح ظاهرة العلة وظاهرة المعلول بوصفهما حالتين مستقلتين"³، وهنا يريد غاستون باشلار إعطاء العلية طابع مستقل عن الحكم العقلاني الدو غمائي، حيث يشير ان العلة والمعلول وعلاقتهم بالزمن تفترق بين الفهم العقلي، والوعي الزمكاني.

نستنتج في الأخير أن السببية مفهوم تطور مع تطور العلوم، التي اهتمت بدراسة الظواهر الطبيعية واستخلصت منها الأسباب والقوانين، ويظهر ذلك عند اليونانيين الطبيعيين، في تأصيلهم للعلة المادية الأربعة، وكيف يكون عملها، وكيف تسبب تركيب الوجود الكلي، وقد حافظ المسلمين على الإرث اليوناني، ولكنهم أضافوا العلة الذاتية التي هي الله والعلة الغائية، وأما السببية في الفكر الحديث فقد حدث لها منعرج علمي جديد، هو انسلاخ السببية من الفكر المثالي العقلاني الى المفهوم العلمي الفيزيائي الميكانيكي، وركزت الفيزياء المعاصرة على الفيزياء الكم، مما جعلها تؤكد على عدم تصديقها للقوانين الفيزيائية والسببية، حيث جعلت كموم الذرات التي داخل الذرة لا تتحكم فيها لا الأسباب واللا الماورائيات، لأن نظامها الكمومي يستبعد أي نظرية، إلا أن النسبية الخاصة غيرت مجرى الكم وإعادة السببية الى مسارها، من خلال علاقة الزمن بالمكان وما يلحقه من أسباب التي تحقق حالات فيزيائية بين السبب والمسبب، من خلال تتبع الاحداث.

¹ غاستون باشلار جدلية الزمن، مصدر سابق، ص 84.

² المصدر نفسه، ص 69.

الفصل الثاني: السببية عند الأشاعرة.

المبحث الأول: السببية عند الفرق الكلامية.

المبحث الثاني: السببية عند الأشاعرة بين الإثبات والنفي.

المبحث: الثالث: نقد السببية عند الأشاعرة.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

تمهيد.

مما لا شك فيها أن مفهوم السببية قد كثر الحديث فيه عند المتكلمين، في خوضهم في أنواع العلل والأسباب، بين مختلف فرقهم، فمنهم من نظر الى السببية كحكم مطلق يدرك بالعقل قبل النقل وهذا أي فرق المعتزلة، وأما مذهب الأشاعرة فقد اعتبر أن السببية و الأسباب لا تؤثر بذاتها في مسبباتها، ملتزمين بمبدأ السببية المقترنة بغير ذاتها، مما انجر عنهم عدم الايمان بالعلل الطبيعية ولا بالأسباب المطلقة بالعقل، وبما أن اختلاف مفهوم السببية بين المتكلمين و تعدد رؤيتهم للسببية من خلال تأثرهم بالظواهر الطبيعية حسب قول ابن خلدون " واعلم ان المتكلمين يستدلوا في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته"¹، التي تتمحور حول اثبات وجود الباري وممكناته، وهذا ما تطرقت إليه جميع الفرق الإسلامية و ظهر ذلك في معالجتهم لقضايا فلسفية مستدلين بالأجسام الطبيعية، ليثبتوا بها اعتقادهم الديني²، وهذا ما يجعلنا نتساءل كيف خاض المتكلمون في مفهوم السببية ؟ وإلى أي مدى تجاوزوا أراء سابقهم في السببية؟

المبحث الأول: السببية عند الفرق الكلامية.

المطلب الأول: السببية في أفعال الانسان عند المتكلمين.

أولاً: الارادة والقدرة عند المعتزلة.

¹ أحمد محمود صبحي، دراسة فلسفية لأراء الفرق الاسلامية في أصول المعتزلة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1405هـ، 1985م، ص17.

² المرجع نفسه، ص18.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

تعتبر فرق المعتزلة التي درست مفهوم السببية، قد استعملوا البراهين العقلية والدينية، فمفهوم السببية عند المعتزلة مفهوم انطلق من العقل ثم ثبتته بالنص، مما يجعل مفهوم السببية عند فرق المعتزلة مفهوم عقلي، وحكمها مطلق مثله مثل العلة، كما استعملت المعتزلة عدة براهين لتثبت فكرة السببية التي كانت تحتاج بها غير المسلمين.

ولابد أن نشير الى أن حديث المعتزلة عن السببية مرتبط بحديثهم عن حديث الانسان، وعلينا في البداية أن نوضح أن مفهوم السببية عند المعتزلة قبل تفصيلنا للسببية في أفعال الانسان، حيث نجد موقف المعتزلة اتجاه مفهوم السببية انها متلازمة و ضرورية بين السبب والنتيجة، فالتلازم يكون مثل الاحتراق سببه النار، والتلازم أن " يكون السبب مقدما على المسبب في كل الحالات، لأن « من المحال أن يتقدم المسبب سببه، وذلك أن الأشياء المعروفة لا تعدو أحد أمرين : إما أن تكون مستدلا عليهما أو محسوسة »¹ كما نجد أغلب المعتزلة تؤكد أن السبب يتبع المسبب ومابعد السبب، تكون نتيجة مطلقة مهما تعددت فهي محكمة لان " وجود السبب يوجب وجود المسبب، إذا انتقت الموانع وكان المحل قابلا لوجوده"، ويؤكد القاضي عبد الجبار أيضا عن هذا " إن السبب قد ثبت أنه يولد المسبب"². من خلال ما سبق يتضح لنا أن أراء المعتزلة تصب كلها في حتمية السبب والمسبب دون رجحان أو تخلل في السبب والمسبب.

1- الإرادة: يعتبر موقف المعتزلة من سبب الإرادة أنها من سببين: الاول إرادة الله وهي إرادة لا تحتاج الى مريد ولا تكون مثل إرادة العبد، و الثاني ارادة العبد، وهي إرادة تحمل في داخله العديد من الرغبات التي تكون سبب مع إرادته التي يريد لها، والتالي نجد الفرق بين إرادة العبد تؤثر فيها أسباب وعلل عكس إرادة الله المطلقة التي لا تحتاج إلى مسبب أو غاية حسب قول العلاف*: " إن إرادة الله غير المراد، وإرادته لما خلقه الله هي خلقه له، وهي معه، وخلق الشيء عنده غير الشيء، وإرادته لطاعات العباد هي أمره بها"³ هذه الإرادة الإلهية محلها الموجودات التي جاءت من العدم الى الوجود، وأمره أمكنه في مخلوقاته. وهي إرادة قديمة تختص في ذات الله، فـ" الذات هي الإرادة حسبما عبر عنها القاضي عبد الجبار إن الله تعالى إذا أراد الإحداث فإنما يحدثها بقوله كن"⁴ أي فعل قديم تجلى في الوجود، أي " إرادة قديمة وهي الذات، وهذه

¹ عمارة محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق القاهرة، ط2، 1408هـ، 1988م، ص140.

² المرجع نفسه، ص141.

*العلاف: هو محمد حمدان بن عبد الله بن مكحول العبدي المعروف بالعلاف من أصول رانية وهو عالم وخطيب ومتكلم،

³ محمود داود عبد الباري، الإرادة عند المعتزلة والاشاعرة دراسة فلسفية إسلامية، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر الإسكندرية الأزراطية، (دط)، 1996، ص 22.

⁴ المرجع نفسه، ص23.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

الإرادة من صفات الذات، والثانية إرادة حادثة تتعلق بالمحدثات، وهذه الإرادة من صفات الفعل¹.

أما رأي المعتزلة في إرادة العبد فجاء رداً على الجبرية التي اعتبرت أن الإنسان ليس له: " لا حرية ولا اختيار ولا فعل فهو كالريشة في مهب الريح"² فأكدت الحرية والاختيار للعبد، لأن هذه الإرادة التي سكبها الله في الإنسان هي من الله في الإنسان عن طريق إمكاناتها التي أحل الله فيها، دون أن ننسى أمر الله لعباده، لأن الأمر كله من الله، وقد قالت المعتزلة أيضاً: "العبد خالق لفعله من الخير والشر"³، والقصد قبل الفعل يكون الباري في إرادته، أي الله مكن له هذا الفعل بإرادته حيث "الإرادة التي هي قصد للفعل مع الفعل لا قبله"⁴.

وكما نجد داود عبد الباري يوضح علاقة السببية والعلّة بين الإرادة والمريد عند المعتزلة حيث وجد " أن الإرادة لو كانت موجبة للمراد لكان لا يخلو القول في إيجابها من أحد أمرين: أولاً: إما أن تكون واجبة إيجاب السبب للمسبب.

ثانياً: أو تكون موجبة إيجاب العلة للمعلول. ولا يجوز أن تكون الإرادة موجبة إيجاب العلة للمعلول، لأن العلل لا توجب وجود الذات وإنما توجب الأحكام، ولا يجوز أن تكون موجبة إيجاب السبب للمسبب. لوجب أن تكون موجبة لفعل الغير المريد كما تتعلق بفعل المريد"⁵، نجد من هذا الأخير أن السببية في إرادة العبد سببها الأولى الإرادة التي مُنحت من الخالق في الإنسان، كما نجد أيضاً الإرادة لا تسبب المراد بحكم أن بعض الأمور لا تستلزمها الإرادة حيث تكبح الإرادة عندما يكون الإنسان مريضاً أو مشلولاً في ما يريده، فهنا تنعدم علاقة الإرادة بالمريد، حيث تكون الإرادة موجودة وتبعث التحفيز في الإنسان، ولكن الفعل لا يصدر منه بحكم عجز الجسم وفقدانه للإرادة والحركة، فهنا تبقى إرادة بدون مريد، أي انعدام علّة الإرادة لمعلولها المريد.

كما وجدنا المعتزلة عبرت عن الفعل والحركة، وما الذي يسبب الحركة والفعل، وحتى نبين سبب الفعل علينا أن نعرف كيف نظرت المعتزلة للحركة من أجل تفسير الفعل ووقوعه من العبد، حيث نجد بشر بن المعتمر يقول عن الحركة: "تولد الحركة سكونا، والسكون حركة،

¹ المرجع نفسه، ص23.

² المرجع نفسه، ص76.

³ المرجع نفسه، ص135.

⁴ أبي الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج2، المكتبة العصرية للطباعة والنشر بيروت صيدا، 1411هـ، 1990م، ص104.

⁵ محمود داود عبد الباري، الإرادة عند المعتزلة والاشاعرة دراسة فلسفية إسلامية، مرجع سابق، ص55.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

والحركة حركة والسكون سكون"¹، وكما نجد بدوي عبد الرحمان يصف الفعل مع الحركة وفق ما وجده عند النظام " أنه لا فعل عند للإنسان إلا الحركة، وإنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه"² بحكم النظام يعتبر الفعل والقصد من الحركة، و هي البحث عن الأسباب التي تخرج من السكون الى الحركة، وهذا محال حسب موقف الجبائي* ونجده يقول: " لا يجوز أن يولد السكون شيئاً، والحركة قد تولد حركة، وتولد سكوناً، وزعم أن في الحجر إذا وقف في الجو حركات خفيفة تولد انحداره بعد ذلك - وأن في القوس والموتر حركات خفيات تولد قطع الوتر إذا انقطع، وفي الحائط حركات خفية بتولد عنها وقوعه "³، ونجد إرادة الفعل عند المعتزلة الذي بصفته يسبب الحركة في الانسان وفي الممكنات، قد يأخذ سبب ظهور الفعل من الانسان: بما يسمى التوليد للأفعال، وقد وضحه أبي الحسن في مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. أن سبب الذي دفع الفعل في الحركة هو أنه مبني على وجهين الأول "المولد للفعل المتولد هو فاعل للسبب، "وأما الرأي الثاني " المولد للفعل المتولد هو السبيدون الفاعل"⁴، وحتى نوضح أكثر أن الدافع للفعل هي الإرادة سببت الفعل الذي تولد من الانسان، وهذا حسب الرأي الأول، غير أن هناك دافع آخر يولد الفعل على غير صاحب الفعل، وهو تدخل إرادة أخرى غير إرادته التي تسببت في الفعل، مما جاز القول المتولد هو السبب دون الفاعل.

لقد اعتبرت المعتزلة القدرة في السببية موجودة منذ الأزل، وهذا ما يدعي أن حدوث الاسباب في العبد كانت موجودة منذ القدم لأنوجودها وترتيبها قديم وحادث من الله الى الانسان، وأن الله قدر الحركة على عبادته، بين الحركة والقدرة الإلهية الازلية التي كانت من قبل⁵، وكما ثبت هذا عند فرقة الخياطية التي قالت: "بالقدر وأفعال العباد واقعة بقدرهم، وأفعال الله نفسها خلقها في العبد وأمره بها"⁶، أي إرادة الله في إرادة الانسان، وليس بفعله وإنما حدث فيه والعالم كله بفضل طباع الله التي بثها في ممكناته.

¹ أبي الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، المكتبة العصرية للطباعة والنشر بيروت صيدا، 1411هـ، 1990م، مصدر سابق، ص104.

² بدوي عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، (دط)، 1997، ص257.

* الجبائي: 849. 916م هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي ولد في خوزستان، ومات في البصرة، كان يعتبر شيخ المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره مؤسس فرقة الجبائية.

³ أبي الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج2، مصدر سابق، ص98.

⁴ المصدر نفسه، ص99.

⁵ أبي الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج2، مصدر سابق، ص260.

⁶ عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ج2، توزيع دار النشر القاهرة، ط1،

1413هـ، 1993م، ص220.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

كما نجد المعتزلة قدمت توضيح بين الإرادة والحركة غير أنهم كذلك اختلفوا فيما بينهم من هذا الاختلاف كانت آراء متعددة، بحيث أخذنا رأي " أنه ليس بمحال إذا أراد الإنسان أن يتحرك في الثاني أن يسكن في الثاني، ولو سكن في الثاني لم يسكن إلا بإرادة متقدمة"¹ أي تسببق الإرادة على فعل الحركة وهي على اختلاف ما يجول في قدرة العبد.

2-الاستطاعة عند المعتزلة:تعتبر الاستطاعة بالنسبة لأبو الهذيل العلاف أنها " عرض من الأعراض غير السلامة والصحة"² حيث يثبت أيضا أن المعتزلة "...فرقوا بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح، واعتبروا أفعال الجوارح لا تصح مع عدم القدرة، والاستطاعة مع حال الفعل"³، واعتبرت فرقة العجاردة أفعال العباد من الله تعالى أي " الاستطاعة في العبد عندما يشاء الله"⁴، وأما الاستطاعة عند الثمائية تكون حسب جوارح الانسان ويكون الفعل متأخراً عنها، حيث قالت: "بالتوليد بالنسبة للفعل أن الفعل يولد ولا يحتاج إلى فاعل آخر حيث وجود الفعل خالق الفعل فينا، والتولد بدون فاعل، ثم نكرت بصانع العالم بداعي أن الفعل في قيامه لا يحتاج إلى فاعل فيه"⁵.

تعتبر حرية الفعل عند الانسان عند أهل الإثبات راجعة الى حرية فعل الفرد في الإيمان والكفر من الله الذي يبيته في الإنسان أو يخلقه فيه باعتبار الباري له " القدرة على أن يخلق إيماناً يكون عباده به مؤمنين، وكفراً يكونوا به كافرين، وكسباً يكونوا به كاسبين، وطاعة يكونوا بها مطيعين، ومعصية يكونوا بها معصيين"⁶، أي الإنسان يكسب كل أفعاله من قدرة الله التي خلقها في الإنسان، وأن علتها وآليتها تحكمها من طرف الله⁷.

وذهبت الحمارية إلى أن الانسان باستطاعته أن يكون سبب فيما يحصل في الانسان لقولهم "الانسان يستطيع أنه يخلق أنواعاً من الحيوان. ألا ترى أنه عندما يدفن اللحم أو يضعه في الشمس يتخلق فيه الدود. فهذا الدود من خلق الانسان"⁸. مصدر الفعل عند الانسان حسب معتقد فرقة النجارية أن أعمال العباد مخلوقة وهم فاعلون لها، والاستطاعة تأتي بعد الفعل وتكون مدعومة من الله، و يقولون: "إن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل، وأن العون من الله، يحدث في حال الفعل مع الاستطاعة، وأن لكل فعل استطاعة تحدث معه إذ حدث "⁹ يرادف الفعل الاستطاعة بشرط، أن يقرر الله الاستطاعة في العبد، لأنها كلية للأفعال والفعل المتغير، وإذا قام

¹ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، ج2، مصدر سابق، ص101.

² المصدر نفسه، ص410.

³المصدر نفسه، ص 410.

⁴المصدر نفسه، ص371.

⁵المصدر نفسه، ص128.

⁶ عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص81.

⁷ المرجع نفسه، ص82.

⁸المرجع نفسه، ص 193.

⁹المرجع نفسه، ص390.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

الانسان بحركة أو سكون تكون من نفسه كالألموالتهييج خارج من فعل واستطاعة الانسان¹، وقد قال أيضا الحسين بن النجار عن الإرادة "لن يجوز أن يمنعه الله من المراد"² وهي إرادة في الإنسان لا يقدر على انجابها حيث أكد الجبائي واتباعه "بالإرادة الموجبة أن يمنح الإنسان من مرادها"³، وقالت الضرارية "فعل العبد خلقه الله وأكساب للعباد وإبطال التوليد والاستطاعة قبل الفعل"⁴.

3. التوليد والسببية عند المعتزلة: توليد والسببية عند المعتزلة فيها اختلافات من حيث أيهما سبق التوليد أم السببية فبعضهم يعتقد أن: "السبب مع المسبب لا يجوز تقدمه"⁵ وبعض منهم اعتبر: "السبب الذي يتولد عنه المسبب لا يكون إلا قبله"⁶، وبقي هذا الأمر مستمر حتى غلبت كفة "تقدم السبب المسبب أكثر من وقت واحد"⁷.

نظرية التوليد أخذت منحرج في السببية، حيث التوليد من جانب الفعل هو "علاقة السبب بالمسبب أو بالأحرى قانون العلية، وهي عند المعتزلة علاقة ضرورية، ومن ثم ينتفي وجه الإرادة فيه لأنه يستحيل على الإنسان أن يترك المسبب بعد فعل السبب، فإن أطلق سهما فقتل به طفلا دون قصد منه فإن مقتل الطفل نتيجة اصابته فعل ضروري"⁸، والإرادة والقصد والنية كلها مبنية على حتمية التوليد، وحتى النظام *ومعمر** اعتبر: "أن المتولدات ليست فعلا للإنسان"⁹، واعتبر ضرار بن عمرو وحفص أن الفعل يولد من الإنسان لأنه فعله "أي فعله غير أنه كسب له خلق الله عز وجل"¹⁰، حتى وإن كان الإنسان معدوم وألا ويكون له سبب قد جاء منه، حتى وإن كان متوفر من خلال قول الخياط***

"إن الأحياء القادرين على الأفعال في حال حياتهم وصحتهم تتولد عنهم بعد موتهم أفعال فتنسب إليهم هذه الأفعال ولا تنسب لغيرهم، فلا يعني ذلك أن الميت فاعل بعد موته بزمان،

¹ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج 1، مصدر سابق، ص 341.

² مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج 2، مصدر سابق، ص 10.

³ المصدر نفسه، ص 100.

⁴ الحفني عبد المنعم، الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص 273.

⁵ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج 2، مصدر سابق، ص 96.

⁶ المصدر نفسه، ص 97.

⁷ المصدر نفسه، ص 97.

⁸ صبحي أحمد محمود، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، المعتزلة، درا

النهضة العربية للطباعة والنشر، ط 5، 1405هـ، 1985م، ص 200.

* النظام: هو إبراهيم بن السيار بن هاني النظام البصري، ولد بالبصرة سنة 777م، ومات في بغداد عام 836م، تتلمذ في الاعتزال على يد أبي لهذيل العلاف.

** معمر: هو أبو عروة معمر بن راشد الأزدي، ويكنى أبوه راشد بأبي عمرو، ولد في البصرة سنة 713م،

ومات في صنعاء 770م،

⁹ صبحي أحمد محمود، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، المعتزلة، مرجع

سابق، ص 201.

¹⁰ المرجع نفسه، ص 202.

*** الخياط: هو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، ولد في بغداد سنة 835م، ومات 933م.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

فيكون الفعل للميت في الحقيقة طالما اختار سببه وأوجده على الوجه الذي وجد منه السبب وقد كان يصح ألا يفعله فلا يقع الفعل"¹.

لقد رأينا الكثير من الباحثين يربطون في السببية بين سيكولوجية العبد والفعل المتولد منه وتحليله بين إرادته إرادة خالقه، لأن المعتزلة اعتبرت هذا التولد خارج من الانسان بإرادته، وهذا حسب أدلة المعتزلة " لان الفعل المتولد في انه يقع بحسب قصده ودواعيه كالمباشر، فيجب إثباته فعل له"².

لقد وضعت المعتزلة الكثير من الأدلة التي دعمت بها حججها في التوليد والسببية حتى وإن كان الانسان قد تعرض لشيء خارج إرادته وفق ما عبر عنه الخياط أن: " رجل نزع في قوسه يريد الهدف، فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامي، فنقول: إن ذهاب السهم بعد الرامي (أي بعد موت الرامي) متولد عن رميته، فهو منسوب إليه لا إلى غيره. والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدا خصالا: إما أن يكون فعلا لله، أو للسهم، أو فعلا لا فاعل له أو فعلا للرامي"³ هذه التحليلات التي وضعها الخياط من اجل تجنب التأكيد أن الفعل المتولد من الانسان من الله، لأن الخياط يتجنب لحظة فعل الرامي أن يكون الله من تسبب برمي الآخر بالسهم، ولكن السبب يعود للرامي الذي توفى لأنه سبب الرمية التي كانت في نية إرادته التي ولدت منه.

ثانيا. الإرادة والقدرة عند الشيعة:

1-الارادة: لقد عبرت فرق الشيعة الغلاة بالنسبة لهشام ابن الحكم الكندي* ، وأصحاب هشام ابن سالم الجولاقاني عن الإرادة حسب رؤيتهم الكلامية أنه "القول بأزلية العلم يؤدي إلى أزلية المعلومات، لأنه لا يصح عالم إلا بمعلوم موجود، وهو هنا يحيل أيضا الى علم الله بالمعدوم"⁴، ثم يقول هشام بن الحكم الكندي: "إنه لو كان عالما بما يفعله عباده قبل وقوع الأفعال منهم لم يصح اختيار العباد وتكليفهم، وهو هنا يربط بين القول بأزلية العلم الإلهي وبين الجبر فكأن سبق الإلهي يؤدي الى الجبر"⁵ ثم وضحتالشيعة الإرادة الإلهية بقولهم: " أن الله لا يعلم شيء حتى يؤثر أثره، والتأثير هو الإرادة عندهم، فإذا أراد الشيء علمه، وإذ لم يرد له لم يعلمه، ومعنى أراد

¹صبحي أحمد محمود، في علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، مرجع سابق، ص202.

² عمارة محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق القاهرة، ط2، 1408هـ، 1988م، ص139، وراجع كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج9، ص67.

³ عمارة محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، مرجع سابق، ص140.

* هشام بن الحكم الكندي: من أعلام الشيعة في القرن الثاني الهجري، هو من أصحاب جعفر الصادق وموسى الكاظم.

⁴ عبد الفتاح المغربي علي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، الناشر مكتبة وهيبة القاهرة، ط2،

1415هـ، 1995م، ص154.

⁵ المرجع نفسه، ص155.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

عندهم أن تحرك حركة هي إرادة فإذا تحرك علم شيء¹، وهذا في تعبيرهم عن الإرادة، أن كل أثر متولد من الإرادة، حيث تلازم الحركة الإرادة، بحكم سبب الحركة هي العلة.

كما وجدنا عند الشيعة الغلاة في حديثهم عن الإرادة وعلة الارادة وكيف مكن الله الإرادة في الانسان، والتي هي حينما ساوت بين إرادة علي والله، وهو علي هو الاله سبب الأرزاق ومسير الكون وهو صاحب المعاد وأنه في السحاب²، وقد ورد في كتاب "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" في حديثه عن الشيعة قولهم أن الأمور بيد رسول الله بعد ما أفاض الله كل مفاتيح الكون لمحمد، وحتى فرقة الزيدية نفت علة الله في فعل العبد، أي أن العلة ليس من هو الذي أجبر عباده وفق ما يريد الله وإنما وفق ما يختار الانسان بحكم أنه " مختاراً وحرراً في طاعة الله"³، وبما انه حراً في طاعة الله فهذا يكون أيضاً حراً في كل تصرفاته دون أن يسيره الله.

ونجد أيضاً للشيعة رأي في الإرادة عند العبد، حيث اعتبر هاشم ابن الحكم الكندي عمل العبد سببه الله أي خلق الفعل في الإنسان، ومنه يكون فعل الإنسانين الاختيار والاضطرار، ولكن لا يكون فعله من إرادته إلا إذا تعرض لسبب خارجي جعل منه فعل يحدث دون إرادة منه، وحتى بعض الفرق يقولون: "فعل العبد ليس تفويضاً ولا جبراً ولا اضطراراً، و البعض جعل عمل العبد من غير الله"⁴، أي الفعل والتولد عند الشيعة هو فعل يكون من حركة إرادية ليست منه؛ حيث الفعل المنعكس من الإنسان ليس منه لأنه مضطر بدون وعي منه أي منعكس بغير إرادته كالضربة التي يتعرض لها الانسان ويكون ساه عنها، فيكون فعل الضربة قد احدث في الانسان فعل منعكس بغير إرادته⁵.

لقد كان لفرقة العجاردة والمعلومية توجه ورأي في حرية الانسان في عمله وإيمانه وكفره، وأن لا دخل لله فيه لأن الله فوض الأعمال للعباد، وإنما جعل لهم الاستطاعة، أي أن عمل الانسان ليس مخلوق⁶، لأن أي سبب في حركة الانسان من مشيئته هو الله حسب ما قالت فرقة المعلومية: "أفعال العباد ليست مخلوقة وأن الاستطاعة مع الفعل، ولا يكون إلا ما شاء الله"⁷.

2- الاستطاعة: جعلت الشيعة لفكرة الاستطاعة مفهوماً خاصاً، حسب ما جاءت به فرقة الهشامية أن: " الاستطاعة إنها بعض المستطيع، وأن إرادة الله حركة فإذا أراد شيئاً تحرك

¹ المرجع نفسه، ص155.

² الشيخ يحيى بن أبي العمران، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، دراسة وتحقيق سعود بن عبد العزيز الخلق، ج1، الجامع الإسلامية المدينة المنورة، (دط)، 1449هـ، ص826.

³ الجهني مانع بن حماد، الموسوعة الميسرة في الأديان والأحزاب المعاصرة، اشراف وتخطيط ومراجعة، د. الناشر دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع الرياض، ط4، 1420هـ، ص79.

⁴ المرجع نفسه، ص157.

⁵ المرجع نفسه، ص157 و158.

⁶ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، مصدر سابق، ص177.

⁷ المصدر نفسه، ص179.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

فيكون ما يريد، وأفعال العباد في العالم أجسام، ولا شيء في العالم سوى الأجسام، والعباد يمكن ان يفعلوا في الاجسام وهذا قول الجولقية¹. يظهر من هذا أن الاستطاعة تكون مع الفعل التي بها يستطيع العبد القيام بأفعاله كالحركة والمشي، وغيرها من الاعمال، وقد شرح هذا هشام بن الحكم أن "الاستطاعة خمسة أشياء: الصحة وتخلية الشئون والمدة وفي الوقت والآلة والتي بها يكون الفعل، والسبب المهيح الذي من أجله يكون الفعل: فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعا، وقال بأن من الاستطاعة ما هو قبل الفعل ويبدو أنه يشير إلى استطاعة الأسباب، ومنها لا يوجد إلا فعل حال الفعل وهذا إشارة إلى استطاعة الأفعال"²، وهذا حكم على ان الاستطاعة تكون قبل الفعل، وهذا الفعل يحمل مجموعة من الاسباب حتى يحقق قدرة قبل الاستطاعة، وكما أن هناك فرق أخرى من الشيعة اعتبرت "الاستطاعة هي الصحة وبها يستطيع المستطيع، فكل صحيح مستطيع وهي قبل الفعل، وهذه الفرقة فيما يبدو لا تقول إلا بنوع واحد من الاستطاعة استطاعة الأسباب"³.

كما ذهبت فرقة الزيدية أن الفعل في الانسان من الله خلقه وأبدعه في الانسان، وبعض الفرق من الزيدية اعتبرت الاستطاعة "هي مكتسبة أحدثها الله في الانسان" وابتدعها وفعلها، والاستطاعة مع الفعل قدرة الفعل وقراراته استطاعت صنع فعل، والثانية جعلت الاستطاعة الأولى وهي سابقة للفعل وحدها، والفعل لا يكون مع الاستطاعة والبعض فيهم مع مزوجتان⁴، ومنهم من توصل إلى سبب الفعل هي الاستطاعة ثم يليه الفعل، ولكن لا تتحقق الاستطاعة حتى تكون قدرة كلية مع الفعل والإرادة وتتحكم فيها الاستطاعة، مع الإرادة التي يراد بها العبد.

لقد جعلت الشيعة علاقة بين الاستطاعة والتولد في الفعل، بحكم أن الاستطاعة هي في البداية تسبب للفعل قدرة⁵، من خلال حركة الجسم في الانسان وغيرها من الكائنات، إلا أن هناك آراء مختلفة حسب كل فرقة غير أن أغلبهم يعتبرون "أن الفاعل يحدث منا الفعل، في غيره وأن ما يتولد عن فعله كالألم لمتولد عن الضربة فعل لمن تولد ذلك عن فعله"⁶ كما فصلوا في الأفعال، حيث أن فعل الانسان مختار، وله جانب آخر هو الاضطرار، "اضطرارا من وجه، اختيار من جهة أنه أرادها واكتسبها، واضطراراً من جهة أنها لا تكون منه إلا عن حدوث السبب المهيح عليها"⁷ وعلى هذا بنت الشيعة الفعل من الإرادة حيث جمعوا هذه الأفعال أنها مختارة

¹ المصدر نفسه، ص412.

² المغربي علي عبد الفتاح علي، الفرق الكلامية والإسلامية مدخل ودراسة، مرجع سابق، ص 158.

³ المرجع نفسه، ص158.

⁴ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، ج2، مصدر سابق، ص148 و149.

⁵ المغربي علي عبد الفتاح علي، الفرق الكلامية والإسلامية مدخل ودراسة، مرجع سابق، ص158، وراجع

مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ص 116. وراجع محور الرافضة في أعمال الانسان والحيوان، ص117.

⁶ المرجع نفسه، ص 157.

⁷ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، ج2، مصدر سابق، ص114.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

واضطرار حيث هذه العوامل تكون خارجة من الانسان تكون استطاعة من خارج قدرته بفعل بدون إرادة.

4. الوجود والبدأ والسببية عند فرق الشيعة وغيرهم من الفرق:

لقد لاحظنا ان فرق الشيعة وضحت مفهوم العلة من خلال تقديم توضيح لمراتب العقول التي تكلمت عنه فرقة الاثني عشرية عندما قسموا الوجود لوجود مطلق، ووجود تام، فالوجود المطلق هو العلة التامة التي تستوفي معلولها في الوجود التام، ففي قول الطبطبائي في تعريفه للعلة من خلال تفسيره لمراتب الوجود: "المراد بالواحد الامر البسيط الذي ليس في ذاته جهة تركيبية مكثرة. فالعلة البسيطة التي بذاتها البسيطة علة، والمعلول البسيط الذي هو بذاته البسيط معلول. فالمراد بالواحد ما يقابل الكثير الذي له أجزاء أو آحاد متباينة لا ترجع الى جهة واحدة"¹.

وكما نجد قول فيض الكشاني* حول علاقة العلة بالوجود والمعلول بالوجود المطلق يقول: "وجود العلة التامة؛ مستلزما لوجود المعلول"²، حيث العلة الأولى تنحصر في الوجود المطلق هو الله، والمعلول يختص في الممكنات التي أرسلت من العقل الأول الى العقل العاشر، ويقول حيدر الأملي: "العقل الأول هو أول موجود فاض من وجود البارئ"³.

والعلة الأولى ثابتة تامة لا تستوفي التعريف التام إلا إذا كانت مع العقل الأول المبدع لباقي العقول، أي من العقل الاول الى العقل العاشر حسب ما قدمه الطباطبائي "وأما سائر أجزاء العالم فإنه تعالى جزء علة التامة ضرورة توقفه على ما هو قبله من العلل. وما هو معه من الشرائط والمعدات"⁴، يتضح من هذه المراتب الوجودية عند الشيعة أنها توضح كيف تعمل العلل من علتين تامتين علة الوجود المطلق والتام، ثم تأتي العلل من باقي العقول.

ركزت فرق الشيعة وغيرهم من الفرق على العلة التي تسبب البدء في كل شيء، و هذا البدء الذي يحمل الأسباب، والعلل، وفكرة البدء هي إشارة إلى الله أنه يعلم بالغد ولكن يؤخر في العمل أي " أن البدء على الله محمول على معناه الحقيقي، ولا يمتنع أن لا يعلم الله بعض الأمور المستقبلية قبل وقوعها"⁵ أو " ظهر له من الأمر مالم يكن ظاهرا له"⁶ وجعلت البدء*

¹ بن سلمان الفيفي عبد الله، التشيع الفلسفي عند الشيعة الاثني عشرية، دار طيبة الخضراء للنشر والتوزيع، ط1، 1439هـ، 2018م، ص159، وراجع كتاب نهاية الحكمة للطباطبائي، ص 214.

* فيض الكشاني: هو محمد بن مرتضى الكاشاني، ولد في مدينة قم سنة 1007م، ومات سنة 1091م، وهو رجل دين وفقيه ومحدث ومفسر وفيلسوف شيعي إمامي.

² بن سلمان الفيفي عبد الله، التشيع الفلسفي عند الشيعة الاثني عشرية، مرجع سابق، ص158.

³ المرجع نفسه، ص160.

⁴ المرجع نفسه، ص 160، و161.

⁵ الجميلي عبد الله، بذل المجهود في إثبات مشابهة الرافضة لليهود، ج1، (دط، دس)، ص330.

⁶ الجميلي عبد الله، بذل المجهود في إثبات مشابهة الرافضة لليهود، ج1، مرجع سابق، ص330.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

كذلك للأئمة باعتقادهم حدوث الامر وعدم حدوثه وزمن حدوثه، فقالوا : " وما بيننا وبين الله عز وجل مثل تلك الأسباب التي علمت بيها الأنبياء عن الله ما علمت، وإن لم يكن ذلك الشيء الذي قالوا إنه يكون على ما قالوا لشيعتهم بدا الله في ذلك "1، وهذا التصور هو حلول الأئمة في الأنبياء فيعلمون ما سوف يكون في الأزمنة القادمة، وما سيحصل، و البداء في حدوث الأحداث يكون إما بوحى أو برسالة من الامام الخفي، فإن حدث الامر فسببه كان واضح من الإمام، وإن لم يصدق فهو من الله، وهذا الفكر يدعو إلى علمهم بعلم الغيب ومعرفة ما سيحصل².

أما فرقة القرامطة فقالت بفكرة حلول الاسباب في الانسان حيث "حلول قدرة العلل في الانسان "3، عندما جعلوا علي عالم بالوجود، قالوا: " أنت قال: ومن أنا قالوا الخالق البارئ" بحيث "حولوا الله إلى علي"4، وقالت " إن الله نور علوي لا تشبهه الأنوار ولا يمازجه الظلام، وأنه تولد من نور العلوي الشعشعاني فكان منه الأنبياء والأئمة فهم بخلاف طبائع الناس والخلق كله تولد من القديم الباري، وهو النور العلوي الذي لم يزل ولا يزال ولا يزول، سبق الحوادث وأبدع الخلق من غير شيء كان قبله"5 أي نور علي نور الله، وهو ليس كباقى الانوار، وبفضله كان سبب مجيئ الأئمة والانبيااء، فكانوا ليس مثل الناس، و وضعوا لهذا النور صفات، كأنه تولد من خوارق النور العلوي الشعشعاني، وزعموا أن هناك إلهين قديمين ليس لهما بداية في الزمان أي "أن أحدهما علة لوجود الثاني، واسم العلة السابق، واسم المعلول التالي. وأنالسابق خلق العالم بواسطة التالي لا بنفسه، الأول عقلا والثاني نفسا، والأول تاما والثاني ناقصا، والأول لا يوصف بوجود، ولا عدم، ولا موصوف ولا غير موصوف، فهم يومئون الى النفي لأنهم لو قالوا معدوم ما قبل منهم، وقد سموا هذا النفي تنزيها "6 الوجود موجود بالنفي، أو بتعبير فرقة القرامطة، العلة تكون من ثنائيتين قدمهما لا يعرفه الزمن، حيث الأول السابق على الثاني، فيكون علة السابق، والمعلول هو التالي، أي السابق خلق العالم بواسطة الثاني.

*البداء في اللغة هو الظهور، وفي باب الدلالة أن يأمر بالشيء وينهى عنه وفي العلة هو تقدم الشيء في حصوله وعدم حصوله كالقاتل للميت لو لم يقتله لبقا حي، ولو كانت هناك علة تسببت في عدم موته فجواز التعلق بذلك فيما قال لجازا أن يقال فيمن مات ببعض الاسباب التي حدثت عند اختياره من غرق وهدم، راجع كتاب موسوعة مصطلحات علم الكلام الاسلامي ل دكتور سميح دغيم، ج1،

1 الجميلي عبد الله، بذل المجهود في إثبات مشابهة الرافضة لليهود، ج1، مرجع سابق، ص332.

2 المرجع نفسه، ص333، وانظر الى الملل والنحل 149/1 وإلى الفرق بين الفرق.

3 يحيى بن الخير العمراني، القدرية والاشرار، دراسة وتحقيق سعود بن عبد العزيز، ج1، المملكة العربية السعودية، (دس، دط)، ص151.

4 الفيومي إبراهيم، الخوارج والمرجئة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1423هـ، 2003م، ص226.

5 المرجع نفسه، ص228.

6 الفيومي إبراهيم، الخوارج والمرجئة، مرجع سابق، ص373.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

المطلب الثاني: السببية في الطبائع عند المتكلمين.

أولاً: السببية في الطبائع عند المعتزلة

1- الجزء والاجزاء عند المعتزلة.

لقد جعلت المعتزلة من العدد الذرة والجزء والجهة، والطول والعرض، والركن، والأجزاء تسبب في تركيب الجسم حيث يكون العدد هو وصف لما يتركب منه الجسم حسب ما عرفه أبو الهذيل العلاف أن " الجسم هو ماله يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل"¹، ثم شرح كيف يتركب هذا الجسم وأضاف عليه العدد بحكم المساحة التي يشغله من خلال الجهة أو تعدد الجهات بحيث " هذا العدد بستة لأن أقل ما يكون الجسم ستة أجزاء أحدهما ظاهر والآخر بطن وأحدهما أعلى والآخر أسفل، هذه الأجزاء الستة تتناسب والجهات الست التي عرف الجسم بواسطتها كأن كل جهة تحتاج الى جزء"²، حيث الجسم الذي فيه الجزء له القدرة الى التجزؤ ولكن بطريقة عددية مترتبة ولكن هذا التجزؤ له نهاية يتوقف فيها الجزء على الانقسام، حيث نلاحظ العلاف قدم فكرة يوضح فيها تركيب وتفكيك الجسم، بحكم هذا التفكيك الذي هو تفكيك أجزائه التي تحمل حد في التفنيت.

ثم نجد الاسكافي* يعطي تعريف آخر لهذا الجسم معتبرا إياه " مؤتلف ويضيف: وأقل الأجسام جزءان. ويزعم الجزئين إذا تألفا فليس كل واحد منهما جسما، ولكن الجسم هو الجزءان جميعا"³ حيث يعلل الاسكافي الجسم أنه من تلاقي جزءان فيكونان جسما كاملا.

أما معمر لجبائي فقد فسر الجسم انه " أقل لأجسام ثمانية أجزاء لأنه إذا انضم جزء على جزء حدث طول، وأن العرض يكون بانضمام جزئين إليهما، وأن العمق يحدث بأن يطبق على أربعة أجزاء، أربعة أجزاء فتكون الثمانية أجزاء جسما طويلا عريضا عميقا" نجد من هذا أن الجسم حسب ما وصفه الجبائي أنه يحمل شكل هندسي له طول وعرض وعمق، الطول له جزئين، والعرض جزئين، والعرض يحتاج أجزاء أربعة متعاقبة حتى يستوفي العمق اكتماله، ومن هذا نجد أن علة الجسم عند العلاف هي الأجزاء، وسبب استواء والتكامل الجسم هو العدد الذي يسبب في تنسيقه وترتيبه.

غير أن الفوطي* غير علة تركيب الجسم إلى الركن الذي يتركب منه الجسم، وهذه الأركان هي ستة بالإضافة الى الأجسام حيث يوضح هذا أن " الجسم ستة وثلاثون جزء لا يتجزأ، وذلك أنه

¹ نادر أبي نصري، فلسفة المعتزلة، ج1، مطبعة دار النشر الثقافية، الإسكندرية، (دط، دس)، ص158.

² المرجع نفسه، ص159.

*الاسكافي: هو أبو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي البغدادي، ولد في سمر قند، كان متصوف وبارعا في الكلام.

³ المرجع نفسه، ص158.

* الفوطي: هو أبو محمد هشام بن عمرو الفوطي المعتزلي، أحد شيوخ المعتزلة في القرن الثالث للهجري.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

جعل ستة أركان وكل ركن منه ستة أجزاء"، " وزعم أن الأجزاء لا تجوز عليها المماسات للأركان وأن الأركان التي كل ركن منها ستة أجزاء ليست الستة أجزاء مماسة ولا مباينة ولا يجوز ذلك إلا على الأركان، فإذا كان ذلك فهو محتمل لجميع الأعراض"¹

من خلال ما وجدناه عند المعتزلة في فكرة الجسم والجزء، وفي تركيب عناصره التي تكمل الجسم من الجزء والعدد، ثم قدمت شروحات لهذا الجسم الذي هو جزء أساسي لتركيب هذا الوجود، وهذا الوجود لا ينفك عن الزمان الذي يحدد مدة بقائه بالنسبة للأجسام، كما اعتبرته هذا الوجود له زمان وفترة ومرحلة التي توازي تركيب الاجسام لهذا الكون الذي يحملنهاية، بسبب أن له بداية التي تؤدي به النهايته أي " في مبتدأه ومنتهاه، في حركته، في جرمه، وفي كم الموجودات فيه. وأخيرا في كم ما ينتهي إليه قسمة كل جسم من الاجسام، فلكل ما خلقه الله كله وجميع ممكناته، فالجواهر متناهية في مجموعتها متناهية في أجزائها"² وهذا توضيح للجزء المتغير الذي يؤدي الى تقسيم الجزء الى نهاية، حيث الجزء يتجزأ حتى يصل الى النهاية، وقد وضح هذا أبو الهذيل العلاف في شرح الأعراض وبقائها زمنا وهذا ليس من ذاتية الطبيعة وإنما هذا من إرادة الله... وهكذا يصبح كل شيء مستند إلى إرادة الله وقدرته: أعراض زائلة، جواهر منفصلة أجسام لا تنفك عن الأعراض، أنات الزمان مستقلة فلا شيء يبقى على حال واحدة زمانين، ليبقى هناك مبدأ واحد تستند إليه هذه الأشياء جميعا في وجودها وبقائها، في تأليفها واجتماعها: هو الله"³، وهذا يدل أن الأجزاء التي تتركب وتتفكك ليست صدفة وإنما بقوة واردة للخالق المنتهية، الذي يملك أسباب التغير في الذرة حتى ينهي تقسيمها، فكل ما يتحرك في الجسم من ذرة وجزء لا بد من علة تحركه، وهي الحركة التي تسبب في تنقل الذرة لبناء كل ما هو موجود، فالأجزاء تسبب الجسم، والجسم يحدد الجهة، فيشكل حيز بفضل الجسم الذي يكون له الأجزاء ولكن له نهاية.

وضح أبو الهذيل العلاف فكرة الطفرة والسببية في تفسيره لأصل الممكنات المادية لهذا العالم، منذ بدايته الأولى، بالإضافة الى فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، بحيث " العقل الأول الصانع الأول والعقل الفعال انتشر وأفاض منه أشكال وصور الموجودات"⁴. وهذا الانتشار والفيض يحمل طفرة تسبب هذا الفعل الذي يخرج الموجودات دفعة واحدة بنفس الصورة التي يراها الانسان، حيث الطفرة تحمل علة الفعل الأول الذي لا يتغير، لا بعده ولا قبله"⁵.

¹ نادر أبي نصري، فلسفة المعتزلة، ج1، مطبعة دار الثقافة، الإسكندرية مصر، (دط، دس)، ص159.

² أحمد محمود صبحي، دراسة فلسفية في علم الكلام لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين " المعتزلة"، مرجع سابق، ص213.

³ المرجع نفسه، ص214.

⁴ عبد المنعم الحفني، الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص 203.

⁵ انظر الى المعتزلة وأصولهم الخمس، ص56 و57.

الفصل الثاني: السببية عند الأشاعرة

يعتبر بدوي عبد الرحمن وصول العلاف إلى معادلة الأجزاء التي اكتشفها بعد تعمقه في ملاحظة حركة الجسم والمكان والزمان والمراحل الثلاث التي يصل إليها " أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان، ثم يصير المكان الثالث ولا يمر بالثاني على جهة الطفرة، ثم ينتقل إلى الأجزاء بطريقة غير مباشر ويصفها، ولا يحل الجزء الواحد (=الجوهر الفرد)، والذين قالوا إن حركات أعراض غير الأجسام اختلفوا في الحركات: هل هي مشتبهة أم لا، وهل هي جنس واحد أم أجناس كثيرة، أم ليست بأجناس"¹.

لقد نظر النظام إلى الأجسام أنها كلها متحركة وليست ساكنة وحتى العالم المادي خلق متحرك، غير أن معمر بن عباد، وكسان ابن الاصم: اعتبروا أن الحركة للأجسام منعدمة باعتباره أن الأجسام عندما خلقت ساكنة يقول معمر بن عباد: " وجدنا الجسم ساكناً في المكان الثاني وهكذا أبدأ، فعلمنا أن كل ذلك سكون"².

يبدو أن النظام كان فيزيائي عصره، حيث قدم شروحات كلامية يغلب عليها الفيزياء المعاصرة، من خلال تقديم توضيحات تبين سبب الحركة للأجسام وكيف تتحرك، بالإضافة إلى تقديم تفسير عميق من خلال تقسيمه للحركة إلى " حركة نُقْلَةٍ عن المكان، وحركة اعتماد* في المكان"³، فالحركة بالنقلة يقصد بها تنقل الجسم من مكان إلى مكان، وأما حركة الاعتماد في البيان، هي الحركة التي تنطلق من السكون إلى الحركة بحكم أن الجسم له مكان في السكون ومكان في الحركة، أي هناك علة أو سبب يدفع الجسم إلى التحرك، كما نستنتج من هذا أن تغير الأجسام وتحرك الإنسان سببه الحركة التي تحدث التنقل للأجسام أي " الجسم إذا تحرك من مكان إلى مكان، فالحركة تحدث في الأول، وهي اعتماداته التي توجب السكون في الثاني، وإن السكون في الثاني هو حركة الجسم في الثاني"⁴.

لقد وجدنا في فكر النظام أنه توصل لعلّة ميكانيكية داخل الجسم الذي بعثت فيه قابلية التحريك حيث أن العلة التي ولدت معه هي علة خروج الأجسام من العدم إلى الوجود ومن لحظة هذا الخروج لهذا الوجود المجسم كان يحتوى على كمون الحركة حسب قول النظام: كمون بعض في بعض الأشياء، بأن العالم يتألف من أشياء متضادة، وأن أجزائه أيضاً تتألف من أركان مختلفة بطبعها وبعضها كامن في بعض؛ فالعود مثلاً يتألف من نار ورماد ودخان وماء، وهذه الأشياء متضادة بطبعها "⁵ هذا التضاد الذي منحه في داخل كل وجود هو بمثابة علة ميكانيكية

¹ بدوي عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، المعتزلة، الأشاعرة، القرامطة، النصيرية، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، (دط). أبريل 1897م، مرجع سابق، ص185.

² أبو ريذة محمد عبد الهادي، إبراهيم السيار النظام، دار النشر، (دط)، 1365هـ، 1946م، ص131.

* الاعتماد الحركة في الجسم هي: الاتكاء والدفع، أو هي الضغط والاتكاء والدفع، ويوضح ابن سينا لهذا الاعتماد في الحركة أنه هو " الاعتماد والميل هو كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمانعه عن الحركة إلى جهة ما" ويقوا ابن المرتضي " إن الاعتماد هو لمعنى الذي يوجب أن يدفع الجسم في أحد الجهات.

³ المرجع نفسه، ص133.

⁴ أبو ريذة محمد عبد الهادي، إبراهيم السيار النظام، مرجع سابق، ص 132.

⁵ المرجع نفسه، ص138.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

تعمل على التضاد بين الحركة والسكون، وحتى بين العناصر الطبيعية، مما تتولد فيها قوة ذاتية تجبرها على التحرك.

2- توليد السببية في الطبائع المادية عند المعتزلة:

درست المعتزلة التوليد والسببية من خلال تولد الفعل في الانسان، فسبب الفعل هو الانسان، يرى القاضي عبد الجبار*: "أن الفعل المتولد هو مُسَبَّب ناتج عن سبب هو فعل ذات الفاعل. فسبب الفعل المتولد هو مُسَبَّب ذات الفاعل"¹ حيث التوليد يكون مع الفاعل ثم يحكم عليه بالسبب أي الفعل يسبق السبب من ناحية فعل الحركة، أي " كلما كان سببه من جهة الانسان، كل ما استمر حاله بحسب السبب المباشر هو فعل متولد منسوب الى الفاعل. «والذي عندنا أن كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده وحسبه واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل العبد»"²، ومثلما الله أولد من الطبيعة ممكنات كما للإنسان فعل يولده الانسان، بحيث "الله هو الخالق الكائنات الطبيعية خلقا مبتدأ لأجناسها بينما يخلق أشخاص عن طريق التوليد"³.

لقد اعتبر العلاف التوليد و السببية من خلال شرحه لسببية الفعل والفاعل، والعلة حيث بين العلة والمعلول تتوسط الأسباب، والمعلوم أن المعتزلة وضعت مفهومها في التوليد من ما يحدث في الإنسان من فعل ينسب إليه، إذ التولد يكون هو كل سبب يولد من صميم الإنسان، مثل فعل رمي السهم ينتج منها مفهوم حركة وفعل الإنسان، وحتى وإن الفعل تغير اتجاهه فهو من فعل الإنسان⁴ بدليل أن " الخالق قد وضع للكون نظاما وأودع في المخلوقات قواعد تصدر عنها أثارها بطريق توليد السببية"⁵ وهذه الفكرة هي قرينة لفكرة النظام الذي اعتبر أن في كل المخلوقات مخزون معرفي في كيفية تصرفها مع الطبيعة، من خلال المعلومات التي أودعها الله في فعل الإنسان، فالفعل صدر من الإنسان بصفة مبدأ التوليد، حتى وإن كان بغير إرادته، فالصفة العارضة عليه تدل عليه أنه السبب والمسبب، وإرادته مراده من الله، من خلال الأثر الذي يتركه الانسان، ولكن الإنسان يكون متسبب وسبب يقع على عاتقه.

لقد جاءت فرقة البشيرية أيضا بالتوليد وجعلته مصدر الإنسان، وأن له القدرة بحيث " أنه يصبح من الانسان أن يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية وسائر الإدراكات على سبيل التولد إذ فعل أسبابها"⁶ حيث جعلت للإنسان القدرة في صناعة الطبائع دون الباري، وهو الرأي

*القاضي عبد الجبار: 969. 1025م، هو القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله المعتزلي، ولد في أسد آباد بأفغانستان.

¹ دغيم سميح، القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1992، ص117.

² المرجع نفسه، ص137، وراجع كتاب القاضي عبد الجبار، ج1، ص400.

³ محمد تركي إبراهيم، السببية عند القاضي عبد الجبار، دار النشر الوفاء، (دط)، 2004، ص66، ص77.

⁴ عبد المنعم الحفني، الفرق والجماعات والمذاهب الاسلامية، مرجع سابق، ص198.

⁵ عاطف العراقي، المذاهب الفلسفية والكلامية، الناشر دار المعارف بمصر القاهرة، ط1، 1973، ص54.

⁶ المرجع نفسه، ص104.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

نفسه الذيقالت بها الصابئة، أي أن الإنسان سبب الطبائع والاعراض والجواهر حيث اسبقوا الفعل والذات على الله قبل وجوده.

ثانيا. السببية في الطبائع عند الشيعة.

1- العلة والتجسيم عند الشيعة:

لقد قدمت الشيعة رأيها في خلق الأشياء بحسب ما قاله الحسن الأشعري عنهم "اختلفت الروافض في خلق الأشياء: أو الشيء أهو الشيء أم غيره؟ وهما فرقتان، فالفرقة الأولى منهم أصحاب هشام بن الحكم: يزعمون ان خلق الشيء صفة للشيء، لا هو الشيء ولا هو غيره؛ لأنه صفة للشيء، وقالت الفرقة الثانية عن الخلق أن الخلق هو المخلوق، وأن الباقي يبقى لا ببقاء، وان الفاني يفنى لا بفناء"¹، يظهر هنا أن الشيعة فسرت كيف يخرج الشيء من الشيء، وكيف يتغير ويتحول الى الفناء، حيث هذا الخالق ليس هو صفة لمخلوقاته، لأن الخالق خلق الأشياء وبث فيها معلولاته وأسبابه، وهي متغيرة ومتطورة وفانية، لأن الله قدر لمخلوقاته أسباب الفناء.

لقد وجدنا أن فرقة هشام ابن الحكم قدمت توضيحات في الجزء والاجزاء في حديثها عن علة تركيب الاجسام الذي فسرتة من قبل كشيء يخرج الخالق، حيث تقول : " أن الجزء يتجزأ أبدا، ولا جزء إلا وله جزء، وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة، وأن لمساحة الجسم آخر، وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ"² أما الفرقة الثانية فاعتبرت ان الجسم أجزاء سواء قبل تكونه الى جسم.... فإن هذا الجسم يتحكم فيه الله بحكم أن " لأجزاء الجسم غاية من باب التجزؤ، وله أجزاء معدودة لها كلٌ وجميعٌ، ولو رفع الباري كل اجتماع في الجسم لبقيت أجزاؤه لا اجتماع لا اجتماع فيه، ولا يحتمل كل جزء منها بالتجزؤ"³ حيث هذا الجزء يحتوي على علة الاجتماع والافتراق التي يتحكم فيها الخالق، حيث هذه القدرة هي من تسبب التركيب وهي مبنية على قواعد إلهية.

بما أن الشيعة قدمت رؤية للجسم وعملت تركيبه فإنها قدمت اختلافات لهذا الجسم في تركيبه وانتلافه فبعضهم برر أن الجسم لا يكتمل إلا إذ كان طويلا عريا عميقا، حيث هذه المواصفات تكون سبب في اكتماله، كما وضحت أن هناك سبب أو علة يجعل التداخل الذي يحدث داخل الأجسام من الالوان والطعوم والحركات وغيرها من العلل التي تسبب هذا الجسم، وبعض من هذه الفرق ترفض المداخلة بين الاجسام بحكم، أن هناك تعطيل في تداخل بناء الجسم⁴.

¹ ، ص 127.

² عاطف العراقي، المذاهب الفلسفية والكلامية، مرجع سابق، ص 127.

³ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ج2، مصدر سابق، ص 131.

⁴ المصدر نفسه، ص 132.

الفصل الثاني: السببية عند الأشاعرة

في حين هناك بعض فرق الشيعة الغلاة بررت علل ما يحدث في الكون وداخل الكون واحالته إلى الائمة بأمر من الله، ثم نقل هذا التصرف إلى الانسان يقول آية الله العظمى الشيرازي: "قدرة الإنسان على التصرف بصالح الكون بأمر الله وإنه بأفعاله خلافا للمعتاد والمسيرة للطبيعة لعالم الأسباب"¹، هذا التشبيه والتقريب بين قدرة الله وقدرة الائمة ويظهر لنا عندما جعلوا عبداً سبب شفاء عبد لآخر، و على هذا قاسوا بقياسهم ان الإنسان مثل الله له أسباب يكون سبب في إحداث شيء آخر، وأدخلوا في رسم أجزاء الكون كأجزاء الإمام في كل حركة وكل صورة كالأكوان، حيث جعلوا أسباب حركة الأفلاك و اختلافها كلها مرتبطة بقلب الإمام²، وكما اعتبروا أيضاً "أن كل ما يكون وما كان على الأرض، وما حصل وما سيحصل بأنه من علي"، وهذا يرجع كل الأسباب الكونية إلى علي³.

كما نجد بعض من فرق الشيعة اعتبروا الإمام هو الآلة التي تحرك كل ما هو موجود، أو الوساطة والروح حسب وصفهم لإمامهم أنه " النظام الكوني كالقلب في بدن الإنسان"⁴، ومن هنا نستخلص أن بعض فرق الشيعة تصورت حركة الوجود ومركز علتها مثل قلب الامام الذي يمثل التناسق ، فسبب نظام الكون قلب الإمام، لأن سبب حياة الإمام قلبه، وسبب حياة جسده، كاتصال عروق القلب بكامل الجسد، ثم جاؤوا بحجة تتمثل في أن مجتمع بدون إمام يزول، فالكون بدون إمام يندثر وقد روي الكليني بسنده " إن الدنيا والآخرة للإمام يصنعها حيث يشاء ويدفعها أين يشاء"⁵.

أما الإسماعيلية فتكلموا عن السببية في الابداع والسبب والعلل، فصنفوا المبدع الأول، ويقولون بـ: " المبدأ الأول الذي يعرف به الأصول والفروع والفصول والعلل والأسباب والكائنات"⁶، بحيث الأول صانع العلل والأسباب بكل فروعها وأصولها من خلال باقي العقول، والأنفس التي جاءت بعد العقل الأخير، وقد صور ابراهيم بن الحسن* كيفية البدء الأول وكيفية خروج الأنفس والجمادات والأفلاك من العقول الى النفوس على شكل ضوء منبعث -بعثت من الضوء إلى الضوء، ووجود النفس الكلية-الهولى والصورة ثم الأفلاك،

¹ أبي ذر جاد بن مساعد التميمي، الألوهية والعبودية في معتقد الرافضة، التحقيقات العلمية، (دط، دس)، ص243.

² الفيومي إبراهيم، الخوارج والمرجئة، مرجع سابق، ص226.

³ الطلاوي علي محمد، فكر الخوارج والشيعة في ميزان أهل السنة، دار ابن حزم القاهرة(دط)، 1429هـ، 2008، ص135، وراجع أصول الكافي، ص 198، وراجع أصول الشيعة، ص 958، وراجع كتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ص86.

⁴ الطلاوي علي محمد، فكر الخوارج والشيعة في ميزان أهل السنة، مرجع سابق، ص144.

⁵ أبي ذر جاد بن مساعد التميمي، الألوهية والعبودية في معتقد الرافضة، مرجع سابق، ص147.

⁶ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ج2، مصدر سابق، ص109.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

والبروج والافلاك والطبائع والامهات والمواليد عن المتأخرات¹، وقد تكلمت الإسماعيلية عن علم الإمام وجعلت الإمام هو دليله وأحلت الله في الإمام وقالت أنه وجهه ويده.

وتعمقت بعض الفرق التي تنتمي الى الباطنية الإسماعيلية، في علة الخلق وكيف تحدث فيها العلل والأسباب فيما بينهما، بما أوجبه الله بعلمه بحيث " أن الله سبحانه وتعالى متعالى عن المراتب كلها كمالاتها ونقصانها، ووحدة وكثرة، وأول ما ترتب أولاً في الوجود وهو موجود وجد على طريق الابداع والاختراع، لا على طريق الفيض كما يقول الفلاسفة، وهذا الموجود الأول علة أولى يتعلق بها ويترتب عنها وجود ما سواها من الموجودات"²، والوجود عن الاسماعيلية يختص بعالم العلة الذاتية التي يولد منها باقي العلل، غير ان العلة الأولى هي من ترتب الموجودات كلها.

والوجود عن الاسماعيلية يحمل التراتب مثل الاعداد: الأول هو علة ترتبت منها الموجودات بطريقة مترتبة بين الثاني والأول، حيث الثاني يستوجب الأول: " إذ لم يكن للثاني والثالث وجود إلا بثبوت وجود ما يكون أولهما، وسبب لوجودهما فمن وجود الثالث، والرابع وغيرهما من الموجودات قيام الدليل على وجود أولهما ثابت، وسبب لولاه لما وجد ما سواه"³، ويمكن القول أن الاسماعيلية ثبتت السببية والعلية، وجعلتها مترتب متسلسلة متكاثرة، والحقيقة أن هذه الفكرة أخذتها عن الصوفية من فكرة العقل الفعال، وفكرة الفيض، فثبوت الفيض يصدق الاستمرار " إلى شيء واحد ثابت وهي علة تنتهي إليها العلل"⁴ العلل المترتبة تعمل بتسلسل في المراتب كتسلسل الاعداد تصاعدياً وتنازلياً.

والجدير بالذكر أنه كان لبعض الفرق الكلامية موقف اتجاه الطبائع التي تكون سبباً في فهم الخالق وأسبابه المتجلية في إمكاناته، جاعلين في كلامهم العناصر الطبيعية متناسقة كتناسق الاعداد، مستعينين بمنطق لغوي ورياضي لأثبات ما يريدون، التي مزجت بين الطبائع ومعتقدهم الديني، كما اعتمدت بعض الفرق الطبائع الأربعة: حرارة، برودة، رطوبة، يبوسة، حيث جعلوا لكل عنصر دوره في هذا العالم، فمثلاً الرطوبة دورها الحياة⁵.

أما فرقة السبعية جعلت كل الكون له علاقة برقم سبعة باستعانتهما بدليل القرآني لقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ أَتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمِ﴾ (سورة الحجر، الآية 87)، ومن هذه الآية اعتبرت أن الكون خلق على العدد سبعة -الأراضي السبع، والبحار السبع، واليوم السابع وقياسهم

¹ الفيومي إبراهيم، الخوارج والمرجئة، مرجع سابق، ص 233.

² غالب مصطفى، الحركات الباطنية في الاسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دط، دس)، ص 99.

³ غالب مصطفى، الحركات الباطنية في الاسلام، مرجع سابق، ص 108.

⁴ المرجع نفسه، ص 108.

⁵ المرجع نفسه، ص 109.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

للأنبياء وإلى كل ماله علاقة برقم سبع مصدر ترتيب الموجود¹، حيث ذكر المغيرة بن سعيد العجلي أصل الخلق وعلته من الله، عندما دَوَّن الخلق على كفه فعلم ما يصنعون، فعرقت يده فظهرت منها البحار المالحة والعذبة وبالتالي خلق الخلق من البحرين المالح والعذب، ومنه الشيعة خلقت من الماء العذب².

كما نجد فرقة الكيالية التي حولت حروف إمامهم أحمد إلى وصف لخلق، وجعلوا من اسم حروفه يوازي الطبائع والكائنات، وكل حرف له دوره في الطبيعة وهذا ظاهر في الجدول التالي³.

حروف أحمد	الانفس	الطبائع الأربع	الكائنات	حرف	الحرف الشبيه للكانن للانسان	الصفات
أ	النفس الأعلى	نار=	انسان	أ	الانسان المنتصب	القامة
ح	النفس الناطقة	أرض=	حيوان	ح	تشبه اسم الطائر	اليد
م	النفس الحيوانية	هواء=	طيور	م	تشبه رأس الطائر	البطن
د	النفس الإنسانية	ماء=	الحيتان	د	تشبه ذنب الحوت	الرجلان

¹ المرجع نفسه، ص 276.

² عبد المنعم الحفني، الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص 374.

³ المرجع نفسه، ص 277.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

المبحث الثاني: السببية عند الاشاعرة بين الإثبات والنفي.

المطلب الأول: السببية في الممكنات الطبيعية.

أولاً: مفهوم السببية عند الاشاعرة.

لقد ظهر مذهب الاشاعرة على يد أبو الحسن الأشعري* الذي يعتبر مؤسساً للمذهب الأشعري، الذي تسمى باسمه، والذي خالف به المعتزلة بتقديم النص الديني على العقل، معتبراً إياه الحكم الفاصل في دقيق الكلام وجليله، غير أن دقيق الكلام عند الاشاعرة، قد تعمق في السببية من الجانب الطبيعي أكثر منه من الجانب الديني، الذي تفرد بها كل من أبو الحسن الأشعري والباقلاني، والغزالي خاصة.

وفي حقيقة الامر إن مفهوم السببية عند الاشاعرة لا يدرك إلا بالدين والعلم والعقل، حيث تتركز نظرية الأشاعرة على وجود الله الذي تسبب في تركيب الاجسام، لأن الله مدبر العالم، وفي تدبيره خلق السبب والنتيجة، حيث الله أحكم الصنع والتدبير في العالم، فإذا أبصر الانسان ذاته وجد أنه قد انتقل من طور الى طور، كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحماً وعظاماً¹، وإذا قلنا ما سبب تكون الجسم، فإن السبب هو الله، خلق الأسباب في كل مخلوقاته، حتى في تكون الاجسام والاعضاء.

كما وضحت الاشاعرة فكرة تسلسل الأسباب او الترابط بين الأسباب والمسببات التي تتركب منها الاجسام والموجودات يقول الأشعري: " ما يبين ذلك إن القطن لا يجوز أن يتحول إلى غزلاً مفتولاً ولا ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا مدبر"²، لأن هذا التغير الذي يحصل من حال الى حال تحتوي فيه أسباب مترابطة بين العلل والأسباب، حيث جعل الاشاعرة تدبر الانسان في الكون وتأمله الذي كان سبباً في ستتناجه أن هذا الكون في " حاجة إلى من يوجده ولا بد من علة فاعلة، وقانون العلية يسري في الكون كله، ومشاهد أن لكل معلول علة، ولكن هذه العلة ليست طبيعية وإلا شاركت المعلول في الحدوث، فلا بد له من صانع قديم هو الله"³، وحتى يزداد تأكيد الاشاعرة في بحثهم للأسباب، قالوا أن علاقة السببية في الطبيعة هي قوانين ربانية، علها الله بعلمه .

*الحسن الأشعري: 260هـ، 324هـ، هو أبو الحسن علي بن اسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى عبد الله بن قيس بن حضار الأشعري اليماني البصري، راجع سير أعلام النبلاء ج15، ص86.

¹ عبد الفتاح المغربي علي، الفرق الكلامية الإسلامية، مرجع سابق، ص274.

² المرجع نفسه، ص274، وراجع كتاب اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع للحسن الأشعري.

³ عبد الفتاح المغربي علي، الفرق الكلامية الإسلامية، مرجع سابق، ص274.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

لقد ربط الغزالي* السببية بالمفهوم المادي، وقال: " واعلم أن اسم "السَّبَب" مشترك مع الطريق، ومن الحبل الذي ينزح الماء من البئر، وحده، ما يحصل الشيء عنده لابه "1، أي السببية في مفهوم الغزالي هي حالة مستمرة مثل طريق، تحدث فيها حادثة وراء حادثة، وهذا ما ذهب اليه الجرجاني على ما يبدو في تعريفه للسببية في قوله هي " عبارة عما يكون طريقا للوصول غير مؤثرة فيه "2، أي السببية ممر تحدث فيه حوادث مقترنة مع بعض البعض، لا مؤثرة فيها.

لقد استخلصت الأشاعرة مفهوم السببية من الممكنات الطبيعية فتوصلوا الى أن السببية لا يمكن لها أن تكون مطلقة في النتائج دائما، لأن " الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من الضروري وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار"3، لقد نظر الاشاعرة لهذه السببية على أنها مجرد اقتران عادة، وانها ليست دائما نتائجها مطلقة ، لأنها تخترق فنتحول السببية المعتادة الى سببية غير معتادة، و نأخذ مثلا تجربة احتراق القطن عن طريق النار، من هذه التجربة ظهر للغزالي أن كل ما نشاهده لا يمكن الحكم انه سبب، وعلى هذا نجد الغزالي معبرا عنها " فما دليل على أنها الفاعل وليس له أي الخصم، دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقات النار؟ والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علاقة له سواء"4، ولأن قوله فما دليل أنها الفاعل يقصد بها المواد التي تحدث في الطبيعة انها لا تملك قدرة على إحداث هذا، كما يثبت أيضا " أن الله يستطيع أيضا أن يرفع هذا الارتباط بين هذين الحادثين"5، ومنه نستخلص من أفكار الغزالي، ان العلل التي تحدث

* الغزالي: هو أبو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري، ولد سنة 1058م، في طوس بإيران ومات 1111م، كان فقيها وأصوليا وفيلسوفاً، وصوفي الطريقة، وكان على مذهب الشريعة في العقيدة.

1 الغزالي، المستقصى من علم الأصول، قدم له وحقق نصه وضبطه وترجمه إلى اللغة الإنجليزية الأستاذ الدكتور أحمد زكي حماد، دار الميمان للنشر والتوزيع، والشركة العالمية للنشر والترجمة والتدريب، (دط، دس)، ص140.

2 مبدأ السببية عند الأشاعرة، دراسة نقدية، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية، إعداد الطالب جمعان بن محمد الشهري، إشراف فضيلة الشيخ، أ. د. ن. أحمد السيد رمضان، المملكة العربية السعودية وزارة التعليم العالي، جامعة ام القرى، كلية الدعوى وأصول الدين قسم العقيدة، 1429هـ، 2008م، ص 17، وأنظر إلى كتاب زين الدين أبو حامد بن محمد بن احمد الطوسي ص 141.

3 زقزوق محمد حمدي، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، الناشر دار المعارف كور نيش النيل القاهرة، (دط، دي)، ص 143.

4 زقزوق محمد حمدي، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مرجع سابق، ص143، راجع كتاب الغزالي التهافت، ص196.

5 المرجع نفسه، ص144، وراجع كتاب تهافت الفلاسفة، ص 195.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

في المواد لا تحمل السببية المطلقة، لأنها في حيز قدرة الله، لأنه هو خالق الأسباب مثل خلق سبب الحرق أو عدم الحرق.

يعتبر مفهوم السببية في المذهب الاشعري في الممكنات الطبيعية أنها لا تعمل بأسباب تلقائية، أو تحمل في داخلها قوة اودعها الله، ولكن أمر السببية موجود حتى يأمر الله الأسباب فتحدث النتائج أي " أن فاعل الإحراق هو الله، ولكن فعله يقع مقترنا بشيء ظاهري مخلوق، فلا ارتباط عندهم بين سبب ومسبب أصلا وإنما المسألة اقترانك اقتران الزميلين من الأصدقاء في ذهابهما وإيابهما"¹.

ثانيا: السببية والعلة والحركة في المذهب الاشعري.

لقد وضحت الاشاعرة علاقة السببية في الحركة على أنها علاقة مرتبطة في كل الحركات مع الاجسام، كما عبر عنها الغزالي: " الجسم إذا تحرك فلا بد له من سبب وسببه إن كان خارجا من ذاته سميا قسراً*، وإن لم يكن خارجا من ذاته سميا طبعاً"²، هذا التعريف يصبو الى أن السببية لا تعمل بذاتها الدافعة، ويسمى الغزالي القسر، وهذا القسر هو " أن يترك مكانه الخاص ولكن بسبب خارج من ذاته كانتقال السهم بالقوس، وانتقال الشيء بما يجذبه او يدفعه كما ينتقل الحجر إلى فوق إذا رمي إلى فوق "³.

قد يمكن تفسير حركة السهم المندفعة بغير إرادة دافعة، وإلا يندفع بدون إرادة، إذ السهم لا يندفع بسبب علة الدفع ليست بسبب اليد بل صنع علة السحب، وترك السبب للوتر الذي هو علة الدفع لحظة ترك اليد السهم، أي سبب دفع السهم الى الأمام دون شيء يجذبه إلى الامام، وإذا كان بإرادة العقل فالسبب واضح هو القسر السببي، أي سبب دون عقل يفعل به بالدفع ومثله مثل النار دون سبب فعلي⁴، وهنا يصبح الأمر ممكن للعلة تحدث لغاية خالق نتائجها.

نجد أن السببية في العلة المادية الممكنة تحمل علل متغيرة وفانية بين التوليد والفناء، صفتها التحرك ونتيجتها تترك أثرا مطبوع في الطبيعة، وقد عبر عنها الغزالي بقوله: "فلا يمكن لك إلا بحركة السماء، وتدل الحركة من حيث حدوثها على أن لها سببا ولسببها

¹ الحوالي سفر، منهج الاشاعرة في العقيدة، مكتبة العلم القاهرة، (دط، دس)، ص 26.
*القسر: هو كل متحرك إما ان يتحرك من ذاته، وإما أن يتحرك عن جسم من خارج" حركة جسم سببه جسما من خارج حيزه يسمى حركة قسرية، ومتحركا من ذاته يسمى طبيعيا، أو تحرك من إرادته أو من غير إرادته أو حركة بإرادة يسما نفسا.

² الغزالي، مقاصد الفلاسفة، حققه وقدمه محمود بيجو، مطبعة الصباح دمشق، ط1، 1420هـ، 2000م، ص168،

³المصدر نفسه، 168.

⁴ الغزالي، مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق، ص168.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

سببا الى غير النهاية، فلا يمكن ذلك إلا بحركة السماء حركة دورية،...¹ وهذا إشارة أن السببية غير منقطعة النظير بالنسبة لنا وما نشعر به وما يؤثر في أحاسيسنا، لأن آلية الأسباب لا تتوقف في إنتاج المادة في الفلك الممكن الذي فيه كم الهائل من الدوافع التي تدفع بعضها البعض على منحى مرتب، فتكون العلل والمعلولات، والأسباب والمسببات، والأسباب والنتائج، كأن السبب آلة تنتج النتائج، وهذه الآلية تكون في الموجودات، التي تحمل العديد من الأسباب التي تعمل وفق غايتها في الممكنات حيث " أقسام جميع الموجودات، فإن كل ما سواه هو فعله، حتى إذا عرفنا أقسام الموجودات، كيفية ترتب سلسلة الأسباب، والمسببات منه، مع كثرتها ثم رجوعها بالآخرة لسبب واحد، هو سبب الأسباب"²، هذه الأقسام بعد ذات الله تأتي موجوداته، وهنا نجد رأيا لاشاعرة في السببية من خلال نظرتهم للموجودات وما تحدثه من أسباب، مما اضطرروا الى اخراج السببية من الممكنات المطلقة الى ممكنات التي تكون نتائجها محتملة ، والتي تبقى وفق إرادة الله المريدة.

لقد ربطت الاشاعرة السببية بالقدر، واعتبرته بمثابة سببية في قدرة بما يشاء الله، أي السببية ليست مطلقة حسب القوانين الطبيعية، وليس دائمة السبب أو بالضرورة تتبعه النتيجة" حيث الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها؛ ولم ندع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز ان لا تقع"، بحيث نجد الأمور التي تقع يحمل الامكان مع الأسباب، الذي يقصد به الغزالي أن انطباعنا للأسباب غير ثابت، لأن الطبيعة تختلف قوانينها من عنصر الى عنصر، ومن هذه التغيرات يظهر للغزالي المتعمق بعقله، أن ما يحدث داخل المواد المتغيرة خاصة تجربة الاحتراق عند ملاقة النار بالمواد، يكون سبب الاحتراق ليست هي ذاتها، بل حتى يحصل لها أمر من غير ذات الطبيعة، حيث يريد الغزالي ان يوصلنا الى قانون النسبية والاحتمال للسببية، أن ما يكون سببا ليس دائما له نتيجة مطلقة، لأن إذا افترضنا "أ" هي سبب "ج" فهذا محال، لأن ممكن تكون سبب "ج" هي "د" وليست "أ" لأن السببية قدرة من الله لا نعلم ما تحدثه من المعجزات والخوارق، لأن الأمور بيد الله، والإنسان عندما يحكم على السببية يحكم عليها بعلمه النسبي.

وعندما ننتقل بين السبب والمسبب كعلاقة مستمرة نجد " القوانين الطبيعية مستمرة وقائمة، أما كون القوانين الطبيعية والعلاقة السببية غير ضرورية، فذلك اعتبار غير قائم بالنسبة لنا ولكنه قائما فقط بالنسبة لله الذي لا يمكن أن يكون هناك بالنسبة له شيء ضروري على الاطلاق وذلك لأنه هو نفسه الذي خلق هذه القوانين ويستطيع أن يغيرها

¹ المصدر نفسه، ص 133.

² المصدر نفسه، ص 133.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

إذا أراد¹، يظهر من هذا ان القوانين الإلهية، أنها ثابتة في كل موجوداته لأنه هو قَدَر خلقها بأحسن تقدير، ولا تنفك عن قوانينه، ولكن عند قدرة الانسان لا يمكن أن يحصر كل قوانينها.

تعتبر الحوادث المتكررة بكل أنواعها، و صفاتها وممكناتها، و كل ما نشعر به يبقى في مجال محتمل لا نعلم انه ثابت أو مطلق ، أي الأسباب واقعة على أمر ما يشاء الله، مثال على ذلك يمكن أن توجد النار ولا تحرق، وهذا غير معتاد، وعليه يلغي السببية المطبوعة في الحوادث الطبيعية ، مثل السقي ينبت الزرع ولكن من الممكن يكون سبب عدم نمو الزرع بسبب زيادة الماء، وزيادة نسبته، أي " الاقتران بين شيئين لا يقتضي عليهما فلا يستلزم إثبات أحدهما إثبات الآخر، بل أن الله يخلق الأثر حين يلتقي الجسمان، وهو قادر على خلق الاحتراق دون القاء النار ، فإن هذا الاقتران من تقدير الله سبحانه، يخلق على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه بل في المقدور، خلق الشبع دون الاكل، وخلق الموت دون جز الرقبة"².

كما نجد الفكر الاشعري يحمل على العموم أفكار تجريبية تحمل في طياتها الكشف عن الحقائق من اجل الحفاظ على مبدأ العلة الإلهية في مرتبة علم الله وحده، وهذا ما جعل الغزالي يغير ما يعتقد بناتج الاسباب الذي كان العقل يؤمن بها، لأن تجربة الغزالي العلمية والدينية أو قفت ما كان العقل معتاد عليه، حيث أعاد بناء السببية في التجربة على منطق الاحتمالي لأنها محصورة في علم الله³، لأن اقترانها لما سبق من تقدير الله⁴، ولأن "الضروري منتوج من التقدير من الله وقبل سبقه أنه ليس ضروري"⁵.

لقد وجدنا عند أبو يعرب المرزوقي في كيفية توضيح الأسباب التي لا تظهر مثل الوحي والمعجزة والخلق لهذا الكون، ولكن فسر الغائب على الشاهد، وأيضا نجد الغزالي يعطي أسباب متنوعة توضح الأسباب الخفية للأسباب الظاهرة بحيث يمز هذه الأسباب بين "السببية أو التسبيب: التسبيب الفقهي، والتسبيب الحسي، والتسبيب العقلي. ويطابق بين نمط التسبيب الفقهي والتسبيب الحسي: « على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها ...»⁶، أي هذه القياسات السببية التي جاء بها الغزالي أنها بمثابة احكام منطقية تستعمل في معرفة أنواع الأسباب التي نحكم بها، وخاصة التسبيب الحسي الذي هو يمثل جوهر

¹ زقروق محمود حمري، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مرجع سابق، ص145.

² عبد الله وجيه أحمد، العدم بين المعتزلة والأشاعرة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، ط1، 1991، ص55.

³ زكي علي، فكرة العلية في فلسفة الغزالي أبي حامد، دراسة مقارنة منهجية نقدية، دوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، (دط، دس)، ص331.

⁴ عبد الله وجيه أحمد، العدم بين المعتزلة والأشاعرة، مرجع سابق، ص96.

⁵ المرجع نفسه، ص96.

⁶ المرزوقي أبو يعرب، مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للطباعة والنشر، ط1، (دس)، ص107.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

السببية في الممكنات التي تحدث، على العموم تكون بمنطق رياضي بحيث " نستخلص من هذا ان السببية في المنهج الاشعري لا يخلوا من أي نظرية علمية، وخاصة الرياضية، عندما نحكم على السببية بالعقل، فلا بد العودة الى المنطق للوصول الى حقيقة السببية في مجال الإلهي، والإنساني، والطبيعي، لكن هذه السببية " حدودها تأتي من أحكام الله أو أحكام الإنسان والمجتمع كذلك فإنها لا طبيعة لها فاعلة أو منفعة، مادامت جميع الصفات الذاتية يمكن أن تعرضها لها و الا تعرض لكونها"¹ وهذا يوحي الى تناسق السببية بين خالقها ومخلوقها.

لقد اكتشف الباقلاني* تأثير الأسباب في الكون، حسب قوله: " للقدرة الحادثة تأثير لا في وجود الفعل، بل في صفته"²، وما تحتويه أسبابها الحوادث حسب ما وجد في باب الكلام للباقلاني في إثبات الأعراض عن الحركة، يقول: "الأعراض تحرك الجسم بعد سكونه، وسكونه بعد حركته، ولا بد أن يكون ذلك، كذلك لنفسه أو لعله، فلو كان متحركا لنفسه ما جاز سكونه وفي صحة سكونه بعد تحركه، دليل على أنه متحرك لعله هي الحركة، ومتى تصدق عملية الحدوث لهذه الحركة، هي أداة التي خلقت الحركة في الجسم فتحركه من مكان إلى مكان، وكل ما هو موجود وتحرك ليس من نفسه تحرك وإنما الغيبة التي تسببت في تحركه"³.

لقد وجدنا أن الباقلاني نفى حرية الجسم في الحركة نحو اتجاه ما، لأن الحركة مرتبطة بإرادة الله، حيث " ...وفي العلم بأنه قد يوجد من جنس الجواهر والاجسام المتحركة ما ليس بمتحرك دليل على أن المتحرك فيها ليس بمتحرك لنفسه وأنه للحركة كان متحركاً"⁴ وعدم التحرك بنفس هذا دليل أن أصل علة الحركة ليس ذاتية في الممكنات وإنما مخلوقة من الله.

كما وجدنا للأشاعرة موقفا اتجاه السببية غير الاضطرارية وغير الثابتة حسب ثبوت الطبائع، وإنما متغيرة حسب المتغير الذي له قدرة التحكم، لذا يعتبر الباقلاني هذه

¹ المرجع نفسه، ص109.

*الباقلاني: هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري، ولد سنة 950م، في البصرة ومات سنة 1013م، الملقب بشيخ السنة، ولسان الامة، المتكلم على مذهب أهل السنة والجماعة، وأهل الحديث وطريقة أبي الحسن الاشعري.

² المحيش توفيق بن ابراهيم، السببية عند السنوسي ومخالفهم من خلا مؤلفات الشيخ الإسلام ابن تيمية، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراة في العقيدة إشراف عبد العزيز الراجحي، المملكة العربية السعودية وزارة التعليم العالي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية كلية أصول قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، 1424هـ، ص754.

³ الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق شيخ عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت لبنان، ط1 1408، 1987ص، ص37.

⁴المصدر نفسه، ص37.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

المسلمات في استقرارها غير خاضعة للتأمل والبحث¹، حيث لو قارنا فكرة الباقلاني في علمه نجده يرفض الحتمية المطلقة، ويتجاوزها الى اللا أدريّة، والدراية لا تكون إلا لله، و ثم يتساءل الباقلاني إذا كان الطبع ثابت بقوله: "... ومن قائل يقول إنه فعل الطبع في الجسم ولا أدري اهو نفس لجسم المطبوع ام معنى فيه؛ ومن قائل يقول: إن الطبع عرض من الاعراض ² يبدو سبب الطباع في المواد غير حقيقي حيث إذا شرب شارب وكان من صنف السوائل يؤدي إلى تبريد الجسد ولكن حينها نجد جسمه فيه حرارة هنا تكون النتائج مختلفة من خلال ما تسببه الطعوم والسوائل.

في حين نجد الرازي* شمل القدرة السببية الإلهية على المؤثرات والمتقابلات في الأجسام لقوله: " قدرته على خلقها ابتداء لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة في الأجسام "³، وهذه الوسائط هي جمل متعددة التي كانت في فعل الخلق و مصدر مكوناته التي الله خلقها فيها، وأقرب تحليل في حركة الكون شبيهة بعملية النطفة وتركيبية الجينات حيث نجد هذا المثال " النطفة تقبل الانتقال والتغير ويطراً عليها سمات الحدوث بل هي لا تخلو من تلك السمات، وما لم يسبق المحدث يكون محدثاً مصنوعاً"⁴ ويقول الجويني** : " الفعل المحكم دال على كون مخترعه عالماً به لو اتصف بخلق المعارف لكان أحسن خلق من ربه ولكان أولى بإصلاح نفسه وإرشادها وإنقاذها"⁵

وإن مبدأ التدبير للأسباب الثانوية سببته العظمى من علة واجد الوجود هو معلها، لأن الكون بما هو موجود أوجده الأعظم كله في حسابه، كالجزء والكل دون حد محدود، يقول الأشعري: " لا يمكن أن يكون الخالق متعدد لأن الاثنين مثلاً لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على أحكام ولا يتسق على أحكام ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما،

¹ المصدر نفسه، ص 62.

² المصدر نفسه، ص 62.

*الرازي: هو فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الطبرستاني، ولد سنة 544هـ، ومات في بهرات سنة 600هـ، راجع كتاب سير أعلام النبلاء، ج 21 ص 500 و 501.

³ خديجة عبد الله، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الاشاعرة والمعتزلة، المجلد الأول، دار النوادر سوريا لبنان الكويت، ط 1، 1433هـ، 2012م، ص 712، وارجع إلى كتاب التفسير للرازي.

⁴ غرابية محمود غرابية محمود، الفلسفة الإسلامية أبو حسن الأشعري، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية الإلهية العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة، (دط)، 1393هـ، 1973، ص 86.

**الجويني، ولد في نيسابور 18، محرم 419، 17 فبراير 1018، ومات في شهر ذي القعدة 478هـ، 20 أغسطس 1085 في نيسابور هو أبو محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد حيوية الطائي السنوسي، ينتمي الى المذهب الاشعري، وهناك نسب الى الملك المؤيد الجويني والد إمام الحرمين فقد كان فقيهاً، ومفسراً فقد تعلم في نيسابور على الطيب الصعلوكي وأبي بكر القفال، راجع سير أعلام النبلاء ج 17، ص 618 و 617.

⁵ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ضبط وتحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق على وهبة، الناشر مكتبة الثقافة الدينية القاهرة بور سعيد، ط 1، 1430، 2009، ص 165.

الفصل الثاني: السببية عند الأشاعرة

والعاجز لا يكون إلها وإن فيجب أن يكون الإله واحدا بل عالما لأن الأفعال المحكمة لا تصدر إلا من عالم، فإن لم يحسن دقائق الصنعة ويعلمها لا يستطيع فعلها، والعالم مشحون بآثار الصنعة ويعلمها لا يستطيع فعلها والله هو الفاعل¹ هذا يدل أن الأفعال تركزت في الحركة التي كانت ساكنة وتحركت بجملة من الأسباب المحدثّة كانت في حدث آن، وأسبابها كانت عند واحد، هو الله.

ثالثا. الجوهر والسببية عند الأشاعرة.

ترتبط السببية بالجوهر من خلال العلة الحدوث التي تحدثها الذرة في المادة، التي تعتبر معيار بداية تكون الكون، المبني على علة الحدوث، أي المحدث هو الله، فسببه ثابت قديم بأزليته، ولكنه في حيز الحدوث لا يخرج عن القدم حيث "إحداث الشيء من ألا شيء بمعنى إخراج من العدم إلى الوجود"² هذا يدل وجود العالم كان منعدم ثم أخرجه الله وقام بإحداث وجوده، وبعبارة أخرى ولادة العالم من الخفاء إلى الظاهر بصورة التي كانت من قبل منعدمة.

ومن خلال بحثنا وجدنا أغلب المتكلمين ومن بينهم الأشاعرة يعتبرون أن الجوهر والمادة سببان رئيسيان للوجود لأن البداية كانت "النقطة والخط والسطح والجسم، أن النقطة هي الجوهر الفرد ولعل ذلك لأنها الوحدة الأساسية في تأليف الجسم"³، ولكن السؤال المحير لماذا النقطة بالضبط؟ لأنها هي البداية التي كان القلم قد بدأ بها، والنقطة هي سبب كل مادة لأن "الجوهر المجرد عن المادة ذاتا المتعلق بها فعلا، لا احتياجا إلى الآلة في التأثير"⁴.

لقد ربطت الأشاعرة السببية محتواه مع الذرة، والجوهر والكم، والحدوث، من خلال ما جاء به مذهب الأشاعرة من أجل تقديم وتدعيم حججهم العلمية حسب قولهم: "تكون الجواهر والاعراض مخلوقة في كل لحظة. الكون كله مرهون من آن إلى آن بالعناية الإلهية المتناهية القدر، الكون دائما على تمدد وانتشار وتفكك، واليد الإلهية وحدها التي تضمن له في كل لحظة وحدته وتلاحمه ودوامه"⁵، هذه الجواهر لها علاقة مع الذرة التي لا تتجزأ، والتي تتكون منها عامة الأجسام المادية، أي السبب المركب في تطوير الجزء هو الجوهر عندما يدخل في المادة، ولكن دون نسيان القدرة الإلهية وعنايته لهذه الذرات التي تسبب في تمدها وانكماشها وحركتها الأبدية التي تسير على قدرة الله، ولكن الإنسان

¹ غرابية محمود غرابية محمود، الفلسفة الإسلامية أبو حسن الأشعري، مرجع سابق، ص 90.

² المرجع نفسه، سابق، ص 91.

³ الفضلي عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، دار التعارف للمطبوعات سوريا، (دط)، 1408هـ، 1988م، ص 37.

⁴ المرجع نفسه، ص 37.

⁵ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمه نصير مروءة، حسين قبيسي راجعه وقدمه موسى الصدر الأمير فارق تامر، ط 2، عويدات للمشر والطباعة بيروت لبنان، ط 3، 1998، ص 193.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

لا يملك قدرة في تفكيك السببية التي تكون بين الذرة والجوهر وهي بمثابة بحث بين الظواهر المرئية والظواهر الغير المرئية.

إن الأشعريلم يتخل في كل وصف للسببية عن الجواهر والاعراض، وكل مالها صلة بالممكنات وعناصرها الاربعة ولهذا يؤكد أن " العالم مؤلف من أجسام، وهذه الأجسام مكونة من جواهر وأعراض. ولما كانت الاعراض ملازمة للجواهر بحيث لا يمكن أن توجد الجواهر بدون أعراض أو الأعراض بدون جواهر. وكانت الاعراض متغيرة، والمتغير حادث لهذا لزم أن تكون الجواهر أيضا حادثة"¹ حيث وجود هذه الجواهر تعتبر علة حادثة تسبب التغير والاختلاف حتى النهاية، وهذا ما يدعو الى أن الحوادث التي تحدث تستوجب " وجوب التناهي والبدائية في الأشياء كالحركة، والزمان، والعلة والمعلولات، وانقسام الجسم الى نهاية لا انقسام بعدها"².

أما الجويني فقد قدم أفكار كانت له تقريب من المذهب الأشعر لتحدثه عن الجواهر والاعراض، عندما قال: " أنه لو كان الجوهر متجداً حالاً فحالاً لأفضى ذلك إلى لا يحيا ميت ولا يكون حي فإن الذي مات غير الذي كان حياً قبل موته"³، ونستنتج من هذا ان العلة في تركيب الموجودات تقضي الى نهاية نتائج التي فرضتها الجواهر على حالات الظواهر المتغيرة، من خلال التعاقب والتطور، وهنا يشير الجويني الى سلسلة من الأسباب غير المتوقفة من خلال التغيرات، وإذ قلنا ما سبب الأعراض عند الاشاعرة؟ فالإجابة هي الجواهر سبب الأعراض " والجوهر لا يخلو من كل جنس من الاعراض وعن جميع أصداده"⁴ حيث العلة لا تخلو من السبب لأن " يستحيل قيام العرض بالعرض بل إنما يقوم بالجوهر"⁵ حيث الأول يليه الثاني، ولا يمكن سبق العرض على الجوهر كسبق السببية على العلة.

ولقد تعمق الجويني في الجواهر والاعراض، وتوصل لمبدأ علة الحوادث، حيث يقول: " أن الحادث له أول، وحالة أن الحادث قد لا يكون له آخر؛ فالأولية ضرورية لما هو حادث، ولكن الانتهاء ليس لازماً عن كونه حادثاً. فالشيء يصح أن يكون أبدياً دون أن

¹ عبد الله وجيه أحمد، العدم بين المعتزلة والأشاعرة، مرجع سابق، ص 43.

² المرجع نفسه، ص 45

³ بدوي عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، المعتزلة، الأشاعرة، القرامطة، النصيرية، دار العلم للملايين، مرجع سابق، ص 711.

⁴ المرجع نفسه، ص 711.

⁵ المرجع نفسه، ص 711.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

يكون أزليا، أي أنه لا يوجد تلازم ضروري بين الأولوية والانتهااء فقد يكون للشيء بداية وليس له انتهاء"¹.

لقد فسرت الاشاعرة مع الرازي الجوهر والاعراض، غير ان الرازي فكرته متركزة على الصورة وجعلها مقياس سبب الحقائق الكونية بخلفية الجواهر المسير للصورة، فيصير الجوهر سبب ما يظهر عليه الوجود أي " الجوهر جوهرًا لكونه ظاهر...فكونه جوهرًا كونه عبارة عن كونه ظاهر الوجود"²، ونستنتج ممن هذا أن الصورة المتواجدة في العالم المادي سببه الجوهر، به تتحيز ظهور الصورة للوجود؛ أي إجهار الصورة المادية على العرض ومنه نعرف أن الجوهر هو سبب نحت الصورة بدافع الفعل الذي نحت المادة فأخرج صورتها.

لقد ربط الباقلاني بين السببية والجوهر من خلال موقفه اتجاه الجوهر معتبرا إياه " إما جسم مؤلف من مجموع الأعراض والجواهر، وإما هو جوهر منفرد وإما عرض موجود بالأجسام والجواهر"³ فالمعنى الخفي للسببية مع الجوهر من خلال هذه الحركات الجسمية المحتوية في الجوهر والجزء يُحمل على حركة التي تتصف بالسكون والتحرك منذ حدوثها على ما أمرت به من الله عندما خلقها على مجموعة من القواعد.

إن العالم المادي يوضح لنا السببية ونتائجها المتغيرة ونسبة مقدار النتائج المحصلة من الأسباب، السببية فيه متساوية بين الاحداث تظهر مظاهر تدل على قوى سببها ينتهي عند مسبب الأسباب " إن الله سبحانه يظهر قدرته وسلطانه عن طريق خلق الأسباب وبعث العلل نحو المسببات والمعاليل "⁴ باعتبار الله خالق الأسباب والعلل، جعل من العلل أسباب ولكن يبقى الله سلطان على العلل والأسباب، وهذه الأسباب ليستمتضايفه على التلازم الحتمي.

بما أن العالم مثل آلة فيه الحركة والسكون، فإنه يتحرك فيشكل حدث فيكون السكون والحركة يقول الباقلاني: " والدليل على ثبوت الاعراض هو تحرك الجسم بعد السكون والعكس صحيح، والسكون والحركة عارضان كالألوان والطعوم والروائح " ⁵، أي بين

¹ بدوي عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، المعتزلة، الأشاعرة، القرامطة، النصيرية، دار العلم للملايين، مرجع سابق، ص716.

² الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب، ج1، الناشر دار المعرفة، لبنان بيروت، ط1، 1401هـ، 1981، ص131.

³ الباقلاني، التمهيد، عني بتصحيحه الاب ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية بيروت، (دط)، 1957، ص 198.

⁴ آية الله السيستاني، الملل والنحل ج2، مصدر سابق، ص 159، راجع فصل أفعال العباد من ص 148 إلى 159.

⁵ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

حركتين وما بينهما يحدث العديد من المتغيرات في الجوهر، ولهذا صفة الجوهر على المادة محمول على الحركة والسكون من خلال الممزوجات والمتخللات التي تتصف بهما المادة حسب موقف الباقلاني من علة الله ثابتة ، وفي الطبيعة ليست مطلقة وليست من حرية الطبيعة ، ولكن فعلها من الله كما يريد وكما يشاء، لأن في عملية الحركة التي تحدث تحمل عوارض تفعل الحركة والسكون، حيث تكون فاعلة تستدع الحركة، وعندما تتوقف يتوقف الفعل فتستدعي السكون.

رابعاً: علة حدوث العالم عند الاشاعرة.

بعدما تناولنا من الجواهر والاعراض وكيفية تركيبها في الممكنات من خلال ما تسببه في تركيب العوارض، حيث جعلت الاشاعرة من هذا التركيب الجوهري علة للممكنات في حيز الحدث تنتقل للحديث عن علة تركيب العالم عند الاشاعرة وملخص رأيهم في ذلك أن: "العالم ممكن حادث وهو اجسام مؤلفة من جواهر واعراض، وهو كائن بعد أن لم يكن، أحدثه الله تعالى"¹، ومنه يمكن أن نقول إن السببية بالنسبة للأشاعرة تتحقق في التعبير عن الممكنات التي تحدث، فالله علة في حدوث العالم المادي. وذلك من خلال تأكيدهم أن معنى الإحداث هو: "إحداث الشيء من لا شيء بمعنى إخراجهم من العدم الى الوجود"² حيث العدم والوجود في حيز الحدث، لأن كل ما يجوز التعبير عنه فهو حادث، وهذا ما جعل الباقلاني يقول: " بأن الموجودات على قسمين، قديم لم يزل، ومحدث لوجوده أول"³، حيث المحدث هو الموجود الذي عبرت عنه الاشاعرة " حدث لفلان حادث من مرض أو صداع، فإذا وجد به بعد أن لم يكن وحدث به حدث الموت، وإحداث فلان في هذه العرضة بناء أي فعل لم يكن من قبل"⁴، حيث الحدث قبل صدوره كان موجود في لحظة لا تُقدر بزمان ما ضي ولا بزمان حاضر، لأن العالم المادي مؤسس على سببين رئيسيين الجوهر والعرض في بناء هذا العالم من خلال التآلف بين الجوهر والعرض، وفق علة التآلف ولكن لا تشترك مع إرادة الله من حيث قدرة وصفة الله يقول الباقلاني: " وأن كلامه سبحانه لا يجوز ان يكون جسما من الأجسام، ولا جوهر، ولا عرضا وأنه لو كان من جنس كلام البشر، ومحدثا كهو: يتعالى الله سبحانه أن يتكلم بكلام المخلوقين"⁵.

¹المرزوقي جمال، علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الأفاق العربية القاهرة مصر، ط1، 1421هـ، 2001م، ص43، وراجع كتاب الجويني العقيدة النظامية، ص 16.

²المرجع نفسه، ص16.

³المرجع نفسه، ص40.

⁴المرجع نفسه، ص40.

⁵الباقلاني، الانصاف، تحقيق وتعليق وتقديم، محمد زاهد بن الحسين الكوثري، الناشر المكتبة الازهرية للتراث، الازهر الشريف، ط2، 1421هـ، 2000م، ص26.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

كما نجد الغزالي ربط السببية بواجب الوجود، والوجود من خلال وصفه للعلل الممكنة في الطبيعة التي كانت تمثل للغزالي تجربة يحكم عليها احكام منطقية ورياضية، وعلى هذا نجد الغزالي يعطي مفهوم لسببية التي استتبطها من الظواهر الطبيعية، ثم فسرهما وحللها بالشرع والقرآن يقول الغزالي أن: " كل وصف لا يلحق الوجود إلا بعد أن صار موضوع أحد العلمين الرياضي والطبيعي، فالنظر فيه ليس من هذا العلم، ويقع في هذا العلم النظر في سبب الوجود كله لأن الوجود ينقسم الى سبب ومسبب، والنظر في وحدة السبب وكونه واجب الوجود، وصفاته في تعلق سائر الموجودات به، ووجه حصوله منه"¹ نجد من هذا أن ان الوجود منقسم بين سبب ومسبب كمسلمة يجب أن نؤمن بها في الممكنات، واما إذا كانت الرياضيات مطبوعة في كل موجود فهذا إن دل فإنه يدل ان لوجود اعداد ربانية يحصيها الله والانسان يحصيها بمبدأ الاحتمال والارتياب خاصة في تقسم الجواهر والأعراض، والاجناس التي تسبب في رسم الوجود، وهذا ما يدعو ان السببية يشوبها الارتياب والاحتمال، وتبقى مجرد تحصيل حاصل.

تطرق الغزالي للبحث في علة العالم من خلال تأكيد أن " الموجود إنما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود. وممكن الوجود لا بد أن يتعلق بغيره وجودا ودواما. والعالم بأسره من الوجود فيتعلق بواجب الوجود"² هذه الممكنات في نظر الغزالي لم تظهر تلقائيا، بل بتدرج وتسلسل من واجب الوجود الذي أمكن علة في ممكناته العارضة باعتبار ان: " كل عارض معلول لأنه لو كان موجود بذاته ماكان عارض لغيره إذ ما كان عارض لغيره فله تعلق بغيره: وعلته إن كانتغير الماهية فلا يكون واجب الوجود الذي يتعلق به كل الموجودات، وإن كان علته الماهية، فالماهية قبل الوجود لا تكون علة، لأنالسبب ماله وجود تام فقبل الوجود لا يكون له وجود فنثبت أن واجب الوجود إنيته ماهيته"³.

بمأن الغزالي يشير الى بداية الوجود الأول الذي أوجده الله الذي يحمل زمن الآنية وليس القدم، بحيث قيام السببية في الموجودات مثل الجسم والعرض والجوهر والفرد الى غيرها من التصنيفات ليصل الى نظرية التي " لها علاقة وطيدة بنظرية السببية عند الاشاعرة والتي كانت ناقضة للنظريات الطبيعية عند الفلاسفة في أهم جوانبها وهو قانون العلية"⁴ التي لها علاقة مع ماهية العلة الأولى التامة التي لا تحتاج الى علة ثانية تثبت قيامها.

¹ الغزالي، مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق، ص 65.

² الغزالي، معارج القدس، مطبعة الاستقامة القاهرة، (دط، دس)، ص 142.

³ المصدر نفسه، ص 142.

⁴ عبد الله وجيه احمد، الوجود والعدم بين المعتزلة والاشاعرة، مرجع سابق، ص 47.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

تعتبر الممكنات العارضة الموجودة مع عللها في نظر الغزالي ليست أسبابها من نفسها او محدثة من نفسها، بل علة من حادث أحدثها في الممكنات حيث يرى أن " الموجودات لا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها، أننا وجدنا منها الموات والأعراض، أعني الجمادات التي لا حياة فيها، لا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها ولا لغيرها، لأن من شرط الفاعل أن يكون حيا، قادرا، فبطل كونها محدثة لنفسها بل لها محدث أحدثها"¹.

لقد توصلت الأشاعرة الى أن الموجود موجود والمعدوم معدوم إذا انعدمت فيه صفة الوجود، فهو يبقى في مجال العدم مرتبط بالوجود، وإذا لم يوصف بالشيء فوجوده منعدم، وهذا ما بنيت عليه الاشاعرة ان الوجود هو أحق من العدم والشيء هو وجود الشيء، كأن نقول: سبب الشيء هو الوجود الذي لا يملك بعده لا علة ولا سبب، وهو الله " أوجب بذاته عقلا وهو جوهر مجرد قائم بذاته مجرد عن المادة"².

خامسا: موقف الاشاعرة من السببية في الطبائع المادية:

لقد كان للأشاعرة رؤية علمية لما يحصل في العلل الطبيعية من أسباب ونتائج، بحيث كانوا مخالفين لمعتزلة في حكمهم على العلل الطبيعية (متلازمة ومطلقة)، متناسين قدرة الله التي تسير ممكناته في الطبيعية المطبوعة، فالله عند الاشاعرة هو من يتحكم فيما يحصل وما سيحصل من نتائج، كما نجد الرازي في قراءته للطبائع له نفس توجه المذهب الاشعري، الذي يوضح في رأيه؛ أنه إذا كانت الطبائع مطلقة فإن كل الممكنات تحمل نفس الطبائع مثل التي في الفلك الأعلى نفسها التي في الطبيعة فبطلان الطبائع هي " أن ليس للطبيعة أثر في حصول هذه الصفات ولا أحوال، بل المؤثر فيها هو الله،"³ حيث النتائج التي تفرزها الطبائع ليست مطلقة لأن علمها عند الله ونتائجها يحصها الله وحده، وأما الأسباب بينهما غير ضرورية، لأن الرازي أكد هذا في " نفي العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب"⁴ وحتى الوسائط التي تتوسط الأشياء الطبيعية.

كما نجد موقف الأشاعرة في تفصيلهم بين الأسباب الطبيعية الممكنة والمطلقة، كان لهم نفس التوجه مع الرازي حيث فصلوا في الطبائع، من خلال أنه إذا زادت نسبة طبيعة منسوب الماء في الزرع يفقد الماء طبيعته التي تسبب نمو الزرع، وعلى هذا تغير موقف الاشاعرة اتجاه الطبائع بدافع تحليلهم لظواهر الطبيعة، وهي إذا " كانت الاجسام محتملة لتلك الزيادة عند وجود أمثال ما أوجبها ابتداءً، فكان يجب أن يزيد الزرع وينمو وإن بلغ

¹ الباقلاني، الانصاف، مصدر سابق، ص 30.

² الشهرستاني عبد الكريم، نهاية الاقدام في علم الكلام، مصدر سابق، ص 4.

³ خديجة عبد الله، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الاشاعرة والمعتزلة، المجلد الأول، دار النوادر

سوريا لبنان الكويت، ط1، 1433هـ، 2012م، ص 715.

⁴ خديجة عبد الله، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الاشاعرة والمعتزلة، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 715.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

حد النهاية في مستقر العادة إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره للشمس، ولكن من المعلوم ان السقي والتسميد يعود تلفه إذا زاد عن الحد¹ هذه الزيادة في طبيعة الماء تغير من طبيعته التي كان يمتاز بها في نمو النبات، وعليه ألغت الأشاعرة نتائج وأسباب الطبيعة.

إن العلل الأربعة (الفاعلة، المادية، الغائية، الصورية) عند الاشاعرة سببها الطبيعة، وهي ليست فاعلة من صميم نفسها، بل الله هو المتسببي العلل الطبيعية الأربعة كلها، ودليل الأشاعرة في ذلك أنه: إذا كانت العناصر مثل الماء سبب في نمو الزرع لكانت زيادته زيادة في نموه، لكن بزيادة الماء يذبل الزرع ويموت، هذه تمثل تجربة الغزالي التي أوصلته الى تعطيل قانون السببية في العناصر الطبيعية².

وأما الباقلاني فقط اعتبر أن الطبائع لا عمل لها إلا من خلال ما يملى عليها، ويقول: " وإن كان الطبع المحدث للعالم مُحدثاً فلا يخلوا أن يكون حادثاً عن طبع أولاً عن طبع، فإن كان حادثاً عن طبع أوجبته وجب أيضاً أن تكون تلك الطبيعة كائنة حادثة عن طبيعة أخرى أوجبتها"³ ويقول أيضاً: "استحالة قبول الاعراض للأعراض فبطل أن تكون فاعلة. ولو جاز وقوع بعض الأفعال من الاعراض ومن الموات وبفعل الطباع، لجاز وقوع القصد"⁴ حيث إذا كانت طباع الاعراض سبب علتها من نفسها فإن علاقتها بمحدثها بعيد وهذا عند الباقلاني لا يصدقه، لأن كل ما تحويها الطبائع من الله حيث " أن العالم بأسره مركب من الطبائع الأربعة: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فإنه باطل من وجوه: أحدهما أن هذه الطبائع أعراضٌ مُحدثة متضادة على الاجسام لأنه محال اجتماع الحرارة مع البرودة في محل واحد فيجب حدوث الحرارة بعد بطلان البرودة وكذلك الرطوبة بعد اليبوسة..."⁵ وهذا ما يعارضه الباقلاني للطبائع التي كانت المعتزلة تركز عليها في عقيدتهم العلمية اتجاه السببية المادية.

لقد وجدنا هناك علاقة بين الاشاعرة وفخر الدين الرازي في نظرهم للطبائع من جانب العادة التي تتميز بها الطبائع في العالم، لأن أسبابها ونتائجها غير يقينية من خلال حكم الانسان ، ولكن السببية التي يكون بعدها من الله، الذي له مقاليد القدرة في عالم ملكوته الخفي، تبقى في ما يشاء الله ، لأن العالم الممكن له نظرة أخرى مغاير تماماً، لأنه كون محدث بمعالم مادية حسب معتقد الرازي يسميها محصلات بين العالمين " على مبدأ حكم

¹ عيد نفيسة، مبدا السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث، دار النوادر سوريا دمشق، (دط، دس)، ص 122.

² المرجع نفسه، ص 120.

³ الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مصدر سابق، ص 55.

⁴ المصدر نفسه، ص 56.

⁵ الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مصدر سابق، ص 56.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

الله أغلب الأشياء على الأسباب التي تعنيها في عالمنا ¹، وليست تلك الطبائع التي في باطنها التركيب والتسبيب، فتبقى الرابطة دوما مع الصانع.

نجد أن نظام الكون أكثره يتكون من العناصر الأربعة، وهذا يبقي سبب وحيد معلوم لخالق العلل، وبها استطاع الباقلاني والغزالي وغيرهم تحليل السببية من جانب الطبيعية، ولكن الأشاعرة لم ترفض هذه العناصر بكون أن الله جعل هذه العناصر اعراض من مواد أساسية آلت في تكميل مشروع الكون، ولكن بمطلقية حكمته، من خلال القول بالطبائع وبنظام توليد الكون، وهذا كله من أجل تجنب عدم الوقوع في الشك².

لقد نظر الغزالي للعلل الطبيعية التي تحتوي العناصر الطبيعية الأربعة انها ليست مطلقية التغير فيما بينها أو في تركيب الممكنات، ويؤكد ذلك بقوله: " أن هذه الأجسام السماوية لا يجوز ان يكون بعضها علة بعض، بل لا يجوز أن يكون جسم سببا في جسم وعلة فيه، لان الجسم إنما يؤثر في الشيء إذا وصل إلى مماسته"³ والأجسام وعللها المادية ليست علة لكل موجود، لأن هذه العناصر لا تحقق غايتها السببية إلا بوجود فاعل يفعل في المادة التي تحرك العناصر الأربع، لأن المادة تلبس صور العناصر الطبيعية وتحقق غايتها.

المطلب الثاني: السببية والعادة والافعال في الانسان عند الاشاعرة.

أولا. العادة والمعجزة:

تعتبر العادة والسببية ما هي إلا تكرار لحوادث، والتي تمثل حقيقة مستقرة في أذهاننا، وهي منعكسة على عقلنا وبالتالي يضطر العقل الى تصديقها، ويفصل فيها الأشاعرة من خلال ما يحدث في الطبيعة، وما يشغله العقل دائما بالتكرار الذي يمثل العادة، ولكن الغزالي يصرف ما يعتاد عليه العقل ويرجع الى صدق الطبيعة يقول " لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما أطرده أكثر، ولو كان في الاتفاق لا يختلف، وهذا يحرك قطبا عظيما في معنى تلازم الأسباب والمسببات التي يعبر عنها باطراد العادات"⁴.

العادة منبعا ليس فينا بل حالة عملية يستلهمها العقل فيعرفها ويحصر منها الأسباب فتكرره فتصبح عادة، كما تحدث الاشاعرة عن العادة وعلاقتها بالمعجزة، وقد فصل فيه

¹ عبد الله خديجة حمادي، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الاشاعرة والمعتزلة، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 714.

علاقة الرازي بالأشاعرة كانت من خلال تعليقه للسببية التي لها نفس تعليق الغزالي بحيث الرازي ينفي العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب، كما أنه ينفي القول بالوسائط، كما أنه له نفس ردود الاشاعرة للمعتزلة، راجع تفسير التفسير الكبير للرازي 256/26.

² عيد نفيسة محمد، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث، دراسة تأصيلية مقارنة، مرجع سابق، ص 122.

³ الغزالي، مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق، ص 153.

⁴ المرزوقي أبو يعرب، مفهوم السببية عند الغزالي، مرجع سابق، ص 124،

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

الغزالي والجويني من خلال علاقة الأسباب بالمعجزات، التي تكون بالإزاحة لما يؤمن به عقلنا، بل بما يمكن ان نشاهده ونحسه، والقول بالمعجزة فيه خرق للسببية، فـ" المعجزة تحصل بخلق الله السبب وعدم خلقه السبب"¹ والمعجزة هي عجز العقل عن إدراكها وإخراج أسبابها، يقول الغزالي " وذلك أن العلم المتلقي من قبل الوحي؛ إنما جاء متمما لعلم العقل أعنى أن ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان، ومنها ما هو معجزة بحسب طبيعة من صنف الناس : وهذا العجز إما أن يكون أصل الفطرة. وإما يكون لأمر عارض من خارج، من عدم تعلم"² وهذا ما بينه الغزالي من أسباب المعجزات ولم يعط لها مسلمة أو تحليل بل وضعها في حكم الارتياح.

لقد قدمت الأشاعرة توضيح لمفهوم المعجزة بأن سببها من الله، حسب قول الحسن الأشعري عن المعجزة: " فعل من الله، أو قائم مقام الفعل، يقصد بمثله التصديق "³ كما يوافقه الرازي للمعجزة ويعتبرها أمر خارق على ما نعتاد عليه أن " المعجزة فعل خارق للعادة فعله فاعله لغرض تصديق المدعي"⁴ من هذه الآراء نجد الأشاعرة يقطعون دابر الأسباب والمسببات في المعجزات مثلها مثل ما تحدث في الطبيعة.

لقد شرح الامدي* المعجزة والعادة بين الفكر الاشعري والفكر المعتزلي، وتفصيله للخوارق والمعجزات يقول: " وقد علم أنه لابد فيمن عرف العادات وسمع الاخبار واختبر الأحوال أن يفصل بين المعتاد من الأمور وبين خلافه، أما الكرامات فقد انكرها — كأصحاب المعتزلة — حتى لا تلتبس بالمعجزات فتعف دلالتها ... ومال إليه هذا بعض متقدمي الاشاعرة أيضا وهو أبو إسحاق الاسفرائيني"⁵، وعلى هذا نجد المعجزة وصفت في مجال الايمان دون البحث فيها عن الأسباب، أما الطلسمات والسيماء والحيل فهذه بعيدة عن المعجزة، لأن فيها أسباب ودوافع تجعلها تصنع خوارق على غير عادة.

بما أن العالم تسيره حالات غير معقولة وغير معتادة، يدخل في جواز السببية، وقد وضحه الطوسي ووضع حجته حسب قوله: " كل الاحتمالات قائمة ويجوز خرق العادة

¹ المرجع نفسه، ص 145، وأرجع إلى كتاب تهافت الفلاسفة.

² الغزالي، تهافت الفلاسفة، الناشر دار المعارف مصر، ط6، (دس)، ص 414.

³ العبد الله خديجة حمادي، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الاشاعرة والمعتزلة، مرجع سابق، ص 906.

⁴ العبد الله خديجة حمادي، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الاشاعرة والمعتزلة، مرجع سابق، ص 906.

* سيف الدين الامدي: 1156. 1233م، وهو سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد سالم بن محمد العلامة الأمدي التغلبي الحنبلي، وهو فيلسوف وفقيه ولديه مؤلفات في الفلسفة والدين.
⁵ الشافعي حسين، الأمدي وآراءه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 1418هـ، 1998م، ص 487.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

وحدوث اللا متوقع "1 هذه معايير كلها تتجاوز الطبيعة الكونية فيما لا نتوقع حدوثه.

ثانيا: السببية والكسب والتوليد عند الاشاعرة.

مما ينبغي الإشارة إليه أن موقف الاشاعرة من مسألة خلق الأفعال موقف وسط بين القدرية والجبرية، حيث قالوا بالكسب، واعتبروا أفعال الانسان سبب من نفسه ولكن الانسان لا يخلق الفعل بحكم رأي إمام الاشاعرة " أن أفعال العبد داخلة تحت قدرته دخول الآلية والسبب على معنى أن قدرته سبباً في وجودها بدون تأثيرا لها فيها"2 ثم يتحول الفعل الى كسب من خلال " أن الاعمال المخلوقة من الله مكسوبة من العبد"3.

ويقول ابن تيمية واصفا موقف الاشاعرة من خلق الأفعال بأنهم قالوا: " إن قدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقدورها ولا في صفة من صفاتها، وأن الله أجرى العادة بخلق مقدورها مقارنا لها، فيكون الفعل خلقا من الله إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد"4 هذا الكسب يسبب منح في العبد قدرة في قيام الفعل. والحقيقة حسب قول الاشاعرة أنهم لا يقولون "بالجبر المحض بل ثبت للعبد قدرة حادثة"5، ونستخلص من هذا أن الكسب هو قوة جعلها الله في الانسان تسبب قيام الفعل، وهذا ما يجعل الانسان حرا في قيامه به، وعليه تكون نتائج أعماله من نفسه أو هو من تسبب الفعل، ولكن دون القول إنه الفعل ليس أصله من الله، بل كل أشكال الأفعال من الله أسكنها في الانسان ومنحه فيه اختيار الفعل.

والجدير بالذكر الإشارة الى تميز الاشاعرة بين الأفعال الاضطرارية والتي مجال فيها للاختيار ، والافعال الاختيارية التي فيها للإنسان كسب، إذ فرقوا "بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية، الأولى تقع من العباد وقد عجزوا عن ردها، والثانية يقدر عليها العباد غير أنها مسبقة بإرادة الله حدوثها واختيارها، وبهذه المقدرة الحادثة يكتسب الانسان أفعاله، فالفعل المكتسب هو المقدور بالمقدرة الحادثة"6 ففي الأفعال الاختيارية يكون: " ..الفعل مكتسب من العبد مخلوقة من الرب"7، أما في الأفعال الاضطرارية فالعبد فيها مجبرا.

¹المرجع نفسه، ص 103، 104.

² حربي محمد، ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره، جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة عالم الكتب بيروت للدار ط1، 1407هـ، 1987م، ص167.

³ المرجع نفسه، ص167.

⁴ حربي محمد، ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره، مرجع سابق، ص168.

⁵ المرجع نفسه، ص167.

⁶ صبحي أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الأشاعرة، ج2، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط5، 1405هـ، 1985م، ص79.

⁷المرجع نفسه، ص79.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

الكسب عند الاشاعرة مشترك بين الله والإنسان، لأن الإنسان محتاج إلى الله أي "اتفاق الفعل وإحكامه القدرة على تنفيذ الاستطاعة"¹ أي نجد أن الله خلق في جوف الإنسان الاستطاعة لأداء الفعل، وعمل الإنسان يقع على عاتقه ويكون مكتسب، ولكن هذا الفعل لم يخترعه الإنسان مثل الفعل الاضطراري المحتم، لأن الله احتوى في الإنسان العديد من الأفعال حتى تكون له الاستطاعة على تحرير الفعل ويقوم وفق ما يحتاجه.

وفي نظر الاشاعرة أن الآلية الإرادية ركبها الله في عقل الانسان الذي يتميز بالقدرة على الاختيار، فكان سببفعل العبد على عاتق اختيار الإنسان وليس من الله، لو كان من الله، لكان الإنسان يتصف بما يتصف به الله، ولما جاز لمحاسبتة على اعماله الخيرة والشريرة ، غير ان في بحثنا وجد بعض الشرائع التي انزلها الله على عباده تكون سبب في منحه قدرة عقلية في تصرف في أفعاله كما جاء في كتاب خلاصة علم الكلام "الإرادة التشريعية... أنها ترتبط بالجانب الشرعي او التشريعي من أفعال الانسان، وهي نفس الأوامر والنواهي الشرعية أو التشريعية والتشريع هو تعليم الله تعالى عباده كيفية سلوكهم في طريق العبودية، وهذه لا تأثير لها في شيء من أفعال العبد، إلا أن لها شأنية بعثهم للأفعال والتروك"² هذه الشرائع التي تمكن الانسان في قدرته على قيامه للخير والشر، لان الشرائع هي من تغذي الانسان وتبعده عن الشر، وإذا لم يستلزم بشرع وتجاوز حدود الله فهذا شرٌ سببه الإنسان.

لقد عبر الباقلاني عن الكسب بالإرادة، وفق ما يكون فيه الفعل مولد في العبد، أي قدرة الله في العبد حسب قوله " أن أفعالنا كونها واقعة بحسب قصودنا وإرادتنا وامتناعنا منها، إذ شئنا. قيل لهم: ما أنكرتم أن يكون الله هو الخالق لها والخالق لقصودكم إليها، وهو التارك لخلقها في حال انصرافكم عنها وإعراضكم عن القصد الى اكتسابها"³ وهي القدرة الإلهية التي حدثت بإفاضة من الله في العبد⁴.

و يرى الجويني أن الاختياريكون بالقدرة الحادثة، تسببت في الإنسان فاكسبها فصار قادرا، ويقول: " الفعل يستند وجودا إلى القدرة، والقدرة تستند وجودا إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة"⁵، وهذا الاستناد يستند بسبب مرده الى مسبب الأسباب وهو خالق الأسباب، حيث كل فعل يكون له سبب من الله ومن الانسان، لأن أصل الفعل من الله، وسبب الفعل من الانسان لان خالق الأسباب في الانسان هو الله، وكما نجد الإرادة التي تشتمل تلك صفة تكون ثابتة غير متغيرة عند الله، ولكنها

¹ محمد داوود عبد الباري، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، مرجع سابق، ص 133.

² الفضلي عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، مرجع سابق، ص33،

³ الباقلاني، التمهيد، مصدر سابق، ص 307.

⁴ المصدر نفسه، ص 168، وأنظر إلى الملل والنحل، ص 97، 98.

⁵ بدوي عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، مرجع سابق، ص 559.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

تتغير عند الانسان، لأن الله سبحانه وتعالى له قدرة تسبب حدوث الفعل في العالم وفي الانسان وفي الجواهر والاعراض.

أما الغزالي في رؤيته للكسب اعتبره صدور الفعل من الله عند حدوث القدرة في العبد¹ بسبب قدرة الله في الإنسان على القيام بعدد من المريدات²، وهذه العلاقة الربانية التي تسببت في الفعل تكون على تعلق القدرة بالمقدور، وتعلق الإرادة بالمراد والعلم بالمعلوم، الأول يضع محل القدرة في العبد أي حرية القيام ببعث الله بنزعة أو قدرة تحرك وتخلق الفعل، والفعل هذا مستكين على قيام حاجات الإنسان.

ويظهر بدوي عبد الرحمن العديد من والاضطرابات في القول الكسب عند الاشاعرة، حيث فكرتهم تختلف بحالات مختلفة حسب قدرة استطاعة العبد غير أن " الفعل لا يخلو من الاستطاعة، وهذه الاستطاعة ليست من قدرة الإنسان، ولكن حدوث القدرة من القادر قدرت أو قدر على الإنسان والفعل، ثم يستطيع القيام بالفعل من قدرة القيوم، لأن الله لديه قدرة القلب وتغير الممكنات المعتادة إلى الغير المعتادة مثل النار الحارقة إلى نار باردة"³.

كما نجد الاشاعرة تطرقت الى فكرة التوليد الذي يحدث أو يحدث في الانسان، فيستجيب الفعل الذي بني على الإرادة والاستطاعة، فيكون طبع الجسم متحرك وساكن بتوليد الفعل من الانسان، ولكن هذا التوليد من الله، ويتسبب فيه الانسان، ويكون ما يولد في الكسب علاقة تعاكسيه حيث الفعل يولده من الانسان ويكون أصل حركة الفعل من الله سيرها في العبد، بحيث نجد العباد مسيرين بعة الله، حيث إرادة الله تنغمس في الإنسان بحرية اختيار العبد من إرادته، وعلى هذا جعل المذهب الأشعري العباد احرارا في الاختيار، مريدين على ما صنعه الله في الإنسان، كأن نقول افعل ما شئت فلك عقل وانت سبب في اختيارك، وهذا من خلال ما وهبه الله فينا، فأسبابنا من إرادتنا، وأفعالنا من صناعته أي من الله، ونوجهها نحن على ما تقتضيه الضرورة⁴، وقدورد عند الرحمن بدوي في شرح نظرية الكسب " الإنسان هو الفاعل حقا على نحوي ما يشتهي ويقصد، ولما كانت لا تأتي كما يشتهي ويقصد فلا بد من ثمة فاعلا حقيقيا غير الإنسان وهذا الفاعل هو الله"⁴.

لقد لاحظنا أن الفكر الأشعري أنه فصل في الخير والشر وسببه في الممكنات وعند الانسان، حيث الشر سببه الإنسان بالنسبة لحسن الأشعري من خلال ما جاء به في كتابه

¹ المرجع نفسه، ص 769.

² بدوي عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، مرجع سابق، 562، وراجع كتاب اللمع للأشعري.

³ محمد داوود عبد الباري، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، مرجع سابق، ص 75، و86.

⁴ عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، مرجع سابق، ص 55، وأنظر إلى كتاب اللمع ص 46، وص

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

الإبانة، وهذا رد على ما يؤمن به المجوس الذين " أثبتوا خالقين أحدهما يخلق الخير، والآخر يخلق الشر، وزعمت القدرية أن الله عز وجل يخلق الخير، والشيطان يخلق الشر. وزعموا أن الله عز وجل ما لا يكون، ويكون ما لا يشاء خلافا لما اجمع عليه المسلمون"¹ وهذه الاقاويل التي كانت تؤمن بها المجوسية، ولكن الاشاعرة ترد عليهم بالنصوص القرآنية من الحجج والبراهين معتبرين أن الله يشاء وله القدرة على التغير والإرادة مستعنيين بقوله تعالى (فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ) سورة البروج الآية 16، وأيضا قدموا تفسير وقالوا: "ألا نشاء شيئا إلا وقد شاء الله أن نشاء"².

بما أن الشر موجود منذ الخليفة و لكن لا يمكن القول أن الله سبب الشر، لكن مقاييس الخير والشر أظهرها وظهرت في نتائج تكون ظاهرة، والعقل يحكم فيها بصنع الشر ومخالفة لما أمر الله به³، وسبب الكفر والإيمان ليس من الإنسان، ولكن الشر كما هو مذكور سببه مخالفة الشرع، مثال لو كان الإيمان سببه الإنسان لكان الكفر منعدم، ولكن الإرادة والاختيار تمنح جوهر الإنسان على الشر لأن ما ورد في آية الأعراف 178 "(مَنْ يَهْدِي اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلَّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ)"، و يظهر هذا أن سبب الضلال هو الإنسان من تسبب في نفسه فأضل بعدما كان الله قد رسم له قدره، ولكن من خالف بمنهج الله فأدى بنفسه إلى الهلاك⁴.

تعتبر إرادة الله تعالى عامة وشاملة لكل ما يجري في هذا الكون حيث " الشمولية دليل أن قدراته تحدث أشياء وفق ما يشاء هو وبعلم العالم وتكون صفة الإرادة هي الأكثر تفاعل في كل الممكنات، والإرادة الإلهية وصف لغوي ينطبق على إرادة الإنسان في تخييره بين الإيمان والكفر والضلال. والسداد "⁵ لقول تعالى "(من شاء فليكفر ومن شاء فليؤمن)" (الكهف، الآية 29)، إرادته وحرية مسؤول عن كل سبب يقوم به ماعد الفعل الاضطرابي.

لقد وجدنا أن العلاقة بين الانسان والسببية علاقة دائمة من خلال أن العبد انه سبب في إرادته لما يسبب من أمور من نفسه حتى وإن قام بفعل عشوائي فهو من إرادته وحرية⁶،

¹ الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، حققه على أصل ست نسخ خطية وأخرج حديثه وشرح ألفاظه أبو عبد الإله الدكتور صالح بن مقبل بن عبد الله العصيمي التميمي، مدارس المسلم للنشر -السعودية الرياض، ط1، 1423هـ، 2011م، ص، 188.

² المصدر نفسه، 189.

³ عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، مرجع سابق، ص124.

⁴ محمد داوود عبد الباري، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة دراسة فلسفية إسلامية، مرجع سابق، ص 127،

⁵ بدوي عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، مرجع سابق، ص 129.

⁶ المحيش توفيق بن ابراهيم، السببية عند السنوسي، ومخالفهم من خلال مؤلفات الشيخ الإسلام ابن تيمية، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراة في العقيدة، إشراف عبد العزيز الراجحي، المملكة العربية السعودية،

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

وبالتالي نجد العلاقة بين العقل والمادة، وباستدلالنا بالعلم يظهر لنا أو يكشف لنا علاقة السببية في الحركة ، من خلال العوامل الارادية في العبد ، هو أنه لا يكون سبب تحريكه من مبدأ آخر، فهو بإرادته، ولكنه لم يخلق التحرك أو الأداة التي منحها الله فيه فيكون متسبب بنفسه في خلق الفعل والارادة، وقد وضع الباقلاني في تحليله للسببين بين المادة وأسبابها" على قول من أثبت السبب والمسبب. وألا ترى الى وجوب كون العالم عالما بشيء. والمريد مريدا كله كلما تكررت له الإرادة والعلم، إذا وجد به أمثالها في كل وقت وزمان ولم يجز أن توجد به علة الحكم في بعض الأماكن والأزمان ولا يوجد الحكم، وكذلك يجب عند القائلين بتولد الألم عن الضرب وذهاب الحجر عند الدفعة أن أكثر عند كثرة أسبابها"¹ هذ الحكم الذي قام به الباقلاني هو وضع علاقة بين الفعل والجسم، وما تربطه قواعد السببية، وكما كان يلح أيضا لمنطق السببية من خلال التفصيل والتعمق فيما تؤديه النتائج العلل المادية.

المبحث الثالث: نقد السببية عند الاشاعرة.

المطلب الاول: نقد السببية في أفعال العباد والمعجزة.

أولا: نقد نظرية أسباب الأفعال في الانسان عند الاشاعرة.

1- نقد نظرية الكسب.

إن مذهب الاشاعرة غني بالأدلة الدينية والعقلية، وإن أعطت الاسبقية للبرهنة الدينية على البرهنة العقلية، خاصة في حكمهم على مفهوم السببية، وفي رأيهم في السببية من جهة

وزارة التعليم العالي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة 1424، ص 754.

¹ الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مصدر سابق، ص 41.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

العبد وما يملكه من استطاعة وكسب وقدرة، معتبرين أن كل ما يملكه العبد من قدرة إنما أقدرها الله في العبد والعبد مختار مريد، بإرادة خلقها الله له حال الفعل.

إن أول فجوة في المذهب الاشعري جعلته عرضة للنقد هي نظرية الكسب، لقد بحث الاشاعرة في سبب القوة المحدثه من استطاعة وإرادة في الانسان، لكنهم تغاضوا عن مشيئة الله في العبد لأنهم فوضعوا فاصلاً بين مشيئة الله ومشيئة العبد، فما يفعله الانسان يتحمله الانسان دون مشيئة الله فيه، وهنا يظهر انهم " غالوا في ردقول القدرية حتى نفوا أن يكون للعبد أي اختيار وتأثر في فعله، وأتوا ببدعة لم يسبقهم إليها أحد وهي القول بالكسب وأرادوا التوسط هذا بين الجهمية الجبرية و القدرية المعتزلة لم يفلحوا " حيث اختلاف الاشاعرة عن مذاهب التي سبقتهم وحصرت ان قدرة العبد قدرة غير مؤثرة وحصول الفعل عند القدرة والإرادة بها، ولقد رد ابن تيمية على قولهم في الكسب فقال أن الاشعري: " ينكر الأسباب، والقوى التي في الأجسام وينكر تأثير القدرة التي للعبد التي يكون بها يكون الفعل، ويقول أنه لا أثر لقدرة العبد أصلاً كما يقول الجهم والاشعري"¹، وهذه أحد الأدلة لنظرية الكسب التي ركزت عليها الأشاعرة، في إرادة الانسان دون اعترافهم وتصديقهم بمشيئة الله في العبد ، حتى قال فيهم ابن القيم * " وقد اضطربت أراء أتباع الاشعري في الكسب اضطراباً عظيماً " ² هذا الاضطراب الذي غلف الفكر الاشعري وتجنبها القول بالإرادة في خلق الفعل حتى يتجنبوا الوقوع في الغلط، ولكن هذا ما أوقعهم في مطبة العادة، وهي " العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لابيها فهذا الاقتران هو الكسب"³.

اعتبر ابن تيمية* أن الاشاعرة خاضوا طريق الجبرية في الحكم على أفعال العباد بدليلهم " إن قدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقدورها ولا في صفة من صفاتها، وأن الله أجرى العادة بخلق مقدورها مقارناً لها فيكون الفعل خلقاً من الله إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد " ⁴ مما أوحى لهم فكرة الكسب عن اقتران " المقدور بالقدرة " وهذا من خلال إصرارهم أن العبد قدرته حادثة، وعلى هذا نقدهم ابن تيمية في رأيهم في قدرة العبد وكيفية عمل السببية بين جوارحه وإرادته وقدرة خالقه حيث فسر ابن تيمية هذا بقولها: "

¹ الغامدي خالد بن علي المرضي، نقض عقائد الاشاعرة والماتيريديّة، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع، السعودية -الرياض، ط1، 1430هـ، 2009م، ص419.

*ابن القيم: هو أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن جرير الزرعي الدمشقي الحنبلي، ولد سنة 1292م في دمشق ومات في 1350م، هو فقيه ومحدث ومفسر، ومنتمياً للمذهب الحنبلي.

² الغامدي خالد بن علي المرضي، نقض عقائد الاشاعرة والماتيريديّة، مرجع سابق، ص419.

³الغامدي خالد بن علي المرضي، نقض عقائد الاشاعرة والماتيريديّة، مرجع سابق، ص419.

* ابن تيمية: هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري الحراني المشهور بابن تيمية، ولد في حران سنة 1263م، ومات في 1338م بدمشق، وهو فقيه ومحدث ومفسر وعالم من علماء السنة.

⁴ حربي محمد، ابن تيمية وموقفه، من أهم الفرق والديانات في عصره، مرجع سابق، ص167.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

القدرة المخلوقة هي سبب ووساطة في خلق الله الفعل " وأن السبب والوساطة يكون له تأثير في الكسب وأيضا قدرة العبد في أنها آلة فقط تجري عليها الأسباب وأن الأسباب ليست من فعل العبد"¹ وهذا النقص ما جعل أراء الأشاعرة في فعل العبد بعيدة عن قدرة الله، وهذا خطأ.

ولقد اعترض بعضهم على فكرة الكسب التي قالت بها الاشاعرة هي حقيقة العبد أن له القدرة، ولكن المشيئة من الله، بحيث لا يمكن فصل إرادة العبد في اختياره عن مشيئة الله كما تنص الآية (ما تشاؤون إلا أن يشاء الله) (الانسان الآية 30)، لأن القول مشيئة الله لا توافق القول بحرية العبد في اختياره حسب فكر الأشعري، ولكن مشيئة الله تتغمد الانسان في كل شيء يقوم به، فلا يمكن القول إنه مختار مريد بدون ما تكون هناك مشيئة الله معه، ولا تنفصل عنه حتى في الاختيار².

درنا لهذا الاعتراض ظهر الاختلاف بين الباقلاني وباقي الاشاعرة في مسألة الإرادة عند العبد، حيث فرق بين القدرتين قدرة الله وقدرة العبد حيث " القدرة الإلهية في حصول الفعل أن تؤثر القدرة القديمة في أصل الفعل، وتؤثر القدرة الحادثة في وصفه ككونه طاعة أو معصية ..."³ يريد الباقلاني من هذا الحديث أن يوضح للإنسان إرادتين كلية و جزئية؛ الإرادة الكلية هي قدرة الله التي تشمل كل الأفعال في العبد بكل أنواعها سلبية أو إيجابية، أما الإرادة الجزئية فهي الفعل الصادر من إرادة الانسان حسب وصفه، وهي التي تتعلق بطرف معين من الفعل أو الترك، وهي صادرة من العبد باختياره، وهو المسمى عنده بالكسب "⁴، وكل فعل يصدر من الانسان مجمل تحصيل من العبد الذي له " ذلك التعلق فقط، والله تعالى يخلق له جميع ما يترتب عليه فإذا تعلق إرادته بالطاعة خلقها الله له، وإذا تعلق بالمعصية خلقها الله له"⁵ بعكس رأي الأشاعرة التي اعتبرت القدرة لا تأثير لها أصلا، لا في وصفه، ولا في الإرادة الجزئية، وهذه الإرادة الجزئية هي التي جعلت قيام الانسان بفعل إرادته ويكون مسؤول عنها.

والظاهر أن الباقلاني يدعم نظرية الكسب الأشعري وذلك عندما أبان عنها عن غير قصد في قوله: " ان الالم الموجود عن الضرب والكسر الحادث عن الزج وذهاب الحجر الموجود عند الدفعة وغير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث اخرى، لا تعد كسبا للضارب الدافع على جهة التولد، بل هي مخترعة لله وغير كسب لأحد من الخلق أي

¹ المرجع نفسه، ص170.

² الغامدي خالد بن علي المرضي، نقض عقائد الاشاعرة والماتيريديّة، مرجع سابق، ص420.

³ أبي عبد الرحمن المصري، تفنيد أهل السنة والجماعة لمذهب الاشاعرة، راجعه وقدمه أبو عبد الله محمد بن محمد جبر، الناشر مكتبة السنة بالقاهرة، ط1، 1430هـ، 2009م، ص298.

⁴ أبي عبد الرحمن المصري، تفنيد أهل السنة والجماعة لمذهب الاشاعرة، مرجع سابق، ص298.

⁵ المصدر نفسه، ص298.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

ان الله تعالى ينفرد بخلقها"¹، ودليل الاشاعرة في الكسب هو أن الفعل كسب من الله، والسبب من إرادة الانسان، بموجب حرية الاختيار، متغاضين على ان كل فعل ينفرد به الله تعالى، وابن تيمية أكد " أن الله يوجد للعبد القدرة والإرادة"² وهذا دليل انه غير مفصول عن قدرة القادر، وقدرة العبد المكسوب بالأفعال.

كما نجد مشيئة الله في قدرتها المطلقة على عباده تخلق كل فعل في الانسان، وهو أمر واضح في خلق الأفعال التي من الخالق وأمر بها العبد، وحسب ابن تيمية أن كل عمل صفته من الله سبحانه وتعالى دون حرية او استطاعة منقطعة، فصفات الأشياء الساكنة ساكنة والمتحركة متحركة الى آخر أنواع الأفعال والصفات³، فكل كائن فهو كفيhle الله لأن الامر كله الى الله.

فالإنسان أنه ليس سبب فعله، وإنما مخلوق فيه الفعل أي " أن الله جعل العبد حيا مريدا قادرا فاعلا"⁴، أي يجعل الله خلقه في مشيئته مريدا كما يريد الله فيفعل الانسان بمشيئة الله، وهذا الدليل موجود في أغلب القرآن، لأن أفعال العباد هي كغيرها من المحدثات مخلوقة، مفعوله من الله⁵ لو تأملنا في فعل الافعال نجدها مرتبطة بمشيئة الله في الأفعال دون حرية أو استطاعة العبد.

كما نجد أن فعل العبد كاسب وغير قادر حتى يبعث فيها الله القدرة عند الفعل، بحكم القدرة في الاستطاعة، وإذا فصلت القدرة عن التأثير من الله تنعدم الاستطاعة والقدرة، لأن الله خلق بقدرته كما يشاء ويستشهد ابن تيمية بالآية: " (لمن شاء منكم أن يستقيم، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين) " (التكوير الآية 27.28) هذه القدرة التي تحمل الكسب مرتبطة بين الله والعبد على حبل يعمل كوساطة وأسباب بين الخالق ومخلوقه ولكن تكون بكنية الله التي يسيرها وليس بحرية في الانسان أو انفصال بين الله والعبد⁶.

تعتبر إشارة ابن تيمية في امر الاستطاعة والكسب، والفعل هو بحث في حركة فعل العبد الظاهرة انها مخلوقة، بحكم ان الاشاعرة لم توضح كل الوضوح علاقة السببببالمسبب بين الفعل والإرادة، بحيث ذكر ابن تيمية عن ابن قتيبة* " إن اللفظ يراد به مصدر لفظي؛

¹ العراقي محمد عاطف، تجديد في لمذاهب الفلسفة والكلامية، ناشر دار المعارف مصر، كورنيش النيل القاهرة، ط2، 1983، ص 68.

² محمد حربي، ابن تيمية وموقفه من اهم الفرق والديانات في عصره، مرجع سابق، ص 168.

³ مجموع الفتاوى ابن تيمية 2، عناية وتخريج عامرالجزار وأنور الباز، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1426هـ، 2005م، ص116.

⁴مجموع الفتاوى ابن تيمية2، مصدر سابق، ص119.

⁵المصدر نفسه، ص 116.

⁶ المصدر نفسه، ص 169.

* قتيبة: هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ولد سنة 828م، ولد في الكوفة في العراق ومات في بغداد سنة 889م، فلقد كان أديب ولغوي فقيه ومحدث ومؤرخ، عاش في زمن دولة بني العباس، كما له العديد من المصنفات، أشهرها عيون الاخبار.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

ويراد به نفس الكلام الذي هو فعل العبد وصوته مخلوق وأما نفس كلام الله الذي يتكلم به العباد فليس مخلوقاً¹، حيث الله بقدرته جعل في العبد فعل، حيث هذه القدرة من مشيئته في حال عمل الانسان على أي شيء يريد هو من الله، والواسطة في مشيئة الله في عبده بقدرته بواسطة حبل الأسباب والمسببات دون إخفاء عملها في العبد وتحررها من الله².

2- رد ابن رشد على الغزالي في مسألة السببية:

لقد أضاف ابن رشد للسببية مصطلح الشوق التي تكون متسلسلة فيه من الله الى العالم والطبيعة، وفي هذه العلاقة اتخذ ابن رشد السببية انها شوق بما يحصل بين الله ومخلوقاته حسب تعبير ابن رشد " أن الأسباب الخارجية تحرك فينا شوقاً وميلاً للفعل، إذا كانت لنا القوة الداخلية؛ أي نظام السببية الداخلي للفعل، وكانت أيضاً الأسباب الخارجية ملائمة للقيام بهذا الفعل فعندها نفعل ما نريد"³، يريد ابن رشد أن يجعل الفعل الخارجي من الله والداخلي من الانسان، وعند القيام بالفعل يجب أن تستوي شروط الفعل التي جاءتنا من الخارج مع شروط قيام الانسان بالفعل.

ومن خلال ما سبق نرى أن ابن رشد اعتبر السبب الخارجي هو الذي منح (الشوق) الذي يحدث مع الفعل ثم القدرة أو الاستطاعة التي في الانسان، والى ما يتأثر به من الطبيعة التي تمنح في الانسان تتيح فيكون عندها فعل مشترك بين الطبيعة وإحساسه فيصنع فعلاً، فيتصرف وفق انطباع الطبيعة على الانسان، وعليه نجد كل حرية إرادة مسيرة ومحفوظة في ايقونة الاسباب التي تعمل بالشوق التي مركزيتها عند الله، وبالتالي لا تخرج من قيوميته في ذاته وذات الطبيعة وذاتنا⁴.

نجد تساؤل ابن رشد عن السببية، أنها تحمل ميزة المطلقية محكمة التصنيع من عالم عاقل، وهذا يدل انه ارسطي استنتج منه فكرة العلة المادية الطبيعية الأربعة، وبالتالي عندما وجد فقه الاشاعرة مختل العقيدة في معيار السببية الممكنة بدل التلازم الضروري في مفهوم السببية، فالأولى كانت خاصية كل شيء متغير على ثوابت الطبيعة، يقول ابن رشد: " الشيء سبب لغيره أو مسبب عن غيره"⁵ هذه الوتيرة لا تتوقف في

¹ شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مجموع فتاوى أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وساعده ابنه محمد، مج7، (دط، دس)، ص660.

² مجموع فتاوى ابن تيمية²، مصدر سابق، ص 12.

³ البازي بلال، مفهوم السببية والحتمية بين ابن رشد وسبينوز، مجلة التبيين العدد 32 / issu8، 2020، مرجع سابق، ص 34.

⁴ المرجع نفسه، ص 34، وراجع كتاب تهافت التهافت، ص 56.

⁵ بلكا إلياس، الوجود بين السببية والنظام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- هرنند-فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1429هـ، 2009م، ص26.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

الأحوال، والصفات وحتى في الماهيات¹، هذا المركب العلمي والعقلي الذي يدرك ويعرف كل حالة لها مبدأ يتسبب فيها يقول ابن رشد: " فمن رفع الأسباب فقد رفع العلم ، لان العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها"²، يريد ابن رشد أن يجعل من العلم سبب محفز في ما يعرفه الانسان لان انطباع العقل على الموجودات يمنح العقل معرفة الأسباب الخارجية فيعرفها بفضل ما حفزته الطبيعة لعقله.

لقد أظهر ابن رشد عيوب الغزالي العلمية التي توحى الى فوضويته في تعبيره عن الممكنات، بكون الموجودات تختلف عند الفاعل فيتربط خلط بين فعل الانسان وفعل الله في ترتيب الأفعال، لأن البرهان الفقهي والعقلي والمنطقي كشف غلو المتكلمين (الاشاعرة) في ممكنات الله " وقد أورد ابن رشد كلام لغزالي في التشنيعات التي يمكن للفلاسفة أن يوردوها عليه، وخلاصتها: أنه ينبغي على إنكار السببية القول بالفوضى التامة في الوجود... ثم قال قلت: اما إذا سلم المتكلمون أن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء وأنها كذلك عند الفاعل، وإنما يتخصص احد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته ضابط يجرى عليه"³ وحتى القرآن فضح الاشاعرة عندما سكتوا على شكوك السببية الممكنة المتبدلة لقول الله: ﴿فلن تجد لسنة الله تحويلاً﴾ فاطر الآية (43).

3. نقد الاستطاعة عند الاشاعرة:

من خلال البحث السابق وجدنا ان الاشاعرة اعتبرت الاستطاعة مرفوضة بحكم ان قدرة الاستطاعة تبقى في مجال دون مجال العقل لإنساني بزعمهم " أن الاستطاعة مع الفعل لا تتقدمه، والثانية: أن هذه الاستطاعة والقدرة لا تصلح للضدين"⁴ حتى وقعوا في "نفي جانب الشرع وأفعال العباد وقدرتهم وطاقتهم وتأثيرهم واختيارهم"⁵ كما واجه ابن تيمية فكر المتكلمين اتجاه فكرة الاستطاعة برأيه أنهم " لا يقولون إن الاستطاعة لا تكون إلا قبل الفعل كقول المعتزلة، ولا بأنها لا تكون إلا مع الفعل كقول المجبرة بل يكون مستطاعاً قبل الفعل"⁶

لقد أجمعت الاشاعرة في الاستطاعة ان سببها يدخل في ما يشاء الله بحكمته وهذا يدخل في باب الشك ويحولهم الى اعتقاد " حكمة الله منتقية عندهم، وهي ما يسمونها بالغرض والله منزله بزعمهم عن الاعراض وهي الصفات، والابعض"⁷ وأيضاً الحكمة المتعالية المتسببة في الخلق عندهم يعتبرونها بأن " الله عندهم خلق المخلوقات وأمر الأمور لا

¹ المرجع نفسه، ص 62.

² المرجع نفسه، ص 12.

³ بلكا إلياس، الوجود بين السببية والنظام، مرجع سابق، ص 66.

⁴ الغامدي خالد بن علي المرضي، نقض عقائد الاشاعرة والماتيريديّة، مرجع سابق، ص 425.

⁵ المرجع نفسه، ص 425.

⁶ المرجع نفسه، ص 424.

⁷ المرجع نفسه، ص 426.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

لعلة فهو فاعلها بدون داع وباعث وحكمة، وإنما فعله لمحض المشيئة وصرف الإرادة لا لحكمة وعلة¹ ويقصدون من هذا حسب موقف الايجي انهم اعتبروا " أن أفعال الله تعالى ليست معلة بالأعراض " ² هذا القصد في نظر أهل السنة لا يتوافق مع العقل ولا الدين لأن هذا يفضي الى " إنكار الحكمة و إثبات العبث واللعب وقد قال سبحانه وتعالى ﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ﴾ الأنبياء 16³ ولكن الله خلق كل شيء لسبب وعلة دون عبث او شك .

لقد اعتبر الاشاعرة ان سبب الإرادة والاستطاعة في الانسان من منشأ حرية الانسان، والقضاء والقدر ما يشاء الله، وهذا ما جعل ابن تيمية يحكم عليهم بالضلال، ووصف فكرهم أن " منشأه وسببه وأصلهم الفاسد ومذهبهم الباطل في القدر والقول بالكسب ونفي القدرة والتأثير والاختيار في أفعال العباد، وإنكار الأسباب والحكم والغايات"⁴.

كما أن الاشاعرة نفت وعطلت حدوث العلل والأسباب في الأفعال إلا عندما يفعل الله السبب في لحظة الفعل دون سبب فعل الانسان بقولهم " لا أثر لعلة في معلولها، ولا أثر لسبب في مسبب، وإنما يفعل الله (جل وعلا) عند وجود العلة لا لكونها علة "⁵ وهذا ما ينافي العلة في القرآن، ونفته الأشاعرة باعتبار " ليس في القرآن لام تعليل في فعل الله وأمره، ولا يأمر الله بشيء لحصول مصلحة، ولا دفع مفسدة بل ما يحصل من مصالح العباد ومفاسدهم بسبب من الأسباب فإنما خلق ذلك عندها، لا أنه هذا لهذا، ولا هذا لهذا واعتقدوا أن التعليل يستلزم الحاجة والاستكمال لغيره ونفيه الى التسلسل"⁶ على أساس أن الله جعل الأسباب متحررة من مشيئته وحكمته ولكن هذا تناقض فكل موجب لسبب يوجب سببه لئلا يكون موجود إلا به "أما كون ذلك يستلزم التسلسل في المستقبل "⁷ فكل ذرة في كون أو في جنس يعمل وفيه عقل وإرادة فهو الذي جعلها كما شاء ويفعل فيها ما شاء دون حرية وإرادة، ودون استطاعة على نحو سببية ذاتية هذا ردا على كل من قال إنه لم يخلق أفعال العباد.

ومن خالف رأي الاشاعرة في الاستطاعة ابن حزم بقوله "الاستطاعة هو المستطيع قول في غاية الفساد"⁸ والقصد من هذا هو الاستطاعة لا تدخل في مجال إرادة الانسان، وإنما

¹ الغامدي خالد بن علي المرضي، نقض عقائد الاشاعرة والماتيريديّة، مرجع سابق، ص 426.

² المرجع نفسه، ص 426.

³ المرجع نفسه، ص 426.

⁴ المرجع نفسه، ص 426.

⁵ المصري أبي عبد الرحمن أبو يوسف السيد بن احمد، تفنيد أهل السنة والجماعة لمذهب الاشاعرة، مصدر سابق، ص 136.

⁶ المرجع نفسه، ص 137.

⁷ المرجع نفسه، ص 138.

⁸ ابن حزم، الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج 6، تحقيق، د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط 2، 1416هـ، 1996م، ص 17.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

هي قدرة على الفعل حسب طاقة فاعله وهي عرض تحمل صفة صاحبه ولا يمكن لها ان تكون محل قلب، وانما هي صفة وعملها سبب من الله وليست إرادة واستطاعة بل الإرادة تحرك الاستطاعة لا يتناقضان أبداً، والاستطاعة والجوارح والفعل وقبل فعلهما تكون بعون الله تعالى وتوفيقه. فالإنسان إذا تسبب بالخير يكون من الله وتوفيقاً، وإذا عمل شر فهو خذلان، وهذا العمل الذي يقوم به الانسان بعثه الله في جوارحه بمبدأ القوة كلها من الله¹ دون نسيان أن الله خلق في العبد استطاعة بعونه وبقدرته.

والحقيقة أن ابن تيمية كان أشدهم نقداً في قولهم بأن في الإنسان آلة في نفسه تعمل به، أي فعل عنده لا به، وهنا مارس ابن تيمية إرجاع السببية الى أمر الله، وضبطها بميزة الثبات التي تعمل من الله مباشرة دون حاجة إلى عنصر آخر حتى لا يعطلها لقوله " (أن يقول له كن فيكون)" (ياسين 82)،² وعندما وجد لديهم فكرة ذاتية السببية ألبسها فكرة العدم وقال "إذا عدت من الله تعدم السببية ولا يكون لها وجود مأمور لمن اوجدها"³، أي تفقد المفعول أو مفعول الحركة من الله فينجر عنها قدرة ربانية وليست إرادة حرة، بحذف السببية على مجال التقدير والإمكان والتجاوز، لأن الحكم المنطقي على السببية في مجال التقدير والإمكان والتجاوز يتجذر للسببية لامية وسطية ذات دال لغوي لمدلول المسببات⁴.

تعتبر الوساطة بين الانسان وربّه في قدرته في الفعل لا تكون مختلفة او منفصلة معا لأن مشيئة العباد هي مع مشيئة الله، ولا مشيئة الله مستلزمه لمشية العباد بل ما يشاء الله، وكل البشر محفوظون بمشيئة الله، لأن الله بما يشاء يفعل بعباده، وفعل العبد في الاختيار لا يجوز ان نعتبر هذه مشيئة العبد في ما شاء يختار أو يشاء لا يختار فهذا محال، لأن الانسان مخلوق بمشيئة الله، لأن العبد ليس متحرر من إرادته، وإنما بمشيئته محصاة ومحاطة بعلم الله، ولا تستقل هذه الإرادة الإنسانية بذاتها، ولا تفترق من ذواتها فإذا منحت بدافع من الله دون استقلال أو تعطيل بأمر قدرته، ومشية تشتمل على الأسباب ليست منه وإنما يتخذ الأسباب التي وضعها الله له⁵.

4. نقد الفعل عند العبد.

إن الشرع هو الذي يحدد للإنسان ما يفعل و ما لا يفعل، والإنسان جُبل على فطرة التمييز بين الحسن والقبيح والإرادة تحركه في الفعل، فالفعل "يكون سببا لما يحبه الفاعل

¹ المصدر نفسه، ص19، وراجع صفحات، من 20 الى 26.

² عيد نفيسة محمود محمد، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث، دراسة تأصيلية مقارنة، مرجع سابق، ص 145.

³ المرجع نفسه، نفس الصفحة.

⁴ المرجع نفسه، ص 152.

⁵ مجموع فتاوى ابن تيمية، ج2، مصدر سابق، ص 109، و113.

الفصل الثاني: السببية عند الأشاعرة

ويتلذذ به وسببا لما يبغضه ويؤذيه، وهذا القدر يعلم بالعقل تارة وبالشرع¹، القصد من الشرع هي تلك الشرائع التي جاء بها القرآن والسنة التي يستعملها الانسان كمنهج في حياته، حتى يعرف الصواب والخطأ، غير أن هذه الشرائع نزلت من الله على الانسان، حيث الله خلق الانسان والشرائع والافعال التي يحيطها بعلمه ومشيتته، ومنه نجد ان الانسان في قيامه بالفعل لا يكون بسبب الإرادة التي منحها الله له بل تكون محيطة بقدر الله على الانسان.

لقد اكثر الأشاعرة وغالوا في القدرة والافعال في إثبات وتحكيم وإسناد القدرة والفعل في العبد، بتجاوز قدرة الله في قدرة العبد، وهذا ما جعل ابن تيمية يرى أن كل قول قالوه فيه شرك حيث أن كل من جعل الله سببا فيه مؤثرا في فعل العبد فهذا كفر فإثباتهم " أن هذه الأسباب هي الموجودات بذاتها وبالتالي خرجت عن إيجاد الله وخلقه ومشيتته فيصير هناك موجودات ومسببات ومؤثرات خارجة عن إيجاد الله وخلقه وتأثيره وتدبيره"² يظهر هنا أن كل ما بنته الأشاعرة كان حول خلق سببية ذاتية منفصلة بين العبد والله ببقاء الأسباب والمسببات في علاقة الأثر والمؤثر؛ حيث نجد من خلال ما ذكره عنهم السنوسي أنه " من برهان الوجدانية يلزم أن لا تأثر للعباد بقدرتهم لحادثة لا مباشرة ولا تولد، بل لهم كسب"³ حيث نجد من هذا القول لا تأثير للعبد في فعله الذي اكتسبه لان العبد أو أي كائن هو أنه " لا تأثير لشيء من الكائنات في أثرها والإلزام أن يستغني ذلك الأثر عن مولانا عزوجل وهو الذي يفتقر إليه ما سواه"⁴ هذا الكلام مؤداه شرك في وجدانية الله، ومخالف للشرع والسنة والجماعة بين تأثير للسبب وانفصال بين السبب المؤثر، من خلال أنهم قالوا هناك موجب سبب ومسبب في العبد وهي " كأن الأسباب العادية يخلق الله الفعل عندها أي معها لا بها ولا يلزم من تعلقها بالفعل الاختياري تأثيرها فيه "⁵ يدل أن بين الفعل والسبب تعلق مع كل فعل فهو خالقه وكل سبب شرط مع الله.

والجدير بالذكر أن نفي التعليل عند الأشاعرة كان من أجل الرد على المعتزلة في نظريتهم للعلة التي تبقى كما هي فهي تتغير وتفتقر للأسباب ولا تعمل بتواصل وترتيب وتسلسل وتفتقر وتنعدم الى المعلول⁶، ولكن في حقيقة العلة بالنسبة لحكمة الله قائمة على فعله وإرادته، لأن كل نص وكل آية تحمل حرف ولا م تعليل دون حاجة لعبث أو مصلحة

¹ المصدر نفسه، ص 115.

² المصدر نفسه، ص 116.

³ الغامدي خالد بن علي المرتضي، نقض عقائد الأشاعرة والماتيريديّة، مرجع سابق، ص 432.

⁴ المرجع نفسه، ص 432.

⁵ الغامدي خالد بن علي المرتضي، نقض عقائد الأشاعرة والماتيريديّة، مرجع سابق، ص 433.

⁶ الروحان حسان بن براهيم، عقيدة الأشاعرة دراسة نقدية لمنظومة جوهر التوحيد لبرهان الدين القاني على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، دار التوحيد للنشر، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1، 1434هـ، 2013م، ص 332، وراجع كتاب أفكار محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 205، وارجع الى كتاب شفاء العليل.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

فحكمته مع تعليله، وابن القيم الجوزية في رده يقول أن الاشاعرة " ركبوا العلل على العدم والأسباب على الشكوك والعادة والعبيثية كانت بنفيهم عن حكمة الله وفعله، وقول ينافي حكمتهم الحكمة للتعبد دون اطلاعه على حكمته، وبالتناقض أمام إجابة الله تعالى"¹ وأيضا "الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ليس مقصودا هو اطلاقنا عليها أو علم المخلوقات بها، وإنما أثبتنا له تعالى لأن صفة الله تعالى في فعل أمره"²، لأن الحكمة في تعليل أفعال الله مثبتة ومحكمة في صفاته.

نجد أن التفكير في بنية الأسباب، ووجودها الحسي باعتبار علم الله لذاته، حيث أن " العلم الأول مسبب عن الأشياء الخارجية حيث أن العلم الثاني سبب في وجود هذه الأشياء"³، أي الأول تسبب في ذاته والثاني تسبب في ممكناته والوساطة كلها هي الله ولا يمكن بتاتا تساوي أسبابا الله والإنسان، لأن الله علة ذاته، وبين الفعل وسبب الذي يرتكبه الإنسان، لأن الله عالم بعلمه التي وجدها فكانت عنده علم.

والحقيقة أن النتيجة التي توصلت لها الفرق الكلامية عامة في السببية أنهم يرجعونها تارة الى المعيار الديني، وتارة الى المعيار العقلي، وتارة الى الطبائع الاربعة وبعضهم الى اسباب ربوبية، ومستمرين في قولهم، وبعضهم في تعبير ممزوج بين الحقيقة والخيال والاسطورة مرة يتقبلها العقل ومرة يرفضها المنطق، إلا أنهم لم خرجوا عن طبيعة السببية على الاغلب.

ثانيا: نقدا للمعجزة والسببية عند الأشاعرة.

على ما يبدو أن الأشاعرة هم الذين فسروا المعجزة بالسببية وبلغوا بها مقاصدهم للحكم عليها، غير أن هذا التعمق الذي تعمقوا فيه لقوا عليه ردودا كثيرة خاصة عند ابن رشد، في جردهم للأسباب الطبيعية والجوهرية وحتى المعجزات كان حكمهم مضطرب من خلال تسبيقهم للنص الديني على البرهان العقلي وعلى هذا يرد عليهم ابن رشد بقوله: " المعجزات هي من الممكن العقلي، على اعتبار أن الممكن هو الذي يمكن أن يوجد أو لا يوجد، وهو ما يحدث بالصدفة وأن المصادفة تعني أن القوانين الطبيعية ليست حتمية بمعنى الكلمة"⁴ ، ونجد من هذا أنهم عجزوا في البحث عن الأسباب والبرهنة عليها، فيرجعون الأسباب في المعجزة الى التوقع والاحتمال وهذا عجز للأشاعرة بحكمهم على المعجزة بالاحتمال، و" الجهل بالأسباب الحقيقة وراء الأسباب الظاهرية"⁵.

¹ المصدر نفسه، ص 335.

² المصدر نفسه، ص 338.

³ قاسم محمد، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني، ملتزمة بالطبع والنشر مكتبة الانجلو المصرية، (دس، دط) ص 151.

⁴ لبيب عبد الغاني مصطفى، مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، (دط، دس)، ص 76.

⁵ المرجع نفسه، ص 77.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

كما نجد أن الامر الذي غيب عند الاشاعرة في فك الأسباب الغيبية التعجيزية كالمعجزة في حكمة الله حسب تعبير ابن رشد أنه " من الضروري الاعتقاد بوجود الحكمة والغائية التي تسير بمقتضيات الموجودات في هذا الكون كله سمائه وأرضه، وأن هذه الحكمة والعلة تستلزم الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات"¹.

لقد رد ابن رشد على الغزالي حينما اعتبر الغزالي أن وقوع الأسباب لا تحمل المطلقة بل الجواز والعادة والاقتران، حيث هذه الآراء اعتبرت قياس لكل سببية ليست لها كاشفة عن نتائجها، ولكن ابن رشد وجد حل لهذه لمعضلة خاصة في المعجزة وكيفية الحكم عليها بالأسباب والعلل، حيث إذا عجز العقل عن التفسير كان لابد القول إن " ترابط العلة والأسباب بالوقائع والمعجزات لأن هذا الترابط وحده هو الذي يؤدي الى الاعتراف بالحكمة والغائية في الكون كله سمائه وأرضه"². والحق أن ابن رشد يريد ان يضع القوانين الكونية في فك العلة والأسباب متفادي بذلك قول الاشاعرة في قولهم في الممكنات، عند تعطيل الأسباب وظهور الاحداث، والغزالي عندما أنكر السببية في الطبيعة، جعل مذهبه معرض للنقد وتصنيف أفكاره في مجال السفسطة والخروج عن الملة.

والضاهر أن الاشاعرة نفت الحكمة وعوضتها بالعادة من خلال رأيهم " بنفي الحكم والتعليل في أفعال الله مطلقا، ولكنهم قالوا إن الله يجعل لكل نبي معجزة لإثبات صدق النبي فتناقضوا في ذلك فيما بين يسمونه نفي الحكمة والغرض بين إثبات الله للرسول المعجزة تفريقا بينه وبين المتنبي"³ وهذا خلط بين النبوة والمعجزة والعادة جعلهم يدرون في حلقة مفرغة لا تؤدي بهم الى اليقين المطلق.

فالمعجزة في نظر ابن رشد لا تخرج عن نواميس الكون ولا يمكن تصنيفها في مجال الخوارق أو العادة، بل هي كلية في الطبيعة، وعند الحكم عليها وتفسيرها بالعقل يوصلنا الى أن المعجزات التي حصلت مع الأنبياء تم تصديقها، لأن حكم العقل عليها يجعله يعرف ان أسبابها عند خالقها وهي قانون في طبيعة الكون، ولم يمكن الجزم أن ما يحدث هي عادة لأن هذا القول يحجب مطلق ومنطق الحتمية والضرورة يقول ابن رشد: " إننا إذا حاولنا فهم هذه الكلمة نقترح لها ثلا معاني أو افتراضات منها: إما أن تكون عادة للفاعل للذي هو الله، وإما أن تكون عادة للموجودات أو الحوادث وإما أن تكون عادة لعقلنا في الحكم على الموجودات"⁴ من هذه الأخير نجد فكرة العادة أنها إذا وضعت في مقياس العقل والمنطق تفقد ميزتها في الطبيعة وعند الانسان وفي الكون، لأن العقل يخرج الأسباب ويعرف النتائج حتى يتجنب القول بالعادة.

¹ المرجع نفسه، ص 77.

² ابن رشد، تهافت تهافت، مصدر سابق، ص 123.

³ المصري ابي عبد الرحمن، تنفيذ أهل السنة والجماعة لمذهب الأشاعرة، مرجع سابق، ص 54.

⁴ لبيب عبد الغاني مصطفى، مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد، مرجع سابق، ص 89.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

ابن رشد جمع العديد من الآيات وأفاض عليها فكرته التي تقول " فليست الخوارق في مقدور النبي بإرادته لإلزام خصومه ولكنها رهن بالمشيئة الإلهية ¹، وهذه الاشارة تشير بدون لف أو دوران أن المعجزة من طبيعة الله لا جدال فيها ولا تنظير، هي أمر من الله الى كائناته ول يجوز تغير السباب ف لمعجزة او ألغاء قوانينها، فجب ابن رشد على هذا " وليست المعجزات الخارقة-للعادة- من نوع المستحل عقلا، فإن مخالفة السير الطبيعي المعروف في الایجاد مما لم يقدح دليلا على استحالة وليست قدرة الله على تغيير ما حدث دون قدرته على الخلق لأول مر " يريد ابن رشد اعادة الأسباب بعد ما كانت معطلة عند الاشاعرة في المعجزة من خلال استعمال العقل والتحليل القضايا والاحداث الخارقة.

لقد ورد في كتاب نقض عقائد الاشاعرة شروحات أظهر فيها مخالفات الاشاعرة ومنها إنكارهم للأسباب حيث ينكر الاشاعرة وجود أي تأثير حقيقي للأسباب ويزعمون أن في إثبات ذلك قدح في توحيد الربوبية ووجود الخلق مع الله، كما ينكرون أ قدرة مؤثرة في أفعال العباد وإرادة واختيار، لان هذا عندهم مما يقدح في الربوبية وتفرد الله بالخلق، والحق أن إنكارهم الأسباب قدح في ربوبية الله ² والمقصود بهذا قدرة والانسان في حد ذاته باطل وقدح في الربوبية ونقص في توحيد الله، كما لا يجوز وضع السببية في حساب المعدومات في تعليل المعجزات، بل هي رابطة لا تلغي تفاعلها في الحكمة الإلهية، وبما انهم أجازوا التعطيل وهذا محال لأن" الممكنات لا تحدث الا عندما تتعطل الأسباب الكونية بقدرة الهية ³، والمعجزة يفسرها العقل بالقرآن.

يعتبر انكار ضرورة الأسباب عند الاشاعرة في المعجزة والخوارق من خلال رأيهم أن" هناك علاقة ضرورية بينما ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد في العادة مسببا عنه ⁴، حيث هذا النكران يؤدي الى انكار المعجزة وبالتالي انكار النبوات، وابن رشد كان له وقعه الخاص في رده على الغزالي خاصة والاشاعرة عامة في رأيهم في السببية والمعجزة، أنهم لم يفقهوا فيها وارجعوها الى امر الله وبعدها اعلنوا تعطيلها، كما أن كل شيء له طبيعته الخاصة، بها يكون سببا للآخر صادر منه، لان إذا لم تكن النتيجة غير متوقعة لا يمكن انكار السببية، فهي تغيرات في النتيجة، بحيث يبعث الله علة لتجعل النار لا تحرق ولكن لا يمكن إنكار الاسباب في الممكنات التي خلقها الله وجعل لكل سبب مسبب، وهذا كله مبني على قدره الله التي قدرها تقديرا في كل ممكناته، ولا يجوز القول بعدم

¹ المرجع نفسه، ص 51.

² الغامدي خالد بن علي المرضي، نقض عقائد الاشاعرة، مرجع السابق، ص 246.

³ محمد درويش عبد الحميد، المعجزات وخوارق العادات عند الغزالي وابن رشد، تصدير عاطف العراقي عالم الكتب نشر وتوزيع، ط 1، 1421هـ، 2000م، ص 87.

⁴ موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط، الناشر دار المعارف مصر القاهرة، (دط)، 1968، ص 218.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

وجود الأسباب إلا عند اقترانها بمقدورها، بالبرهان العقلي والمنطق لا يمكن أن نصدق أن هناك أسباب على غير ماهي موجودة في الممكنات¹.

المطلب الثاني: نقد السببية المادية عند الاشاعرة.

أولاً: نقد رأي الاشاعرة في السببية في الطبائع:

لقد تعمق الاشاعرة في بحث مفهوم السببية من جوانب عديدة: الجانب الإلهي، والجانب الطبيعي، والجانب الإنساني. أما في الجانب الطبيعي فيعد نقد الطبائع الطبيعية عند الأشاعرة هو النقطة الوحيدة التي كشفت حقيقتهم اتجاه الأسباب، هي أن بين السبب والنتيجة تحصل بحاصل هو الله، وفق قاعدتهم "الأسباب مجرد علامات يحصل الشيء عندها لا بها"² والمقصود بهذا التحصيل الحاصل كالذي يكون بين الفاعل الذي يرمي الحجر لكسر الزجاج، فكسر الزجاج عند الاشاعرة لا يحصل برمي الحجر وإنما بقدرة الله، مثله مثل الاحراق، ويعتبرون الاحراق سببه الله و" ليست النار فهي ليست سبباً مؤثراً وإنما هي علامة مقارنة لحصول المفعول"³.

يذهب الاشاعرة الى أن السبب حاصل بفعل العبد ونتيجته حاصلة بقدرة الله، وهذا الكلام جعل الكثير من العلماء ينفقون الاشاعرة في تفسيرهم للأسباب، وهذا مما جعل سنوسي يرد عليهم ويرى أن القول بـ "عدم تأثير الأسباب عند الأشاعرة أنه قدح"⁴، كما نجد عنهم تعليقات تتمثل في أنه " لا تأثير للعباد وغيرهم من الاحياء في أفعالهم فهي الأسباب العادية يخلق الله الفعل عندها أي معها لا بها ولا يلزم تعليقها بالفعل الاختياري تأثيرها فيه"⁵، فكل من اعتبر الأسباب عند حصولها وبلوغ نتائجها بفعل علة الله فهذا كفر عند أهل السنة والجماعة، لأن الأسباب عند حصولها لا ينفرد بها الانسان وحده أو الطبيعة، فالأسباب خلقها الله وأودع الله فيها كل شيء لا تفريق بين العبد والرب، يقول ابن تيمية " فالفعل الذي لا يعقل الناس سواه هو الفعل الاختياري الإرادي الحاصل بقدرة الفاعل وإرادته ومشئته، وما يصدر عن الذات من غير سفير قدرهمنها ولا إرادة لا يسميها أحد من العقلاء فعلاً، وإن كان أثراً من أثارها متولداً عنها كتأثير النار في الاحراق والماء في الإغراق فهذه آثار صادرة من الاجسام وليست أفعالا وإن كانت لقوى وطبائع جعلها الله فيها"⁶.

¹ المرجع نفسه، ص 219.

² الغامدي خالد بن علي المرتضي، نقض عقائد الاشاعرة والماتيردية، مرجع سابق، ص 430.

³ الغامدي خالد بن علي المرتضي، نقض عقائد الاشاعرة والماتيردية، مرجع سابق، ص 430.

⁴ المرجع نفسه، ص 431.

⁵ المرجع نفسه، ص 432.

⁶ المرجع نفسه، ص 433.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

لقد وجدنا أن ابن تيمية أعاد بناء مفهوم السببية انطلاقاً من النص الديني متجاوزاً المتكلمين والاشاعرة خاصة في مفهوم السبب والمسبب، لأن ابن تيمية جل مفاهيمه لا تخرج عن النص الديني حيث عبر عن مفهوم السببية أن الله يفعل الأسباب على ما هو موجود على وجه الخليقة، يقول ابن تيمية: " ومن قال: إنه يفعل عندها لا بها فقد خالف ما جاء به القرآن، وأنكر ما خلقه الله من القوى والطبائع، وهو شبيهه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان..."¹ يريد ابن تيمية الوصول الى ان الأسباب مهما اختلفت وعصي معرفة نتائجها إلا ولها علل، ولا يمكن إصدار الحكم على السببية بنكرانها، لأن الله كل شيء خلقه من زوج حتى العلة ولها سبب وكل واحد يصدر منه الاثنين.

نجد في الطبائع أسباب تحصل وتصدر نتائج، فالنار تسبب الحريق من نفسها وليس ما يحصل من أمر من الله يقول ابن تيمية " إن الله لا يصدر منه إلا واحد « لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» كان جاهلاً فإنه ليس في الجود واحد صدر عنه وحده شيء» لا واحد ولا اثنين» إلا الله الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون فالنار التي خلق الله فيها حرارة لا يحصل الاحراق إلا بها وبمحل يقبل الاحراق، فإذا وقعت على السمندل والياقوت ونحوهما لم تحرقهما، وقد طلي الجسم بما يمنع إحراقه"² هذا دليل أن النار يمكن لها أن لا تحرق من خلال أنها لا تملك القابلية للاحتراق والعديد من التجارب التي تثبت وجود الأسباب في عدم توافقها ولا يمكن القول ببطلان الأسباب بحكم القول عند اقتترانها مع الله في لحظة خلق السبب الذي رافق النتيجة.

أما ابن رشد فقد استعمل المنطق لنقد السببية عند الاشاعرة ليبين تناقض في منطقهم الذي لا يتوافق مع العقل والنص لأن " المنطق قائم على مبدأ السببية، لأنه مبدأ دخل في أسس المنطق نفسها: في الحد-لأن الشيء يعرف بسببه، وفي البرهان-أي في الحد الأوسط من مقدمات الاستدلال"³ وأيضاً المنطق لا يخرج عن المسببات المنعدمة التي يقولون عنها صدفاً أو تلازماً، أو تجاوزاً بحيث " صناعة المنطق تضع وضعاً أن هناك أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك الأسباب لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها"⁴

ومن ما تجدر الإشارة إليه أن السببية عند الأشاعرة تفردت عن غيرها من الفرق الكلامية وأخرجتها عن مجالها العلمي، وجعلتها في إمكانات الله، حيث قالوا أن الله جعل " لكل شيء سبباً...، فالعلاقة بين السبب والمسبب علاقة ضرورية، من ناحية أن الله يعطيه

¹ المرجع نفسه، ص 436.

² المصري أبي عبد الرحمن، تنفيذ أهل السنة والجماعة لمذهب الأشاعرة، مرجع سابق، ص 136، وراجع مجموع فتاوى ابن تيمية، ج 8، ص 225، و 227.

³ بلكا إلياس، الوجود بين السببية والنظام، مرجع سابق، ص 64.

⁴ المرجع نفسه، ص 64، راجع كتاب ابن رشد تهافت التهافت، ص 292.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

تأثيرها"¹، والملاحظ أن حتى المعتزلة أصرت بمنطق العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب، ولكن الأشاعرة عجزوا في تفسير السببية في ما تملكه من علاقة بين السبب والمسبب والأسباب، فلجأوا إلى قولهم " أن العلاقة بينهما عادية. وهي مجرد اقتران للعادة، ليس إلا، فالتلازم ليس ضروريا بينهما، وكل شيء مسند إلى إرادة الله"²، كان لابد للأشاعرة أن يقولوا ان السببية مجرد اقتران او ضرورة بكشف الدلائل العلمية والمنطقية والفلسفية حتى يزيلوا اللبس على السببية التي تحمل الاحتمال والمقارنة والعادة، حيث السببية تأخذ العلاقة الضرورية وغير الضرورية، لأن الأجسام تؤثر فيما بينها، ولكن في النص الديني يخبرنا أن كل العلل اظهرها الله بأسبابها يقوله تعالى ﴿ وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج﴾ (الحج، الآية 5). وهذا الآية فيها إشارة إلى الوسائط التي تكون سببا في غيرها، أي السببية تتوسط المسبب الأول والمسبب الثاني، مثل الماء سبب الزرع وكثرة الماء في الزرع يزيد من بهجته، أي السبب هو الماء بين الزرع وبهجته.

ومن خلال بحثنا العميق وجدنا أن للأشاعرة وجهة رأي أخرى في العلل الطبيعية الأربعة عندما حذفوا منها عللها التي تسبب التغيرات في الممكنات، وأثبتوا خلا في تصرف هذه العناصر الطبيعية، جاعلين عللها تختل في حدوثها وأسببها، من خلال أنها لا تعطي نتائج وفق ما تملكه هذه العناصر، وعلى هذا وجدنا ابن حزم قد رد عليهم في اختلافهم في نتائج العناصر الطبيعية فقال: " حدث حر النار جملة وبرد الثلج عند الملامسة، ولا في الخمر طبيعة اسكار، ولا في المني قوة يحدث بها ولكن الله عز وجل يخلق منه ما شاء وقد كان ممكنا أن يحدث من مني الرجال جملا ومن مني الحمار إنساناً ومن زريعة الكزبرة نخلا. ما نعلم لهم حجة شغبوا بها في هذا الهوس أصلاً"³، والهدف من هذا أن العلل الطبيعية وما تنتجه في الطبيعة ثابتة لم تتغير منذ الخليفة وهي مستمرة حتى نهاية الزمن ولا تختل في قوانينها العلية حتى إلى زوال الكون.

والملاحظ ان الأشاعرة برغم تمسكهم بالنص القرآني إلا أن لغة القرآن تدعم القوانين الطبيعية من خلال ما قال عنهم ابن حزم عن اللغة التي نزل بها القرآن، أنها أبطلت قول الاشاعرة أي " تبطل قولكم لأن من لغة العرب القديمة ذكر الطبيعة والخلقة والسليقة والبحيرة والغريزة والسجية والسيمة والجبلة"⁴، ومغزى موقف ابن حزم من العناصر الطبيعية أنها تملك قوانين سببية وعلية لا تتغير منذ ما خلقها الله على وجه الطبيعة، وكل

¹ العبد الله خديجة حمادي، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الاشاعرة والمعتزلة، مرجع سابق، ص709.

² المرجع نفسه، ص711.

³ عبد الرحمن بن محمد بن محمد سعيد دمشقية، موقف ابن حزم من المذهب الاشعري، الفصل في الملل والنحل، (دط، دس)، ص 81.

⁴ المصدر نفسه، ص92.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

عنصر في هذه الطبيعة جبلها الله على علة وسجية لامتغيرة ولا مضطربة، لأن لغة الوصف للطبائع تخبرنا أنها لا تتغير ولم تتغير منذ الأزل، كما استدل ابن حزم "بحديث رسول الله حتى، قال رسول الله للجارود: الله جبلني عليها رسول الله أم هما كسب؟ فقال رسول الله «بل الله جبلك عليها»"¹ وهذا الحديث يريد ابن حزم أن يثبت به أحقية القوانين الطبيعية انها ثابتة في الكون لا تتغير.

لقد نقد الاشاعرة تسلسل الأسباب و تراتبية الله في موجوداته، عندما نفوا السببية بداعي " لا أثر لعلّة في معلولها، ولا أثر لسبب في مسبب، وإنما يفعل الله عند وجود العلة لا لكونها علة"²، ولكن اذا تتبعنا تسلسل الأسباب والعلل والنتائج، فنجد غموض في مذهب الاشاعرة في حتى لو كانوا على صواب"، وهو أن الأسباب تنتج مسبباتها ذلك، وأن العلة تنتج معلولها ويتسلسل ذلك، وأن العلة تنتج معلولها ويتسلسل غير منقطع في الحدوث، أي زمن واحد لا تشبوه فواصل زمنية، ولكن الزمن في حدوث الاحداث تشبوه لحظات وفترات حسب ما قدمه العلماء و" هو أن التسلسل ثابت في الماضي وثابت في المستقبل، وثبوته في الماضي غير متعلق بخلقٍ يتسلسل فيهم الصفات وتظهر فيهم آثار الصفات، بل يجوز أو نقول: بل تتنوع التعليقات باختلاف العوالم وفي المستقبل (يعني في الآخرة) فالله (جل وعلا) آخر بصفاته فهناك تسلسل في جهة المستقبل"³.

والواقع أن تسلسل الأسباب عند الاشاعرة ينطلق من زمن واحد بين الحدوث والحدوث، معتبرين التسلسل في الماضي ممتنع وفي المستقبل لا يمتنع، فتسلسل الأسباب والمسببات مترتبة ومتسلسلة بموجب علة ومعلول وسبب ومسبب، ولكن نفت القول بخلق هذه الأسباب، وأثارها ليست من ذاتها بل من حكمة الله الثابتة وليست مبدلة ولا محولة إلا بحكمة وقدرة الله.

كما وجدنا أيضا في الأغلب لمفهوم السببية عند الأشاعرة انهم ينفون السببية، ولكن إذا نفيت هذه الأسباب أو السببية فهذا يؤدي الى اخلال مفهوم نظام الكون بسبب كبح نظام السببية يقول ابن رشد: "إذالم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب لم يكن هاهنا دلالة على ان لهذه الموجودات فاعلا مريداً عالما، لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة،"⁴ ونجد أيضا "الحكمة من الله هو مسببها، وهنا يتضح أنه اذا قالوا بتعطيل الأسباب وترتيبها في العالم يعتبر جحد الصانع

¹ عبد الرحمن بن محمد بن محمد سعيد دمشقية، موقف ابن حزم من المذهب الاشعري، مرجع سابق، ص92.

² المصري أبي عبد الرحمن أبو يوسف السيد بن احمد تفنيد، أهل السنة والجماعة لمذهب الاشاعرة، مرجع سابق، ص135.

³ المرجع نفسه، ص135.

⁴ بلكا الياس، الوجود بين السببية والنظام، مرجع سابق، ص66.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

الحكيم.¹، ويدعم هذا الأمر ابن تيمية في رأي أن الله يفعل الأسباب بحسب شهادة القرآن، لان فعل الله مقترن بالسببية لا بذات السببية " أنه يفعل عندها لا بها خلق ما جاء به القرآن وأنكر ما خلقه الله من القوة والطبائع وهو شبيه بإنكار ما خلقه من القوى التي في الحيوان، التي يفعل الحيوان بها مثل قدرة العبد ، كما أن جعلها أنها هي المبدعة لذلك فقد أشرك بالله"²، وهذا القول مردود على الأشاعرة عندما عطلت الأسباب في نتائج الممكنات، وخالفت سجية الطبيعة التي خلقها الله على قوانين حكمته التي لا تتبدل ولا مبدل لها، إلا أن الأشاعرة بدلت ما كان الله قد خلقه في الممكنات من علل وأسباب ثابتة غير متبدلة.

كما نجد ابن حزم يثبت تسلسل الموجودات وأسبابها بمطلقية تامة، بحكم أن الله خلق الخلق باستمرار وهذا مثل قانون السببية المطردة المتسلسل لا تقطعه قاطعة ولا علة، يقول ابن حزم: " ثمة نظاما دقيقا تسير عليه الطبيعة وتطوراً مطرداً تخضع له مخلوقاتها، وكل ذلك يتطلب إيجاد واستئنافا وعناية خالقة."³ وهذا عكس ما تبنته الاشاعرة وخالفت السببية المطردة ويثبت هذا كذلك ابن حزم " لا علاقة بين هذا المفهوم ما بنحزم للخلق المتجدد المستأنف، وبين الخلق الاشعري المستمر. المبني على مفهوم ذري للطبيعة، يقول بانفصال الأشياء عن بعضها البعض محطما كل رابطة سببية، بغية عدم المس بقدرة وإرادة المطلقة التي تعمل في جميع الأشياء على نحو مباشر. وذلك أن فقيه قرطبة، يؤكد على صفة الاستمرارية في الطبيعة لأنها طبائع خلقها الله وأمكنها في الأشياء، مما جعل هاته الأخيرة لا تقبل التبدل ولا التغيير إلا بإرادته خلافا للأشعرية التي نكرت ذلك ونفت السببية، ووجود الصفات الثابتة في الاشياء"⁴

ثانيا: نقد الذرة في الأجسام.

بعدما كشفنا السببية في الطبائع الطبيعية عند الأشاعرة وما تحتويه من أفكار يغلب عليها الغموض والتناقض، أن لنا الآن أن نغوص في عمق المادة عند الاشاعرة وموقف غيرهم من فكرة الجزء والأجزاء ، وما وصلنا إليه أن ما قدمته الاشاعرة في الجزء وعلاقته بالجسم لا يعطي تفسيراً في عمق الطبيعة او الممكنات ، وعلى هذا نجد أن ابن حزم انتقد الاشاعرة و منهم الباقلاني في نكرانهم للطبائع التي تنتهي في التجزؤمع إنكارهم للسببية في الطبائع من خلال " أن الله يخلق الحر في النار عندما نمسها والبرد في الثلج عندما نلمسه، والزيت عندما نعصر الزيتون...إنه اعتقاد أساسه الانطلاقة من إرادة الله المطلقة

¹ يافوت سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس، الناشر المركز الثقافي العربي المرجع السابق، ط1، 1986، ص347.

² المصري أبي عبد الرحمن أبو يوسف السيد بن احمد، تفنيد أهل السنة والجماعة لمذهب الاشاعرة، مرجع سابق، ص135.

³ يافوت سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس، مرجع سابق، ص347.

⁴ المرجع نفسه، ص347.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

وحضوره الكلي في مستوى ترتيب المادة نفسها"¹، وهنا يريد ابن حزم توضيح أن أي مادة تحتوي أجزاء لا تنفك عن ما يأمره الله بها في تفاعلها ويريد أن يوضح أن العجز إذا حدث في أحد الطبائع كعدم الاحتراق راجع إلى أسباب مادية دقيقة، ولكن حدوثها ليس دائما موجود كأن نقول في تلك اللحظة وجدت طفرة طبيعية أخلت في سبب الاحتراق. ومن هذا نجد أن ابن حزم قد توصل لتعريف الذرة موافقا للرأي الارسطي، معتبرا أن الوجود ليس خلاء، هو ممتلأ لا يحتاج إلى أجزاء منذ البدء، وأن "الكون امتلاء لا خلاء فيه، لذا لا يمكن لجسم أن يداخل جسما آخر لعدم وجود خلاء قلب ذلك الجسم فهوم يلزم أن يحافظ على حيزه المتميز"² فالحيز والجسم لا ينفصل إلى أجزاء فهو كتلة واحدة لا تنفصل.

لقد قدم ابن حزم أيضا شروحات للجواهر والأعراض معارضا بها قول الاشاعرة عندما اعتبروا الجوهر غير منفرد في العرض بين الصورة والجسم، بل هو كلية واحد يتخذ صورة واحدة ويملك جسم احادي التكون ولا يملك العناصر الأربعة، ولكنه يملك التجزؤ إلى ما لا نهاية³، لأن صفة الخلق في الطبيعة كلية مستمرة متغيرة بإرادة الله الثابتة، ولأن نصف الممكنات أو الممكنات كلها مركبة من الأجزاء لا تنتهي من كل الجهات فهي متعددة فهو "يؤخذ من باب التناهي واللا تناهي للأجسام في الطبيعة، فيحده أنه ممتد في جميع الأبعاد الثلاث"⁴.

وهناك تقنيات أخرى لابن حزم لفكرة الجزء الغير المتجزئ في مادة ما، أنها تحمل طبعها الخاص بها، وأنها تحوي جسم في جسم، بحسب رأي الأشاعرة والمعتزلة والنظام، لأن فكرهم تأصيلي رواقى، ولكن الحقيقة التي وجدها ابن حزم هي أن الاجسام تعمل بطبيعة المجاورة وليس المداخلة، لأنلا يمكن للجزء أن يبقى في الكل محافظا على آلياته، مثل نقطة خمر في حوض ماء ان كان امتزج مع الماء، فكل واحد يبقى محافظ على مجاله وسببته وعليته حتى إن غلبت عليه اجزائه⁵.

ويتساءل ابن حزم فيقول: "الله هو الذي ألف أجزاء لجسم، فهل يقدر على تفريق أجزائه حتى يكون فيها شيء من التأليف، وحتى لا تقبل التجزؤ؟"⁶، فالمتكلمين قالوا: "بالأجزاء التي لا تتجزأ متفرقة ثم ألف بينها الاجسام"⁷ وهذا ما اعتبره ابن حزم محال، فيرد على كل المتكلمين بما فيهم المعتزلة والاشاعرة ويقول: "يكمن جوهر المشكلة في أن

¹ يافوت سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس، مرجع سابق، ص352.

² المرجع نفسه، ص353.

³ المرجع نفسه، ص343.

⁴ العبيدي حسن مجيد، فلسفة المادة والصورة والعدم عند ابن رشد، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سورية دمشق، (دط)، 1430هـ، 2009م، ص38.

⁵ يافوت سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس، مرجع سابق، ص 352.

⁶ ابو زيد منى احمد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص332.

⁷ يافوت سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس، مرجع سابق، ص333.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

المتكلمين وخاصة المعتزلة، استدلوا بالشاهد على الغائب. ذلك أنهم لاحظوا أن الإنسان في الشاهد لا يصنع شيئاً ما إلا بتأليفه من أجزاء أو تركيب من عناصر، ففاسوا الغائب على ذلك دون أن ينتبهوا إلى أن عطية الخلق الإلهي ليست لا جمعا ولا كانت مجتمعة ورفقها¹ وقال أيضا "بأن الله قادرا على أن يخلق جسما لا ينقسم"²، وكان هذا ردا على كل من يؤمن بالجزء والجزاء المنتهية في التجزؤ أو غيرها، وهذا ما كانت تعتقده الاشاعرة، ولكن العالم لا يمكن أن نقول عنه أجزاء أو جزء أو نقول ان الله جمعه وخلقه، وإنما الله خلق الخلق، بأمره (كن) لان الوجود كلي لا يحتاج الى أجزاء.

لقد بحث ابن حزم في تركيب الكون في قول إنه مكون من أجزاء لا تنتهي بل انه ذرات تجمعت وشكلت العالم، وخلص الى أن هذا القول غير منطقي ومنافي للدين، فالعالم ثابت، وإذا قلنا كان أجزاء متجزأ لا نهاية فيه فهذا ينافي النصوص الدينية.

أولا: نقد رأي الاشاعرة في حدوث العالم.

إن الباحث في الفكر الإسلامي يجد أن الأشاعرة أكدت أن الوجود محدث ونفت القدم عن العالم الذي قال به الفلاسفة أمثال أرسطو وغيرهم، ولقد حاول ابن رشد تجاوز هذا الخلاف فقال بالخلق المستمر، معللاً ذلك بـ: " أن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الاحداث من الذين أفاد الحدوث، وهذا يشير أن الله دائما فاعلا في العالم ومتسببا فيه بعقله منذ أن خلقه، وهذا الفعل لو نتعمق فيه بعقلنا نجده فعلا أزليا أبديا"³.

بما أن الاشاعرة أكدت على حدوث العالم و نفت القول بالقدم وقالت بالإمكان في لحظة العدم، غير ان الحدث لا يحدث في العدم إلا على إمكان المادة من كل فعل وقوة، لأن الحدث في الإمكان يصدق ومن العدم لا يحدث، حيث الأسباب والعلل تحدث على الممكن يقول ابن رشد تغيير التعبير : " فإن الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وأن لا يوجد، وهذا المعدوم الممكن، ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو بالفعل، وانما هو ممكن من جهة ما بالقوة"⁴ هذا العدم يملك قوة تفعل الجوهر في الممكنات، ولكن إذا أزيلت القوة من العدم تنعدم الجواهر التي تمكن الممكنات في الوجود، لأن اذا اختفت حالة الجوهر لا يعني لِلْفِعْل فِعْل في الممكن إلا اذا كانت هناك مساحة مادية يحمل فيها جوهر الوجود المادي حتى تكون فيه قابلية الفعل من الفاعل واذا كان معدوم لن يكون له امر الحدوث.

وعلى العموم الاشاعرة لم يلتفتوا الى قوانين الله في الأسباب وجعلوا الاشياء في العالم تحدث بدون أسباب متفاوتة الحدوث، وفي هذا لم يوفقهم ابن رشد وقال أن نظام الكون

¹ المرجع نفسه، ص 333.

² المرجع نفسه، ص 333.

³ جهامي جرار، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة بين الغزالي وابن رشد، مرجع سابق، ص 50.

⁴ جهامي جرار، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة بين الغزالي وابن رشد، مرجع سابق، ص 44.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

مكون من " أجزاء موازية لا يحمل الاختلاف في الطبيعة فهو مطلق"¹، وقدم أيضا أن فكرة المحرك وغير المتحرك والسببية ويسميتها الشوق، وأن الأسباب العارضة في المادة تكون من خلال السبب الأول في المادة وفي الصورة المستمرة، والأخرى تسبب الطبع فيها منذ الأزل مثل العناصر الأربعة، والسببية العرضية تركبت منذ الأزل من محرك الذي لا يتحرك، حرك الاعراض بالشوق " فالمحرك الأزلي فعل محض لا تلحقه مادة، وهو جوهر مفارق للموجودات الحسية، إنه ساكن غير متحرك، لا بحركة ذاتية ولا بحركة عرضية إذ لا يحركه شيء من خارج، إنما الكائنات هي التي تتحرك نحوه بفعل الشوق الى الكمال والخير، إنه إذن علة محركة وعلة غائية في آن معاً "²، وهذا يثبت أن هناك حركة أزلية قديمة أدارته وحركته، هو مستمر من بداية الى نهاية، وهذا يثبت أزلية الوجود.

ثانيا: نقد نفى زمن الحدوث.

لقدنفد ابن رشد زمن الحدوث عند الأشاعرة عندما اعتبر الغزالي " إن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم الى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً، فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه، مراد بالإرادة القديمة "³ وقد قابله ابن رشد ورد عليه ببرهان القدم، وأن هذا يخلق الشك في قوله بحدوث الزمن بحيث " الإرادة القديمة الجازمة قد جعلت من نقطة معينة حداً فاصلاً بين العدم والوجود. فإذا وصل العالم الى هذه النقطة انتقل من العدم الى الوجود بمقتضى الإرادة القديمة الجازمة"⁴.

كما أكد ابن رشد على أن فكرة السببية التي تدعم فكرة القدم، حيث الفعل الأول يتبعه التغير، والأول هو الأصل والثاني هو الفرع، والقصد من الفرع هي الممكنات التي جاز عليها القدم والتغير، وهذا التغير يدل على زمن القدم بحيث " أن فعل الفاعل يلزمه التغير، وأن كل تغير له مغير. والأصل الثاني: أن القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغير وهذا كله عسير البيان، والذي لا مخلص للأشعرية منه، هو إنزال فاعل أول أو إنزال فعل له أول؛ لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل، هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل"⁵.

والظاهر هنا أن برهان الزمن عند الفلاسفة مخالف لدليل الاشاعرة في برهانهم على الوجود الأول الذي تفرعت منه الممكنات، وينبغي الإشارة الى ان قول الفلاسفة بقدم

¹ المرجع نفسه، ص49، و50.

² المرجع نفسه، ص51.

³ ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص67.

⁴ ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص67.

⁵ المصدر نفسه، ص69.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

المادة لا يعني استقلالها عن العلة الأولى، ونثبت هذا من خلال شروحات ابن رشد " يقر بأزلية الطبيعة فإنه ينفي أن تكون لها بداية مستقلة عن بداية الفاعل الأول لأن يجعل أزليتها من أزلية الفاعل وأزلية الفاعل مستلزمة لأزليتها كذلك"¹ هذه الازلية عبر عنها ابن رشد بالقدم وأضفى عليها مبدأ المحرك الأزلي الذي جاء بالبداية والنهاية، ويحدد هذا القدم بتعريفان " تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده"²، أي الفعل الحادث من البداية يستثني الله ويحكم على الممكنات ويسميتها الآلة التي فعلت ذلك الفعل منذ بداية لخلق، وإذا خلت الممكنات من الآلة وقلنا إنها حادثة بدون آلة فهذا يؤدي الى عدم الوجود، بحيث الحدوث محصور في زمان مجهول بين البداية والنهاية، ولهذا جاز التعبير بالأزل بحكم الممكنات.

والحقيقة أن دليل الاشاعرة أن العالم حادث وأجزائه لا تتجزأ وهي محدثة ، والاجسام محدثة بحدوث العالم مع ربطها بالجواهر والفرد؛ لقي تعارض عند أهل البرهان بحيث "الحادث يحتاج الى فعل الحدوث على ممكنات وآلات لهذا الكون، بحيث إذا كان محدثاً فلأنه يفتقر الى محدث، وذاك المحدث الى محدث، وذلك مستحيل"³ وهذا الترابط حتى إن كان محدث فإنه كان بإرادة قديمة⁴، وهذا ما دفع ابن رشد الى كثرة شكوك الاشاعرة في آراء كبار الأشاعرة كالغزالي والباقلاني⁵ حيث يقول: " أن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء وإذ لم تكن للشيء أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هناك صناعة أصلاً"⁶.

ومن الملاحظ أن العالم عند الفلاسفة يتكون من زمن ومادة، فإن كان هذا العالم قديم بالزمن فهل هو قديم بالمادة؟ يجيب ابن رشد: " أن المادة الأولى التي صنع الكون منها كانت موجودة بذاتها منذ الازل بدون ابتداء"⁷ بحيث هذا الوجود متعلل على علل، وإذا قلنا من تسبب في الممكن في ذاته؟ اذن هو نفسه بنفسه سبب ذاته ومنه انبثق العالم، ومنذ تلك اللحظة صنع لحظات زمنية متساوقة مع الممكنات التي تصب في قدرة الله الذي خلق الكون في ستة أيام، والتي صنعت توقيت زمني يزيد من إثبات فكرة القدم لمادة التي ركبها الله، من عناصر مادية ركبت الكون منذ مدة أزلية سحيقة⁸.

¹ عمارة محمد، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص 63.

² المرجع نفسه، ص 63.

³ ابن رشد مناهج، الأدلة في عقائد الملة مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق، محمود قاسم، ملتزمة الطبع والنشر مكتبة الانجلو المصرية، ط3، 1964، ص 136.

⁴ المصدر نفسه، ص 136.

⁵ المصدر نفسه، ص 138.

⁶ المصدر نفسه، ص 145.

⁷ أنطوان فرح، فلسفة ابن رشد، التنوير للطباعة والنشر الهيئة المصرية، (دط)، 1993، ص 15.

⁸ الروحان حسان بن براهيم، عقيدة الأشاعرة دراسة نقدية لمنظومة جوهر التوحيد لبرهان الدين القاني على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، مرجع سابق، ص 349.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

كما أعاب عليهم ابن رشد منهجهم في البرهان على حدوث العالم، فوجدنا عند الغزالي فجوة أعابت فكرة الاستدلال التي بنى عليه أرائه، وكانت طريقاً سهلاً للنقد بالاستدلال المناقض للرجحان والاحتمال، فقابله ابن رشد بالبرهان الذي يفضي الى اليقين الصادق المطلق¹، فحسب ما ورد في كتاب التهافت " أن الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان"² وأيضا " هربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بان ههنا أسبابا فاعلة غير الله، وهيهات لا فاعل ههنا إلا الله إذا كان مخترع الأسباب "³ هذا الهروب دليل على ضعفهم الفلسفي، والعلمي، لان دلالة الشرط في اختراع الأسباب يحمل الامكان وبالتالي ظهور الاضطراب في فكرتهم التي تصبوا في مفهوم السببية.

والواقع أن السببية عند ابن رشد تركز على المثالية والمادية التي تنعكس على ذهنية الانسان، من خلال الوقائع التي تحدث أمامه فتتجسد له رؤية سببية تتركب على ارتباطات مطلقة مترتبة على تسلسل طبيعي سبب ومسبب علة ومعلولة، أي السببية معرفتها مادية من الطبيعة تحمل ترابط غير منقطع مع جميع أسباب الظواهر، لأن ابن رشد حصرها من الواقع المادي على قياس يحمل القانون المطلق الذي يخالف نظرية للأشاعرة للسببية بقوله " إن علمنا معلول للمعلول به، فهو محدثٌ بحدوثه ومتغير بتغيره"⁴.

كما نظر ابن حزم في السبب والزمن والعلة عند الاشاعرة عندما نفوا التعليل في كل ممكن موجود من الزمن والحدوث، ولكن العلة في نظر ابن حزم مهما كانت لا تتغير ولا تتفصل أي "العلة لا تفارق المعلول ولو فارقته لم تكن له علة"⁵، وهذه العلة لا تستوجب الحدوث الذي يفقد العلاقة الزمنية في الممكنات، لان الكون في يد خلق الله يحمل كل ذرة ونظم الكون لا يحمل الخلل او التعطيل.

وفي الأخير نؤكد أن السببية عند المتكلمون كان لها مفهوم علمي ومنطقي يشمل كل معتقد وكل تفكير، ولم يتركوا برهان إلا وأتوا به ، كما أن منهم من جعل السببية مفهوما لا يخرج عن قوانين الطبيعة، حيث اعتبرت المعتزلة السببية مطلقة بحكم قوة الطباع الموجودة التي لم تتغير منذ بدايتها، ولكن خالفتهم الاشاعرة في ذلك عندما اعتبرت السببية مجرد تحصيل حاصل او عادة أو اقتران، ونتيجة حصول السبب يكون بقدرة الله وليس بما تملكه خاصية الطباع، وهذا الحكم الذي كانت الأشاعرة تعتمد عليه مما أثار الكثير من الشكوك والنقد النقاد الذين رأوا أن هذا يعتبر خللاً في ما خلقه الله في قوانينه الطبيعة.

¹ طه ياسين نوال، نقد النقد في الفلسفة الإسلامية نقد ابن رشد للغزالي نموذجاً، الناشر مجلة آداب البصرة، جامعة البصرة، العدد 68، 2014، ص366.

² المرجع نفسه، ص 374،

³ جهامي جرار، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة بين الغزالي وابن رشد، مرجع سابق، ص 87.

⁴ عمارة محمد، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص86، 89.

⁵ ابن حزم المحلي ج1، تحقيق أحمد محمد شاكر القاضي، مطبعة النهضة مصر، (دط، دس)، ص102.

الفصل الثاني: السببية عند الاشاعرة

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية.

المبحث الأول: مقاربات الوضعية المنطقية للسببية.

المبحث الثاني: نقد السببية عند الوضعية المنطقية.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

تمهيد.

الوضعية المنطقية* هي مدرسة تجريبية جديدة تعتمد على اللغة والعلم والمنطق دون الرجوع الى الفكر الميتافيزيقي الذي يعتبر غير مجد في معرفة الأسباب من خلال ما قدمته الوضعية المنطقية، مرتكزين على المدرسة التجريبية والفيزياء والرياضيات¹ وعلم الاجتماع منذ بداية القرن العشرين لتأثرها بالعلوم، فأحدثوا فكرا جديدا يدعو الى أبستمولوجيا جديدة من خلال تراكمات العلوم العلمية المنطقية والرياضية، التي كان لها الأثر الكبير في الوضعية المنطقية، على اعتبار أن هاته الأخيرة (الوضعية) تعطي المصادقية للأشياء المحسوسة، وفي موقفها من السببية تغلب عليها فكرة الارتياح النسبي وعدم الايمان بالمثالية، بما يجعلنا نطرح تساؤل كيف نظرت الوضعية المنطقية للسببية؟ وكيف اعتبرت أن التحقق للسببية في الاحتمال والمنطق هي الاجدر من القانون؟ وكيف برر بوبر تجاوزه للوضعية المنطقية من منطلق نقدي؟

المبحث الاول: مقاربات الوضعية المنطقية للسببية.

المطلب الأول: مميزات فكرة السببية عند الوضعية المنطقية.

أولا. تجريد السببية من الخرافة:

مفهوم السببية عند الوضعية المنطقية يأخذ طابع فلسفة العلوم، من خلال تحليل الأسباب لغويا ومنطقيا، وهذا بالاعتماد على المفكرين السابقين في كيفية دراسة السببية بمنهج التجريبي الذي لا

*الوضعية المنطقية اسم أطلقه كل من بلومبرج وهاربرت فايجل عام 1931، على مجموعة من الأفكار الفلسفية التي ميّزت جماعة حلقة فيانا، وهي جماعة بدأت تتكون منذ عام 1907 بمجموعة من الرواد الأساسيين مثل: موريتز شليك (1882-1945، إرنست ماخ). رودولف كارناب (1891-1970)، وأوتو نيورات (1882.1945)، وهاربرت فيغل (1902-1973)، وفريدريك وايزمان (1896-1960)، وكيرت جيويدل (1906-1978)، و أ. جيه آير (1910-1989). على الرغم من أن آير كان متأخر الحضور إلى الحلقة ولكنه اكتسب شهرة وفيتشتجيتاين هو كان مراسل في الأغلب ورسائله المنطقية واللغوية كانت لها السند للوضعية المنطقية، كما كان هدفهم بناء معرفة علمية تتجس بعبدا من الفلسفة الميتافيزيقي إلى المعرفة العلمية كالرياضيات ومنطق والعلوم الطبيعية، لأنها الورقة الراجعة حول الجدل المادي الطبيعي والحصول عليها.

¹Amaechi Udefi, Metaphysics and the Challenge of Logical Positivism, journal of social sciences, Department of Philosophy, University of Ibadan, Nigeria, Issue 1, 2009.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

يخلو من العلوم التجريدية، وقبل البحث عن معرفة السببية على الباحث تفكيك هذا المفهوم من معناه المادي واللغوي والمنطقي والفيزيائي والرياضي.

عندما نريد البحث عن السببية عند الوضعية المنطقية لابد لنا أن نخرج على الوضعية المنطقية الجديدة التي مهد لها رسل، ونقصد بذلك "الذرية المنطقية" التي ساوت بين بنية العالم وبنية المنطق الرياضي. فقد ذهب رسل ووايتهد* إلى أن "العالم يتألف من أحداث ذرية، وميزتها أنها تقابل مباشرة قضايا أولية منطقية مرتبطة بمعطيات الحس، وذهب رسل إلى أنه لا توجد مادة ولا روح، إنما توجد معطيات حسية مفردة فقط، ترتبط ببعضها ارتباطاً منطقياً، ونؤلف «الواقعي الوحيد»¹.

وفي حقيقة الأمر وعلى لسان بعض المختصين أن رسائل فيتجشتاين** هي من غيرت لغة العلم من الخرافة إلى الحقيقة، إذ ووفق رؤيته إن اللغة "هي وساطة لتصوير الأحداث ونقل الأفكار، ينبغي لها أن تكون شبيهة في بنيتها لما تم تصويره، بالتسليم أن أساس العلم جمل أولية تكتسب بالخبرة وتفحص بالوقائع"²، وعلى هذا الأساس استعان بلغة العلم التي تكون مشبعة بالمنطق الرياضي، لأن فيتجشتاين يعتقد أن "مجموع الجمل الصحيحة ... هو مجموع العلوم الطبيعية؛ والفلسفة ليست من علوم الطبيعية؛ وهدفها توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً، لأن المنطق والرياضيات علما صحيحان صحة خالية الفحوى، أي أنهما هي ممارسة؛ ونتيجة أي انهما لا يقولان شيئاً عن الواقع"³.

وفي نظر كارناب* تعد لغة المعرفة هي اللغة التي تعطي تعريف لغوي للشيء ثم تحوله إلى معنى، أي الحقيقة الملموسة ثم تأتي اللغة حتى نعرف حقيقتها، وهذه الحقيقة لا تنفك عن معرفة السبب الذي جاءت منه هذه الأشياء، التي تمكننا من المعرفة الحقيقية لسبب الكون، وهذه المعرفة ليست هي البحث عن الأصل الميتافيزيقي أو الخرافي، ولكن البحث في المحسوسات بدل الخوارق، باعتبار الطبيعة ظاهرة حية ندركها ونتحقق منها، وننفذها ونتمحصها باستقراء العلم والتحليل والنقد كجزء ضروري من العملية العلمية.

* وايتهد ألفريد نورث: 1861، 1947، فيلسوف أمريكي من أصل إنجليزي ولد في رامسفيت في مقاطعة إنجلترا وكانت كل اهتماماته تصب في مجال الرياضيات والفيزياء، راجع معجم الفلاسفة لجورج طرابرشي، ص 731.

¹ مطلب محمد عبد اللطيف، الفلسفة والفيزياء، ج2، مرجع سابق، ص 159.

** فيتجشتاين: 1889، 1951، عالم منطق وفيلسوف نمساوي رائد الفلسفة التحليلية، راجع معجم الفلاسفة لجورج طرابرشي ص 455.

² مطلب محمد عبد اللطيف، الفلسفة والفيزياء، ج2، مرجع سابق، ص 160.

³ مطلب محمد عبد اللطيف، الفلسفة والفيزياء، ج2، مرجع سابق، ص 160.

* رودولف كارناب: 1891، 1970م، فيلسوف ومنطقي رياضي ألماني، ومن أبرز زعماء الوضعية المنطقية.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

مع العلم أن كارناب يعتبر أن مرافقة العقل العلمي في جميع العمليات، لايفك بل يلزم ذاته بوضع تصور للتجريدات العقلية ككيانات حقيقية، ويميز كارناب بين عدة وظائف للغة: " فهي يمكنها أن «تدل» على حقيقة الشيء أو معنى، كما يمكنها أن «تعبر» وحسب عن الرغبات والعواطف. وربما كانت اصطلاحات الفلاسفة التقليديين تعبر عن عواطف، ولكنها فارغة من المعنى ولا تدل على شيء في رأي الوضعيين الجدد، الذين يرون أن مشكلات الفلسفة التقليدية، من مثل مشكلة الوجود الواقعي للكميات ومشكلة وجود الاله ماهي إلا مشكلات زائفة ومحاولة حلها هي محض مضيعة الوقت"¹، ويتضح مما سبق أن كارناب يريد ان يصنع لغة تعبر عن حقيقة وجودية قابلة للرؤية والحس، وبما انها تكون قابلة للرؤية والحس نستنتج منه انه يريد صناعة مفاهيم بعيدة عن العلل والأسباب، المبنية على لغة الميتافيزيقا والاهوام والخرافة، وعلى هذا يدعو كارناب الى بناء مفاهيم تكون مبنية على منهج منطقي، لأنه إذا كانت مبنية على منهج الميتافيزيقا فهي " خارج عن ميدان الطبيعة، فهو إذن فارغ من المعنى"².

وعليه فإن الوضعية المنطقية عندما أسست مشروعها العلمي التجريبي الذي ركز بالأساس على التجربة وخاصة " التمسك بآراء هيوم في السببية والاستقراء"³، إنما كانت تصبو الى معرفة فلسفية بحثية، ويقول في ذلك حسين علي " ... مما جعلهم يصطنعون للفلسفة وظيفة، بحيث تقتصر على علم المعاني والعلامات وما شابه ذلك، أما الميتافيزيقا فلم يجدوا لها مكانا أو موضوعا أو منهجا أو مشروعاً أو طريقة للتعبير عنها بمعنى"⁴.

وهذا يوعز إلينا أنهم يعتبرون أن السببية مجالها العلم وليس الميتافيزيقا. لأنها تجعل البحث عن المعرفة والأسباب بعيدة عن حقيقة الشيء والكون، يقول كارناب " إن مشكلة الطريقة الميتافيزيقية في التعبير عن الموقف الأساسي، هي أنها تضلل المشتغل بها وتجعله يفكر في ((أنه يخلق فوق عوالم يكون الصواب والخطأ فيا من الأمور المحسوسة)). على حين أنه ((في واقع الامر... لا يثبت شيئاً"⁵.

إنه وفق رواد الوضعية المنطقية إن العلم المجرد هو أكثر قيمة بجعل العلوم المنطقية تحلم مفهوم علميا كلغة تعمم على جميع التخصصات المتنوعة التي يبدعها الإنسان في بحثه العلمي "البيولوجيا، وعلم الأحياء وغيرها لأن هذا العلم غير مجرى خرافات العلم القديم،

¹ بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة الأوروبية، ترجمة د عزت قرني، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د ط)، سبتمبر 1992، ص 100.

² المصدر نفسه، ص 100.

³ حسن حسين علي، الأسس الميتافيزيقية للعلم، الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 2003، ص 65.

⁴ حسن حسين علي، الأسس الميتافيزيقية للعلم، مرجع سابق، ص 65.

⁵ دونالد جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة ودراسة، حسين علي، مراجعة وتقديم، إمام عبد الفتاح إمام، الناشر التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2009، ص 418.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

ولذا لا اعتراف بوجود حقائق وراء الظواهر، ترمي الى البقاء في مستوى الظواهر السطحية للعمليات الطبيعية والاجتماعية دون الغوص الى أسبابها وارتباطاتها وقوانينها¹، على عكس علم الميتافيزيقا الذي لم يعطي رؤية تجديدية في العلوم الميتافيزيقية². "لذا فإن مهمة العلمتتعيين في كشف الارتباطات لصياغتها صياغة رياضية قدر المستطاع وليس عليه أن يحدد أسبابا، وأما من وجهة النظر القياسية التي ترى أن العلم يقدم تفسيراً عميقاً للظواهر السطحية فالتفسيرات العلمية هي تفسيرات سببية قلباً وقالبا"³.

ويتضح موقف الوضعية المنطقية من السببية فيما قاله محمد زهيرة خالد في معرض حديثه عن هانسون* أن "هناك علا متباينة؛ لأنه توجد تفسيرات لنفس الواقعة، يتبعها معلومات متباينة حسب الرؤية الخاصة والسياق اللغوي والاطار المفاهيمي الذي يتم على أساسه تفسير الواقعة"⁴ والقصد من هذا هو صحة المعرفة و التعبير عن الوقائع بلغة منطقية، والجملة المعبرة عنه بالعلاقة المنطقية الضمنية والاستدلال الذي يشكل بين المعنى الأول والثاني، هو السبب والعلة في تفسير الظاهرة، وما أوصله هانسون لنهاته القناعة إلا نتيجة استعانتها بأصناف الوضعية المنطقية في تطرقه "للملاحظة العلمية ووظيفتها في نظر الوضعيين المناطق كما هي عند شليك* ورودولف كارناب، وفليب فرانك** وأوتونورانت*** كما تناول فيه أيضا تصور كارل هامبل، وكارل بوبر لقضايا الملاحظة.... والعلاقة بين اللغة والواقع من خلال التطورات التي حدثت في الفيزياء"⁵ وفي الملاحظات العلمية، وبين اللغة والمعنى والذي قدمه فيتجنشتاين وهو كجانب وصفي لحالة سببية، أما بالنسبة لعلاقتها بالحوادث وكيفية معرفة سبب فهذا أمر مختلف.

¹ مطلب محمد عبد اللطيف، الفلسفة والفيزياء، ج2، مرجع سابق، ص162.

² Richerd Boyd, Philip gessber, philosophy of seince, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data Seventh Cambridge, Massachusetts London, England printing, 1999، p 395.

³ مصطفى عادل، المغالطات المنطقية، الناشر المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة (د ط)، 2007، ص 136.

*نورد راسل هانسون: 1924 1967، فيلسوف أمريكي باحث في منطق الاكتشاف وتطويره.

⁴ محمد زهيرة خالد عبد الجواد، رسالة ماجستير، نظرية العلم عند نورود راسل هانسون، جامعة عين الشمس كلية البنات للآداب والعلوم والتربية قسم الدراسات الفلسفية، 2001، ص122.

* موريتز شليك: 1882، 1926، ولد ببرلين وتوفي في فيينا درس العلوم الاستقرائية وأسس حلقة فيينا ودعم أفكار فيتجنشتاين في رسالته المنطقية وأخرج من هذه الوضعية فكر جديد يتميز المنطقي الفريد الذي يمحو الميتافيزيقا وكانت من أهم كتبه هي المكان والزمان في الفيزياء المعاصرة، والنظرية العامة للمعرفة، ومسائل في علم الاخلاق.

** فليب فرانك: 1884، 1966م، هو رياضي وفيلسوف، وفيزيائي من النمسا، كما اشتغل أستاذاً في النمسا وألمانيا.

*** أوتونورانت: Otto Neurath ولد في فيينا 1882، ومات في أكسفورد 1945، ينتمي الى الفلاسفة التجريبيين المنطقيين واحد ممثلي جماعة فيانا درس في جامعة هومبولت في برلين.

⁵ محمد زهيرة خالد عبد الجواد، رسالة ماجستير، نظرية العلم عند نورود راسل هانسون، مرجع سابق، 291.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

وفي تتبعنا لخط سير تطور الوضعيين في مفهوم السببية وجدنا أنفسنا أنه بالضرورة أن نخرج على طرح كارناب في تحليله للسببية انطلاقاً من الفيزيكا المادية مستثمراً في ذلك ما طرحه العلم عن العلل وتمسكه في رؤيته أننا لا نحتاج الى فهم مثالي ميتافيزيقي، ثم يقدم رؤيته هذه فيقول «فلقد كان للفلاسفة القدامى يهتمون بالطبيعة الميتافيزيقية للسببية ذاتها. أما نحن، فاهتمامنا هنا على دراسة كيفية استخدام العلماء التجريبيين لمفهوم السببية، وحتى نكون أكثر وضوحاً، فما الذي كانوا يعنونونه عندما يقولون إن هذا سبب لذلك، وبالتحديد، ماذا تعني علاقة السبب بالمسبب؟ وبالتأكيد في الحياة اليومية التصور غامض ومبهم، وحتى في العلوم غالباً لا يكون واضحاً ما يعنيه العالم عندما يقول إن حدثاً ما قد سبب آخر. إن واحدة من أهم مهمات فيلسوف العلم هي أن يحلل مفهوم السببية ويوضح معناه»¹ هذا المبدأ يصبو الى تقييم مفهوم السببية على معيار الفيزياء والعلم، ثم بعد تصفية العلم من شوائب الخرافة عنها يتسنا للفيلسوف طرح مفهوم السببية، أما إذا كانت العلوم ممزوجة بالقيم الميتافيزيقا فلن نصل الى مفهوم السببية الحقيقية في الطبيعة المتغيرة.

ومما سبق وحتى نوضح مدى سريان هذا الفهم في الاوساط العلمية واتخاذها سنداً مؤسساً لأبحاث العلماء وسعيهم لتدليل العقبات وحل اشكالاته. فإننا نقدم مثلاً لهذا السعي ما طرحه البعض تحت مفهوم "مبدأ التعويض" لدى العلوم وخاصة الفيزيائيين ، وهي أن الأشياء التي تحدث في الواقع متضادة وهو شرط طبيعي من خلال حدث يتبعه حدث وفيما بين الاحداث هناك تضاد، وأيضاً إذا لم يقع حدث معين فسيبتع ذلك حدث آخر، و على هذا أنه يتم تفادي العراقيل طرحت الوضعية المنطقية حل لمشكلة شروط الوقائع التي تقع بتحليلها وصياغتها بالمنطق الشرطي، حيث الواقع تكون فيه الاحداث متضادة مع الأسباب -ضرورة (مفهوم السببية التي تهدف الى مفهوم سببي مجهول)-، حيث عمدوا الى جعل السببية كحالة مجهولة وهي عند الوضعية المنطقية هي القضية الأساسية في البحث عن السببية بدل البحث عن الأسباب المقننة التي لا تصلح للثبات أو البحث، وعلى هذا تعمدوا الى قولهم ان السببية لا تتوافق مع لغة وأفكار قوانين الفيزياء إلا بعد جعل السببية فيوصف اللغوي الممكن²، ونجد أن كارناب من اللذين سعوا الى تطبيق الحل من خلال طرحه لمفهوم مغالطة الشرط أو الظرف أو سبب ومُسبب بلغة تحليل على حالة فيزيائية والسيكولوجية وطبيعية متعددة من الأسباب³.

و كما نجد أيضاً الوضعية المنطقية حللت القضايا الحدسية بالحكم عليها منطقياً وليس ميتافيزيقياً بل جعلتها في مجال المنطق - أي علاقة منطقية ظرفه (سبب ومُسبب)- والحكم

¹ رودولف كارناب، مدخل إلى فلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، المترجم السيد النفادي، الناشر دار الثقافة الجديدة القاهرة، (دط، دس)، ص222.

²Gardnan martin, Rudolf carnap, philosophical foundation of phesic basic books
Publishers now York London 5springing1966, P209, 210.

³Ibid, p 208.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

عليه لا تتحكم فيه العواطف المثالية ولا السيكولوجية ولا الاحكام المطلقة، فقط يتحكم فيه التحليل المنطقي للأحداث والأسباب مثال " تحدثاثة من نوع (ن) (دو (ن) ليست حادثا فرديا، وإنما هي فئة (ن) إذن فإن الحادث من نوع ه سوف يتبعه حوادث ليسحادثا فرديا وإنما هي فئة من الحوادث"¹ ويقصد من الحوادث هي قيم غير منتهية لكل واقعة من ورائها وقائع على زمان والمكان، قراءتها ليست متتاليات منطقية، لا تحمل الضرورة بل الاختلاف في كل قضية²، يعني جعل السببية مجرد قضية أو حالة أو عنصر تدخل في بعض التفسيرات والصياغات تحمل في جعبتها الفلسفية شظايا منطقية التي أدت إلى هذا الحدث، فكل واحد يقول سبب و لكن تختلف الأسباب، ولكن يكون هناك أمر يحل السبب وهنا تظهر الصعوبة في الصياغة والحكم على القضية التي حدثت أو صدرت في الطبيعة" عندما نعرف العلاقة السببية بقولنا: أن حادثا يستدل عليه مجموعة وقائع وقوانين ... هذا يعني تلك القوانين التي نجدها في الكتب المدرسية للعلوم المختلفة بهذا الموقف ، وأكثر تحديدا أنها كل القوانين المناسبة المعروفة في زمن الحادث، ولأن صورية (ن) الحادث (م) في الزمن (ن) مسبب بالحدث السابق (ق) إذا فقط إذا استدل (م) من (ق) بمساعدة القوانين (ل) ،(ن) في الزمن (ن)"³.

ونجد أيضا في هذا الصدد ما طرحه وعلاه فليب فرانك من أن لغة علم منطقية مستلهمة من الفيزياء الحديثة والمعاصر مضيضا توضحا للعلاقة السببية في الطبيعة، وخلق فلسفة السببية من لغة وصفية⁴. وطرح فليب فرانك أيضا فصل المصطلح الميتافيزيقي وإحلال لغة المنطق الواقعي بعيداً عن التصور النفسي أو العقلي، بلخلق علاقات منطقية تتعامل مع الكلمات التي تتيح قراءة المنطق وترجمه الى رمز منطقي، ونجد المنطق الرمزي اختزالا لكافة منطقية على تعريفين: لغة العلم الوصفي المادي ولغة العلم التي تعطي للموصوف لحالة فيزيولوجية، حيث هذا الطرح أو التصور عن التقاء الشيء مع الحالة الفيزيولوجية المتغيرة حسب ما سماها كارل هامبل "مُسندات التصرف - قابلة للاختزال إلى مسندات الأشياء التي يمكن ملاحظتها"⁵ وهذه أسباب بديهية معروفة.

¹ رودولف كارناب، مدخل الى فلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص 223.

² المصدر نفسه، ص 228.

³ كارل بوبر، منطق البحث العلمي، ترجمة وتقديم، د. محمد البغدادي، الناشر المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، 2006، ص 221.

⁴ Mc Guinness, Friedrich Waismann, Causality and logical positivism, Vienna circle institute yearbook Springer Dordrecht, Heidelberg London New York, editon,7, 2011 p 54.

⁵ Richerd Boyd, Philipgessber, philosophy of seince, op cit p 365, p399.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

وبذلك نرى أنكار ناب، و كارل هامبل* قد أزاها السببية من لغة الميتافيزيقا، ونقصد أنهم بينوا الفرق بين المعنى السببي والميتافيزيقي. معللين ذلك بأنه يوجد هذا المعنى كله عندما نؤيد السببية أنها أشياء ملحوظة مستمرة متعاكسة مع الميتافيزيقا التي تعتبر ذات معنى فارغ الذي ينساق على العقل والنفس والشعور بكلمات دون مغزى أو شعور ينساق على التشابه الفيزيقي، بما تلتزم حوله عبارات الوجود. والوجود بذاته لا نهائي... ووفقهم ماهي إلا عبارات ملفقة وزائفة وعندما نتحرى عنها حقيقتها في التجربة تبقى مجرد أصوات تضرب صنم أجوف. وكانت عبارة كارناب هي: "ther for no god and no devil Can give us metaphysical knowledge، ليست القدرة لا للشيطان ولا الإله أن يعطينا المعرفة الميتافيزيقية"¹.

أما وايتهد يتوصل لمفهوم السببية حسب ما عبر عنه بوشنسكي في كتابه عن وايتهد " وفيما يخص السببية، فإن وايتهد يؤكد على واقعة أننا حائزون على معرفة مباشرة مزدوجة، إلا وهما معرفة المعطيات الحسية والتي يسميها اصطلاحا المباشرة «التصورية»، ومعرفة السببية. أن المذهب التقليدي إلا بالأنواع الأول من المعرفة المباشرة ولا يرى في السببية غير افتراض أو نتيجة. ولكن الواقع، في رأي وايتهد، أننا ندرك الفاعلية السببية إدراكا مباشرا. وهي ليست أقل من بنية ذهنية ولكنها تؤسس المعرفة عن طريق المعرفة المباشرة ((التصويرية))"².

بالإضافة الى ذلك نجد أن ألفريد وايتهد يرى أن إدراك الأسباب الطبيعية بالوعي، والوعي يخزن معلومات الطبيعة باعتبار عناصر المادة الكونية بكل ما تحمله من ذرات وجزيئات حقيقية تشكل نقطة التقاء الطبيعة مع العقل أي تواق الظواهر مع العقل ، فنعرف طبيعة السببية التي هي تأثير على العقل، وهي تفعل حوادث الطبيعية حتى في جسم الإنسان بمكوناته الحركية الفيزيولوجية بسبب انطواء الفعل على السبب، والقصد من انطواء الفعل على السبب: أي الفعل هو الحركة لكل شيء فيكون سبب كل ما هو في الطبيعة والوعي يدرك هذا بالفعل الذي يمثل علة الاسباب³.

كما نجد الاختلافات في السببية التي تصب كلها في فلسفة الطبيعة المادية، مثل القول أن عنصر الماء أو غيره سبب كل المواد الموجودة في الوجود، وهذا ما دعا وايتهد لتجاوز لغة الميتافيزيقا التي لا تمثل سبب مادي بل مجرد وهم بعيد عن حقيقة الأسباب والعلل، وهذا ما جعل وايتهد يعتقد ان الميتافيزيقا أنها استعارات مكنية تخلق في العقل اعتقادا فيقبل تحليل

*كارلغوستاف هامبل1905، 1997 فيلسوف ألماني اشتغل مع الوضعية المنطقية.

¹-A. j. ayer logical positivism, printed in the United States of America, p3.

² كارل بوبر، منطق البحث العلمي، مصدر سابق، ص365.

³Alfred North Whitehead, The Concept of Nature, publisher cosimo classics 15, 3, 2007, p111.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

المعرفة ثم يتوقف بمبدأ العجز سببه الميتافيزيقا، أي الاحكام الميتافيزيقية في العقل تسبب العجز في التفكير في معرفة الأسباب المادية، كما وصف أيضا الأفكار الميتافيزيقية أنها تتلثم وتدخل في العقل وتتخلص على طبيعة السببية حتى تجعلها في حيز الميتافيزيقا، وعلى هذا الأساس الذي دعي وابتهد للقول: ان فلسفة السببية في الطبيعية هي الأصل في معرفة عللها من خلال تحليل الظواهر الطبيعية بمنهج فلسفي علمي¹، لأن واقعة التجربة كما ثبته عند كارل هامبل "للمعرفة وتجربة المعنى للجملة أحواله إلى معنى منطقي بدليل تجريبي كتحقيق للمعنى بمنهج براغماتي من ناحية الاختلاف في المعنى العلمي القابل للاختبار بدلالة معرفية"². الى جانب ذلك فهو يجد أن المعنى البراغماتي الذي عالجه جون دوي بالعلاقة بين الظاهرة والمصطلح، وإحاطة الصورة بالأثر الذي تركته الطبيعة أمامنا، مما نستعمل منطق التعميم والملاحظة والصورة³، وهذا ما يعتمد عليه كارناب في المنطق اللغوي لتحليل القضايا على حساب الملاحظة والاحتمال، والتفسير دون التخلي عن الفيزياء بالضرورة⁴.

أما فليب فرانك* فقد عبر عن السببية بداية من الجانب الاجتماعي متخذا من فكرة هانز كيلين منطلقا له، ويتضح موقفه هذا في ريه أن "السبب ترجع أصوله الى اللغة القانونية أو الأخلاقية، وفي حقيقة الامر أن تعبير «مسؤول» يستخدم أحيانا حتى في الحديث عن الأشياء غير الحية-مثلا الجو الرديء هو المسؤول عن الحادث، وتتطلب الإجراءات القانونية من القاضي أو المحلفين أن يحددوا المسؤولية، وبعبارة أخرى أن يحددوا سبب الحادث، بالرغم من التحليل العلمي يبين أن مفهوم «السبب» أو «السببية» إما ان يكون شديد التعقيد أو شديد الابهام"⁵، وعند البحث عن مسببات الوقائع نلجأ الى القوانين، ولكن دون التخلي عن الجانب العلمي الجديد الذي يبنى قواعده على وقائع حسية تقبل البرهان المنطقي والرياضي، ولكن دون اللجوء الى القوانين التي املتتها علينا الميتافيزيقا من عقول تدعي المثالية.

خلاصة لما سبق ووفق الوضعين فإن لغة المنطق في السببية هو التصديق والتكذيب وإحقاق الصدق المتعدد، لأن معيار سبب الحدوث هو تساؤل لغوي "لماذا تحدث الأشياء حسب معتقد العقل البشري وعلمه لمعرفة السببية التي حركت عجلة الكون بدون محرك فيها، وبرغبة فهم

¹ibid, p112.

²Carl hampel, seince aspect of explantasion and other essays in the philosophy seince, the free press New York, collier McMullen limited London printed in the united states of Erick, 1965, p 101, p104.

³ جون دوي، المنطق. نظرية البحث، ترجمة وتصدير زكي نجيب محمود، تقديم عبد الرشيد الصادق المحمودي، حقوق الترجمة، والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة، القاهرة، (دط)، 2010، ص 688.

⁴ رودولف كارناب، مدخل الى فلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص 215.
* رودولف كارناب: 1891، 1970م، ولد في ألمانيا وتوفي في كاليفورنيا بإمريكا، وهو فيلسوف ومنطقي، وفيزيائي ورياضي، وكان أحد أبرز زعماء الفلسفة التجريبية المنطقية.

⁵ كارل بوبر، منطق البحث العلمي، مصدر سابق، ص 320.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

العقل في الطبيعة في كيفية الحدث المتسبب فيها على الصفة الإطراكية أو على عدة أنماطوبروتوكولاتمتختلفة ومتراطة بطريقها إلى السببية على الحدث الزمكاني "1" كلما تعاقبا حدثان كان سابقها سبباً للاحق"2، ومع ذلك واجه الوضعين التساؤل التالي هو؟ في ماذا لو كانت هناك امكانلتحليل المغالطة الإطراكية؟ ونوضح هذا التساؤل العلمي لديهم بالقول نقصد أنه " عندما يخلط العقل بين المعنى والسببية ويجعل مجرد ارتباط بين حدثين دليل على أن أحدهما سبب الآخر، وكلما تعاقبا حدثان كان سابقهما سبباً للاحق"3 وهذا من جانب القول بأن السببية مطلقة، ولكن الوضعية المنطقية غيرت ما كانت القوانين تمليه على العلم والفيزياء وهو ما نوضحه من خلال العنصر الموالي.

ثانيا. القانون والزمن في السببية عند الوضعية المنطقية.

لقد أرادت الوضعية المنطقية تجديد مفهوم قانون السببية من خلال تفسير الاحداث التي كانت من قبل تُعرف بالمطلقة وبالاطراد، ويتضح هذا التجديد في معالجتها للفهم الغالب على السببية في المثال التالي "لو قلنا البرق يعقبه الرعد ولكنه في الأخير ليس سببه وإنما مشتركان معا في نتائج الأسباب، بالإضافة الى الأسباب الأخرى مثل الشحنات الكهربائية والهواء الساخن مع البارد وغيرها من الأسباب"4، وبوضعنا لهذا التدليل المنهجي على موقفها التجديدي إنما لتموضع قناعتها الفكرية فيه من ناحية عدم إيمانها بالقوانين الطبيعية لأن" الفلاسفة يتفقون على أن الأسباب بشكل ما تجعل نتائجها تحدث بالضرورة، وأن مجرد الاطراد لا يمكن أن يعبر عن تلك الضرورة"5.

ومن خلال هاته القناعة نجد كارناب يعتبر القوانين التي تحكم في السببية غير ملائمة، ولايمكن أن تمنحنا مصداقية حدوث الوقائع لأن لو عرفنا سبب الكسوف ودرسناه في زمن الذي يحدث فيه سوف نجده ألا يحدث بالرغم من أننا توقعنا حدوثه وهذا ما جعل كارناب يقول:" أنه عندما يُشار الى علاقة سببية، فهناك دائما دليل قوي، بأن ثمة قوانين طبيعية غير متعينة، وقد تكون دقيقة جدا، ولكنها بعيدة عن تيار الاستخدام، فاذا قرر شخص ما أن (أ) كانت سببا لـ (ب)، فلا بد أنه كانقادرا علالتقرير وفي كل زمن. فإذا أمكنه أن يذكر جميع القوانين الملائمة للبرهنهتعالطبع على تقريره هذا، ولكن مع ذلك يظل هذا البرهان ناقصا إلا إذا قبلنا أن ما قرره كان ذا معنى"6 يؤكدكارناب أن كل من يريد دراسة السببية ان يعتمد على مجموعة من الدلالات، وأن يكون دائما متمسك بالتجربة وأن يجمع الأحداث دون تقيده

¹ جون دوي، المنطق ونظرية البحث، مرجع سابق 699.

² مصطفى عادل، المغالطات المنطقية، مرجع سابق، ص 135.

³ المرجع نفسه، ص 135.

⁴ المرجع نفسه، ص 135.

⁵ فلسفة العلم، مقدمة معاصرة، ترجمة وتقديم، أحمد عبد الله السماحي، فتح الله الشيخ، راجعه وشارك في الترجمة نصار عبد الله، إعداد الهيئة العام لدار الكتب والوثائق القومية، ط1، 2001، ص 60.

⁶ رودولف كارناب، مدخل الى فلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص 222.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

أو أيمانه بقوانين الطبيعة وقوانين السببية، حيث البرهنة في مجال العلم لا بد أن تتحرر من المسلمات العلمية، لأنها تؤدي بالعلوم الى نتائج غير يقينية لأنها كانت محصورة بالقوانين ولم تحصر بالمنطق.

ومن خلال وجهة نظر كرنا ب فإننا نجد بعض الوضعيين المناطقة يرون أن السببية مفهوم قديم عفي عنه الدهر، حيث أن هذه " السببية هي مجسم بشري عفي عليه الزمن وأنها ذات إحياءات مضللة للوسيط البشري، بوصفها نوع من المناورة أو السلطة على الأشياء " وقالو أيضا "بأننا محتاجون الى برهان مختلف على المقولة التي تقول بأن التفسيرات العلمية لا بد أن تحتوي على قوانين في المعلل"¹.

ونضيف الطرحنا فنقول إن الوضعية المنطقية تناولت مفهوم السببية من خلال لغة الفيزياء التي توجد الأسباب التي تفسر ما يحدث في الكون من خلال الحوادث الطبيعية حسب قول كارناب: " إن كل من هذه التصريحات يعطي "سببا جزئيا" غير أنه إذا تزايد عدد الأسباب الجزئية أكثر فأكثر فسوف يشتمل الأمر في النهاية على كل الظواهر في الكون، ومن ثم لا نملك غير أن نقول إن شيئا ما في الكون هو السبب." ² وأخرجت منه نظريات قانون السببية والزمن، هذا القانون التي درسته الوضعية المنطقية مع السببية من أجل توضيح أن ما يحدث في الكون هو مجرد معادلة كونية تحمل قوانينه سببية، هي معادلات من خلال الأحداث الكونية. ولنا ان نجد في طرح رسل دليلا وتوضيحا، فهذا الأخير يربط ما توصل اليه في البحث عن النتيجة بمعادلة فرضية «لنفترض حدثا في الكونعبارة عن تحرك نقطة مادية واحدة. وأيا ما كان يخدره المستقبل لهذه النقطة فيكون وصفها عن طريق تعيين إحداثياتها x, y, z كدلائل للزمن t . أي أن مستقبل النقطة المادية ستحدده المعادلات الثلاث: $x=f_1(t)$, $y=f_2(t)$, $z=f_3(t)$ فإذا وجدت مثل هذه الدلائل $f_1(t)$, $f_2(t)$, $f_3(t)$ فإن مستقبل الكون يتحدد. وبما أن الكون لا يوجد إلا مرة واحدة فإن هذه الدلائل تحدد مسيرته الاحداث في الكون"³. ووفق هذا الطرح لرسل نفهم أن محاولته كانت تروم الى التلميح أن هذه المعادلات محصورة في قوانين الكون مجرد معايير تسير الكون وفق قانون الزمن فقط والذي تسيره النسبية العامة.

ورغم ما خلصت و ارتهنت به الوضعية فأننا نجد أنها في تعريفها للقوانين السببية ونظرتها اليها من جانب الفيزياء واعترافها بما انتجته فيزياء السببية من قوانين، وجدت ثغرة في

¹ روزنبرغ أليكس، فلسفة العلم مقدمة معاصرة، ترجمة وتقديم احمد عبد الله السماحي، فتح الله شيخ راجعه وشارك في الترجمة نصار عبد الله، حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة القاهرة، (دط)، 2011 ص60.

² رودولف كارناب، مدخل الى فلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص320.

³ فليب فرانك، فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط1، 1983، ص321.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

القوانين السببية، لأن القوانين السببية لا تقضي الى نتيجة مطلقة بحكم أن الفرضيات والمعادلات عكس القانون، وإن كانت قوانين فهو تقارب بين حالتين فقط وفق فليب فرانك " أن صلاحية القانون السببي للحالات المرئية تعتمد على افتراض واحد بشأن القانون الرياضي، وهو: إذا تقاربت حالتان A_1, A_2 للنظام تقارباً شديداً عند الزمن الحاضر ($t=0$) ، فإن الحالتين B_1, B_2 اللتين يصل إليهما عند لحظة لاحقة ($T=T$) تكونان أيضاً متقاربتين جداً مهما كانت قيمة T ¹. وتبقى هذه المعادلة مستمرة من الحدث والزمن الميكانيكي، صف الى احتجاج فليب فرانك الى ما تم توضيحه من مثاله فإن الوضعين المنطقة أيضاً عندما وجدوا هذه المعادلة لم تنفع على استمرارية واحدة أيقنوا ان طرح فليب فرانك له من المصادقية من خلال أن " القانون السببي الرياضي لا يؤدي إلى قانون سببي بشأن الظواهر المرئية إلا إذا كانت حلول المعادلات الرياضية حلولاً مستقرة"².

ووفق فليب فرانك أيضاً نفهم أن الوضعية المنطقية أدركت قانون السببية أنه إذ تم توزيعه على الكون بمبدأ التجريب ينتج لنا استحالة استخراج قانون بسبب " كل ما هو محتوى حقيقي لقانون السببية، ومن المهم القول بأنه من أجل فهم هذا القانون لابد من تطبيقه على الكون كله وليس جزء منه، وهذا يجعل من المستحيل اختبار القانون تجريبياً، ففي المقام الأول لا يمكن معرفة حالة الكون بأكمله، ثانياً: ليس مؤكداً بصفة عامة إمكان عودة الكون مرة أخرى للحالة (أ) وإذ لم تكن هناك حالة (أ) قابلة للتكرار يفقد القانون معناه نظرياً إذ أنه يشير للحالات المتكررة"³، وقد وضحت هذا أيضاً في الإحصاء والقانون عندما حللته فيزيائياً ورياضياً توصلت لحوصلة مفادها " إذا أطلقت كتلة على نحو متفق تماماً مع بعض الشروط الرياضية، فسوف تصيب الهدف عند المركز تماماً. ولكننا عندما نضع قيمة عددية لسرعة نقطة كتلية فلن يكون لذلك معنى سوى أننا ننص على وجود حد والسرعة المرئية هي دائماً متوسط حسابي للمشاهدات ولا يمكن أن توجد في قانون سببي دقيق إلا في صورة حد، وبعبارة أدق نقول إن هناك قوانين إحصائية تسمح بوجود حدود؛ وهذه تسمى (قوانين سببية) ومن ناحية أخرى، هناك قوانين إحصائية (مثل قانون إلقاء قطعة النقود لا تسمح بوجود حدود"⁴.

وبذلك أكدت الوضعية المنطقية أن في قانون السببية توجد أغاليط وأخطاء، فمثلاً عند الإثبات يجد الباحث " علاقة سببية يستلزم أكثر من مجرد الارتباط: يستلزم الاطراد الدائم بين نمطي الحدثين، إيجاباً وسلباً وعدم وجود أي أمثلة مضادة، ذلك أن مجرد المعية يكون مرده الى المصادفة البحتة، وجود سبب ثالث أعم من وراء كلا الحدثين، وتسمى المغالطة عند إذن:

¹ فليب فرانك، فلسفة العلم، الصلة بين العلم والفلسفة، مصدر سابق، ص 336.

² المصدر نفسه، ص 337.

³ فليب فرانك، بين الفيزياء والفلسفة، ترجمة محمد العبد، مراجعة السيد عطا، الناشر كورنيلش النيل، ط1، 2010 ص 26.

⁴ المصدر نفسه، ص 360.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

إغفال سبب مشترك أو المعلول المزيج¹، وهذا يدل على أنه مهما كان السبب مطلقاً، لكن يظل يحمل نتائج مشتركة في أحداث العلاقة بين الزمن والسببية من خلال وصف حالة ما ومع ما تربطها من العلاقات.

ثم يتوصل كارناب الى مفهوم عام حول قانون السببية مفاده هو " إذا أدركنا أن مفهوم القانون السببي في العلوم الفيزيائية مبني بأكمله على وجود مثل هذه "الدورات الفرعية" غير كاملة في العملية الكونية. فسوف يكون من السهل علينا ان نرى كيف نبحت عن القوانين السببية بين الاحداث التاريخية والاجتماعية، ومن المؤكد أنه ليس هناك تكرار كامل للأحداث التاريخية غير أنه ليس هناك أيضاً أي تكرار كامل للوقائع الفيزيائية"² وهذه القوانين حتى وغن كانت مرتبط بـقوانين النيوتن الفيزيائية فإنها في الأخير تكون غير ملائمة من خلال ما تفرضه النتائج الطبيعية والكونية.

وحسب ألفريد وايتهيد-باعتباره الوحيد الذي أمعن في الزمن فلسفياً،-نجدته يتكلم عن الزمن والحدث وفق مصطفى غالب فيقول: " أنه بدون حدث لا يوجد زمان ولا مكان، إنه يربط الزمان بالأحداث ويجعلها أساس تعريفه، لذلك يرفض زمان نيوتن المطلق." ³ لذا يمكن اعتبار الحدث الزماني هو القطعة الوحيدة التي تعبر عن أسباب حدث فيه، ولكن لا يحكمه الزمن المطلق. أي " العضوية للطبيعة والعلاقات الداخلية التي تحكمها، يقوم المتصل الزماني-المكاني، وهو بناء ضروري موضوعي من العلاقات الداخلية، بناء ثابت مطرد لا يتأثر بما يطرأ على الموضوعات من تغيرات"⁴.

فقوانين السببية في نظرية المجال عند ما نظرت لها "الفيزياء الكلاسيكية"، في إطار وضعية ميكانيكية مادية من الكون مختلفة الطبائع، لها ثغرات وفق ما وجدته الوضعية المنطقية، وحسب فليب فرانك متمثلة في "ملاحظتهم عنها ومنها ما تمحورت حول قابلية تطبيق قوانين السببية على المنظومات الميكانيكية"⁵، هذه القوانين في الفيزياء يعتبرونها أنها تحمل نتائج غير مطلقة وفق قوانين الفيزياء، ويوضح فليب فرانك ذلك بقوله: "إننا لا نستطيع أن نستنتج أننا يمكننا أن نحدد الحالة المستقبلية تحديداً غير مهم وذلك لمشاهدتنا لحالة ابتدائية اعتباطية"⁶، حيث الوضعية المنطقية عندما أرادت ان تتجنب القوانين في العلم كان كل هدفها أن تهرب من المثالية العقلية وخوارق الطبيعة "يبدو أن فكرة القضاء والقدر ((الاحتمية

¹ مصطفى عادل، المغالطات المنطقية، مرجع سابق، ص 136.

² كارناب، فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، مصدر سابق، ص 348.

³ الخولي يميني طريف، الزمان في الفلسفة والعلم، الناشر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، (دط، دس)، ص 81.

⁴ المرجع نفسه، ص 81.

⁵ فليب فرانك، الفلسفة والعلم الصلة بين العلم والفلسفة، مصدر سابق، ص 338.

⁶ المصدر نفسه، ص 338.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

المسبقة) تقتزن بوجود قدرة فوق بشرية أو ((خارقة للطبيعة)). ومن وجهة النظر العلمية... فإن تحديد المستقبل سلفا إما يكون مفهوما حشويا، وإما أنه يفترض وجود قوانين سببية تربط بين متغيرات قليلة العدد بواسطة معادلات بسيطة.¹ من هذا الأخير نجد ان السببية إذا وضعت في معايير الدراسات المستقبلية فتؤدي مباشرة الى حقيقة مزيفة أو حكما محشوا بالخرفات الغير المنطقية، هذا إذا ما حللناها رياضيا فإننا نقع في نتائج لا تصلح للحقيقة العلمية بتاتا.

وهنا ينبغي الإشارة الى الاجراء الذي يتخذه دولاند جيليز، وهو إجراء نظري منطقي ليتناسب مع نظرية بروتوكول لنيورانت فيقول: " فإن مبدأ نيورانت فهو عبارة عن اقتران جزئين، (أ) و(ب)،² من (أ) و(ب) يتوصل الى نظرية تفكيك حدث على هذا الكون، فيعطي مجموعة من الرموز المنطقية ويعبر عنها دولاند جيليز بجزأين (أ) و(ب): والقصد من القضيتين هو التأكد منهما إذا كان الواحد يتمم الثاني ولنوضح أكثر لهذه القضية هو عندما يكون " كلامن (أ) و(ب) يلزمان عن وجهة النظر التي تقول أن كل ملاحظة مثقلة بالنظرية. وبالنسبة للجزء (أ)، لنفرض أننا نختبر علمية محددة (ع)، فإنه يجب علينا أن نقارن القضية (ع) بقضية ملاحظة واحدة على الأقل (ق)، ولكي نقبل (ق)، نحن بحاجة الى قبول مجموعة النظريات (مثلا ج) التي تكون معها ق مثقلة بالنظرية. وهكذا لكي نختبر (ع) نحتاج في الوقت الراهن الى قبول القضايا لـ (ج). أما بالنسبة للجزء (ب)، فإنه يلزم عن وجهة النظر القائلة بأن كل ملاحظة هي مثقلة أن ليس ثمة قضية ملاحظة (ق) غير صالحة³ نستنتج من هذا ان القضية العلمية في معرفة الأسباب وتحويلها لرمز منطقي لا يمكننا ضبطها بالقوانين بل تكون النظرية هي الحل الفاصل بين القضايا العلمية التي تتبع السببية.

ووفق ما تم تحليله والتوصل اليه إذا اعتبرنا أن التنبؤ وتفسير السببية هو تقصي ما سوف يحدث في المستقبل وفق جمع الأسباب (التنبؤ) من خلال استقراء الظواهر على أساس الوصف الاستقرائي، فإن ريشنباخ استقرأ السببية على نصوص تحليلية لسرد الأحداث والتي جاءت في كتابه " نظرية سلمون السببية " مفادها أن التفسير يتكون من سرد العوامل ذات الصلة إحصائياً⁴ في هذه اللحظة فإننا نجد المفكر سلمون قد أعاد الاعتبار إلى مفهوم السببية التفسيرية التي جاء بها ريشنباخ، من خلال التسلسل الاحداث المتبوع بالمكان⁵، بحيث أن أي حالة في تسلسلها يوجد فيها تقطعات ومعزلات متمتسلة في الظواهر الطبيعية،

¹ المصدر نفسه، 338.

² دونالد جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص26.

³ المصدر نفسه، ص27.

⁴ L- Jonathan Cohen, The Scientific Image Clarendon, Library of Logic and Philosophy General, Oxford University, Press First published 1980, p 118

⁵ ibid, p119.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

لأن كل حركة التي تسبب في تحريك لأشياء في تحليلها تحملا لزيغ والحقيقة على شكل عشوائيات، دون ان نعرف قوانينها ولا زمنها، وهذا ما يجب القول: ان وقوع الأسباب في الزمان والمكان يحمل فيه طيات من الأسباب¹.

وبعد الاستقراء يكون الترجيح من الصيغة المنطقية والجمل العلمية والأسباب الرابطة بين احتمالات للأشياء تابع للاحتتمال والتنبؤ للأشياء ووقوعهما في حكم الاطراد، أي وفق ماهر عبد القادر فإنه " كلما كان محتمل يكون الترجيح سليم، وعلى حسب هانز ريشنباخ يجعل الاستقراء على مجموعات متعددة"². غير أن هناك أمر قد فصل فيه ريشنباخ في الاحتمال وحقيقة مصداقية الاستقراء في مجال التنبؤ، عندما يكون الاحتمال متساوي ومقبول للعقل، ومتوافق بين العقل والطبيعة فالحكم على التنبؤ يتبعها لا اعتقاد والشك ويكون بذلك بعيدا عن التحليل المنطقي، ووفق يحيى محمد كذلك يستخدم المنطق عندما نجهل معرفة المستقبل حيث "...بنفي الصيغة العقلية للاحتتمال وذلك من خلال إثبات خاصية التنبؤ"³.

أنه وفق محمد يحيى فالعقل يتبع العمومية والوضعية تتبع تحديد العشوائية من خلال أن الطبيعة غير منظمة تحوي معنى المصادفة، لأنها إذا كان إدخال الاستقراء.... يثبت أن الحدث مطلق، بما أنه ليس كل ما نتنبأ به يكون صادق، فإن هانز ريشنباخ كان صادقا فيما اعتقده من "أن تفسير الأحكام التنبؤية بأنها ترجيحات"⁴. وليست ما تقدمه التجربة. وأفضت قناعاته هاته الى اعتبار أن ما تمت مصادراته إلى السببية العامة والخاصة إنما سببية تكون مجهولة التعميم، وعليه يكون سعي البحث فيها في نطاق الاحتمال وجوازه.

ومن ناحية أخرى نجد أن كارل هامبل يؤمن بالقوانين الطبيعية التي درسها من الظواهر، معتبرا أن الظواهر في عملها تعمل بقوة منسقة تسيرها قوانين، ومن خلال هذه القوانين اعتبر هامبل أنه يمكننا التنبؤ بالظواهر بفضل القوانين، غير أن هذه الاحكام تختلف من شخص الى شخص مما يتولد عنه مجموعة من النظريات التي تؤدي الى " اختلاف موقفنا نحن من هذه الصورة المنطقية، فالتنبؤ ربط للأسباب بمسبباتها في المستقبل بناء على ارتباطات في الماضي. ومعناه أن يحدد الباحث حدوث الظاهرة في المستقبل في تأكد وثقة طبقا لحدوثها في الماضي."⁵، وهذه الرؤية للسببية عند هامبل ممزوجة بين القوانين

¹ ibid، p119.

² عبد القادر ماهر، فلسفة العلوم الميثودولوجيا علم المناهج، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر، (دط، دس)، ص136، و137.

³ محمد يحيى، الاستقراء والمنطق الذاتي، دراسة تحليلية شاملة لمفكر الكبير محمد باقر الصدر في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، 2005، ص 193.

⁴ محمد يحيى، الاستقراء والمنطق الذاتي، مرجع سابق، ص 195.

⁵ كارل همبل، ترجمة وتعليق جلال محمد موسى، الناشر دار الكتاب المصري القاهرة، ط1، 1976، ص153.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

والمنطق ولغة البحث، غير أن ميوله دائما منطقي احتمالي من خلال ما سنشرحه في العنصر الموالي عندما ربط تحليل السببية وفق منطق لغوي بحث وليس مطلق.

وتعقبا لشرح كارل هامبل نجد طرح كارناب في السببية أولها لحالة فيها مجموعة من القضايا تساهم في حصول النتيجة، وكل حالة من حالات متغيرة الرؤية لسببية ما، بين النظرية التي تصاحب المعطيات والحدود المتحركة في التنبؤ، والأسباب المتشابهة لا تعرف قوانينها ولا ظروفها "فإنه يصعب حتى التمييز بين حالتين متشابهتين إحداهما تعبر عن علاقة سببية والأخرى لا تُفعل"¹. وقد أضاف كارل هامبل منطق رياضي ذو معادلة تكون الأولى على مشاهدة الحوادث، وربطها على كل العناصر لتثبت مبدأ التنبؤ للتحقيق محور E مثلا، ومنه كارل هامبل يحرر السببية على المعادلة التالية " $E - C1, C2 \dots \frac{CN}{E}$ إذن E "مستنبطة منطقيا على نحو تواجد حدودها في كل النواحي"².

ينتقد كارناب مفهوم السببية في الفيزياء الكلاسيكية، وذلك في تحليلها للأسباب وربطها بالقوانين وبالأمر الغيبية، مؤكدا ان السببية تتحكم فيها عدة عوامل مختلفة، ولا تتحكم فيها القوانين ولا المعاني الغيبية "لأن العلوم الكلاسيكية كانت تقدم حكمها على الأسباب، وهناك حالات غالبا ما يقال عنها أنها ظروف أو شرط، وهي في الحقيقة أسباب ومسببات، بيد أن هذه طريقة ليس مسموح بها في الحديث" يتضح من هذا القول ان العلوم الكلاسيكية لا تستوفي في معرفة حقائق حدوث الأسباب لأنها مصوغة في قوالب غير قابل للتحليل، كما يقدم أيضا كارناب دليل ويقول: " افترض أننا نبحت حالة تصادم بين سيارتين على طريق مرتفع. لا ينبغي أن تدرس فقط الحالات المتغيرة -كيف تحركت السيارتان، سلوك سائقيهما، وهكذا، ولكن أيضا الحالات الثابتة، لحظة الاصطدام، وينبغي ان نبحت الحالة التي كان عليها سطح الطريق. هل كان مبلل أم جاف؟ وهل كانت أشعة الشمس ضاربة في وجه أحد السائقين؟ يمكن أيضا لأسئلة من هذا النوع تكون هامة في تحديد أسباب الاصطدام لكي نحلل الأسباب تحليلًا كاملاً، علينا ان نبحت كل الظروف المواتية، الثابتة ومنها والمتغير، فالحالات المتعددة الاختلاف هامة جدا لتنظيم النتيجة النهائية"³، ويريد منا كارناب في البحث عن الأسباب هو ان نضع مجموعة من الأسباب المتعددة والمتغيرة لمعرفة السبب الذي يؤدي في نتائجه الى نتائج متعددة، حتى يثبت ان الاحداث لا تتحكم فيه القوانين ولا الميتافيزيقا بل تسيره مجموعة من الأسباب.

وإذا أتينا الى طرح هاينز رينشباخ عن الزمان والسببية فقد درسه في بداية الامر دراسة فيزيائية ولكن طبق عليه منهج الوضعية المنطقية حيث يقول: " وهكذا أدى التحليل العلمي

¹ بن ميس عبد السلام، السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية، مرجع سابق، ص 63.

² نفاذي السيد، الإحصاء والاحتمال بين الفلسفة والعلم، الناشر دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، (دط)، 2000، ص 84.

³ رودولف كارناب، مدخل لفلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص 218.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

الى تفسير للزمان يختلف كل الاختلاف عن تجربة الزمان في الحياة اليومية. فقد اتضح أنا ما نشعر بأنه تدفق للزمان، هو ذاته العملية السببية التي تكون هذ العالم وتبين لنا أن تركيب هذه الصيرورة السببية ذو طبيعة اعقد بكثير مما يكشفه الزمان الذي ندركه بالملاحظة المباشرة"¹ حيث يريد هانز ريشنباخ تحليل الزمن بالعلم المنطقي، من خلال تأكيده أن " العلم مجرد المضمون الانفعالي الى التحليل المنطقي"²

كما يقدم أيضا ريشنباخ أحكام جديدة في علاقة السببية بالمنطق وزمنية السببية حيث يقول: "لسنا بحاجة إلى أن ندرس علاقة السبب والنتيجة ... وحسبنا ان نقول إن الارتباط السببي يعبر عن علاقة من نوع إذا كان ... فإن ..."³، يريد من هذه الإشارات المنطقية اخراج السببية من المطلق الى الإحصاء من خلال ادراج الإحصاء على القضايا الكثيرة التي لا يتحكم فيها القانون المطلق، فكان الإحصاء هو الحل البديل في فك الأسباب بطريقة نسبية احتمالية منطقية، وفي كل هذا يجعل هانز ريشنباخ التمييز بين السبب والنتيجة في ما بينهما، أي بين السبب والنتيجة حيث يكون هناك زمان مرتبط بحالة مكانية من حيث الأسباب الواقعة، وإذا ارتبط المكان بالسببية فإنه لا ينفك عن النظرية النسبية التي ازالته قوانين الفيزياء الكلاسيكية .

بالإضافة الى ما تم توضيحه نجد هانز ريشنباخ أيضا يفسر الزمان وعلاقته المتجانسة مع حركة الأرض بمبدأ الزمكان الذي لا ينفك عن السبب والنتيجة في كل زاوية من هذا الكون من التعاقب الزمني، والترتيب المتعاقب السابق للاحق، وعليه أن هذا غَيْرَ الزمن المتشكل، حتى يبقى الايمان بالسببية على التوقع والريبة على مستوى الفهم الرياضي، فتكون السببية قد فسرت بين الرياضيات والفيزياء باعتبار "قانون السببية حتى ولو كان صحيحا، لا يسري إلا على موضوعات مثالية. أما الموضوعات الفعلية التي تتعامل معها فلا يمكن التحكم فيها إلا في حدود درجة عالية من الاحتمال، لأننا لا نستطيع تقديم وصف شامل لتركيبها السببي"⁴. أي النتيجة إذ عرف سببها من خلال التحليل الرياضي والفيزيائي فإن مسلمتها ثابتة بالإضافة الى جعل الحكم على الفيزياء والرياضيات حكم نسبي احتمالي في قضية تدرسها، ولكن هناك مفارقة في فلسفة السببية، هذا يستحيل لأن العلم دائما يثني على الرياضيات والفيزياء لقدرتها على تدعيم مفهوم فلسفة السببية⁵.

¹ هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، مصدر سابق، ص 141.

² المصدر نفسه، ص 141.

³ المصدر نفسه، ص 142.

⁴ هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، مصدر سابق، ص 149.

⁵ Lewis compbel, William garnet, the lif of Jemes clerk-Maxwell, London and Edinburg honorary, university of Cambridge, oxford at the clarendon press 1878، p99،100.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

ويستند هانز ريشنباخ بفكرة ليبينتز ويقول: " وفكرة ليبينتز عن الضرورة المنطقية التي تعمل من وراء الحوادث الفيزيائية، تتوقف على افتراض وجود ارتباط سببي بين كل الظواهر، ونظرية كانط في المعرفة التركيبية القبلية للطبيعة تستشهد بمبدأ النسبية الى جانب. قوانين المكان والزمان. قد أدى منذ وفاة كانط الى انهيار المعرفة التركيبية القبلية، وتزعزعت أسس المذهب العقلي على يد نفس العلوم التي كانت تقدم بتفسيرها الرياضي للطبيعة – أقوى دعامة يرتكز عليها فيلسوف هذا المذهب. وأصبح فيلسوف التجريبي في العصر الحديث يستمد أقوى حججه من الفيزياء الرياضية"¹ يريد هانز ريشنباخ أن يجعل التحليلات الفيزيائية هي الدعامة الأساسية في فك الأسباب الميكانيكية لهذا الوجود من خلال المتغيرات التي تحدث بين القانون والنسبية بدون اللجوء الى العقل المثالي.

ومن جهة أخرى نجد أن شليكا هتم بواقع السببية على منحى زمني متغير حتى ولو كانت السببية في نفس الزمن وفي نفس التوقيت المتغير يقول "إن الفلاسفة الذين تنبؤوا بنظرية الاطراد الهيومية العازمون الدفاع عن أنفسهم باعتمادهم على ما يسمى مبدأ التحقيق..."². هذا الدفاع مجرد جمود حالة مجهولة، ولكن التحقيق الإمبريقي يتبعها التحليل المنطقي حيث (ب) متبوع بـ (ج) أو بشرط ضروري لـ (ج) هذا الشرط إذ وجد هو بالصدفة عندما تدخل (ج) تحدث (ش) التي لم نتوقعها من (ب) إلى (ج)³. وحتى نزيد من توضيح هذه القضية في أصول السببية عند الوضعية المنطقية من رسل الذي وضع السببية وأخرجها من القانون الخاص الى العام يقول رسل: "إننا اذا افترضنا الحصول على تعميم يقول بأن (أ) هي سبب (ب)، مثلا جوزات البلوط تسبب أشجار البلوط، وكانت هناك فترة محددة بين (أ) و (ب) فقد يحدث شيء خلال هذه الفترة لمنع حدوث (ب)، فقد تأكل الخنازير جوزات البلوط مثلا، ولا نستطيع أن نأخذ بنظر الاعتبار ما في العالم من تعقيدات لا متناهية، ولذلك يصبح التعميم السببي الذي حصلنا عليه كما يلي: إن (أ) ستسبب (ب) إذ لم يحصل شيء يمنع (ب)"⁴ وهذا توضيح ان الاطرادات السببية غير معقولة من خلال الحكم عليها بالاطلاقية، وحتى وإن كانت اطلاقية ب صحيحة في نتیجتها فإنها تحمل العديد من الاحتمالات لصدق نتیجة (أ).

ووفق شليكا دخول السببية في الحتمية ينتج نظام قانون متناهي حقيقته غير منتهية، ويتكون من أمرين: حالة قيمها ثابتة من مصدرها الحسي، والأخرى متغيرة مستمرة، وهي حالة سببية حسب تغير الحالة من نفس حالة لحدثين في محتوى قضية A، مثال ان هناك قضيبين

¹ هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، مصدر سابق، ص 149.

² بن ميس عبد السلام، السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية دراسة ابستمولوجيا، مرجع سابق، ص 63.

³ بن ميس عبد السلام، السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية دراسة ابستمولوجيا، مرجع سابق، ص 63.

⁴ المصدر محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، درا التعارف للمطبوعات بيروت، لبنان، ط5، 1406هـ، 1986م، ص 298.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

محتواهم A، ونستبدل قضيب A بقضيب مغنطيسي تتغير خاصية الحالة الاولى A ويتحرك القضيب إلى الحالة B، وهنا ما يحدث بقانون السببية على وضعيات وقفزات مختلفة بوضعيات من A إلى B. 0. 1. 2. 3...، ومن المثال نجد أن شيليك يريد أن يضع أو يفسر أن للسببية مجالها العلمي غير مطلق في الفيزياء والطبيعة من خلال ما قدمته الشروحات العلمية المعاصرة¹.

وحتى ماكس بلانك أوضح رأيه في السببية: باعتبار قانون السببية حالة فكرية تحمل الأطر الكونية، التي تمثل نظريات البحث في الأسباب الكونية التي يتحكم فيها الفكر وأنها قابلة للتغير بحسب النظريات المتغيرة والأحوال الطبيعية، وهنا يلح إلى إزالة القوانين الكونية بحكمه أن الأحوال الطبيعية التي ترجمتها الفيزياء وحللتها ذريا وكيميا وجدتها غير يقينية من خلال تحركاتها في الطبيعة، وهذا ما اعتبر شيليك أن الاحكام العلمية في الأسباب نسبية وليست مطلقة².

كما نوصل فليب فرانك لخلاصة القوانين السببية والزمن في تحليله للسببية من الجاب الهندسي ويقول: "ويفرق كثيرا من المؤلفين بين القوانين التي تحتوي على الزمن والقوانين التي تربط بين الحالات عند نفس اللحظة مثل قوانين الهندسة، إلا أن المفارقة ليست أساسية. فقد عرفنا أن كل قوانين الاتزان هي حالات خاصة من قوانين سببية أكثر تعميما، ويصبح هذا أكثر وضوحا إذا أخذنا في الحسبان نظرية النسبية³ يشير إلى هذا أن السببية والزمن في الحالات الهندسية تحمل في البداية القوانين ولكنها تبقى في غموض إلا عند احتوائها على النسبية تستوفى مفهوم السببية بمجال الزمن

ثالثا. السببية والمنطق عند الوضعية المنطقية.

لقد بنت الوضعية المنطقية مفهوم السببية على منهاج المنطق واخرجت منه مفهوما الخاص التي تميزت به الوضعية المنطقية، ويقول محمد باقر الصدر في كتابه: "الأسس المنطقية للاستقراء" في معرض السببية عند الوضعية المنطقية " أن الوضعية المنطقية تقدم مبررا منطقيا لرفض علاقة السببية بمفهومها الحقيقي، يقوم على أساس أن أي كلام يتحدث عن هذه السببية بوصفها علاقة ضرورية لا معنى لها إطلاقا"⁴ وسبب رفض هذا المبدأ الذي يقوم على نفي الضرورة السببية هو ما قدمه المذهب التجريبي الذي وضع تحليل السببية في منطق الارتياح بتأكيد أن " هناك علاقة ضرورية بين السبب والمسبب، لا يمكن أن نثبتها

¹ فليب فرانك، فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، مصدر سابق، ص 30.

² Max plank , Kausalgesetw und willensfreiheit offnetlichen vortrag gehalten in der preussichen, akademie der wissenchaften am,berlin verlage von julius,springer 17,february1923,p12.

³ فليب فرانك، فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، مصدر سابق، ص 353.

⁴ الصدر محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، مرجع سابق، ص 294.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

ولا أن ننفىها إلا على أساس التجربة، ويعني ذلك أن القضية سوف تكون محتملة في ظل المذهب التجريبي، وهذا الاحتمال هو الذي يحقق الشرط المسبق الذي يتطلبه الدليل الاستقرائي¹

كما نجد كارناب قدم مفهوم السببية من خلال تحليل وقوع الاحداث وبرهنتها منطقيا، حيث يعطي مثال لحادثة كسر زجاجة فيقول " افترض أن حجر حطم نافذة. هل مال الحجر الى فعل هذا؟ بالطبع لا. سيقول العالم الحجر هو الحجر، إنه يخلو من روح قادرة على التمييز. وعلى الجانب الآخر، فإن معظم الناس وحتى العالم نفسه، لن يترددوا في القول إن الحادث "ب" الذي هو تحطيم النافذة، سببه الحادث" أ "؟ الذي هو اصطدام الحجر بالزجاج. ما لذي يعنيه العالم عندما يقول إن الحادث "ب" سببه الحادث" أ "؟ ومن الممكن أن يقول إن الحادث " أ " سعى الى إتمام الحادث "ب" أو نتج " عنه الحادث "ب". وهكذا يمكنك أن ترى أنه عندما يحاول أن يشرح معنى " السبب "، يقع في مثل هذه العبارات " يسعى الى إتمام"، "يولده" ينتج عنه"² ونستنتج من هذا أن مفهوم السببية هو مجموعة من العلل التي تسبب وقوع الاحداث، حيث الحدث لا يكون بين الفاعل والمفعول عليه، بل من مصدر الفعل وحركة الفاعل وبين الشيء الذي تحرك وسبب الأثر، ولكن هذا الأثر هو السبب بدل فعل للمسبب الأول لأن واجهة أو جهة الأثر أثرت في الفاعل فتسبب التكسير، وعليه السببية جملة من الآراء التي لا يمكننا الحكم عليها أنها حكم مطلق في الطبيعة.

نجد ان الحكم المنطقي على الاحداث التي لا تتفصل عن الزمان والمكان،يفضي الى أن "قانون السببية ما هو إلا جزء من القضايا التي تحمل الصدق والكذب، حيث افترض كارناب قضيتين وفق الزمان والمكان الذي يتبعه العديد من القضايا حيث القانون السببي ببساطة أنه عندما يحدث حادث من نوع ن (و ن ليست حادثا فرديا، وإنما هي فئة من حوادث)"³ هذه الفئات بنيت على قانون جزئي من مجموعة الأسباب، ثم حول كارناب هذه الحوادث الى جدول منطقي ليكشف قانون منطق السببية حيث إذا " حدثت (ن) في الزمن (أ) إذن تحدث (ه) في الزمن(أ) وهي مفترضة من جدول صدقها الذي يقرر أن هناك أربع حالات ممكنة لقيم لصدق بالنسبة لمركبين في القضية.

1- إذا كانت " ق أ صادقة، إذن "ك أ" صادقة.

2- إذا كانت " ق أ صادقة، إذن " ك أ" كاذبة.

3- إذا كانت " ق أ كاذبة، إذن "ك أ" صادقة.

¹المرجع نفسه، ص296.

²رودولف كارناب، مدخل الى فلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص217.

³ المصدر نفسه، ص 227.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

4-إذا كانت "ق أ كاذبة، إذن "ك أ" كاذبة.¹

من هذا الجدول يجد كارناب أنها إذا كانت (ب) سبب (أ) فإن ليست دائما سبب (أ)، وهذا مما جعل أن ليس كل قانون يصدق على الأسباب لا من جانب التجربة او حتى من جانب اللغة، لأنلا يمكن القول ان كل حدث له علاقة بحدث آخر، وأعطى كارناب مجموعة من الدلائل التي تثبت أن لا توجد هناك علاقات سببية. حيث يمكن القول ان الحرارة تسبب انكماش الحديد، ويمكن القول إن الحرارة تسبب ذوبان الحديد من هذه التجربة اعتبر كارنابان السببية تحمل في لغتها وفي تجربتها معايير مادية ولغوية تنافي قانون منطق السببية.

كما ينبغي الإشارة الى أن الوضعية المنطقية اعتبرت أن القانون قبل أن يصدر يجب أن يكون مدجج بالنظريات بحكم " أنه لكي تطلق على شيء اسم قانون طبيعي فلا بد ان يقرر أكثر من مجرد أن حادثا ما يتبع آخر، وإنما لابد من وجود نوع من الارتباط الضروري بين (ق) و(ك)، وقبل أن نخضع هذا الاعتراض للتقييم الشامل علينا أن نوضح أولا بدقة ما يعنيه هؤلاء الفلاسفة بكلمة ضرورة ، وثانيا ما إذا كان هذا المعنى ينتمي الى المضمون المعرفي لقضية القانون أم لا²، حيث الضرورة بالنسبة للفلاسفة الطبيعيين هي التي تكون ضرورة منطقية ولكن أغلب الفلاسفة لا يقولون بالضرورة المنطقية، وإذا جاز القول بقانون الطبيعة فهذا يعني ان "قانون الطبيعة قانون عارض مختلف تتحكم فيه عدة عوامل، لأن إذا كانت ق، إذن تكون (ك)، وهذا ينعد بالضرورة واليوم (ن) ولذلك غدا سوف يكون (ك) ³، وعلى هذا يريد كارناب أن يوضح أن الطبيعة لا تعطي كل ما نعتقد أنه إذا كان (ك) غدا يوم جميل، تكون (ن) يوم ممطر، فإن هذا لا يثبت منطق قانون السببية وإذا كان من الحالتين صدق في تنبؤه فكلاهما يؤمن بقانون الطبيعة وإذا لم يصدق احدهما فهنا نجد منطق السببية في قوانين الطبيعة لا يصدق.

ويذهب كارناب في تحليله للسببية من جانب المنطق إلى أن السببية تحمل مفهوما وتصورا لا ينتمي الى المنطق الخرافي ولكن يبقى في المنطق المتعدد، حيث " هذا تصور من خلال منطق الجهات. فالمنطق الجهوي هو ذلك المنطق الذي يزوده بقيم للصدق عن طريق تقديم مقولات كالضرورة، والمكانية، والاستحالة. ومن الأهمية بمكان أن نميز بين الجهات المنطقية (الضروري منطقيا، والممكن منطقيا، وهكذا)، والجهات السببية (الضروري سببيا، والممكن سببيا، وهكذا)، هذه الجهات المنطقية للسببية عند الوضعية المنطقية قادتهم للنظر

¹رودولف كارناب، مدخل الى فلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص223.

² المصدر نفسه، ص225.

³ المصدر نفسه، ص223.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

في العلاقات السببية من جهة. ¹ لان هذه الجهة المنطقية بحسب تعبير كارناب انها تستوفي شروط الوضعية المنطقية في الحكم على الأسباب من خلال دراسة معرفة الأسباب.

لقد توصل كارناب أيضا الى أحد القضايا المنطقية وهي القضية الشرطية التي عبر عنها بالشرطية المعاكسة للواقع، حيث يلمح الى أن هذه القضية هي حقيقة التي يجب أن تكون لها مصداقية في الحكم على منطق السببية وهي " تلك القضية التي تقرر انه إذ لم يكن هذا الحادث قد حدث، إذن كان حادثا آخر هو الذي أتبعه" ²

حتى نختصر الطريق على التحليلات المنطقية علينا ان نتوصل الى مبتغى كارناب والى ما يريده من السببية وعلاقتها في كل النظريات من خلال ما توصل اليه فليب فرانك، وهي " ان الطبيعة لا تخالف القوانين على الاطلاق ثم نظر كارناب الى هذه العبارة وحللها وتمحصها وجدها أنها تحيلنا الى ان للطبيعة نوع من الاختيار، وأن ثمة قوانين معينة مفترضة في الطبيعة وأنه يمكن للطبيعة أن تطيعها أو تعصي أمرها" ³ حيث الطبيعة مرسومة بكل ما تريده، ولكن الانسان استنبط منها قوانينها بحكم أنها لا تبقى ثابتة، والسبب هو ان قدرة الانسان محدودة، مما جعله يبرهن على أي قضية منطقية مستعينا بالرياضيات ولغة العلم التي تبناها فتجنشتاين .

كما أقامت الوضعية المنطقية الذرية الجديدة منطقها على الوضعية القديمة مما جعلها تحلل القضايا العلمية، ومنطق السببية معا، أي " إنه إذا ما كان لدينا صنفان من الحوادث (أ)، (ب)، (ب) مما يمكن ملاحظته، فإنه يوجد سبباً لأن نعتقد، بأن (أ) تسبب (ب)، وتكون (ب) في هذه الحالة محتملة" ⁴

وبما أن التفسير المنطقي العلمي للسببية حسب الوضعية المنطقية هو تلك العلاقة الموضوعية والمشروطة بالاستقراء والبرهان أي " التفسير الذي يمكن أن يقدم للعلم نفس الدور الذي يلعبه مفهوم البرهان في الرياضيات، كانت مشكلة التفسير بالنسبة للوضعيين المناطقة هي إيجاد الشروط التي تؤكد العلاقة الموضوعية بين المعلل والمعلل، وقد احتاجوا الى علاقة تجعل من الصلة التفسيرية أمرا يتعلق بالعلاقات الموضوعية" ⁵، والقصد من العلل وعلاقتها بالرياضيات من أجل الايمان بالموجودات المادية بدل الايمان بالعلل العقلية.

وقد جسد أيضا الوضعيين المناطقة النموذج الرمزي كأن نقول $A+B=C$ ، ج=أب، و (ب) سبب (ج) وهذا التفسير لظاهرة تتبعه عبارة عن نموذج شكل ووظائف، والقصد منه تعريفه

¹المصدر نفسه، ص 237.

² رودولف كارناب، مدخل الى فلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص 238.

³ المصدر نفسه، ص 223.

⁴ ماهر عبد القادر، الإستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية دراسة إبستمولوجية منهجية تصورات والمفاهيم، كلية الأدب جامعة الإسكندرية (دس، د ط)، ص 246.

⁵ روزنبرغ أليكس، فلسفة العلم مقدمة معاصرة، مصدر سابق، ص 71.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

وتفسيره، أي جعل العلم يتحقق بمعيار التفسير الفيزيقي في تعليل انتقال الحوادث ضمن مجموعة من الفروض عكس النظر في فكرة التدبير الإله في الأمور، فالإنسان ببحثه في لأشياء وبخبرته التي بينه وبين العالم هي "مطلب الاتفاق التفسيري ومطلب قابلية الاختيار"¹، بجعل التفسير العلمي خارج عن المعرفة الكلاسيكية القديمة.

والجدير بالذكر أن كارل هامبل لا يفصل السببية عن العلم، حيث يتألف العلم من الاستيعاب والاستنتاج أو الاستقرائي والاختزال النظري، الذي هو اختزال نظرية في نظرية بالإضافة إلى تفسير نموذجي بما يسمى d-n* أي فرق بين التفسير و العلم، أي السببية لا تلعب دورا حاسما في التفسير العلمي²، يقصد كارل هامبل أن العلم يصنع النظريات من خلال حكمنا على الأشياء، ويجعل منها نظريات حتى لا تزيغ عنا أسبابها إذا سهونا عنها، لأن السببية لا قيمة لها إلا بفضل العلم، وعلى هذا جعل العلم أسبق من السببية، حيث يمكننا أن نقول العلم يختزل النظريات ليتوصل إلى نظرية واحدة.

كما نجد كارل هامبل يركز أيضا على نظرية " اختبار الفرض منطق وقوته"³ مما يبين المنطق الذي يحمل في معانيه الأسباب المنطقية التي توضح ما تؤديه التجربة والفرضية في تحليل قضية، ما وكيف تكون نتائجها، من خلال مجموعة من القواعد المنطقية التي استعان بها كارل هامبل، غير أنه في حكمه على المنطق لكشف نتائج أسبابه يغلب عليها اللزوم المنطقي من خلال نظرياته العلمية والمنطقية.

أما كارناب في منطق الاستقرائي والاستنباطي يتعمق في المعنى الذي يؤدي به إلى " حلول مشكلاتها لا تحتاج لمعرفة بالوقائع، وإنما تحتاج إلى تحليل المعنى"⁴ يريد بهذا إضفاء المعنى لهذا المنطق بكل أنواعه، وبما أننا نعالج مشكلة السببية التي تشترك في أنواع المنطق حيث إذا قلنا (س) تتضمن (ص) فإننا نقول: "أن الجملة (س) كل الناس فانون وسقراط إنسان، والجملة (ص) سقراط فان لكل من (س)، (ص) مضمون واقعي، لكنه إذا أرادنا أن

¹ كارل هامبل، فلسفة العلوم الطبيعية، مصدر سابق، ص 82.

* didective-nomological (d-n) أو نموذج التغطية، الذي قدمه الوضعيين المناطق، ويتطلب هذا التحليل أن تستوفي التفسيرات العلمية متطلبات تقديم مبررات جيدة بناء عليها تكون الظاهرة موضع التعليل explanandum ظاهرة متوقعة، فإذا أمكننا استنباط حدوث الحدث أو مجموعة الأحداث المطلوب تفسيرها من واحد أو أكثر من القوانين والشروط الاطارية، فإننا نكون قد استوفينا هذا المطلب.
² Wesley c. salmon, causality and explanation, Publischer Oxford university press 1st, edition junuary 22, 1998, p99.

³ كارل هامبل، فلسفة العلوم الطبيعية، مصدر سابق، ص 26.

⁴ محمد علي ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم الميثودولوجيا علم المناهج، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر، (دط، دس)، ص 266.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

نعرف ما إذا (س) تتضمن (ص) منطقيا لا يلزمنا أن نعرف ما إذا كانت تشير إلى فعلا إلى وقائع خارجية أم لا¹.

والواقع أن نظرية المعرفة قائمة على التحقق والتحليل المنطقي، بجعل وظيفة العلم معرفة قبلية بمجموعة من المعارف المتوقعة أي صدق التجربة في التحليل لقضية مطلقة غير صادقة، عكس احتمالية المعرفة التي توصلنا إلى وجود العالم بعيد عن الميتافيزيقا بفضل إخراج العلل من المواد (الموجودات المادية) لتثبت في الوجود حيث " الفهم الوظيفي قائم على أساس كون التأثير بأشياء العالم الخارجي عن طريق الحواس"² وهذه الحواس سببها الموجودات التي عرفناها وكسبنا منها معرفة علمية وتوجهنا بها إلى التحليل المنطقي لنؤكد على المعرفة التي انعكست على عقولنا.

نجد أن المفكر هانسون يعتمد على الملاحظة المتجسدة في المذهب التجريبي، و الفينومينولوجي على ربط السبب والنتيجة، ولكن السببية وعلاقتها بالشرط في الأسباب تحول إلى اتجاه شرط ضروري نتائج مطلقة ويكون في مجال الميتافيزيقا، وشرط غير ضروري يكون في مجال العلم الحقيقي القابل للتجربة، أي "الضرورة التي بها يتبع المشروط الشرط تؤلف ما يمكن أن نسميه بالميتافيزيقا، وهي التي نجد فيها التصورات، أي أن معرفته لا تتوقف على التجربة التي لا تكشف إلا عن العلاقات العرضية وحدها وهذه سببية ميتافيزيقية، فضلا عن أنها تعني ضرورة العلاقة بين السبب والمسبب"³ ولكن هل الشرط بالضرورة ينطبق على الوضعية المنطقية في قراءة السببية، إلا أن الوضعيين المناطق " اعتبروا أنه لا ضرورة بالذات في العلاقة السببية، ومن ثم حاولوا أن يردوا الضرورة الطبيعية إلى ضرورة منطقية، يقول كارناب "...أعتقد أن هيوم كان على حق في قوله أنه لا ضرورة بالذات في العلاقة السببية، وأكثر من ذلك فإنني لا أنكر إمكانية تقديم تصور للضرورة مؤكدا على أنه ليس تصورا ميتافيزيقيا ولكنه تصور من خلال منطق المواجهات، فالمنطق الجهوي هو المنطق الذي يزوده بقيم الصدق عن طريق تقديم مقولات كالضرورة، والامكانية والاستحالة، ومن الأهمية بمكان أن نميز بين الوسائل المنطقية (الضروري منطقيا، والممكن منطقيا) والوسائل السببية (الضروري سببا والممكن

¹ محمد علي ماهر عبد القادر، الإستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية دراسة إبستمولوجية، مرجع سابق، ص 218.

² لشهب حميد، دائرة فيانا (الوضعية المنطقية)، نشأتها وأسسها المعرفية التي قامت عليها، العتبة العباسية المقدسة المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، دار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة بيروت لبنان، ط1، 1440هـ، 2019، ص 36، وص 37.

³ نفاذي السيد، السببية في العلم وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي، الناشر دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 2006، ص 62.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

سببا، وهكذا) تماما كأنواع أخرى عديدة من الوسائل "1، ثم يتوصل كارناب الى نتيجة تجريبية التي يحوم حولها المنطق وهي " البروتوكولية هي تبسيط لإجراء العلمي الفعلي، كما لو أن جميع التجارب والإجراءات والادراكات... الخ، كانت مسجلة باعتبارها قضايا بروتوكولية" 2.

يريد كارناب ان يجعل القضايا العلمية قضايا بروتوكولية تتجمع فيها النظريات العلمية والمنطقية لتسهيل معرفة ما يحصل في نتائج التجربة، حتى يتوصل لنتيجة منطقية للسببية في منهجها المنطقي من خلال المبدأ السببي العام الذي يصل الى خلاصة السببية في المنطق يقول كارناب: "ومع ذلك سوف نفهم هنا من (السببية الكانطية) كما يدركها مارجينو أنها تعني مفهوما علميا، مثلها في ذلك مثل السببية الهيومية. ويركز الأخير على أن الحالات A تحدد المشاهدات وقانون السببية المستنبط من الاستنتاج الاستقرائي بينما تشد السببية الكانطية انتباهنا الى أننا نحدد الحالات A على نحو يتيح وضع قوانين عامة للتعاقبات" 3 وهذه التعاقبات العامة هي التي تحمل نظرية النسبية العامة التي اشتغلت عليها الوضعية المنطقية.

المطلب الثاني: السببية بين الاحتمال والمنطق عند الوضعية المنطقية. أولا. السببية والاحتمال.

لقد حاول أنصار الوضعية المنطقية تغيير مبدأ الاحتمال في مجال العلوم العقلية لتبرير أن الاحتمال هو مجرد مجموع من الاحداث التي تنتجها التجربة وتحللها لغة العقل، لأن الاحتمال إذا سيطر عليه العقل يفقد احتمال وقوع الأسباب حسب قول ريشنباخ " إن صاحب المذهب العقلي يرى أن درجة الاحتمال نتاج للعقل في حالة انعدام الأسباب المعقولة، فاذا أُلقيت قطعة نقود فهل ستظهر الصورة أم الكتابة؟ هذا أمر لا أعلم عنه أي شيء وليس لدي من الأسباب ما يجعلني أؤمن بإحدى النتيجتين دون الأخرى" 4 ومن هذا القول نتوصل الى مبرهنة رياضية تثبت علاقة السببية بالاحتمال وهي كالتالي " أن هناك الحادثة (أ) التي هي السبب (في القيمة الاحتمالية) لظاهرة أخرى هي (ب) فهنا دور المنهج أن يعمل على تنمية علم اجمالي يقلل من احوال وجود ظاهرة أخرى هي (ت) قد تكون سببا لـ (ب) وبذلك يكون (أ) هو الترجيح الأكبر لكونه سبب الظاهرة (ب)، فهنا الاحتمالات تقوم على أساس اضعاف احتمال (وجود) ت- وعليه فإنه بإجراء عرض للاحتتمالات المتأدية من ذلك البحث

1 نفادي السيد، السببية في العلم وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي، مرجع سابق، ص 64.

2 المرجع نفسه، ص 65.

3 فليب فرانك، فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، مصدر سابق، ص 344.

4 علي حسين، فلسفة هانز ريشنباخ، مرجع سابق، ص 162.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

سيكون لدينا أكبر مراكز تشر الى ترجيح احتمال وجود (أ) دون (ت)¹ فهذه الاشكاليات الاحتمالية تؤدي الى بحث في ما تكون (أ) سبب (ب) و (ب) سبب (ج)، ومن هذه التوقعات جاز لنا أن الاسباب أو السببية هي لا تخرج عن معيار الاحتمال من خلال دراسة أسباب الاحداث، الى علاقة السببية بالاحتمال مضيها فيها هانز ريشنباخ عددا كبير من الفرضيات الاحتمالية، معبرا إياها: أن العقل في السببية من جانب الاحتمال يقفد القيمة لعلمية ويجعل صاحبه يبرر الأسباب من خلال تأملات عقلية فقط وليست تجريبية علمية حيث يرفض الى علاقة العقلية في احتمال الأسباب ومشيرا بذلك الى " صاحب المذهب العقلي يرى أن درجة الاحتمال نتاج للعقل في حالة انعدا الأسباب المعقولة فإذا ألقيت قطعة نقود، فهل ستظهر الصورة أم الكتابة؟ هذا مر لا أعلم عنه أي شيء، وليس لدينا من الأسباب ما يجعلني أومن بإحدى النتيجتين دون الأخرى، لذلك أنظر الى الامكانين على أنهما متساويان في درجة احتمالهما واعز الى كل منهما احتمالا مقداره نصف وهكذا ينظر الى انعدام الأسباب للعقل ..."² يريد هانز ريشنباخ من هذا القول ان الايمان بالسببية في الاحتمال لا يعطي ما تقبله التجربة أو الاستقراء بداع أ" مبد انعدام السبب الذي يبرر الموقف المضاد، هو مصادرة منطقية"³

بعد ما بين هانز ريشنباخ الاحتمال السببي العقلي الذي يؤدي الى خلل في وظيفة الرياضيات والمنطق، حيث اعتبر الاحتمال الذي ظهر مع لغة العلم التجريبي والتحليل المنطقي هو أقرب للعلم، وهذا التحليل لا بد له من إحصاء نسبه واحتمالاته من اجل معرفة الاحداث القادمة، وهذه الاحداث هي معرفة الأسباب ونسب وقوعها" والواقع أننا نستخدم القضايا الاحتمالية لأنها تتعلق بحوادث مقبلة، فكل عملية تخطيطية تقتضي معرفة معينة بالمستقبل، وإذا لم تكن لدينا معرفة ذات يقين مطلق فإننا نقبل استخدام المعرفة الاحتمالية بدلا منها"⁴.

والواضح أن هدف ريشنباخ هو جعل الاحتمال شبيه بلغة المنطق، الذي يترجم الظاهرة والتجربة والنسبة المحصاة، وألا يكون هناك قانون مطلق الذي يؤدي الى معرفة الأسباب المتوقعة، لأنه يعتبر أن " ضرورة النظر الى التفسير العقلي للاحتمال على أنه بقية من مخلفات الفلسفة التأملية، ولا مكان له في فلسفة علمية، ذلك لأن فيلسوف العلم يصبر على

¹المحمداوي علي عبود مالك، جدلية الاحتمال واليقين في المنهج الاستقرائي دراسة تحليلية في المنهج الاستقرائي التقليدي ومعالجات ريشنباخ والصد لمشكلاته، مجلة كلية الاداب بغداد، العدد 84، 2022، ص 577.

² علي حسين، فلسفة هانز ريشنباخ، مرجع سابق، ص 162.

³ المرجع نفسه، ص 162.

⁴المرجع نفسه، ص 163، راجع كتاب reichenbch ,H.,Ratoinalism and Empiricism p341

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

إدماج نظرية الاحتمال في فلسفة تجريبية لا تضطر الى الالتجاء الى المعرفة التركيبية القبلية¹

لقد رفض هانز ريشنباخ قانون السببية الذي يؤدي الى نتائج مطلقة، ومثاله الفيزيائي على ذلك "...أنه لا يستطيع التنبؤ بالنقطة التي ستصيبها الرصاصة إلا في حدود درجة الاحتمال"²، ويريد هانز ريشنباخ أن يقول أنه لا يمكننا تحديد قياس الحوادث بالقانون، لأن القياس لا ينفك عن الاحتمال "فكذلك أن المهندس حين يجسد جسرا لا يستطيع التنبؤ بقوة تحمله إلا في حدود درجة احتمال معينة، فقد تحدث ظروف لا يتوقعها بجعل الجسر ينهار حتى حمل أقل، وإذن فقانون السببية حتى ولو كان صحيحا، ولا يسري إلا على موضوعات مثالية، أما الموضوعات الفعلية التي تتعامل معها فلا يمكن التحكم فيها إلا في حدود درجة عالية من الاحتمال. لأننا لا نستطيع تقديم وصف شامل لتركيبها السببي"³ نفهم من هذا احتمال تنبؤ تحمل الجسر الثقل، من خلال ضبط القوانين الهندسية لتجنب أسباب احتمال سقوط الجسر فهذا احتمال واقع تحت قوانين عقلية دون تجربة احتمالية استقرائية، حيث التجربة الهندسية تحمل زخم هائل من التجارب الاحتمالية لتجنب الحوادث التي تسبب الانهيار وفق البحث التجريبي وليس التكهات العقلية التي تدعو الى مجموعة من الأسباب التي تعطي خلاصة غير صالحة للحقائق المادية.

بعدما تحرر هانز ريشنباخ من القيود العقلية من جانب الرياضيات والفيزياء، صار يحل القضايا الاحتمالية وفق ما يناسب التجربة العلمية الممزوجة بالنظريات الرياضية، فقد صار يحل الاحداث والأسباب على معيار منطق احتمالي أكثر تطورا ومسائرا مع نظريات ومنهج الوضعية المنطقية، حيث اعتبر ريشنباخ " أن كلمة احتمال في العبارة هناك احتمال معين لصلاحية نظرية معينة تحمل نفس المعنى الذي تحمله في العبارة احتمال رمية الاس في لعبة النرد هو $1/6$... يمكن حساب هذه القيمة على أساس التحقيقات التجريبية لهذه النظرية بتطبيق الطرق المعتادة لحساب الاحتمالات"⁴ حيث الاحتمال المستتبط من التجربة مثل رمية النرد وعدد الرميات في كل مجموعة واحدة ستة رميات هذا يؤدي الى احتمال معرفة عدد رميات النرد ومعرفة تحصيل النتائج المرمية بطريقة رياضية.

لقد استعمل ريشنباخ نوعين من الاحتمال للوصول الى مبتغاه الاحتمالي المنطقي، الأول: "تجميع كل الوقائع المرئية التي يمكن استنباطها من النظرية استنباطا منطقيا" هذه الوقائع هي التي تحمل الأسباب والاحداث وكل أنواع الظواهر حيث ريشنباخ ترجم هذه الظاهرة الواقعة على الرؤية والتجربة، حيث اعتبر واقعة "m" عند نذ يكون $p=m/n$ هو التردد

¹ علي حسين، فلسفة هانز ريشنباخ، مرجع سابق، ص164،

² هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، مصدر سابق، ص149.

³ المصدر نفسه، ص149.

⁴ فليب فرانك، فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، مصدر سابق، ص392.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

النسبي للنتائج المدققة للنظرية، والتي يجب أن نعتبرها احتمالا للنظرية على نفسا لنحو عندما نقول أن $p = m/6$ هو احتمال رمية الاس في لعبة النرد¹ هذا التحليل يؤدي الى تجنب كل معرفة مطلقة أو نتيجة محتمة تتحول الى تردد نسبي. أما النوع الثاني من الاحتمال هو التجميع الأساسي، وهو مجموعة الوقائع المرئية في نطاق معين (مثلا، تحركات الاجسام المادية) تعالجه مجموعة من النظريات ونرمز لها بالرمز n الى عدد الوقائع التي شوهدت فعلا في هذا المجال" ويقصد من هذا النوع الاحتمالي بنظرية الحركة التي تبناها نيوتن وفي فترته كان قانون العلة هو الطاغي على هذا الاحتمال، ولكن ريشنباخ غير رؤيته عندما استنبط" وقائع عددها m من بين هذه الوقائع n وعندئذ نعرف الجزء $p = m/n$ بأنه احتمال نظرية الحركة لنيوتن²

ينظر كارناب لاحتمال أنه عملية استقرائية للسببية بعدما تعمق فيه وحل وبسط كل محتوياته ووضع فيه حقيقتين: حقيقة ملموسة وحقيقة وهمية، ورمز للملموسة بحرف e والوهمية بحرف h حتى يتسنى له معرفة القضايا وعبر عن محاولته هذه بأن يعرف احتمال لنظرية أو الفرض بطريقة أكثر تعميما وغير مبنية على الحساب التقليدي لاحتمال بواسطة التفاضل والتكامل، وقد بدأ بمادة من المشاهدات الحسية أو القياسات التي سماها باختصار الأدلة التجريبية الوضعية المعلومة " حيث ينطلق من معيار مادي حسي ثم يتحقق منه على مجال وهمي رمزه h ثم يهدف الى " وضع معيار رياضي للدرجة التي يمكن بها تبرير h بواسطة e أو بعبارة أخرى هي احتمال صحة الاستقراء الذي يؤدي من دليل e الى الفرض h التردد النسبي " ³

يستخدم كارناب الاحتمال الاحصائي في النصوص التي تعطي نتائج نسبية أما " في الحالات الأخرى يستخدم الاحتمال الاستقرائي"⁴ لأنه يعتبره منهج جديد يستخدم على القضايا التي لا تستوجب البرهان والمنهج الذي يناسب أي قضية، ويقول: " هو ما نعنيه عندما تجري استدلالا الذي ينتقل من الوقائع الى القوانين، وإنما أيضا الاستدلال الغير البرهاني، وهو ذلك الاستدلال الذي عندما نسلم فيه بصدق مقدماته، فلا يستتبع أن تكون نتيجته صادقة طبقا للدرجات"⁵. ونجد سبب قيام هذا الاحتمال الاستقرائي هو من أجل مواجهة الاحتمال الكلاسيكي الذي كان يعتمد على معرفة الأسباب المحتملة" ويرجع هذا التعريف الى المبدأ المشهور الذي أطلقوا عليه اسم مبدأ السبب الغير الكافي في حين نطلق عليه اليوم مبدأ عدم التمايز وهو ذلك المبدأ الذي يقرر أنك إذا كنت لا تعرف أي سبب لحدث حالة ما، أكثر

¹ المصدر نفسه، ص 392.

² المصدر نفسه، ص 393.

³ المصدر نفسه، ص 395.

⁴ فليب فرانك، فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، مصدر سابق، ص 396.

⁵ رودولف كارناب مدخل الى فلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص 40.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

من حدوث حالة أخرى إذن لكانت الحالات متساوية الإمكان¹ كل التحليلات الاستقرائية الاحتمالية تصب في مجال السببية التي قرأت من الفيزياء ثم وضعت في الاستقراء، حيث تقدمت السببية على الاحتمال، بغية معرفة النتائج أو عدد النتائج المتوصل لها التي تتم على مجموعة من المعطيات والفرضيات حيث تكون السببية (a) والباقي فرضيات استقرائية تصب في نتائج نسبية واحتمالية.

وينظر كارناب إلى القضايا التحليلية بالنسبة لنوع من الأحداث المعروفة، عندما نقول أن كل قضية صادقة لكن الظاهر مختلف على الأغلب بحيث "علاقة الاحتمال على أنها ليست قابلة للتعريف أو التحليل"² هذه العلاقة لا تتوافق مع العقل على أساس انطباق الظواهر المنطقية، وهي الظاهرة يكون التحليل المنطقي يقبل بها، وإلا وهي قضية غير صادقة، ولكن كارناب "عين مبدأ البنية الكلية حيث $C(ص) = (س) (ص)$ ، هي تتمثل دالة "ح" هي (س ص) =م التي منها تقرر صدق القيمة ب بالنسبة للدالة "ح" في حال وجود قيم "س" "ص" على هذه المعادلات المنطقية جعل من حالة "ح" مبدأ ثابت/ على "س" ثم وجود نفسها، ومع "ص" في تتبعها تعطي "م" وسببها هو "ح" نتيجتها "م" حيث معامل (س، ص) على {ح م} و، س، ص، غير منتهية أي تحويل مسار الاحتمال السببي الى ثنائيات الدوال³.

أما إذا عرجنا على كارل هامبل فقد تصور فكرة الاحتمال من فكرة بيولوجية وحللها احصائياً، وجاء بمثال حتى يوضح فيه نتائج الأسباب المحتملة لمرض ما أو حادثة ما، حيث قمنا بتأويل حادثة الى رموز، ولكنه يستبعد التفسيرات القائمة على القوانين، حيث (ج) حملت 1، ج حملت 1 من ه بتعبير هامبل "هذا التفسير يربط الواقعة الأخيرة حدثت قبلاً وهي تعرض جيم للحصبة. يقال إن الواقعة الأخيرة تزودنا، لأن هناك ارتباط بين تعرض للحصبة والاصابة بالمرض للمرض"⁴ يريد هامبل أن يربط الاحتمال ونتائجه التي تسبب المرض بحيث كارل هامبل يدرس حالة أو ظاهرة ثم يحصي ويعدد توقع الاحتمال بطريقة قريبة من الاحتمال المنظم ولكن لا يتعمق كثيراً في الاحتمالات التي تربطها قوانين حيث يجب عن الحالة الأولى بـ" لا يمكن التعبير عن ذلك الارتباط بقانون ذي صورة كلية إلا أن كل حالة تعرض للحصبة لا تنتج العدوا. ما يمكن ادعائه هو فحسب الأشخاص المعرضون للحصبة يصابون بالمرض احتمالية عالية ي بنسبة مئوية عالية في كل الحالات" هذه القضية تمثل سببية احتمالية استقرائية ثم تأتي نتائجها وفق تفسيرات مبنية على الاستنباط الغير اليقيني

¹ المصدر نفسه، ص42.

² محمد علي ماهر عبد القادر، مناهج ومشكلات العلوم الاستقراء والعلوم الطبيعية، مرجع سابق، ص 254.

³ المرجع نفسه، ص 253.

⁴ كارل همبل، فلسفة العلوم الطبيعية، مصدر سابق، ص89.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

وعلى صدق وكذب القضايا¹ هذه الوقائع كلها احتمالات تصف حالات التي اعتبرها هامبل ليست ضرورية أن تكون كل الحالات تحمل طابع واحد أو متعدد الطبائع أو الأسباب.

لقد توصل هامبل الى تحليل احتمال الواقعة في الاحداث، وعند البرهنة عليها من خلال قواعد المنطق الوضعي الذي ولد مع جماعة فيينا، لكن كارل هامبل خصص نتائج الاحتمال بين " إحدى الحالتين تكون القوانين ذات صورة كلية وفي الأخرى ذات صورة احتمالية، وبينما يوضح التفسير الاستنباطي انه على أساس المعلومات المحتواة في المفسرات يتوقع حدوث المفسر باحتمالية عالية" ² هذه الحوادث هي من خلقت الإحصاء والاحتمال الواقع في مجموعة الحوادث، إذا ما اردنا معرفتها كان لابد بالاستعانة بتجربة الإحتمال حتى يكون في الاخير نتائج وأسباب يتوقعها أي شخص من خلال قواعد الاحتمال.

نستخلص في الاخير أن السببية والاحتمال على العموم تتخذ جمل متعددة من الوقائع والاحتمالات تتحكم فيها العديد من الحالات العلمية والسيكولوجية حسب رؤية الباحثين في مجال الاحتمال والسببية جاعلين رؤية احتمال الأسباب بين فئتين: فئة الاحتمال السببي العقلي، تكون وقوع احتمال الأسباب فيه مطلقة وواقعة بالضرورة، وأما السببية الاحتمالية الواقعة تجريبيًا ومنطقيًا وفق ما تعمقت فه الوضعية المنطقية الجديدة اعتبرته اقتران وتتابع مبين الاحداث أو بين حدثين مما يجعل السببية في الاحتمال بعيدة عن ما نتوقعه على الاغلب، بل تبقى مجرد استنباط غير يقيني احتمالي.

ثانيا. السببية والاحتمال المنطقي.

العلاقة بين الاحتمال والمنطق هي علاقة دال بتعدد المدلولات المحتملة، غير ان هذا الاحتمال يعتبر مجموعة من القيم الإحصائية التي بدورها تدرس حالة، وفي لحظة دراسة أي حالة يكون المنطق هو الذي يحدد الصواب في مجموعة من الأحداث، باعتبار المنطق هو الحاكم الفاصل في تحقيق أي قضية علمية بحكم أن الوضعية المنطقية لا تخرج عن قيم المنطق والرياضيات أو العلوم كلها.

بما أن السببية هي مفهوم لا يخرج عن اطار كلمة حادثا و طارئ تسبب في شيء، ولكن الحادثة قبل أن تدرسها الوضعية المنطقية كانت الفيزياء الحديثة قد درستها، وأصدرت الوضعية المنطقية الاحكام في السببية وفق ديناميكية فيزيائية، وكما نجد هانز ريشنباخ يوضح في كتابه "نشأة الفلسفة العلمية" مجموعة من الحجج العلمية والانثروبولوجية والمنطقية يثبت بها أن الأسباب غير خاضعة لأحكام صارمة وإنما تحمل جملة من الاحكام من خلال ما يحكم به الانسان على القضايا العلمية التي تكون في النهاية قضية منطقية احتمالية فيقول: " لو كان قد تم الاهتمام إلى قوانين السببية لكل الحوادث و

¹ المصدر نفسه، ص 89.

² المصدر نفسه، ص 90.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

أسباب؛ غير أن البحث عن كل هذه القوانين السببية لا يفترض مقدما التسليم بأن لكل الحوادث قوانين سببية. فمن الممكن أن تترك المسألة الأخيرة معلقة على أن تتم الإجابة عنها بعد أن يكون البحث قد نجح في جميع الحالات"¹، ويعتبر هانز ريشنباخ من هذا الكلام؛ إن القوانين الفيزيائية لا فائدة منها في وجه المنطق والتفسير والاستنباط وحتى البناء الشرطي المنطقي الذي ينظر الى الأسباب أنها مجرد حدث وسبب.

وتتضح علاقة الاحتمال المنطقي بالسببية هي حينما علل كارناب الاحتمال المنطقي وكل قضايا العلوم التي تشتمل فلسفة السببية بقوله: " أن كلا نموذجي الاحتمال- الاحصائي والمنطقي يمكن استخدامهما معا بنفس سلسلة التعليقات إذ أن الاحتمال الاحصائي يعد جزءا من اللغة الموضوعية للعلم، ومن قضايا الاحتمال المنطقي الذي هو جزء من لغة الماورائيات"²، هذا الاحتمال المنطقي بما أنه يعلل حتى القضايا الماورائية فهو له القدرة على منح فلسفة السببية، تعليلها كل العلوم التي تدرس الأسباب أو القضايا التي تهدف الى كشف المعلول، بموجب كشف النتائج وإحصائها واستقرائها والتنبؤها.

ينحصر الاحتمال المنطقي الرياضي الذي بني على لغة العلة والسببية و الترجيح الذي يؤدي بتكهنات التي لها قابلية الاحتمال المنطقي"³، والتبلا تنفك على مبدأ صدق المعنالمغير، حتى وأن تغيرت الأحداث، يبقى التحليل المنطقي احتمال الذي هو جملة أساسها الاستقلال عن المذهب القديم"⁴، ويكون للاحتماليين أكثر من القضية المنطقية، قد عبر عنه هانز ريشنباخ بقوله: " البحث في مفهوم الاحتمال يبدأ بتحليل البنية المنطقية للأحكام الاحتمالية"⁵ من اجل إبراز الاحكام الاحتمالية للقضية المنطقية التي تدعو في الغالب الى تحليلها بحكم" التوسع في هذه المناهج بحيث تتضمن وصفا للأحكام الاحتمالية ، حيث أن الأهداف الأولية لفلسفة الاحتمال هي صياغة الحكم الاحتمالي"⁶، كما نجد أيضا أن كل الحسابات الاحتمالية المنطقية تكون صحيحة من جانب الإمبريقي خاصة في ترجيح القضايا، يقول هانز ريشنباخ" إن اللغة المبنية على الملاحظة والخاصة بمكانيكما الكوانتم هي ثنائية القيم ... على الرغم من هذا القول صحيح في مجمله، فإنه يحتاج بعض التصحيح، وسوف يتضح هذا حين نبحث المسألة المتعلقة باختيار التنبؤات التي تستند الى الاحتمالات التي تشير الى قيمة اللاتحديد حتى في إطار اللغة المبنية على الملاحظة"⁷، يريد هانز ريشنباخ بناء منطق لغوي

¹ هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، مصدر سابق، ص106.

² كارناب، مدخل لفلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص57.

³ شمس الدين جلال، فلسفات العلوم، مؤسسة الثقافة للطبع والنشر توزيع مؤسسة الثقافة الجامعية الاسكندرية، (دط، دس)، ص 50.

⁴ محمد ماهر عبد القادر، مناهج ومشكلات العلوم الإستقراء والعلوم الطبيعية، مرجع سابق، ص 255.

⁵ علي حسين، فلسفة هانز ريشنباخ، مرجع سابق، ص 145.

⁶ المرجع نفسه، ص145.

⁷ المرجع نفسه، ص 152.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

حتى يعيد المنطق وفق مجموع من القضايا والرموز المنطقية، ولكن هذه الرموز المنطقية نتائجها تكون على الاغلب نتائج احتمالية، بحكم ان فيزياء الكوانتم أزالتم قيم العلم المطلق واعتمدت على الاحتمال حتى تزيل السببية من القوانين الفيزيائية المطلقة.

كما نجد الاستدلال على الملاحظات وحساب معادلات التنبؤ بشيء ما عكس التنبؤ المطلق، أي التنبؤ سليم عندما يكون متفاوت النتائج بالنسبة للمصادفة دون الضرورة المطلقة بقياس على احتمالين، احتمال حدوثه وعدم احتمال حدوثه محتمل الذي يكون بين " اليقين و الاستحالة بين النقيض والممكن " ¹ كل هذه لا تخرج من إطار الرياضيات أكثر تحديد لمعنى صدق للقضية المحتملة باستعمال المنطق الرمزي لرسل ينتج لنا أنه " إذا كان لدينا (م) و(ل) فإنه توجد قيمة هي قيمة واحدة م/ل تعبر عن احتمال "م" إذا ل لدينا" أما النظرية الأخرى المتمثلة في "القيم الممكنة للصيغة م/ل هي كل الاعداد الواقعة بين الصفر والواحد الصحيح وهما من بينهما " والقصد من بينهما هي مجموع الاعداد المحتملة بين هذين العددين، وهذه تمثل أحد أسس السببية عندما نعوضها بالمنطق الرمزي الذي بدوره اعتمد عليه كارناب في التفسير القبلي².

كما وجدنا ماهر عبد القادر قد استخلص المنطق التفسيري من كارناب ومن خلال ما ذكرنا سابقاً أن الصفر والواحد بالنسبة لـ ل/م فإن هذا بمثابة تحقيق لحدث ما، يوضح كارناب بمثال منطقي احتمالي توقعي سببي ويقول: " المسألة من منظور المنطق الاستنباطي، فإذا كانت (س) سيكون هنا مطر غدا (ط) سيكون هناك مطر ورياح غداً وافترضنا أن شخصاً ما استنبط أن «(س) تتضمن (ط) منطقياً» فلا إنه من هذه القضية والقضية القائلة احتمال (س) على أساس البنية (ص) « $\frac{1}{5}$ » ³ ومنه نستنتج ان السببية الواقعة في نتائجها المحتملة هي عندما نتوقع (س) أنها تعبر عن حالة جوية يحدث فيها مطر، ولكن (ط) تمثل رياح ومطر، وعليه نجد ان احتمال وقوع المطر سببه الغيوم والرياح، ولكن قد يكون وجود مطر بدون حضور الرياح؛ فقط الغيوم والرياح منعقدة، وعليه نجد ان احتمال الوقائع التي اعتمدها كارناب كان يدرجها ضمن قائمة التكرار النسبي، وهنا تبقى حالة عالقة ولا تعطي نتيجة محكمة، وحتى وإن كانت العلية مخفية فهي ليست صادقة ومعرضة للخطأ، ويكون توقع حادثة صحيحة وغير صحيحة مدركة وغير مدركة تبقى في مجال التنبؤ فقط⁴.

¹ ماهر عبد القادر، الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية دراسة إستيمولوجية منهجية تصورات والمفاهيم، مرجع سابق، ص 247.

² ماهر عبد القادر، الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية دراسة إستيمولوجية منهجية تصورات والمفاهيم، مرجع سابق، ص 205.

³ المرجع نفسه، ص 220.

⁴ المرجع نفسه، ص 234.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

ما أن السببية لها حالات مجهولة ولا نعلم أي جهة تكون هي السبب، ولكن بعد تجاوز السببية الحتمية العدمية والسببية الوجودية وعند الاستقراء لهذين الصنفين وما تحتويها مثال (أ) سبب (ب) أو ليست سبب (ب) ولكن ممكن بالفرضيات نجدسبب (ب) هو (ت) أي لا يمكن أن يكون (ب) بدون سبب، و كانت مختفية، وتكون الصدفة والسببية في مجال الاستقراء تتبع نوع بين الحتمية واللاحتمية¹، وفي العديد من الحوادث من ضمنها وجود السببية في الضرورة والمصادفة حينما تتعرض الأشياء إلى خروجها من قانون الطبيعية المعتادة، وعندما يعجز الانسان عن تفسيرها يضعها في مجال المصادفة، وهذا حسب ما تعتقده الوضعية المنطقية حتى لا تقول أنه امر ميتافيزيقي، وحين تتعدى هذه الأشياء القوانين تكون قد وضعت في مجال فلسفة العلم لتزويد أدلة السببية في الاحتمال وهو " ما يخرج على نظام والقانون المعروف ولا يبدو له سبب ولا غاية واضحة " ² أي المصادفة تلغي الحتمية من أجل اثبات النسبية السببية فهي تدخل في مجال النسبية، ولأن وجود الشيء بدون سبب يعتبره الفلاسفة العقليون أنها قبلية أو مثالية، ومنها تكون حالة السببية ملغاة على المصادفة من خلال دراسة الظواهر التي تحدث في الطبيعة على شكل ظواهره مترتبة متسلسلة طبيعياً.

لقد عمل كارل هامبل على التحليل و التفسير للوقائع الممكنة الحدوث التي تحكم فيها القراءة الاستنباطية بالإضافة الى وجود السببية بين منطلق الاحتمال المتوقع، بجعل كل تفسير ليس قانون مطلق، وأي حادثة تكون موجودة وفي لحظة متأخرة تكون لهانتيجة وسبب، ولكن متعددة وعديدة حسب دليل كارل هامبل "ودرجة الاحتمال يوحى بها التدوين بين قوسين وتسمى البراهين من هذا النوع بالتفسيرات الاحتمالية، كما تبين من مناقشنا إن التفسير الاحتمالي لحادثة مفردة يشترك مع نمط التفسير الاستنباطي وفق نوااميس والنمط المناظر له في خصائص أساسية معينة"³، هنا تكون فكرة القوانين على صور ومحطات متعددة متوقعة، وبتعبير آخر تكون للقضية صفاتها تحمل محتوى فيه براهين متعددة تحمل نظم السببية على حقيقة الاحتمال⁴.

إنالقول بالسببية في الإحصاء يؤخذنا مباشرة لبوان كاريه لقوله: " إن التجربة هي المنبع الوحيد للحقيقة ... إن التجربة تعلمنا شيئاً يسمح لنا بالتعميم والتنبؤ"⁵ يريد الحديث عن حالة

¹ محمد يحيى، الاستقراء والمنطق الذاتي، الأسس المنطقية للاستقراء، مرجع سابق، ص369.

² شمس الدين جلال، فلسفات العلوم، مرجع سابق، ص47.

³ كارل هامبل، فلسفة العلوم الطبيعية، مصدر سابق، ص90.

⁴ Carl g.hembal, philosophy of nature, parented in United States of America New Jersey, 1966,p 21, p58.

⁵ زيدان محمود فهمي، من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، (دط)، 1982، ص 106. أنظر إلى Mario bung، méthode mode and matter، Friedel rublisching compan dordrech holand

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

تصدق بالتجريب للوصول إلى ما توقع حصوله على التخيل، وهو ما يجعل بين الحدس والتجربة والحساب المحتمل على قضية صادقة، ومنها تكونتوجهة نظر الوضعية المنطقية لمعرفة صدق المعارف العلمية على تحليل كل معرفة التي نعيشها في حياتنا على معرفة مباشرة تعرف بتجربة مطولة، الأولى سببها واضح والأخرى مجهولة، و تبغفرض علمي، لأن العالم احتمال حتى الطبيعة يصدق عليها الاحتمال الذي يُوقف مبدأ الضرورة والصدفة المحتملة¹.

أما فليب فرانك في حديثه عن الإحصاء العددي وتناسقه جعلالاحتمال المنطقي جائز عندما يكون تفسيره حالة فردية عددية على نحو استقرائي وحتى وأن كان تجريبي فإن معامل الاحتمالوالاستقراء ضروري²، فنجد التفسير القبلي على شكل معادلات تصبو الى معرفة النتائج التي تكون في تغير حالة ما، مثل احتمال أو توقع. "س" على "ص" هو "ل" و "س" ينتج ل/ص قضية صادقة كانت من قبل صادقة باستقلال عن التجربة هذه العلاقة هي صيغ لا تحتاج إلى قيم التجارب النظرية، بل هي قيم لغوية منطقية رمزية حسب ما فرضه فيتجنشتاين في رسائله وكراناب في المعرفة التنبؤية، أي التجربة أعطى لها مصوغات على التفسير المنطقي، وجعل من الحالة الرمزية التحليلية علاقة لا تنفك عن الأقيسة المنطقية مع المنطق عكس التجربة لا تعطي قيمة حقيقية لأن تحليلها لا يقبل الشبه الحسابي، يقول كارناب "فالقضية تكون صادقة صدقا تحليليا"³.

والحقيقة أن هناك علاقة بين السببية والاستقراء عند الوضعية المنطقية، يتضح ذلك عندما قام كارناب بتقديم منهج جديد هو منهج الاستقراء والاحتمال الاحصائي، فهذه العلاقة هي عملية استقرائية، من الجزء الى الكل، وإذ ما جعلنا السببية بين الاحتمال والاستقراء فإننا ننقل بالسببية من الخاص الى العام الذي يحمل مجموعة من الاحتمالات التي تسبب في وقوع حالة، ما وقد نجد ما تعرضت له الوضعية المنطقية عند بوان كاريه حينما علل العلل منطقيا واحتماليا حيث يقول: " ونحن نجد ذلك شيئا من ذلك القبيل عند الاهتمام باحتمال العلل حيث يمكن لنتيجة ما، أن تكون لازمة عن العلة A أو العلة B. ولنفترض اننا عاينا النتيجة والمطلوب لأن هو احتمال كونها لازمة عن العلة A. وذلك هو احتمال العلية بعديا، غير أنني لن أستطيع حساب ذلك الاحتمال مالم يمكنني سلفا اصطلاح شبه مبرر من أن أعلم قبليا احتمال شروع العلة A في العمل وأعني به احتمال ذلك الحدث بالنسبة الى ذلك الحدث

¹ زيدان محمود فهمي، من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، مرجع سابق، ص102 وراجع كتاب بوان كاريه العلم والفرضية يوضح فيه اختلال وجود نتائج العلل من خلال القوانين المطلقة، ص262.

² محمد علي ماهر عبد القادر، مناهج ومشكلات العلوم الاستقراء والعلوم الطبيعية، مرجع سابق، ص261.

³ المرجع نفسه، ص250.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

الى من لم يلاحظ النتيجة بعد¹ نجد بوان كاريه يقيم تحليلا منطقيا للعلل من خلال حدوث الأشياء، لأن نتيجة ما يحصل في وقوع الأشياء يتعين العديد من الاحتمالات التي نضبطها بالمنطق من أجل بلوغ نتيجة ما، من خلال ما تخلفه الحوادث التي لا يمكن أن يكون نتيجة لما يحدث بسبب تعدد الاحداث التي تحدث فيها.

ان الوضعية المنطقية اعتبرت الاستقراء هو الوحيد الذي يقدم حقيقة معرفية للنتائج عكس الاستنباط الذي تكون أسباب نتائج ثابتة، ولكن حكم الوضعية المنطقية مغاير لما كانت تؤمن به حيث "إذا كانت المقدمات صادقة فلا يمكن أن تكون النتيجة كاذبة" حيث السببية في الاستقراء أسبابها تؤدي الى نتائج مباشرة. ولكن عكس الاستقراء نتائج لا تكون صادقة، أي "يختلف الموقف تماما في الاستقراء فلا يتعين أبدا صدق نتيجة استقرائية ولا أعني فقط أن النتيجة لا يمكن أن تتعين لأنها تستند الى مقدمات لا تعرف على وجه التأكيد، ونحن إذا افترضنا أن المقدمات صادقة وأنا لاستدلال إنما هو استدلال صحيح، فإن النتيجة مع ذلك يمكن أن تكون كاذبة، وأقصى ما يمكننا قوله هو أنه طبقا للمقدمات المفترضة تكون درجة معينة من الاحتمال ويعرفنا المنطق الاستقرائي كيف تحسب قيمة الاحتمال"².

تعتبر إشارة كارناب الى الاحتمال المنطقي الذي اخرجه من القانون الفيزيائي الخاص أن درجة تصديقه تحمل العديد من النظريات لمعرفة نتائج قانون الحوادث وعلى هذا توصل لفكرة "أن القانون الأول حاصل على 8 درجات تأييد، بينما القانون الثاني حاصل على درجتين فقط، هذه المسألة خضعت لجدال مطول، ولكن وجهة نظري الشخصية هي أن الإجراء مشروع وأن ما نطلق عليه اسم التأييد إنما هو نفسه الاحتمال المنطقي"³ كل التغيرات التي خضع لها القانون لا ينفك عن الاحتمال المنطقي الذي بدوره يكون أساس كل بحث علمي.

الاحتمال المنطقي الذي جاء به كارناب حتى يميز بين نوعين من الاحتمال: المنطقي والاحصائي، ولكن يركز على الاحتمال المنطقي الذي اعتبره المنطق الوحيد الذي لم تتعرض له فلسفات العلوم، حيث يقول: "وبدلا من الاحتمال المنطقي فإنني استخدم أحيانا مصطلح - الاحتمال الاستقرائي- لأن نوع من هذا الاحتمال في تصوري. هو ما نعنيه عندما نجري استدلالا استقرائيا لأنني أعني -بالاستدلال الاستقرائي- ليس فقط الاستدلال الذي ينتقل من الوقائع الى القوانين، وإنما أيضا -الغير البرهاني- وهو ذلك الاستدلال الذي عندما نسلم فيه بصدق مقدماته، فلا يستطيع أن تكون نتيجته صادقة طبقا لضرورة منطقية"⁴ من خلال

¹ هنري بوان كاريه، العلم والفرضية، ترجمة وتقديم، د. حمادي بن جاء الله، الناشر، مركز الدراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2002، ص273، 274.

² رودولف كارناب، مدخل لفلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص 32.

³ المصدر نفسه، ص 40.

⁴ رودولف كارناب، مدخل لفلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص 40.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

هذا كشف كارناب أن الوقائع عند استقراءها أو البرهنة عليها عند الاحداث التي لا تمكننا من إعطاء نتائج ثابتة مثل القوانين التي تكون أسباب نتائجها مطلقة، بحيث الاستدلال الاستقرائي هو منهج لكشف عن حالات مخفية لأسباب لها فضلها يساعدنا على البرهنة في حال اختفاء العلة.

كما يمكننا أن نخلص ان لوضعية المنطقية في افكارها التي أرادت أن تكون منها عالميا او نور ا جديدا في منطق العلوم الذي لا ينفصل عن النتائج الاحتمالية وعن القراءات الاستقرائية في حدوث الأسباب والنتائج المتوقعة لهذه الأسباب، لأن التوقع هو استقراء الأسباب والعلة التي تفرز نتائج الأسباب تكون وفق احتمال نسبي.

المبحث الثاني: نقد السببية عند الوضعية المنطقية.

المطلب الأول: نقد كارل بوبر.

أولا. نفي استقراء السببية في العلم.

من خلال ما عرضناه سابقا عن الوضعية المنطقية وموقفها اتجاه العلم والسببية، نجد كارل بوبر* قد ركز نقده للوضعية المنطقية وذلك من خلال ادعائها أن الى موروثها العلمي على

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

أنه أفضل من باقي العلوم، غير أن أي باحث يجد أنها في علومها قد استعانت بالعلوم التي سبقتها، وأضافت عليها لغتها العلمية التي تبنتها من فيتجنشتاين وتجاوزت لغة العلم الكلاسيكية، وعلى هذا تصدى بوبر للوضعية المنطقية بنقده القائل: "...إن الوضعية المنطقية لم تأتي بجديد كما ظنت وظنت معها التحليلية عموماً، من أنهم أقاموا ثورة مدوية في عالم التفلسف قلبت الدنيا رأساً على عقب، أو بالأصح قلبتها فوق رأس الفلسفة، حين ادعوا أن المشاكل الفلسفية زائفة، وأن التحليل اللغوي المنطقي لعباراتها أفضى إلى أنها غير ذات معنى"¹ ويضيف قائلاً: "ما زلت على اعتقادي بأن أقصر طريق إلى الخسران العقلي المبين هو هجران المشاكل الحقيقية من أجل المشاكل اللفظية"².

وهنا يؤكد بوبر نفوره من لغة الوضعية المنطقية حسب "ما كان يشعر به اتجاه توجيههم هو ألا يدخل في أي جدال حول الكلمات ومعانيها؛ لأن أمثال هذه المناقشات مموهة أو غير ذات قيمة"³ لأن بناؤهم للغتهم العلمية الجديدة كانت تهدف إلى العدمية عند تقديم رأيهم في أي علم من العلوم، وهذه اللغة التي كانت عند الوضعية المنطقية كانت تستبعد ما من كل نقد أو تحقيق أو تكذيب، ويظهر هذا بوضوح عند تطرقها لفلسفة العلم والسببية، ولأن كارل بوبر وجد أن فلسفتهم هذوتودي إلى نتائج أو مفاهيم غير منطقية بحكم أنهم لم يستعينوا بمبدأ التحقيق من كل قضية، ثم في الأخير وجه جل نقده لفيتجنشتاين معتبراً أنه هو سبب الذي منح لغته الجديدة للوضعية المنطقية مما جعل بوبر يصفه بأنه " هو الذي شبه الميتافيزيقيين بذبابة دخلت الزجاجة، فأخذت تذهب هنا وهناك

وتزن، وهو يزعم أن التحليل اللغوي سيوضح لهذه الفراشة طريق الخروج من الزجاجة لينتهي الزن الميتافيزيقي"⁴. ثم يرد بوبر ويعكس رأي هذه الاستعارة بـ " أن فيتجنشتاين هو الذي دخل الزجاجة وراح يزن هنا وهناك ولم يستطع الخروج منها؛ إذ قصر الفلسفة بأسرها على التحليلات هادفاً للوضوح والصياغة الدقيقة لتعريفات المفاهيم، ولكنه نسي أن اللغة أساساً تُستعمل في وصف العالم، ولكن فيتجنشتاين أمضى العمر كله في هذا التلميع ونسي أن يفيد نفسه"⁵. والواضح أن هدف بوبر من هذا الرأي، هو أن هذه اللغة لا تعطينا منهج نفهم به العالم أو نعرف به أسباب وجود العالم، بحكم أن لغة وعلوم الوضعية المنطقية التي بنت منطقها اللغوي عليه أنه يخلق في الأخير فقط المتهات والملل.

وبعد بحث عميق لبوبر في لغة العلم التي استندت عليها الوضعية المنطقية دون مراعاتها لشروط المنطق الذي تبناه العقل في تحليل الوقائع واستقرائها، واللغة التي استعملتها في التعبير عن أسباب الوقائع التي تحدث، حيث الباحث عليه أن يهتم بالوقائع أي " أن يركز

¹ الخولي يميني طريف، فلسفة كارل بوبر، منهج العلم، منطق العلم، الناشر مؤسسة هنداوي المملكة المتحدة، (دط)، 2020، ص 241.

² المرجع نفسه، ص 243.

³ المرجع نفسه، ص 243.

⁴ الخولي يميني طريف، فلسفة كارل بوبر، منهج العلم، منطق العلم، مرجع سابق، ص 241، و ص 258.

⁵ المرجع نفسه، ص 258.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

اهتمامه أولاً وأخيراً على الواقع والوقائع، واضعاً في ذلك الفروض والنظريات والمشاكل المتعلقة بالكلمات ومعانيها مأخذ الجد.¹

نجد أن الوضعية المنطقية استندت على الاستقراء والاحتمال واعتبرته منطق علمها الصحيح، باعتقادهم أنهم صنعوا منطق سليم يدعم العلوم والسببية خاصة، في حين نجد أن بوبر قد اعتبر نفسه محقاً وذلك بإتيان برؤية مخالفة متجاوزة رؤية الوضعية المنطقية، حيث نجد أنه نظر إلى الاستقراء برؤية مغايرة، و يقول: "...أن الاستقراء كمبدأ منطقي مستقل يعد عاجزاً، إما لكونه مستدل عن الخبرة أو من مبادئ منطقية أخرى"²، ويعتقد بوبر في ذلك أن هذا الاستقراء الذي كان مستحوذ على منهجهم العلمي على اعتبار أنه أساس المعرفة، هو في الأصل خرافة لتشتيت نظرتنا للحقائق.

كما نجد أيضاً بوبر قد نظر نظرة جديدة لاستقراء السببية موضحاً بنقده لموقف الوضعية المنطقية للميتافيزيقا التي كانت تعتبرها لغة جوفاء خاوية من خلال الاستقراء الذي كشف لهم لغة الميتافيزيقا التي لا تؤدي إلى معرفة الأسباب، غير أن بوبر أعاد لغة الميتافيزيقا من مبدأ الاستقراء " الذي يتمثل في عبارة تؤخذ على أنها مبدأ ميتافيزيقي، أو على أنها صادقة صدقاً قليباً، أو على أنها محتملة، أو ربما تؤخذ على أنها مجرد حدسيوفر في حالة صدقه أسباب طيبة للوثوق في الاطرادات"³، وهذا حتى يقيم حجته على بطلان الاستقراء من خلال بطلان لغة الميتافيزيقا التي تعمدتها الوضعية المنطقية.

بما أنه بوبر حوّل منهج الاستقراء والاحتمال إلى منهج مبني على حالة فكرية متسلسلة فإنه لا تتحكم فيه قواعد الاحتمال الاستقرائي، وحتى نزيد الأمر وضوحاً فإننا نقول أن بوبر اعتبر أن كل ما يحدث في الكائنات أو في الطبيعة مبني في الأغلب على طبيعة الحالات السيكلولوجية، إذ تقول يمني الخولي في ذلك: "إن حله للمشكلة السيكلولوجية أهم وأسبق زمنياً من حله لبقية المشاكل الاستقرائية المنطقية والبراغماتية"⁴ أو برأي آخر " أن الصياغة باطلة منذ البداية، ذلك أن الصياغات التقليدية للاستقراء لا تفترض أن بحثنا مكلل بالنجاح وحسب، بل أنها تفترض أيضاً أنه يجب أن نكون قادرين على تفسير سبب نجاحها، وعند «بوبر» أنه يوجد نجاح في العلم يتمثل في التقدم العلمي، إما أن يصاحب كل نجاح تفسير له فهذا أمر بعيد المنال» لأن الاستشهاد بسلسلة لا تنتهي من الحوادث غير المحتملة لا يعد تفسيراً»⁵.

وفي تتبعه أيضاً لمنحى مشكلة الاستقراء، يولي بوبر اهتماماً لأبحاث دافيد هيوم الذي هو الآخر (هيوم) اعتبر الاستقراء معضلة العلم التي لا تجعله يتطور، وبهذا يتوجب التخلص منه

¹ المرجع نفسه، ص 243.

² المرجع نفسه، ص 243.

³ قاسم محمد محمد، كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية الأزراطية الإسكندرية، (دط، دس)، ص 141.

⁴ الخولي يمني طريف، فلسفة كارل بوبر، منهج العلم. منطق العلم، مرجع سابق، ص 130.

⁵ قاسم محمد محمد، كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، مرجع سابق، ص 143.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

في المنهج العلمي، وعلى شاكلة هذا الاقتناع بوجهة هيوم نجد أن بوبر ووفق يمينى طريف الخولي قد طبق ما اقتنع به وهذا من خلال " تخلص بوبر نهائيا من المعضلة التي أعجزت الفلاسفة منذ هيوم حتى رسل، أثبت هيوم أن الاستقراء لا يصلح أساسا منطقيا للعلم، لكن لم يستطيع التخلص منه بسبب ما ادعاه من اثبات سيكولوجيله، فَضَّل الاستقراء جاثما على الصدور حاكما على حياتنا المعرفية والعلمية باللاعقلانية، أما بوبر فقد استأصله من أعماق جذوره"¹، وهذا ما يحيلنا للعودة الى موقف بوبر من استقراء ومشكلة السببية المنافي من خلال ما وضحته يمينى طريف الخولي بـ " انهيار الاطراد والسببية، أي انهيار أساس الاستقراء"².

لقد أراد بوبر وفق فيليب فرانكتطوير رؤى العلم ووضعه في مجال النقد حتى يبلغ مقاصده العليا. وعلى هذا كان بوبر يمارس النقد على المنهج والمنطق الوضعي ويدعوه الى التطور، وحتى يتسنى له تعليل مشكلة اليقين بين الإرادة والغريزة، وتوقع الأحداث مثل مسلمة شروق الشمس من الشرق وتغييبها من الغرب³.

كما نجد بوبر ينفي القول إنه لا تبقى كل حادثة مستمرة على حدوثها، لأن ليست كل الأحوال يقينية مطلقة، وهذا منافي للاستقراء، واستقراء السببية التي تحمل معرفة الأسباب القابلة للتفنيد بحسب فكرته التي تدعو الى: " أن الأخطاء في ذواتنا أو كلما اخطأنا عرفنا أسباب إعاقه معرفتنا على حساب نمو وتطور المعرفة"⁴، وهذا ما جعله بوبر ينهل من أفكار تشارلز داروين والذي سوف نذكره لاحقا.

ضف الى ما تم شرحه وتوضيحه في تفكير بوبر، فإنه أيضا لا بد له من التطرق الى قضية الاحتمال مرة أخرى أنه يعتبر أمر تفنيد الاحتمال دائما مع التوقعات أو الفرضيات المنطقية مرتكزاتها تكون على أسباب علمية لا استقرائية ولا نسبية مثلما يوضح ذلك قاسم محمد في قوله: " نحن لا نبدأ مثلا من الملاحظة لكن نبدأ من المشكلات، سواء كانت مشكلات علمية أو نظرية تواجه صعوبات فنضع فروضا بهدف الظاهرة موضع المشكلة، وقد توضع الفروض دون مبرر، وتشير هذه الفروض بطريقة أو بأخرى الى توقع ما سوف يحدث في ظروف معينة، ونقوم باختصار الفروض كلما وجدنا سببا لذلك ثم نضع استنتاجات يمكن مقارنتها بالظواهر عن طريق التجربة، وتتم هذه الاستنتاجات بطريقة استنباطية منطقية بحتة، وليس فيها مجال للاستقراء"⁵، وهذا جعل بوبر يؤكد أن الاحتمال والنسبية تحمل الشك على

¹ المرجع نفسه، ص 130.

² المرجع نفسه، ص 127.

³ Philip Caton and Graham Macdonald, Karl Popper critical appraisals, first published by routledge, 2 park square, milton park, abingdon, simultaneously Published u.s.a, and Canada routledge 2004, p 114.

⁴ قاسم محمد محمد، كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، مرجع سابق، ص 147.

⁵ المرجع نفسه، ص 149.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

العموم، لأن الاحتمال عند الاستقراء يؤدي الى نتائج مفتوحة غير يقينية، وعلى هذا فإن الحكم على نتائج الأسباب بقيم الاحتمال حتما يؤدي الى جهل الوضعية المنطقية في إيجاد نتائج الأسباب.

والحافز الثاني الذي جعل بوبر يرفض رؤية العلمية عند الوضعية فيما تعلق بـ "نظرتهم للعلم والنظريات التي جاء بها، وتجنبهم للقوانين التي كانت تحكمه، وفرضوا الاستقراء بذلك. وعلى هذا يقف بوبر وفق (براين ماغي) عائداً الى فكر كلاسيكي. يعقد العلم في المستقبل وبمعادلة غير قابلة للاستخدام"¹ كما يجعل الأفكار المنطقية التي جاءت بها الوضعية لا تتناسق ولا ترتبط بين الجمل المنطقية والقوانين، لأنها تفضي إلى تخييب ظن الحقيقة اللغوية في المنطق اللغوي، أي (عدم التناسق المنطقي بين التحقق والتزوير Hinweis auf die logische Asymmetries zwischen Verification und Falsification، فتبدو جملة كلية عامة لا نشق منها جملة فردية، مثل كل البجع الأبيض ولكن يمكن وجود بجعة سوداء في البجع الأبيض، ومنه نجد بوبر يريد ازالة التناقض في المنطق الكلي بحكم أن الفرد يغير من الكل وتتغير بذلك حقيقة الكل - (تفنيذ الكل على البعض قانونه لا يقبل) -، حيث تفنيذه واجب ولكن تناقضه مرفوض².

إننا نفهم مما سبق وفق موقف بوبر العلمي اتجاه الوضعية المنطقية، أنه اعتبر أنها تملك تركيبة علمية بعيدة عن التركيبية العقلية، بل نها تحمل حقيقة قابلة للتصديق التجريبي دون أن تستعين بتحقيقات مثالية، لكن هذا أدى بهم الى القول بالفرضية العلمية التي لم يصلها الإنسان أي لم يصل لحقيقة ومعرفة الوجود الحقيقي، فقط قامت بتفنيذ الآخرين الذين لا يؤمنون بلغة الماورائيات، ثم عرضت منطقها العلمي وادعت انها جاءت بالجديد، ولكن في الحقيقة ما هي إلا مغايرة ألفاظ تعبيرية استنسختها من صور علمية سابقة وصبغت بلغة تعبيرية لا تأتي بالجديد وعليه تبقى نسخة علمية تقليدية³.

لقد نظر بوبر الى الاحداث الطارئة التي تحدث وعبر عنها في منطقها على غرار باقي المناطق، حيث اعتبر ان هناك حادثة حدثت في وقت ما أو في مكان ما في هذه الارض ولم تحدث في كل الأرض، حيث وصف ان هناك حيوان يعيش في نيوزيلندا فقط، ومدة عمره قصيرة وأسباب موته مجهولة إما لحادث طارئ يحدث له أو أمر كان محتم عليه؛ ويوضح هذا بمثال "تموت كل طيور الموة قبل أن تبلغ خمسين عاما قضية صحيحة؛ لأنه نظراً لما قبلناه من فروض لم ولن يوجد وسوف لا يوجد في العالم موة يتجاوز عمرها الخمسين سنة، وبالتالي لن تكون هذه القضية العامة قانونا طبيعيا ثم يقول: إن سبب عدم تعمير هذه الحيوان

¹Brayen magee, karl popper, übersetzt von Arnulf KraisTübingen,publischer j.c.b Mohr,january1, 1986,p 22.

² ibid, p23.

³Ibid, p61.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

راجع الى أمر طارئ أو عارض وهذا ما يمكن أن نلمحه أن بوبر اعتبر أن هناك وجود سبب عارض طارئ يحدث في الطبيعة ولكن لا يمكن أن يكون مرتبط بقوانين حينما اعتبر أن حيوان الموت تعيش لمدة أطول فإن واقع الأمر بعدم تعبير أي موة هذه السنين في الحقيقة يرجع إذن الى ظروف طارئة¹. هذا الطارئ يعتبره بوبر ليس قانون طارئ أو مفصولاً عن القوانين الطبيعية، حتى يتسنى له القول أن هناك سببية طارئة حدثت بدون دوافع من فيزياء الطبيعة أو من صرامتها، أو هو يشير الى أحكام طبيعية مطلقة التدبير في خلق الأمور وليست العنثية كما اعتبرتها الوضعية المنطقية.

وفي حقيقة الامر إن بوبر قدم لنا ديناميكية جديدة لمعرفة وقوع الأسباب، والذي تفرد به وحده، والذي وجدنا فيه أنه بعد التحقيق والتكذيب توصل لمفهوم السببية التي لم نجد مثيلاً لها عند الوضعية المنطقية، حيث جمع المفهوم مع التنبؤ والعلل والأسباب من خلال ما وضحه في قوله: " عالم الطبيعة يعرف أن الاستاتيكا ليست إلا نظرية مجردة من الديناميكية. فهي إن صح التعبير النظرية التي تشرح لنا كيف ولماذا لا يحدث شيء في ظروف معينة، أي هي النظرية التي تبين لنا السبب في عدم حدوث التغيير، وهي تتوصل الى تفسير ذلك ببيان تعادل القوى المؤثرة في بعضها بعضاً. أما الديناميكية فتتظر الى الحالة الاعم أي في القوى المتعادلة وغير المتعادلة، ويمكن وصفها بأنها النظرية التي يمكن أن تشرح لنا كيف ولماذا يحدث شيء معين"². هذا المفهوم الديناميكي الذي استعان به بوبر جعله مقياس لمعرفة دراسة السببية في العلوم الميكانيكية والاجتماعية، بحيث جعل من غطاء الديناميكية مشتمل على العلة والسببية من خلال تفسير الاحداث، وهذا كان غامض في مفهوم السببية عند الوضعية المنطقية ولم تتطرق اليه.

أما التنبؤ والسببية في فلسفة بوبر على الاغلب لا تخرج عن إطار العلوم الاجتماعية والعلمية، حيث قدم رؤية جديدة لمعرفة وقوع الأسباب، أي التنبؤ بما سوف يحصل حتى لا يقع في الخطأ الذي وقعت فيه الوضعية المنطقية، فقدم نوعين من التنبؤ: الأول النبوءة التي لا يمكن ان نعرف ما سوف يحصل ، فقط نحاول أن نتجنبها أو نستعد لمواجهةها وهو مرتبط بين الظواهر الطبيعية والإنسانية، و " نحن في الحالة الأولى نخبر عن حادث لا نقدر على منعه، ومن مثل هذا التنبؤ سأطلق عليه اسم النبوءة؛ وتقوم قيمته العملية في انه يحذرنا من الحادث المتنبئ به حتى نحيد عن طريقه أو نستعد لمواجهة (وربما كان ذلك بواسطة التنبؤات من النوع الآخر)"³. أما التنبؤ الثاني فهو الذي يكون له دراسة مسبقة، ويكون في التكنولوجيا والهندسة وكون محملاً بقوانين، يؤكد هذا أن " الأمر في قوانين الطبيعة فهي

¹ قاسم محمد محمد، كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، مصدر سابق، ص 483.

² كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة عبد الحميد صبره الناشر منشأ المعارف مصر، (دط)، 1959، ص 45.

³ المصدر نفسه، ص 58.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

تفرض قيوداً على مجال الوقائع المنفردة الممكنة (منطقياً). وهكذا توجد مبادئ استحالة بالنسبة لهذه الوقائع المنفردة، وتبدو هذه الوقائع المنفردة مع القوانين الطبيعية ضرورية فعلاً مقارنة بالوقائع الفردية فهي عارضة مقارنة بتحصيلات الحاصل المنطقية. نظراً لإمكانات وجود عوالم مختلفة بنيوياً-عوالم بقوانين طبيعية مختلفة¹. ويريد بوبر بهذا القول أن يجعل في الطبيعة قوانين مع الاستحالة وقطع الأسباب أو الحوادث الطارئة التي تسير ما يحدث في الكون أو الكرة الأرضية لأن العالم يملك أشياء يعجز الإنسان على دراستها " هو أننا لا نستطيع تفحص كل العوالم التي تختلف عن عالمنا بالشروط على الحدود) ومع أن التعريف الذي نفترضه يقضي إمكانية إيجاد معيار ممكن للضرورة الطبيعية...².

ثانياً: السببية بين التنبؤ والتفسير عند كارل بوبر.

لقد كان يُراود بوبر التساؤل هل التطور قانون؟ ولكن التطور الفيزيقي هو ليس تطور مستمر على وتيرة مستقيمة مثل سبب الخصوبة سبب يؤدي إلى زيادة عدد السكان، وإنما قوانين عليّة وأسباب كونية تكون على تعاقب دوري ولن تكون محصورة في تعاقب طبيعي، في كل الأشياء التي نراها، وهذا ما يعبر عنه بالسببية الإستاتيكية*. لأننا نعرف أسباب وقوانين وقوع الحوادث، وحتى يزيد بوبر من إيمانه بالقوانين الطبيعية وتجنبه لأنصار الوضعية المنطقية استند على المفكر هكسلي من أجل إثبات القانون الطبيعي الذي يرى: " ...إن الفيلسوف الفاقد الهمة هو الذي ...يشك في أن العلم سوف يحصل عاجلاً أو آجلاً، ...على قانون تطور الأشكال العضوية-أعني قانون النظام الثابت في تلك السلسلة العلية الكبرى التي تتكون حلقاتها من الأشكال العضوية القديمة والحديثة ..."³ وتأثراً بهذا الرأي صار بوبر يرى أن العام كله بكل كائناته الحية والجامدة وكل تغيرات الطبيعة هي محفوظة في قوانين لا تتغير، وعلى هذا نجد أن فليب فرانك في إيمانه بالسببية الاحتمالية قابله بوبر بالقانون العلي أو قانون السببية الذي لا ينفصل أيضاً عن القوانين الفيزيائية والرياضية بأفكار نيوتن وكيلبر، وعلى هذا يتضح لنا أن بوبر مؤمن بالسببية الميتافيزيقية المطلقة، لأن النظر في القوانين يؤدي بنا إلى الكشف إلى العديد من القوانين التي تخبرنا عن الأسباب التي تحدث وهذا من جانب المنهج العلمي.

ولجدير بالذكر أن بوبر قدم توضيحات وتفسيرات لم توضحها علوم الوضعية المنطقية في التفسير العلي والسببي، حيث يقول بوبر: " نحن نقبل تفسير جون ستيوارت مل للتفسير، أو

¹ كارل بوبر منطق البحث العلمي، ترجمة وتقديم، د. محمد البغدادي، توزيع المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2006، ص 485.

² المصدر نفسه، ص 489.

³ كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة د. بهاء درويش، الناشر منشأة المعارف الإسكندرية، (دط، دس)، ص 119.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

بعبارة أصح، تفسيره للتفسير العَلِّي "1"، وهذا التفسير العلي عند بوبر يتكون من مجموعة من الفروض، ويقول: " إن المقصود بالتفسير العليلحادث معين هو استنباط قضية تصف هذا الحادث من نوعين من المقدمات أعني من بعض القوانين الكلية، وبعض القضايا المخصوصة أو المعينة التي يمكن أن نطلق عليها عبارة (الشروط الأولية المعينة)، وذلك أننا نكون قد أدلينا بتفسير عَلِّي لانقطاع قطعة من الخيط مثلاً"2 هذا التفسير العلي الذي يريده بوبر هو أن كل شيء في الطبيعة متوازن، حيث إذا كان خيط يحمل وزن 1 كغ، ويتحمل وزنه ومقاومته وإذا تجاوزنا عليه أكثر من ضعفه فإنه يتهشم وهذا ما جعل بوبر يبنّي فرضياته من خلال التفسير العلي على " ... بعض الفروض التي لها طابع القوانين الطبيعية الكلية؛ كالقول بأنه» في حالة كل خيط ذي تركيب معين ، (كأن يكون الخيط من مادة معينة، وأن يكون له سمك معين الخ... "3، وكل حالة فيزيائية تحمل نوع من الفروض الخاصة بها .

نجد أيضاً بوبر في التفسير الفيزيائي يعتمد على قانون العلية خاصة في الحوادث يقول: "أننا لا نستطيع أن نتكلم عن العلة والمعلول على سبيل الإطلاق، بل يجب أن نقول أن حادثاً ما هو علة حادث آخر (المعلول) -بالنسبة الى قانون كلي"4، حيث القانون الكلي على الأغلب يحتوي على كل الشروط التي تكون سليمة من خلال تفسيره واستنباط قوانينه، تكون سليمة أي بفضل القانون الكلي وليس المنفرد، وفي هذه الحالة استند كارل بوبر على جون ستيوارت مل في " التفسير العلي للحوادث المنتظمة الوقوع يقوم في استنباط قانون (يحتوي على الشروط التي لا بد من تحققها لحدوث الانتظام المقرر من مجموعة من القوانين العامة التي سبق اختبارها ودعمها على نحو مستقل "5، وهذا تفسير الذي اعترف به بوبر كان من أجل توضيح العلة، وكيف تؤثر في القوانين الفيزيائية من خلال تقديم طروحات حول نظرية الفيزياء الكلاسيكية، واستنباط منها القوانين الكلية والقوانين العلية، ثم يصل بوبر الى استنتاج هو أن القوانين ركيزة أساسية نقيم عليها التنبؤ.

ومن ناحية أخرى الوجود عند بوبر وجود مرتبط بقوانين الطبيعية، وهذه القوانين لا تنفصل عن قانون السببية يقول: " أن فكرة وجود قوانين طبيعية ضرورية (بمعنى الضرورية الطبيعية (فكرة هامة من وجهة نظر الميتافيزيقية والوجود كما تكتسي دلالة حدسية ترتبط بمحاولاتنا فهم الكون"6، وهذا من جانب فهم الكون وكيفية تحكم القوانين فيه، ولكن نجده أيضاً يعيها بعداً نسبياً في ذلك عند حُكمه على القوانين إذ يقول: " ويمكن القول إن

1كارل بوبر، بؤس الإيديولوجية، نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبرة، دار الساقى بيروت، ط1، 1992، ص 130.

2كارل بوبر، بؤس الإيديولوجية، نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، مصدر سابق، ص130.

3المصدر نفسه، ص 130.

4المصدر نفسه، ص131.

5 المصدر نفسه، ص 132.

6 كارل بوبر، منطق البحث العلمي، مصدر سابق، ص 494.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

القانون الطبيعي من جهته ضروري لأنه يشتق، أو يشرح من قانوناً أعلى درجة عمومية منه أو أكثر عمقاً. قد يمكن القبول بأن هذه التبعية المنطقية الضرورية تحديد لقضايا صحيحة أعلى عمومية، نحمن وجودها ان هي التي أدت منذ البداية الى نشوء فكرة الصلة الضرورية بين الفعل والسبب¹.

ونزيد توضيحاً للأمر فنقول: إن بوبر رأى أنه من المحتمل أن تكون الفرضية أو النظرية كبديل للاستقراء للقضايا العلمية، أي بجعل الاسبقية للفرضية والنظرية التي لا يمكن أن تخرج من القوانين بدل من الاستقراء، لأن عند استعمال المنهج التحليلي التركيبي يكون محكم بقوانين، وهذه القوانين محكمة من الطبيعة والله.

ثم يعيد بوبر الاعتبار للاحتمال من باب القوانين الطبيعية الذي لا ينفصل عن الفهم للسببية في تحليل الظواهر، وعليه وجد بوبر السببية في (الطبيعة المادية)، و بفضل تطلعه الى نظرية الاحتمال المتوقعة (kausalitätin der)(deristemistischen, und probabilistischen prozessen، ليصل في الاخير أن الاحتمال المنطقي الذي يؤدي إلى تقصير في مفهوم السببية، وعليه كانت نظريته من أجل تحرير السببية من النظريات التي كانت الوضعية المنطقية تركز عليها، ثم يعيد الاستعانة بالمنهج الرياضي من اجل معرفة ما كانت تهدف اليه الوضعية المنطقية².

لقد توصل بوبر أن قيمة العلم التي درجتها الوضعية المنطقية قد أبانت فجواتها وعيوبها في فلسفة العلوم وخاصة في دراستها لمفهوم السببية من جانب الاحتمال والاستقراء، غير أن كارل بوبر قد غطى هذه الفجوة بنظريته الرياضية أو مسلمته $(A)P=0$ ، ويقصد من هذه المعادلة أن كل تحليل للأسباب، سواء تحليلاً رياضياً أو فيزيائياً فإن نتائجه مُحكمة ومطلقة³، حيث وضع الاحتمال في خانة التحليل الذي أوصله الى نتيجة معدومة أو (احتمال صفر)، كما يضيف توضيح رمزي مشير الى أن وجود A سبب لا يعوض بالاحتمال وفق قياس وتحويل A إلى سبب ضروري وكافي، وبعدها يكون A بالنسبة إلى p تضيف لنتيجة الضرورة، فتكون النتيجة السببية في منهجها العلمي والمعرفي ضمن قوانين الطبيعة التي تحمل قانون السبب وسبب مباشر، أي سبب يتبعه نتيجة محكمة مطلقة ، لأن وقوع الأسباب وقوعها لا يحمل الشك أو اليقين⁴.

¹ كارل بوبر، منطق البحث العلمي، مصدر سابق، ص 495.

² Wolfgang spohn, eine theorie kausalität, habilitation für philosophie wissenschafts theorie und statik der ludwig-maximilians-universität in münchen in october 1983, p191.

³ Ibid, p191.

⁴ Wolfgang spohn, eine theorie kausalität, op cit, p106.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

ووفقاً لما تم التطرق إليه فإن قضية التنبؤ عند بوبر هي مناقضة لطرح الوضعية المنطقية، فبالنسبة إليه الأمر مرده الى إضفاء الحتمية لتفعيل التنبؤ، لأنه إذا رفضت الحتمية فهي لا تتفك على قيود التنبؤ الذاتي والكلي لقوانين العامة، الأول يصنعه شخص لنفسه والآخرينيه على مجموعة من الإحصاءات التي تشارك فيها نظريات فيزيائية، وإذ قلنا السببية من مقياس التنبؤ كانت نقل التجربة الميدانية وجعلها في نفسية الشخص، وعقله لأن مشاهدة التجربة في توقع السببية يضر بالتنبؤ¹. بحيث أي تجربة تؤدي لسببها تتسجم مع حواسنا النفسية والعقلية، كما ان بوبر كشف بناءً على عقيدته العقلية النفسية ذات البعد الصوفيالى أن هذا العالم فيه عالم ميتافيزيقي وعالم مادي، وفكرة السببية تتمحور فيه على حقيقة السببية والحتمية والتنبؤ وقدرة حرية الانسان² غير أن هذه القيم الصوفية لم تتطرق اليها الوضعية المنطقية بل وجعلتها مجرد خرافة بعيدة عن الحقيقة.

وفي هذا نقول: أن بوبر أعاد صياغة مفهوم السببية عند الوضعية المنطقية بطريقته العلمية ووضعاها في مجال التفسير والتنبؤ حتى يتنبأ بالأسباب التي تحدث، وهذه السببية على الأغلب مقترنة مع فيزياء، أكثر منه من مفهوم السببية عند الوضعية المنطقية، لأن السببية قبل إعطاء لها وصف لا بد من خلق فرضيات من أجل تفسير السببية، فالفرضيات التي تبناها بوبر هي فرضيات فيزيائية وشروط، فالفرضيات حسب بوبر هي قانون وجده في تفسير السببية المشتت من القوانين والشروط بحيث "إشارة بوبر إلى السببية وتحميلها على لغة ومنطق وعلم وفيزياء تمثل بالنسبة له تفسيراً وتحليلاً ثم تنبؤاً، حيث السببية والاشتقاق على كل قضية لها سببية لإشارته لمثال في قوله التالي... أن مقاومة انقطاع لخيطة هي $kg1$ وأنه حمل $kg2$..."³، ومن هنا يتضح من هذا أن الحد الأدنى الذي يكون سبب في تهتك الخيط هو تجاوز الحد، ومن الملاحظ أن نجد للخيطة قانون واحد يتحملة هو $kg1$ وليس $kg2$ ، دون نسيان الفرضيات التي نقوم بها على تفسير السببية، فنتمكن ونحصل على فرضيات من أجل أن نحقق توافق تفسير السببية بين المنهج الفيزيائي والميتافيزيقي دون التخلي عن الشروط الميتافيزيقا التي برهنها الفيزياء⁴.

هناك مفهوم سببي يوازي فكر بوبر هو تعدد المفاهيم للسببية حيث I ، مثل السبب C والنتيجة E بواسطة علاقة تكون غير تكافؤية بينهما، وبواسطة السبب C ينتج التأثير $c./E$ ومن $e \rightarrow$ ومن الشائع تمثيل مجموعات معقدة من التفاعلات السببية من خلال السببية العقلانية التي تحمل توافق بين المتناقضات وعكسها، وقبول بين المادي والغير المادي، أي قبول الميتافيزيقا في

¹Sylvain barrette, Essai philosophique sur le plaidoyer de Karl Popper sur l'inderterminism, et sa these sur falsification, université de quéc à trois rivières avril 2003, p 69 de 72.

²Ibid ,p 59.

³كارل بوبر، منطق البحث العلمي، مصدر سابق، ص 94.

⁴كارل بوبر منطق البحث العلمي، مصدر سابق، ص 94.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

السببية حتى تتوافق السببية مع العلم، وحتى مع الخرافات، ولكن تبقى المكونات التي داخل هذا الكون تتحكم فيه أشياء بعيدة عن قدراتنا العلمية والعقلية¹، مع القراءة الكونية والأنطولوجية والديناميكية للسببية وفق بوبر معناه أن ننظر إلى ما وراء المواد الأخرى التي تحكم الكون وتسير الكواكب².

إن التفسيرات المقدمة من بوبر التياستخرجت من بناء معايير جديدة ومقدمات واستنتاجات لتفسير حادثة أو أمر ما كان لابد من دمج معها القوانين وتتبع حالاتها الخاصة والفردية بمحتوى طبيعي فيزيائي مع إضافة الصيغة التاريخية والعلمية ذات المبدأ الهجين بين بوبر وكارل هامبل مع فكرة قانون التغطية، وهذا القانون صرح به بوبر " أن القوانين اللازمة لأي تفسير سببي لها طابع القوانين العلمية للطبيعة"³ يعني جعل التحليل لتفسير القوانين العامة لا تنفصل عن طريقة تقصي الحدث، وتهجينه في العلوم الطبيعية والكونية، ولا يمكن استعمال الممكن للحدث في مبدأ السببية لأنه يعتبر حشو للسببية ويجدر القول بأن " مبدأ للسببية (أو مبدأ السببية العالمية). هو التأكيد على أي حدث بإطلاق "⁴ يعني جعل السببية وصف في تتبع القوانين الطبيعية.

ثالثاً: العلة والميتافيزيقا عند كارل بوبر.

لقد تعمق بوبر في البحث عن علة الكون مستعينا بالأفكار الميتافيزيقا، لأن أغلب أفكاره في تحليله لوجود هذا العالم كانت تعود إلى الماورائيات، ومن هنا كان تميز كارل بوبر الوحيد في أنه آمن بالميتافيزيقا وبأفكار الوضعيين المناطق في ذات الوقت، حيث استعان بوبر بكل العلوم التي قبلتها الوضعية المنطقية، لكنه أعاد النظر للميتافيزيقا مستعينا بعدة أمثلة علمية ليثبت مصداقيتها في الأسباب والقوانين الطبيعية التي لا نعرف من يتحكم فيها، مثل غليان الماء في 100 درجة، ولكن هل درجة الغليان هي من طبيعة ذاتية أم هناك قوانين ميتافيزيقية لها ؟ وإذا كانت الطبيعة هي من صممت نفسها، فمن بعث فيها هذه القوانين؟ وكيف ربط الماء بتلك الدرجة؟ ومن الذي تسبب فيه؟ فكان الحل الوحيد لبوبر في الإجابة على هذه الأسئلة قوله بوجود إله واحد فرض قوانينه في هذا الكون (قوانين وصايا الإله daß es ihm befohlen wird (von einem Gott)، كما أكد أن آراء التجريبيين أظهرت لنا

¹ John D. Norton Cosation as folk, op cit, p 12&16.

² Brayen magee, Karl poppers Das eled historizmus, R. v. Decker & C. F. Müller es Verlagsgellschaft m. b. H. Heidelberg, P118.

³ Jiří Stránský, Karl Popper and the Method of Causal Explantation In Historical Sciences-LOGOS – Electronic Journal for Philosophy 2020, Vol. ISSN 1211-0442 (DOI 10.18267/j.e-logos.469), p 31, p32.

⁴ Karl popper, the logic seintefic discovry, First English edition published, 1959, p 39.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

قواعد منطقية مزيفة¹، وهذه القواعد المنطقية هي قواعد الاستقراء الذي كان كارناب وفيليب فرانك تعتمد استعملها في منطق الاحتمالي والاحصائي ومنه كانت رؤية بوبر لفكرة العلية معاكسة للوضعية المنطقية، ومخالفة لرأي كارناب وفيليب فرانك.

بما أن السببية والميتافيزيقا كانت تبدو عند بوبر جزء مهم من البحث العلمي، فإنه في بعض الأحيان يشير الى بعض العلماء ان بحثهم العلمي لو لم تكن الميتافيزيقا حاضرة في منهجهم لم يتوصلوا الى احقاق العلوم ومعرفة الأسباب يقول في ذلك: " أنه من الحقائق المسلم بها أن الأفكار الميتافيزيقية البحتة — ومن ثم الأفكار الفلسفية — ذات أهمية قصوى للكوزمولوجيا، فمن طاليس إلى آينشتاين، ومن الذرية القديمة الى تأملات ديكارت عن المادة، ومن تأملات كيبلر ونيوتن وليبنز وبسكال عن القوى الى تأملات فارادي وآينشتاين عن مجالات القوى أضاءت الأفكار الميتافيزيقية معالم الطريق"² ولو نتأمل في هؤلاء المفكرين الذين تعرض لهم بوبر نجد أنهم تعمقوا في العلل والأسباب من خلال قوانين الفيزياء وقوانين الطبيعة وعناصرها الأربعة مثل التي ذكرها طاليس، والسببية الاينشتاينية حينما أعاد السببية في مجال الفيزياء من خلال نظريته الخاصة، وعلى هذا يتبادر لنا أن السببية التي قال بها بوبر هي سببية تركز على القيم الميتافيزيقية و القيم الفيزيقية، وهذا هو الفرق بين بوبر والوضعية المنطقية، التي لا تؤمن إلا بالقيم الفيزيقية، وهذا ما يمكن تصنيف الوضعية المنطقية انها دوغمائية في تفكيرها.

والواضح أن نظرية بوبر في السببية لا تخرج عن الإطار الأنطولوجي، فوفق طرحه أنها هي الأساس الذي يتحكم في الطبيعة وبدورها لا تخرج عن فكرة وقيومية الله الذي يمثل الكون الكلي أي "،إن الكون من صنع الله³، حيث في الصنعة الأولى الله سبب في نحت الممكنات المادية لهذا الكون، وحتى وإن كان فيها تغير في ذلك الإيقاع التكويني، ونصل الى أن والقوانين الطبيعية إذا كانت أسباب عارضة فهي من ذات الله وحدود الميتافيزيقا، والدليل الآخر على أن بوبر يؤمن بالقانون السببي الذي كان سائد في الفيزياء الكلاسيكية قوله متأثراً بكيبلر: " لقد تأثر كيبلر في بحثه عن الحقيقة خلف الظواهر بالفيتاغوريين وميتافيزيقا هم. لقد اعتقد أن العالم إجمالاً نشأ عن الانسجام وتآلف الأصوات وتنافرها، فهي سيمفونية إلهية أو

¹Brayen magee, karl popper, übersetze von Arnulf Krais, CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek Originalausgabe erschien bei Fontana, J.C.B.Mohr © der deutschen Ausgabe: (Paul Siebeck) Tübingen 1986. Das Werk,p 18.

²كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، مصدر سابق، ص33.

³كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، مصدر سابق، ص 485، وأرجع إلى كتاب: Popper the postscript to the Logic of science

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

هندسة من الجمال الإلهي"¹. هذا الحديث الذي تعرض له بوبر يدل على أنه متعلق بالعلة الإلهية، والعلة المادية التي تكون معها الأسباب من خلال إرجاع هندسة الكون إلى الله.

كما أن بوبر ربط بين كل العلوم بما فيها علوم الوضعية المنطقية، مؤكداً أن أساسها المادة والميتافيزيقا التي ورثتها من علوم القرن السابع عشر حتى القرن العشرين الذي لا يخلو من أفكار الميتافيزيقية، سواء في فيزياء الميكانيكا أو فيزياء الكم أو غيرها من العلوم، ويوضح توجه بوبر العلمي النقدي هذا في تنفيذه لنظريات شليك وفتجنشتاين فيقول: " ... أن النظريات العلمية-منظورا إليها نظرة تاريخية صدرت في أغلبها عن الميتافيزيقا والتي تتميز عنها ما يقبل التكذيب..."². وهذا التقييد والتكذيب يريد بوبر تعميمه على كل العلوم، ليصبح المنطق الذي يتوجب على الباحث التمسك به، ومفاده أنه على أي باحث أن ينقد أفكاره ليصل إلى حقيقة صادقة، ويقول: " تكمن سائر ميتولوجي في الملاحظة القائلة بأن العلوم الفيزيائية تحاول البحث عن الحقيقة الفعلية التي تكمن متوارية خلف الظواهر، وأنها يجب علينا حين لا يمكننا أن نعرف شيئاً، وهو تمام ما فعله كيبلر، ومتى أردنا أن نخضع للاختبار فروضنا القابلة للاختبار — مثلما فعل كيبلر — فعندئذ لن تظل الفروض فروضاً ميتافيزيقية ولكنها ستتحول إلى فروض علمية تسمح لنا بالتعلم من أخطائنا"³. ونوضح القول فنقول إنه وفقاً لفروض العلمية التي جاءت مع كيبلر، هي أنها كانت فروض علمية جاءت من الميتافيزيقا وبدأ البحث في أسبابها من جانب الفيزياء، وهذا البحث لم يكن ثابت بل تعرض لعدد من التغيرات والتحقيقات، وبالتالي كان بوبر يستلهم هذا التغير الفكري من الفكر الفيزيائي الكلاسيكي.

ويؤكد بوبر تقديراً لكيبلر أن الفيزياء الحديثة التي لا تخلو من أفكار كيبلر التي بحثت عن الأسباب الخفية التي كانت مع الميتافيزيقا بحيث " أن هناك تركيبات فيزيقية مؤثرة تركيبات لامادية ولكنها تدخل في علاقة تفاعل متبادلة مع المادي"⁴ الذي لا نعرف من يحركه وحتى وإن عبرنا عنه بلغة العلم فهو لا يزيغ عن فعل ميتافيزيقي بالنسبة لنيلزبور.

ونزيد توضيحاً وفي نقده لنيلز بور التي أراءه كانت تشبه الوضعية المنطقية حينما كان يعبر عن الذرة مرة وبالجزء مرة أخرى بالجسم وعجزه حتى عن توضيحه لهذه العلاقة فيعارضها بوبر ويلمح أنها مثل الجسد والروح لا نعرف كيف تقبع الروح في الجسد يقول: " كنت أتبنى الفرض الميتافيزيقي الذي منطوقه أنه من الممكن حل مشكلة العلاقة بين النفس

¹كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، مصدر سابق، ص 156، وراجع كتاب كارل بوبر بحثاً عن عالم أفضل، ص 55، 56، 57.

²المصدر نفسه، ص 159.

³كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، مصدر سابق، ص 159.

⁴كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول للمشاكل، مصدر سابق، ص 159.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

والجسد متى قبلنا اعتبار النفس نسقا معقدا جدا ومغيرا للميول تصفه وظيفة المخ الموجية"¹، نستنتج من هذا أن الجسد من تدبير العقل والروح من الخالق، حتى يتجنب الوقوع في منطق الوضعية المنطقية التي تعمقت في اللغة ولكن لم تعطي ولا مسلمة منطقية توضح الأسباب الميتافيزيقية في العلل الفيزيائية.

لقد أثار بوبر مسألة أسباب الله في العالم وعلة تكون الكون من خلال بحثه في الماورائيات عكس الوضعية المنطقية التي تجنب البحث في علل الماورائية، إلا أن بوبر يؤكد أن الميتافيزيقا توصلنا إلى معرفة الله، والتي هي معرفة أصل الكون، هذا بعد تساؤله إذا كان الكون من مواد لا يحتاج إلى طاقة ميتافيزيقية، من طاقة من فعل نفسه لا يحتاج إلى غيره؟ وعلى هذا تغيرت نظرية بوبر أكثر إلى العقل أنه وحده هو من يثبت إيماناً أن الإله المطلق هو سبب تكون الأكوان، غير أن هناك اعتقاداتنا بالماهية غير يقينية، ولكن تبقى المعتقدات كحقيقية فيزيائية مثل ما نصدق قوة دفع مغناطيس أو جذبه بدون قوة هو نفس الإيمان بالله الذي لا نراه من خلال ماعبر عنه بـ "...الله التفاعل المغناطيس ... Von Gott von Elektromagnetischer"²، ومن هذا المثال نجد أن بوبر يعتقد أنه إذا لم نرى علة الكون فكيف نرى ونصدق ما يحصل بين المغناطيس بدفعه لمغناطيس آخر و جذبه، وهذا جعل بوبر يؤمن بالماورائيات أي "توافق إيماننا بالميتافيزيقا الذي يمثل الحل الأمثل للإيمان بالأسباب الإلهية- حلول الإيمان بالميتافيزيقا في الإنسان، وحدودها مستقلة عنه، وعليه تكون السببية بين الله والميتافيزيقا، حسب موقف بوبر الذي حمل نفس تفكير كانط أن الله لا يستحق التجربة للتأكد منه"³، وهذا لم تحسب له حساب الوضعية المنطقية أنها تؤمن باليقين في الاحتمال الممكن، ولا تؤمن بالضرورة.

و كما يؤكد أيضا دانيال فون فاشتر، أن الله معنى واقع سبباً وليس تحقيقي تجريبي منطقي - لا يوجد أقوى منه - هو قمة الهرم وقاعدة الهرم الموجودات من القبة إلى أسفلها أي من الله إلى الأسباب، وهذه كان قد عرضها آدم سميث وكانط كحل لمعضلة معادلة العلم، في أصل الوجود هو "من الله بعث طاقة أنجبت هذا الكون"⁴، أماغوستاف بارينغمان عن السببية واللغة والإيمان باللغة المثالية كان من أجل إعادة توليد فلسفة علم جديدة، وتجديد السؤال الميتافيزيقي من خلال الميكانيكا والميتافيزيقا، والسببية كتحويل وحيد يجابه التجربة التي تكون نتائجها غير منطقية، غير أن بارغمان الذي كان يؤمن بأفكار بوبر كذلك وضع قواعد منطقية تعكس شروط المنطق من أجل تحويله إلى منطق مطلق، مثل نتائج الله في

¹ المصدر نفسه، ص 160.

²Brayen magee, karl popper,übersetze von Arnulf Krais, op.c it,p29.

³Daneil von wesgeter, die kausale struktur der Welt ,ledwich maximilians-universität munchen-märtz 2007,p 20,p23.

⁴ibid, p23.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

الكون أي، "...أن جود الله بالضرورة هو سبب نهائي das seine nicht wendugerweise existierende Gott die letzte ursache ist".¹

المطلب الثاني: العلة التطورية عند كارل بوبر.

أولاً: العلة التطورية.

نجد أن بوبر بعدما تخلص من إعادة تركيب علوم الوضعية المنطقية ونقدها وأعاد الاعتبار للميتافيزيقا، بعدها اتاحت له الفرصة لتبرير السببية من جانب العلة والتطورية، التي كانت الوضعية المنطقية قد أخفتها بسبب عدم امتلاكها الجرأة لتعود الى القوانين البيولوجية والكونية، غير أن بوبر قد تعمق في هذا العالم في كل أبعاده العلمية الفيزيائية والميتافيزيقية، من خلال ما جاء في كتابه منطق البحث العلمي، الذي سعى فيه الى توضيح العوالم ثلاث حيثاً اعتبر أن "العالم الأول الفيزيقي من الاجسام والحالات والوقائع والقوى الفيزيقية، والعالم الثاني السيكلولوجي من الخبرات ومن وقائع اللاوعي، والعالم الثالث من منتجات الذهن..."² ويتضح من هذا أن بوبر توصل لشيء مهم لم تصل اليه الوضعية المنطقية، وهي أن هناك عالم سبب كل ماهو موجود في العالم الثاني والثالث، ولأن بوبر يعتبر العالم الأول هو الأكثر واقعية، حيث يضيف بوبر لهذا العالم الواقعي الماديصفته أنه كل علة تحدث هو سبب كل ارتداد أو تنافر أو تجاذب، (حرارة، حركة، سكون) وهذا ما يمكن أن يكون علة تسيطر على العالم الأول المادي يقول بوبر: "نعتبر واقعياً كل ما يمكن أن يقاوم غيرنا من الأشياء الوقعية والأخرى، نأمل أن تكون هذا واضحاً بما فيه الكفاية. إنه يضم الأرض والشمس والقمر والنجوم. الكون الواقعي..."³، أي العالم المادي الذي تتبعه بوبر هو نفسه الذي بحث فيه الفلسفة اليونانية، أي العام المادي والباقي عوالم ثانية، حيث العالم الأول عالم الموجود الذي أوجد الموجودات من مادته الواقعية.

وبعد معرفته لهذا العالم المتطور والمنقسم توصل الى ما تحتويه نظرية التطورية التي تشبه المعرفة التي تتطور من خلال التراكمات العلمية يقول: "أن نمو معرفتنا جاء نتيجة تمثل تماماً الانتخاب الطبيعي عند داروين، أنه الانتخاب الطبيعي للفروض"⁴، هذا الانتخاب الطبيعي ليس للأفكار المتطورة فقط وإنما حتى الكائنات وهذه الكائنات صنفها بوبر في العالم الثالث وقد بين هذه في قوله: "بيان دور التطور أو الارتقاء في تكون العالم الثالث"⁵. حيث العالم الأول عالم مادة والفيزياء أسفله عالم الخبرة والتفكير، والعالم الثالث عالم القضايا، ولكن لماذا جعل مادة العالم الأول من الفيزياء ثم المادة؟ الإجابة في ذلك: هو أنه في

¹Brayen magee karl popper, op cit, p32.

² كارل بوبر، بحث عن عالم أفضل، مصدر سابق، ص20.

³ المصدر نفسه، ص22.

⁴قاسم محمد محمد، كارل بوبر، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، مرجع سابق، ص 329.

⁵ المرجع نفسه، ص 329.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

هذه اللحظة يشير دماغنا مباشرة الى العلة المادية الممكنة، التي ركبت العالم الثاني وكان الطرف الكبير هي ما أوحى إليه الطبيعة وترجمها العقل على الواقع القابل للتحقيق¹، والتي تتم من العالم الفيزيائي متجها ومتجاوزا العالم الثاني للعالم الثالث.

كما يظهر لنا أن بوبر يدعم فكره "ببريان ماجي" في إن تصرف الكائنات وعلاقتها في البيئة ودورها البيولوجية أوحى للأوائل أنها تكيف مع الطبيعة، بحيث هذه الدراسة تشكل البحث في كيفية ظهور الكائنات في الطبيعة، و التي شبهها كظهور الاعداد مع الطبيعة التي تحمل نفس نمطية فيثاغورس، وعليه توصل الى ان مكونات الطبيعة وكل ما تنتجه هي بمثابة نتاج أو حصيلة التي نحصل عليها، أي نتائج غير مقصودة و لكنها تحتوى علة مطلقة في خلق هذه الكائنات والممكنات²، وبما أنه اعتبر الفيزياء في مرتبة العالم الأول أنه ثابت ومتغيرة، أو يمكن القول أن أي حركة أو علة التي تمثل علاقة بين العوالم التي ذكرناها لاحقا، تكون بطريقة مباشرة، ويصبح العالم الثالث وكأنه له الحرية لأنه يتعامل مع العالم الثاني بعملية غير مباشرة أي " القول بالعالم الثاني وحده كوسيط بين العالم الأول والعالم الثالث، بمعنى أنه يمكن للعالمين الأول والثالث أن يتفاعلا ولكن من خلال العالم الثاني. وهكذا فانه بينما يمكن للعالم الثاني أن يتفاعل مع العالم الأول بطريقة مباشرة فإن العالم الثالث يتفاعل مع العالم بطريقة غير مباشرة"³.

ويرى قاسم محمد أن بوبر قد أضاف قراءة علمية للعالم الثلاثي أنه كله ثابت ماعدا نظرياتنا تختلف حسب ما يطبعه فينا العالم " فإن لدينا عالم ثالث أزلي موجود قبل أن تنتبثق الحياة وأبدي موجود بعد أن تنتهي الحياة، وعالم يكتشف منه الناس القليل "4 ما يشيره هنا أن العالم الثالث سبب في تطوير العالم الثاني.

ثانيا: السببية والتطور.

نجد خوض بوبر في البحث عن السببية الذي لا ينفصل عن أفكار داروين، وهذا حتى يُظهر أن الوضعية المنطقية كانت مغيبة تماما عن الأفكار البيولوجية ولم تستحوذ بمنطقها في بحثها عن الأسباب في المناهج البيولوجية، ولكن بوبر استثمر معارف ومنهج داروين وإسقاطها على العلوم حتى يتضح له معيار السببية مع الفرضيات العلمية، مع تغير الاستقراء الاحتمالي، الى المعارف المطلقة، من خلال دراسة أسباب المخلوقات، حيث يكون هذا البحث صافي من أوهام الوضعية المنطقية، وحتى يثبت أن المعارف العلمية تكشف الأسباب ونعبر عنها في مجال المنهج العلمي الذي يوصلنا الى معرفة تخبرنا في عملية ظهور الخلق

¹ المرجع نفسه، ص 348.

²Brayen Magee Karl popper, übersetze von Arnulf Krais, opcit,p65.

³ قاسم محمد محمد، كارل بوبر، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، مرجع سابق، ص 348.

⁴ المرجع نفسه، ص 353، ص 355.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

عن طريق علة تلقائية متحرر من عوامل طبيعية، وإنما تبقى في مجال لا نعرفه إلا الذي أبدع المخلوقات¹.

كما تعتبر فكرة الانتقاء الطبيعي الذي يعمل على وتيرة مستمرة متدرجة في الانتقال والتطور والتي تكون في الحالات الاستثنائية، لأن إذا ما بحثنا في طور الكائنات والنباتات، فنجد أنها تعمل بوظيفة العلة المتتالية أو الأسباب، مثل ينب النبات بسبب توفر لظروف الطبيعة، ثم ينمو ويكبر ويذبل ويجف وينتهي ويترك من ورائه بذور، وتكون في الأخير هذه البذور هي سبب هذا النبات، والسبب الذي يكون داخل البذرة الأيقونة التي تجعله يقوم على بناء نبتة من جديد، والسبب هو تلك البرمجة التي يحتويها أي كائن كما عبر عنها داروين أنها "...مكتسبة عن طريق الانتقاء الطبيعي"² مثل البذور، موجودة في مختلف الكائنات، سواء الانتقاء المتحكم في الشكل، أو الأنواع فهو موجود دفين في كل كائن الذي يحمل التقدم والاكتمال³.

بالإضافة ما وجده بوبر أن العلم يتطور بسبب أفكار منظمة مثل تطور الفيزياء من نيوتن إلى أينشتاين ومن هذه النماذج سمحت له أفكاره بالاستعانة بنظرية التطورية، وفي خضمهما عالج السببية بطريقة غير مباشرة، ولكي يثبت حقيقة فكرة التطورية وجد بوبر أفكار داروين⁴ مجال رحب للبيولوجيا علمنهج داروين ومسلمات القانون الطبيعي والعلمي (الفيزيائي والكيميائي وعلم الوراثة)، حيث أضاف عليها بنية التاريخ كنتتبع لحالة علم حتى يثبت فيها مصداقية التاريخ المعرفي، ولكن نجد بوبر يخفي القانون العلمي في فكرة التطورية أحيانا، حينما يجد صعوبة في التحكم في المستقبل مثل نمو حشرة ولا نعرف إلى صنف تنتمي قبل نموها الكامل ممكن تتحول إلى صنف جديد، وغيرها من التحولات، وإذا قلنا من السبب المتحكم وعلى ما تصبوا إليه النتائج، فتمة يكون فيها بحث متعدد القيم من خلال تطور الأحياء في وسط الطبيعة⁵، هذا الفكر التطوري لم تستعن مدرسة فيانا أو وضعته في مجالها العلمي.

إن رؤية بوبر في الانتخاب الطبيعي وجد أنه يوجد فيه علة مسؤولة في تركيب وتحكم في الكائنات الحية حسب نتائج البحثية عند لامارك وداروين، الذي جعل الفاعل في التطورية هي قدرة تحتم على الكائن في تصرفه، أما داروين فالمتحكم في تصرفه هي صناعة من عقل

¹ المرجع نفسه، ص 396.

² داروين تشارلز، أصل الأنواع، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، مج 1، ترجمة مجدي محمود المليجي، تقديم سميرة حنا صادق، الناشر المجلس الأعلى للثقافة، الجيزة القاهرة ط 1، 2004، ص 336.

³ المصدر نفسه، ص 339.

⁴ المصدر نفسه، ص 169.

⁵ المصدر نفسه، ص 308، راجع كتاب علم الدين كمال تطور الكائنات مجلة عالم الفكر وكتاب يوسف عز الدين عيسى التطور العضوي.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

الكائن، وبوبر هنا لا يبتعد كثيرا عن داروين التي يقابلها نظرية لامارك* في بنية التطور، إذ ورد بوبر من داروين تقابل معرفي في تطورية الطبيعية والتطورية الفكرية، فوقعت نظريته على التطورية الطبيعية مع التطور العلمي والطبيعي في جيناتها التي ورثتها من الماضي، حيث يكون عامل التحفيز والارتقاء كمحفز لكل كائن يواجه طبيعته للعيش، ويرى بوبر أن هاته الواقعة تفهم على أنها رمز لكيفية تجاوز المعيق في لحظة خلق هرمون يحفزه لتجاوز الإعاقة بحيث" الملكات الفكرية في الجنس البشري قد كان يتم اكتمالها تدريجا بشكل أساسي عن طريق الانتقاء الطبيعي"¹.

نجد المنهج الفلسفي الذي كشفته الدارونية على الأغلب تعالج التطور وتخفي جانب نشوء الحياة أو إكسير الحياة على أنهما (وفق قاسم محمد)" هما نقطة تشابه بين الدارونية والبوبرية هي أن كلا النظريتين لا تقدم تفسيراً لنشوء الحياة أو تكوينها، وإنما يتعلق فقط بتطورها ويأخذ هذا التطور طبقاً لمنهج الكشف البوبري"²، هذا التطور التي درسته نظرية داروين اخفت علة ما وراء الطبيعة التي كانت سبب في وجود هذا الكائن قبل وجود بذرته الأولى، وبوبر تعرض لفكر داروين وأقام عليه بحثه حتى يدعم نظرية التطور بفكرة الأصل الأول أنه من عالم آخر كان سبب في هذا الكائن، حتى وإن لم يعترف به بوبر ولكن قد اعترف به حين آمن بالميتافيزيقا، وعليه بوبر وضع العوالم الثالث في محيط واجد الوجود الذي أنجب كل موجود.

إن المكينزمات البيولوجية الثابتة في الطبيعة بحسب القضايا التي تلم برزنامة المعرف التحصيلية الثابتة، ولكن سرعان ما يأتي سبب يعطل القانون الطبيعي وهذا ما حير بوبر، ودفعه الى طرح وجهة النظر التالية يقول فيها " ...أنه توجد قضايا عامة صارمة لا تأخذ طابع قانون طبيعي صحيح، وإنما طابعا طارئا وغير كاف منطقيا وغير مرض حديسيا كما ان تصوير القوانين الطبيعية كقضايا صارمة او القضية كل متغير تتغير بطارئ إذن ما هو العامل الذي يكون سببا طارئا؟ ولحل المعضلة يكون الاستنباط من الطبيعة، التي تتجلى لنا منها نتائج وأسباب "ضرورة طبيعية" أو "ضرورة فيزيائية"³.

ويبرهن بوبر مرة أخرى على تعمقه في أصل تكون الكون من الأساطير وكتب الأسفار لقوله:"...ومن ناحية أخرى فإن النقد العقلي يسأل عما إذا كان الخطاب الأسطوري صحيحا؛ عما إذا كان العالم حقا قد تطور بالطريقة المدعاة، عما إذا قد خلق بالطريقة التي تخبرنا بها، أم تراها الطريقة التي يقول بها سفر تكوين تحت ضغط مثل هذه الأسئلة تصبح الأسطورة

* لامارك: 1744، 1829، عالم أحياء فرنسي دمج علم الوراثة مع نظرية التطور.

¹ داروين تشارلز، أصل الأنواع، نشأة الانسان والانتقاء الجنسي، مج1، مصدر سابق، ص 320.

² قاسم محمد محمد، كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، مرجع سابق، ص 324، و 326.

³ المرجع نفسه، ص 484، و 483.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

كوزمولوجيا علم عالما، بيئتنا وتتحول إلى علم طبيعي...¹ إننا لنجد أن رؤية بوبر وفق ما طرح في هذا النص ذات تفسير يقابل التفسير للوضعية المنطقية، وهي أن واقعنا يتجذر على التفسير الجديد وهو التمسك بتلك الآلية أو الفعل الذي يعقل ويصنع ويفسر الظاهرة، أما قانون التغطية للتفسير نجد كون الانسجام لكارل بوبر و هامبل، بين التفسير والقانون في المقدمات هو ما جعل بوبر يرى " عدم إعطاء تفسير سببي لحدث ما يعني هو استنتاج بيان يصفه "2.

وهو بذلك يزيح المخلفات التي خلقتها الوضعية المنطقية بحكم المسلمات الثابتة في فلسفة العلم، لأن التحليل والتفسير يغير التوقع إلى تأثير، لأن السببية نظرية في منطق الكشف العلمي في كونية العالم أنها لا مناص من القوانين في فهمنا لهذا العالم " أن الفرضية العامة تؤكد حقيقة البيان بأن a يسبب b³، ومنها تكون البيانات هي الفرضيات صحيحة على مبدأ صحة القانون الكوني الماورائي، لأن في كينونة الفرضيات منبهات تجعل منهج يغير مجرى العلم في البحث عن الأسباب بحكم فلسفة بوبر "...يتفق اللاتعيين مع التطورية البوبرية في القول بصعوبة التنبؤ أو استحالة في بعض الأحيان يوكبان في ذلك نتائج النظريات العلمية"⁴.

ومن منطلق المتعمقين في البحث في منطق الأطروحة التي نبحث فيها فإننا نجد أنه قد كانت لدى بوبر فكرة تشبه فكرة الحرية والإرادة عند الأشاعرة أو عند المتكلمين والتي لها وقع شبيه حسب قوله "...المستقبل جد مفتوح، ومتعلق بنا نحن، بنا جميعا، إنه متعلق بما تفعله وأفعله ويفعله غيرنا من الناس اليوم وغدا وبعد غد وما تفعله وما سنفعله متصل هو الآخر بفكرنا وبرغباتنا وأما لنا، بتعبير آخر أنه متصل بروئيتنا للعالم وبحكمنا وتقديرنا للإمكانات الكبيرة"⁵ هنا نجد العلاقة بين المتحكم في رغبته وأفعاله أي العلة التي استقاها من الطبيعة تفرد بها في تحكمه على ما يفعله في حياته وإرادته، فيكون سبب نفسه ومسؤول عن أعماله في حيز الطبيعة.

نجد الأفكار العلمية التي أخرجتها الوضعية المنطقية التي كانت في أغوار الفكر الفلسفي كان مختفي في اللغة والمنطقة فكل أفكار كارناب وهامبل ووسيمان وغيرهم من المناطق الذين تعرضوا لفكرة السببية لم يتخلوا عن فكرة الاحتمال والإحصاء وغير متناسين اللغة التي ربطوا بها فكرتهم في صياغة السببية، ولكن لم تقنعهم الدلائل الثابتة، بحكم المنطق

¹ المرجع نفسه، ص 273.

² Wilyams A, Karl poppers, the social seinces, published by state university of New York, 2006, p41.

³ Ibid, p42.

⁴ قاسم محمد محمد، كارل بوبر، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، مرجع سابق، ص 396.

⁵ كارل بوبر، خلاصة القرن، ترجمة زواوي بغورة، لخضر مذبوح، المجلس الأعلى للثقافة، الجيزة القاهرة، (دط)، 2001، ص 872.

الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية

الرياضيات الفيزيائية في مسلماته الأكسيوماتية تظهر لها وصف أنها غير ثابتة، ومتغيرة على إحصاءات، وهذه الأفكار بالنسبة للوضعية المنطقية استلهمتها من الفيزياء وغيرها من المخلفات التي لم تظهرها للعيان، ولكي تثبت رؤيتها لمشكلة السببية أزاحت المعتقد الميتافيزيقا وعوضته بالتحقيق التجريبي والرياضي المنطقي بعدد من الصيغ القانونية والفرضيات العلمية.

وخلاصة لنا من خلال البحث السببية عند بوبر نجد ان ماهيتهتخالف ما جاءت به الوضعية المنطقية، من حيث إعادة ربطه الأسباب بالقوانين الطبيعة والميتافيزيقية، وإضافته عليهما مبدأ التحقيق العلمي دون إيمانه بالاستقراء والاحتمال، واعتباره أيضا أن علة العالم لا تخرج عن إطار قوانين الطبيعة التي تملك القدرة على التطور والارتقاء وفي هذا التطور كان يحمل ميزة القانون السببي والفيزيائي المنظم من خلال طاقة منبعثة من عالم آخر.

الفصل الرابع: السببية بين الاشاعرة والوضعية
المنطقية والفكر الكوزمولوجي.

المبحث الأول: مقارنة السببية بين الاشاعرة والوضعية
المنطقية.

المبحث الثاني: السببية في الفكر الكوزمولوجي المعاصر.

الفصل الرابع: السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

تمهيد.

نجد أن العلوم المعاصرة وخاصة فلسفة العلوم التي تعالج القضايا الشائكة المعاصرة، كانت تعود الى العلوم السابقة وتقوم بمقارنتها من أجل الوصول الى حل لمشكلة ما، ومن خلال ما تطرقنا اليه لمفهوم السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية، قد تعرضنا لأفكار مشتركة بين المدرستين من خلال موقفهم اتجاه مفهوم السببية من خلال منطق تحليل السببية لغويا وعلميا، ولكن كل هذا يدفعنا للتساؤل وهو ماهي الأفكار المشتركة بين المدرستين في مفهوم السببية؟

أما في العصر المعاصر قد تغير مفهوم السببية من جانب لغة الفلسفة الى النظريات الكوزمولوجية التي تجاوزت رؤيتها الى أبعاد كوزمولوجية لتكتشف بداية علة ميلاد تكون الكون من خلال البحوث والكشوفات العلمية المتطورة التي كسبت هذا العصر رؤية جديدة في أصل بداية الكون، ومنه كان تساؤلنا كيف فسرت النظريات الكوزمولوجية علة وسبب انفتاق الكون من العدم الى الوجود، وماهي النظريات التي استندت عليها؟

الفصل الرابع: السببية بين الأشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

المبحث الأول: مقارنة السببية بين الأشاعرة والوضعية المنطقية.

المطلب الأول: مفهوم السببية بين الأشاعرة والوضعية المنطقي.

أولاً. المتشابه والمختلف في مفهوم السببية بين الأشاعرة والوضعية المنطقية.

من خلال ما عرضناه في الفصول السابقة لمفهوم السببية بين الأشاعرة والوضعية المنطقية، يظهر لنا أن هناك تقارب بين المدرستين من خلال تحليلهم للسببية من جانبين: العلمي واللغوي، وأن بعض أراء الأشاعرة كان لها حضور عند الوضعية المنطقية، وفي الفيزياء المعاصرة من خلال نظرية الكم والنسبية، عندما رفضت السببية المطلقة واعتمدت على السببية النسبية، وقبل الخوض في هذه المقارنة نشير الى أنه كانت هناك دراسات سابقة تربط بين الغزالي ودفيد هيوم، ومن المعلوم أن هيوم ينتمي الى الوضعية القديمة التي تنتمي إليها للوضعية الجديدة، حيث الغزالي " قد توصل-مثل ما توصل هيوم- الى الشك في الشرعية المطلقة للتلازم المشاهد في المحسوسات بين العلة والمعلول، ولكن تأسيس الغزالي الفلسفي لهذا النقد لم يقده - مثل هيوم- الى نفي المعرفة العقلية بل إنه يتفق تماماً مع أرائه الميتافيزيقية. وفي حين أن نتيجة الارتياح في العلاقة السببية هي انكار كل ضمان ويقين في المعرفة"¹ هذه أحد الأدلة التي تثبت وجود الإرث الأشعري في الفكر الحديث عند هيوم.

وما نزيد من تأكيد العلاقة بين الوضعية المنطقية والأشاعرة أن هناك تقارب علمي عندما نتتبع تطور السببية من الفيزياء الكلاسيكية إلى الوضعية المنطقية، حيث نجد كل منها يحمل صفة علمية فيزيائية منطقية رياضية تسمى عند المتكلمين دقيق الكلام، وعند الوضعية المنطقية الاحتمال التي ورثتها من الرياضيات وخاصة من نسبية ريشنباخ، والسؤال الذي يطرح نفسه هو: فيما يظهر هذا التقارب الفلسفي للسببية بين الأشاعرة والوضعية المنطقية؟

وللإجابة على هذا نجد أن الأشاعرة ينفون أن العالم نظام " محمول على عادة الله"² برفض قانون مطلق يُسير الكون من خلال ما لا يعرفه الانسان بسبب محدودية تفكيره، وفي المقابل نجد الوضعية المنطقية تؤكد أن ليس هناك قانون ثابت بل هناك نظام نسبي محتمل.

كما نجد أن الأشاعرة قد جعلت النقل قبل العقل مخالفة بذلك المعتزلة التي جعلت العقل قبل النص، ومنه اعتبرت نتائج السببية غير ثابتة، مقترنة، وغير ضرورية تحدث على غير عادة، نتائجها غير يقينية، وأن الأسباب تحدث وفق ما يشاء الله في حكمه في الطبيعية، وهذا الحكم توصلت إليه الأشاعرة من خلال تفسير النصوص وأحكام الله التي وردت في النص الذي

¹ زقروق محمود حمدي، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مرجع سابق، ص 142.

² الكاكائي قاسم، الله ومسألة الأسباب، الناشر دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، (دط)، 1 يونيو 2005، ص

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

اعتبرته الاشاعرة لغة علم حقيقي، أما الوضعية المنطقية فقد تخلت عن لغة العلوم الميتافيزيقية والعقلية المثالية ولجأت الى النظرة الفيزيائية واتجهت الى لغة العلم، كالرياضيات والفيزياء والمنطق، حيث أكدت أن السببية لا تحتاج الى قوانين تنظمها بحكم أن الأسباب نتائجها احتمالية بموجب القانون العام الذي يحوي على العموم مجموعة من القوانين التي يمكن ان نحصيها وفق الاحتمال و الاستقراء.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن السببية عند الأشاعرة عموما والغزالي على وجه الخصوص ، قد قامت بإعادة بناء مفهوم السببية مخالفة بذلك كل المفاهيم السابقة، وهذا المفهوم ما يزال مستمرا وخاصة الفلسفة الغربية في مجال فلسفة العلوم والفيزياء، وأهم مفهوم للسببية الذي جاء به الغزالي هو: " الاقتران بما يعتقد في العادة سببا، وبينما يعتقد سببا، ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ولا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمننا لنفي لآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب، والشبع والاكل والاحتراق و لقاء النار"¹ هذا القول يُظهر لنا ان السببية مفهوم غير مستنبط من القوانين الطبيعية، ولذا يعتبر المذهب الأشعري الوحيد الذي يضع السببية في نتائج غير مطلقة وهي بما يعتقد في العادة سببا، وهذا يدل أن هذه الأسباب حالة احتمالية الوقوع مثل ما نظرت الوضعية المنطقية للسببية حسب كارناب " أنه عندما يشار الى علاقة سببية، فهناك دائما دليل قوي ، بأن ثمة قوانين طبيعية غير متعينة، وقد تكون دقيقة جدا، ولكنها بعيدة عن تيار الاستخدام، فإذا قرر شخص ما أن (أ) كانت سببا لـ (ب)، فلا بد أنه كان قادرا على التقرير وفي كل زمن. فإذا أمكنه أن يذكر جميع القوانين الملائمة، للبرهنة بالطبع على تقريره هذا، ولكن مع ذلك يظل هذا البرهان ناقصا إلا إذا قبلنا أن ما قرره كان ذا معنى"².

يظهر لنا من خلال بحثنا في مفهوم السببية عند الأشاعرة أنه يبقى في مجال وهو " اقترانها لما سبق من تقدير الله، يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبه دون الاكل "³ و مثال ذلك: أن نعتقد أن جز الرقبة مومتحم، لكن ليس بالضرورة الموت مرتبط بجز الرقبة، وإنما السبب مرتبط بحكم خالقه، ولذا اعتبرت الاشاعرة نتائج السببية غير ضرورية، وهذا ما نجد عند هانز ريشنباخ في قوله: "لسنا بحاجة إلى أن ندرس علاقة السبب والنتيجة ... وحسبنا ان نقول إن الارتباط السببي يعبر عن علاقة من نوع إذا كان

¹ بلكا إلياس، الوجود بين السببية والنظام، مكتب التوزيع في العالم العربي، بيروت لبنان، ط1، 142، 2009، ص 48.

² رودولف كارناب، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص 222.

³ بلكا إلياس، الوجود بين السببية والنظام، مرجع سابق، ص 48.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

... فإن "1". وإذا "كان" «فإن» تستخدم للتحليل قيم السببية غير اليقينية التي تحمل في نتائجها نسب متفاوتة.

¹ هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، مصدر سابق، ص 142.

الفصل الرابع: السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر

الكوزمولوجي

كما نجد أن تأكيد كارناب أن السببية تحتوي نتائج نسبية حتى وإن كانت مطلقة من خلال الاحكام العلمية، إلا أن هذا يبقى مجرد اعتقاد أو توقع من خلال التجارب التي تحدث، لأن ليس دائما نصدق ما يحدث في التجربة أنها حقيقة، مثل تجربة جز الرقبة عند الغزالي الذي عبر عنها انه ممكن أن لا يحدث الموت، ولكن حتى يحدث لابد أن يكون هناك اقتران بما يشاء الله، وهذاما يؤكد كارناب في قوله: "ولا نود في هذا المقام منشؤها تناهي الأنظمة التجريبية فسرعان ما يتضح أن هذه الصعوبات واهية نسبيا مقارنة بالدلالات التي تجعل قانون السببية يبدو غريب الأطوار في مظهره، حتى ولو كان صحيحا تماما بالنسبة للأنظمة المتناهية"¹ هذا يدل ان القوانين الطبيعية وبما يلحقها من الأحداث لا يمكن الحكم عليها حكم مطلق.

ويظهر التقارب بين المدرستين الاشاعرة والوضعية المنطقية، وبين المفكرين مثل فيتجنشتاين من جهة والباقلاني والغزالي من جهة أخرى؛ في منطق اللغة والعلم من خلال طابعهم المعرفي في تحليل السببية في الكلام واللغة، بالإضافة إلى ميلهم إلى طابع العلم التجريدي من ناحية ووصف الاشكال والتعبير عنها من ناحية أخرى، وهذه العلاقة تستبعد الاستقراء وتلجأ إلى الدلالات اللفظية المتنوعة بالشروحات المنطقية، مثل اللغة والمادة والشكل والضرورة والالتزام في وصف تتابع الأحداث " هذا التلازم والاستتباع غير محدد ويتداعى إلى غير نهاية "² وهنا يدخل منطق الريبة الذي كان له سعة كبير في الوضعية المنطقية عند ريشنباخ وكارناب وفيليب فرنك والعديد من أتباع مدرسة فيينا، ونجده كذلك في فكر الغزالي الذي كانت له صورة حاضرة في الوضعية المنطقية في معالجة السببية، حيث عبر الغزالي عن علاقة السبب والمسبب بانها علاقة " التلازم استتباع السبب للمسبب وهو علاقة منطقية وجودية تفسر بعض المشاهدات من خلال منظر الأشياء المتعاقبة"³، وهذا التعاقب عبر عنه فلييب فرانك في منطق التكرار النسبي المستمر اللانهائي .

ومن ما ينبغي الإشارة إليه أن منطق العلوم بالنسبة فيتجنشتاين من حيث معيار المنطق واللغة معاً، أي العلاقة بين الأشياء المادية واللغة بحيث نجد الوضعية المنطقية قامت بتقديم وتوضيح وتفسير ما يحدث بين الظواهر علمياً فقط دون الحاجة إلى الميتافيزيقا وهنا نجد توافق وعدم توافق بين الوضعية المنطقية والاشاعرة من حيث التفسير الممكنات ومختلفون من حيث الماورائيات حيث

¹ فلييب فرانك بين الفيزياء والفلسفة، مصدر سابق، ص 27.

² لعجم رفيق، المنطق عند الغزاليين، في أبعاده الأرسطوية، وخصوصياته الإسلامية، دراسة وتحليل، درا المشرق بيروت، ط 1، 1989، ص 236.

³ لعجم رفيق، المنطق عند الغزاليين، في أبعاده الأرسطوية، مرجع سابق، ص 236، وراجع كتاب حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق دار كتاب المتحدة الجديدة، ط 1، 2013. الذي وضع اللغة بين الخفي والظاهر على التعبيرات وما يكون سبب في القول الخفي والظاهر بين الا منطق المنطوق والخفي والظاهر على الكلام، ص 66، حتى ص 75.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

يقول فليب فرانك " إن الميتافيزيقا المادية بصفة عامة لا وجود لها اليوم كتيار فكري حي، وهي على الكثر مستخدمة لتفسير الفيزياء بشكل مغرض على يد هؤلاء الفلاسفة أو العلماء الراغبين في خلق أكبر فجوة ممكنة بين الفيزياء والبيولوجيا، بهدف إتاحة الفرصة في مجال العمليات الحياتية والاجتماعية للتلاعب لصالح الميتافيزيقا الروحانية"¹، وهذا حكم الوضعيين كان يستند على لغة نقد الأسباب الميتافيزيقا وتصديق الأسباب المادية، واما الاشاعرة في حكمهم على السببية استعملوا منطقالكلام، وما تؤديه نتائج الممكنات من خلال ما أودع الله صناعته فيها، وهذا كان نفسه عند الوضعية المنطقية عامة وفيتجنشتاين خاصة استعانة بلغة المعنى التي تؤدي الى معنى الحقيقة لدفيتجنشتاين لان " الحقيقة عنده هي مجموعة ما يحصل وليس مجموع الأشياء القائمة في العالم الواقعي"² هذا التأويل للحقيقة المفارقة بين اللغة والمادة كمفارقة الحقيقة التي تختلف بين الظاهر والباطن³، وهذا يشبه ما تعرض له الباقلاني في وصف حقيقة صفات الله التي تحمل أفعال الله على ممكناته، باعتبار صفاته فيه قبل ان تكون، فتحيلنا هذه الصفات الفعلية الى مسلمات منطقية و لغوية لتفكيك أسبابه على مكونات خلقه بدليل " لم يزل متكلمًا، بكلام غير محدث ولا مخلوق"⁴.

والواقع أن هناك علاقة بين رسل وفيتجنشتاين في الحقائق التي نراها هي: انها تحمل الاختلاف والتغير لأن فيتجنشتاين قام "...بتحليل لبنية اللغة وعلاقتها بالحقيقة فتيبين له أن بنية اللغة تصور أوتعكس بنية الحقيقة"⁵ هذه الحقيقة هي التي قامت عليها الوضعية المنطقية في رفض السببية الكلاسيكية، أي الحقيقة موجودة وليست ثابتة في العالم وهذا ما يشبه رؤية الغزالي ومذهبه الاشعري في وجود الأشياء التي تحدث وفق عادة او اقتران⁶.

ومن الملاحظ أن لغة المنطق والعلة والقياس في نظر المذهب الأشعريودلالتها في برهان اللم، كانت عندما استدل الغزالي بالنتيجة على المنتج واستعمل مثاله " هذا شعبان؛ هو قريب بالعهد

¹ فليب فرانك بين الفيزياء والفلسفة، مصدر سابق، ص108.

² رافد قاسم هاشم، رودلف كارناب والوضعية المنطقية، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية 2، المجلد 18 العدد 4، 2010، مرجع سابق 89.

³ الباقلاني، التمهيد، مصدر سابق، ص274.

⁴ المصدر نفسه، ص275.

⁵ رافد قاسم هاشم، رودلف كارناب والوضعية المنطقية مرجع سابق ص 105 و، 89.

⁶ الغزالي، معيار العلم في المنطق، شرحه احمد شمس الدين، الناشر دار الكتب العلمية بيروت، ط2، دس، ص 232.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

بالأكل، وبحدوث العالم على الموجود المحدث¹ و"قياس الدلالة على العلة إذا تلازمتا نتيجتان بعلة واحدة فتكون النتيجة قياس منطقي للسببية"² حيث إذا قلنا "أن كل إنسان حيوان.

وكل حيوان جسم.

فكل انسان جسم.

الإنسان إنما كان جسما لأنه حيوان، والجسمية أولا للحيوان يسببه الانسان، فإذا علة الحيوان علة الحمل الجسم على الانسان، لا لوجود الجسمية؛ بالذات في ترتيب الأنواع الاجناس على الحيوان واعلم ان ما ثبت للنوع من حمل الجنس عليه، وكذا جنس الجنس عليه، وكذا جنس الجنس، وكذا الفصول والحدود، واللوازم، وإنما تكون من جهة لجنس، ويكون الجنس علة في حمله على النوع، لا في وجود ذات المحمول، أعني محمول النتيجة³ نجد من هذا القول ان العلة والسبب تتمركز بعد الجسم بحيث الجسم موجود قبل وقوع فعل العلة والسببية في كل الاجناس والانواع والامر الآخر " يكون علة لوجود الحد الأكبر على الاطلاق، لا كهذا المثال، وقد لا يكون على الاطلاق، كالشيء الذي له علل متعددة؛ فإن أحاد العلل لا يمكن أن تجعل علة للحد الأكبر مطلقا بل هي علة في وقت مخصوص ومحل مخصوص"⁴، حيث الجسمية تتقدم في كل شيء فتترتب منه العلل والأسباب فتجعله مرتب ومنسق، ولكن يبقى أمر السببية غير محتوم في دلالتها العلية، ليست دائمة الحكم بالحد الأكبر هو نتيجة للحد الأصغر لأن القضية المنطقية تستوجب نتيجة ولكن لا تبقى القضية دائما ثابتة كمحمول على النتيجة ولكن تبقى قياس فقط، " لأن ما يكون علة الوجود⁵.

والباحث في مؤلفات الاشاعرة والغزالي على وجه أخص يجد أن هناك علاقة بين الغزالي وهيلبرت* حتى إلى رسل، حيث نجد الغزالي قد سبقهم فيما قدموه -بالعلاقات المنطقية وبدلالات الالفاظ، حيث قدم شروحات التي هي نفسها التي تبناها فتجنشتاين، غير ان الغزالي فسر لغة العلوم بين فعلها في الممكنات ووصفها في لغتها التي جاءت في كتابه أقسام الوجود وأحكامه وقدم مدخلا يفسر به لغة علمه وقال: " في أقسام الوجود وهي عشرة أنواع في أنفسها. ثم يكون امرها في النفس أعني العلم بها أيضا عشرة متباينة فإن العلم معناه مثال مطابق للمعلوم كالصورة والنقش

¹المصدر نفسه، ص243.

² المصدر نفسه، ص232.

³ المصدر نفسه، ص245.

⁴ المصدر نفسه، ص245.

⁵ الغزالي، معيار العلم في المنطق، مصدر سابق، ص234.

* دفيد هيلبرت: 1862، 1943م، عالم رياضي ألماني من بروسيا الشرقية.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

الذي هو مثال الشيء فيكون لها عشر عبارات، إذ الالفاظ تابعة للأثار الثابتة في النفس المطابقة للأشياء الخارجية، وتلك الألفاظ هي: (الجوهر والكم والكيف والمضاف والأين ومتى والوضع وله و ان يفعل وأن يفعل) فهذه العبارات أورثها المنطقيون ونحن نكشف معنى كل واحد منها، وبعد الإحاطة بالمعنى فلا مشاحة في الالفاظ¹ هذه العلاقات الكلية اللفظية والمنطقية الموجودة عند الغزالي هي نفسها الموجودة عند للوضعية المنطقية التي كانت تحمل في طياتها المنطق الارسطي، كما كان الغزالي أيضا قد استند على المنطق الأرسطي مع الفقه لاستخلاص المجهول من المعلوم نحو معرفة علل الأسباب، وهذا الأخير هو منطق لغوي امتاز به علم الكلام ووضحه الجرجاني بالعلاقة أو العلانقي المنطقي اللغوي أي " العودة للسببية دائما يكون سبب ومسبب الأول والثاني كالعلية والتضاييف"² هذا الامر يلفت انتباهنا إلى توافق وتمايز نسبي خاصة عندما نطبق السببية على المنطق نحو علاقة اللزوم والتضاييف في العلل، حيث نجد فليب فرنك يقول: "ونحن نعلم من خبرتنا أن الأشياء المتماثلة تنظم دائما إلى مثيلاتها. ولذلك يمكننا أن نعرف «السبب» بأنه شيء يعقبه شيء آخر. بحيث ان كل الأشياء المتماثلة للشيء الأول تعقبها أشياء مماثلة للثاني. أو، بعبارة أخرى إذ لم يكن الأول قد وجد فإن الشيء الثاني لا يمكن ان يكون قد وجد أبدا"³.

كما يظهر لنا بعض التقارب بين فليب فرانك و الأشاعرة في حديثهم عن السببية وعوامل الاسباب الخفية والظاهرة، فقد كان الغزالي يلغي قانون الاسباب في الحالات الفيزيائية، فلا يمكن للنار أن تسبب الحريق، ولا يمكن للأكل ان يسبب الشبع، ولا يمكن للمطر أن يكون سبب في نمو الزرع، هذه كلها إشارات علمية فلسفية لأسباب خفية، وعند فليب فرانك اعتبر السببية أنها إذا كانت ثابتة النتائج من خلال المشاهدات فإننا لا نفهم ما يحدث، خاصة إذا كانت بمنطق هيوم المتتابع للسببية بجعل فليب فرنك للسببية المنطقية كنظم وإشارات مثل $b \rightarrow a$ التي تعبران عن حالة متغيرة، أنها ليست متتابعة لحالة مرئية، غير أن التعبير بالمعنى المنطقي يعطينا نتائج متغيرة " إذا ادخلنا نظم القيم $a-b$ لمتغيرات الحالة بدلا من تعاقبات الحالات المرئية فإن من الأمور التي نعتبرها شيئا مسلما به هو أن هناك تعريفا تشغيليا بسيطاً يعطى بقيم متغيرات لحالة للوقائع المرئية"⁴ وهذا المتغير يشبه رفض الاشاعرة للسببية المتعاقبة معتبر إنها غير منطقية على حسب التتابع الزمني، لأن إذا كانت a سبب b في فإن $T(0)$. ليست b أو A في لحظة $T1$ بمعنى السببية لا تلازم فيها بحكم الزمن والمكان.

¹ الغزالي، معيار العلم في المنطق، مصدر سابق، 200.

² لعجم رفيق، المنطق عند الغزاليين، في أبعاده الأرسطوية، وخصوصياته الإسلامية، مرجع سابق، ص 343.

³ فليب فرانك، فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، مصدر سابق، ص 343.

⁴ فليب فرانك، فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، مصدر سابق، ص 343.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

والواضح أن التعاقب السببي لا يصح على السببية في مجالها الثابت إنما متغيرة، وهنا تشابه في المعادلة الرياضية التفاضلية في تغيرها، وعندما تبتعد من حالة منطقية تعاود نفس النتيجة عند مقارنة الكون في تغيراته " وإذ أردنا الدقة في وصف هذه الحالة في تحديد معنى عودة الحالة A فيجب أن نتوخى الدقة في وصف هذه الحالة وإذ قبلنا الصيغة : إذ عاد الكون بأجمعه إلى الحالة A فإن حالته التالية b تعود أيضا، فلن يكون لهذا النص معنى واقعي إلا إذا كانت مسيرة الكون تتألف من عدد غير محدود (لا نهائي) من الدورات تعاود نفس الأحداث وقوعها حتى إلى الأبد، إذ لم يكن الأمر كذلك تصبح الصيغة حشوا خاليا من أي مضمون واقعي"¹، حيث هذه العلاقة المشتركة في حدود المنطق الرمزي والتوقع على شرط الكافي بحيث " الشرط الكافي، (ولكن ليس ضروريا) لـ C- تسبب E هو أن الأخير يعتمد بشكل معاكس على الأول: إذا لم تحدث C فلن تكون A قد حدثت "² وهذه إشارة توضح أن السببية مجرد حكم نسبي.

كما نجد أفكار أنصار الوضعية المنطقية يعتمدون على النظريات العلم الدقيقة والقوة التفسيرية، لفك التوقع أو التوقعات بالمنطق بدل الحتمية الطبيعية، غير أن ريشنباخ وسالمون دعموا السببية بالتوقع، والأشاعرة شككوا في السببية المطلقة فهذا ينطبق مع فكرة هانز ريشنباخ من خلال الافتراضات التي استعملها جعلته يقول: "أعتقد أن هناك أسباب وجيهة في صحة هذه الافتراضات"³.

وقد استعان المتكلمون في رأيهم ف الوجود أو تكونه بأساليب الحجج المنطقية مثل منطق الصوري واللغة، وبرر هذا الأمر باسل الطائي بقوله: " ...وهذا نوع من الأدلة يشتمل على مسار برهان منطقي يتضمن مقدمات أولية معروفة بالبداهة ثم فرضيات، فبراهين لتلك الفرضيات وفق قواعد وأصول المنطق"⁴ أي مستلزمات برهانية منطقية لا تخرج عن أي برهان، مثل برهان السببية كإيجاد فكرة المقدمات ثم النتيجة كما لا ننسى ذلك البرهان الرياضي الهندسي حسب قول محمد باسل الطائي: " وهي الأدلة التي تقوم على أصول المنطق الصوري أو البرهان الهندسي، أو البرهان الرياضي وتستعمل قواعدها وتتبع أصولها في الإثبات، ونفي ومسار البرهنة فيها يتضمن عادة

¹ المصدر نفسه، ص 344.

²Friederich stadler, Vienna crical, Austria klwerk academic published New Yorkp124.

³Friederich stadler, Vienna crical, op cit, p218.

⁴ الطائي محمد باسل، دقيق الكلام، عالم الكتب، أربد الأردن، (دط)، 2010، ص29.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

فروضا يطلب إثباتها باستعمال جملة معطيات للقضية (هي المقدمات)، واستنباط النتائج وفق أصول البرهان بأنواعه الثلاث المنطقي أو الهندسي أو الرياضي¹.

وقد غلب المنطق الرياضي على الاشاعرة خاصة الغزالي مثلما غلب على الوضعية المنطقية، لأن أراء الأشاعرة تعبير كلامي منطقي يشوبه على الاغلب قياس رياضي ولغوي، وعند الوضعية المنطقية تحليلاتهم رياضية مبنية على أصول فيزيائية ولغوية خاصة عند فليب فرانك ، وهذا من خلال اعتمادهم على المنطق الرياضي بقبول المعايير المتغيرة التي تتبع فلسفة الرياضيات في تحليلها للأحداث والاشياء التي يجهلها العلم التي تكون مُغيبية من الجانب المعرفي واللغوي²، في حين نجد بنية المنطق عند الغزالي الذي هو حل " لكل شك بتطبيق البرهان على إثبات الحقيقة بثبوت الخطأ على من يسيئون لتطبيق القياس و البرهان ولا يريدون محو القياس، والبرهان في علم من علوم الدين أو الدنيا التي جاءت من اليونان أو نشأت بين المسلمين"³.

ثانيا: السببية بين المنطق والاحتمال عند الأشاعرة والوضعية المنطقية.

تظهر العلاقة بين الاشاعرة والوضعية المنطقية في دراستهم احتمال وقوع الأسباب، والبداية عندما كان الاشاعرة يعتبرون ان السببية حكمها على الممكنات، معتبرين السببية جملة من الاحداث مختلفة ولا يمكن ضبطها، معتقدين ان نتائج الأسباب حكمها عند خالقها، وعلى هذا نجد نفس التحليل للوضعية المنطقية في حكمهم للسببية غير انهم يختلفون مع الاشاعرة في الماورائيات، حيث الوضعية ترفض الميتافيزيقا والأشاعرة تؤمن بها، ولكن لهم نفس الحكم في الاحداث التي تحدث في الطبيعة.

والحق أن الأشاعرة يطغعلها في مفهوم السببية الحكم الديني، والفهم المادي الطبيعي والاحتمالي بالإضافة الى تجنب التعبير عن الأسباب المترتبة من قوانين الطبيعة، من خلال رفضهم للعلل الطبيعية التي قامت عليها باقي الفرق الإسلامية عندما ركزوا على العلل الطبيعية الأربعة، و أن عملها في الطبيعة عمل مطلق لا يتغير، وذلك يقابله نظرية الاحتمال عند كارناب وجوناثان سي سميث، هذا الأخير يحمل فكرة الترجيح للوقائع الدقيقة، حيث أعطت الوضعية المنطقية نظرية الأسباب التي تقع كسبب الوجود المتعدد الغير الثابت، فهو إحصائي على عدد ما إلى نهاية من الاحتمالات المتسببة التي لا يمكن أن تحمل قيمة النتائج الثابتة فيما يحصل في الطبيعة،

¹المرجع نفسه، ص30.

²Friederich stadler, neils weitman logical empiricism, university of veinna, op.cit, p32

³ أحمد الشامي صالح، أعلام المسلمين الإمام الغزالي ومجدد مئة الخامسة، دار القلم دمشق، (دط)، 1413، 1993، ص 185.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

فهي متغيرة على حالات متوقعة، بحيث إذا كان هناك تزامن في قياس السببية بين السبب والمسبب نجد " أن الحدث يبقى عالقا بذاكرتك مما يشك على التعليق بأن كل الأدلة صالحة للتنجيم وبسبب خطأ مدى الإتاحة نقوم غالبا بعمل استنتاجات متسعة وتعميمات مبالغ فيها من واقع حالات قليلة"¹، وهذا الحدث يكون مرفق بأسباب عديدة، مثال سبب حدوث الاحتراق هو الغاز، بحيث نجد سبب واحد بعدد لا متناهي من الأسباب التي تسبب الاحتراق، مثل فكرة الشبع هو نوع من أنواع التي تسبب الشبع، حيث تعدد الأسباب يؤدي التي قراءة السببية بالاحتمال والارتياح والريبة.

من خلال بحثنا في النتائج المحتملة في وقوع الأسباب، وجد أن ليس هناك ما يدعو أن نؤمن أن كل سببية نتيجتها صحيحة، أو أن كل ما هو ثابت في الطبيعة يحمل قيم سببية على نحو مطلق، ولكن علله متفاوتة النتائج من خلال حكمنا على علل الطبيعة، بل أن التعبير للعلة في نطاق السببية التي تسببت في حدوث العالم ومكوناته التي بها نشأ، والعلم الذي وصف بها هو علم بمنطق سببي محتمل، لأن أساس السببية في المذهب الأشعري مكون من سبب محدث للعالم وليس قديم، وكان من قبلهم يرى أن العالم قديم أزلي بحكم الإطلاق (مطلق)، وهذا الاختلاف اعتبرته الأشاعرة رجحان، حتى الباقلاني عندما عبر عن حركة الاعراض وحركة الإنسان قال " على ذلك علمنا بأن الإنسان تارة يقدر على التحرك"² لأن إذا أخذنا كلمة تارة التي ترافق الفعل وهو ممكن يقدر أو لا يقدر فهذا يدخل في مجال الاحتمال والتوقع.

ومن التحليلات السابقة يتضح لنا، أن علوم الاشاعرة التي استعانت بها هي العلوم التي استنبطتها من النص والطبيعية وذلك من خلال إشارتهم إلى العلة والسبب، لأن كل أفكارهم و تجاربهم أثبتت لهم أن لا علة تامة أو علة ناقصة، من خلال علاقة العلم بالمادة و بما تحتويه المادة، حينما أشارت الاشاعرة أن سبب الفعل الذي يحصل عند الانسان أنه " لا يتصور التخالف حينئذ لتمام القابل والفاعل وإذ لم يحصل استعداد المادة يمتنع حصول الفيض لا امتناع حصول المعلول بدون العلة التامة"³ وهذا شرح لما يحصل في الطبيعة المادية، مثل الأكل لا يسبب الشبع ، بل هناك العديد من الأسباب للشبع دون الأكل، حيث يوجد أكل ولا يسبب الشبع إلا ان الأكل يسبب الشبع، هذا الغموض هو محفز للكشف ما وراء اختفاء المعلول والتحليل للظاهرة ، مما تحفز الإنسان في البحث في السبب والأسباب المادية، وحتى يعرف كيف تكون المادة سبب في وجود شيء أو تؤثر في شيء، وإذا أخذنا مثال الغزالي عندما اعتبر أن الأكل يشبع الكائن أي يسبب له البقاء على قيد الحياة، بحكم المادة التي بحوزة الأكل، غير أنه يمكن لهذا الأكل أن لا يسبب الشبع، إلا أنه سبب

¹ سي سميث جوناثان، خيال العلم الزائف وادعاء الخوارق، أدوات الفكر النقدي، ترجمة محمود، الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة، الجزيرة القاهرة، (دط)، 2016، ص201.

² الباقلاني، التمهيد، مصدر سابق، ص19.

³ المصدر نفسه، ص 13.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

مادي في شبع الانسان، وعند البحث عن سبب تعطل الشبع نجد فيها أعطال مختلفة، مثل تغير ما نعتاد عليه بسبب المادة المكونة للأكل الذي لا تُشبع الكائن لأن فيها مجموع من العلل التي أوقفت بعث الشبع في الكائن، وبالتالي نجد أن العلة غير كافية في الطبيعة، مثال إذا اعتبرنا الماء يسبب اطفاء النار، ولكن قد يكون الماء محافظ على بقاء النار مستمرة، وهذا تغير لعل طبيعية، وعلى هذا يوافق وصف فليب فرانك للوقائع الظاهرة والخفية قوله " فقد عرفنا أنتاجاً مع الوقائع المرئية لا يمكن أن يفرز نظرية واحدة فقط تتفق اتفاقاً تاماً مع كل الوقائع المرئية، ولكن هناك عدة نظريات تتفق كل منها اتفاقاً جزئياً مع هذه الوقائع. وعلينا أن نتحيز النظرية النهائية من خلال عملية تسوية. فالنظرية النهائية يجب أن تتفق اتفاقاً مناسباً مع الوقائع المرئية وان تكون بسيطة بدرجة مناسبة. وإذ تأملنا هذه النقطة فسوف يتضح لنا أن مثل هذه النظرية «النهائية» لا يمكن أن تكون الحقيقة"¹. وعلى هذا كان حكم الاشاعرة على الممكنات أن ما يحدث فيها حقيقتها عند خالقها.

ولكن كارناب واتباعه من الوضعية المنطقية حملوا صيغ علمية تحليلية تتمثل في تفكيك وتحليل بما يسم كيفية إمكان، أي " البرهنة على انها معرفة حقيقية غير أن مثل هذا التعليل ليس مطلقاً بل نسبياً لأن تعليل مضمون بمعرفة معينة يتم عبر ربطها بمضامين معارف أخرى تعتبر صحيحة لذلك (يختزل) مضمون إلى آخر أو (يحلل إستمولوجياً) يعلمنا المنطق اشتقاق صحة بعض القضايا"²، القصد من هذه البرهنة هو السببية والعلة وكيفية تحليل العلة والمعلول والسبب والمسبب، ومعرفة كيف يكون السبب والمسبب مع الشيء أو الأشياء التي لا يوجد لها تأثير، حتى وإن وجد لها تأثير تبقى دون تأثير للشيء في نفسه.

لقد وجدنا أن بنية تفسير وتعليل الوضعية المنطقية للسببية من جانبها العلمي والمعرفي أفضى بها الى معرفة غير منتهية تجعلهم في مصاف الحداث فقط و يُركبون منها مفاهيم، وفق ما ألزمتهم علوم الرياضيات والمنطق في حكمهم على وصف الأسباب وتوقع نتائجها التي تحمل معايير ريبية من حيث تطبيق مبدأ الاحتمال على الأسباب على حالة ما، وبعدها يتصور لهم منهج علمي يكون مشتق من الأحداث والأفعال، وحتى الحالة النفسية والعقلية لها عامل نفسي يغير في تعبيرنا للأمور المادية والعلمية التي تؤثر على نفسية الانسان حيث " لا نعرف الدلالة الحقيقية لهذه الأجوبة. سيكون من الخطأ ترجمة ((تكون من...)) باعتبارها تتركب من ... في مسار التجربة))، في هذه الحالة يخبرنا علم النفس، خصوصاً علم النفس الغاشط التي أننا نجرب مجموعة من

¹ فليب فرانك، فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، مصدر سابق، ص 427.

² رودولف كارناب، البناء المنطقي للعالم في الفلسفة، ترجمة وتقديم يوسف تيبس، المنظمة العربية للنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط1، 2011، ص 541.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

الادراكات قبل الإحساس الفردي الذي يركب منه.¹ هذا كتوضيح للعوامل النفسية التي لها مرجعيتها في تحديد أسباب الحوادث والتعبير عنها.

ومن خلال بحثنا وجدنا أن السببية عند الاشاعرة تعبيرها علمي الذي يشبه على العموم أسلوب العلم الذي تعتمد عليه الوضعية المنطقية، و هي أن " ننظر إلى الشيء فإن جرى مقارنا للشيء مع تأثير فيه دل أنه سببه"² فمحتوى هذا الأخير يشير إلى حقيقة معرفة السبب بين العلة والمعلول انها ثابتة بحقيقة منطقية، ولكن المعرفة الإبتيمية التي تحيلنا إلى الحقيقة هي عندما يكون الشيء خارج عن علته رغم أنه معا في مجال التأثير، حسب ما كان عند كارناب عندما عبر عن حقيقة مشتركة بين العقل والتجربة والعلم، انه لا حقيقة في الأحداث وإنما اشتقاقات نسبية.

وحتى نزيد توضيحا للعلاقة المنطقية بين المدرستين علينا ان نوضح المعايير السببية في المنطق عند أنصار الأشاعرة، حيث نجد الغزالي وغيره قد فصل في السببية من جانب المنطق أكثر تفصيل، وعند كارناب فصل السببية من جانب المنطق الاحتمالي والاستقرائي، والبداية ننظر للغزالي كيف حلل السببية منطقيا.

أما الباقلاني كان حكمه المنطقي والمتمثل في إثبات منطق السببية والعلية، حيث منطق العلة الإلهية ثابتة راسخة لا تتغير، من خلال " جعل الباقلاني القدرة الإلهية تتدخل باستمرار في خرق العادة الذهنية بأن تبطلها فلا النار تغدوا قادرة على الاحتراق ولا الخمر مؤدية للإسكار"³، ثم جاء الغزالي وقلب منطق العلية الى سبب، من خلال منطق الرد وقلب علة الطبيعة المطلق في منطق " احتراق القطن وانقلابه رمادا بدون فعل النار وملاقاتها لأن النار ليست فاعلة بالطبع بل الله هو الفاعل الحقيقي، وأن التابع بين علة النار سببا والاحتراق في القطن معلولا، ليس إلا عادة ومشاهدة خارجية تَمَرَس عليها الانسان"⁴، إذن منطق التجربة عند الغزالي مبني على شروط مناقضة للطبيعة حيث نفى منطق أسباب الطبيعة الى منطق غير معتاد، مثل التقاء النار مع القطن نتيجتها منطقية هي الاحتراق، ولكن التعارض المنطقي الذي وجده الغزالي غير مجرى العلاقات المنطقية بينهما من خلال نفى الاحتراق وإرجاعه الى علة و سبب من الله.

في حين نجد الوضعية المنطقية قامت بنفي منطق السببية من خلال الوقائع ومحاولة إثباتها بأحكام المنطق الرمزي، بحيث " إذ ادخلنا القيم B, A ، لمتغيرات الحالة بدلا من تعاقب الحالات المرئية، فإن من الأمور التي نعتبرها شيئا مسلما به هو ان هناك تعريفات تشغيليا بسيطاً يعطي قيم متغيرات

¹ المصدر نفسه، ص 545.

² المصدر نفسه، ص 546.

³ العجم رفيق، المنطق عند الغزاليين، في أبعاده الأرسطوية، وخصوصياته الإسلامية، مرجع سابق، ص 253

⁴ المرجع نفسه، ص 253.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

الحالة للوقائع المرئية"¹، هذه التغيرات التي جاءت بها الوضعية المنطقية غيرت من منطق قانون السببية وغيرت التعاقب، وحتى وان كانحج منطق بحيث - أن النقطة A لا يمكن تحديدها إلا إذا كان مفهوما أن جسما في الحالة A يتميز عن الأجسام الأخر بأنه يتعامل مع الأجهزة التي نستخدمها في القياس"²، هذه الحال السببية لا يمكن الجزم عليها انها سبب ومنطق صارم لا يتغير مهما كان الظرف من ظروف الطبيعة، ولكن الكون والزمن متغير، لان إذا اعتدنا غروب الشمس في فصل الربيع هونفسه زمن غروب الشمس في فصل الخريف، وهذا مايدل أن القوانين السببية ليست قوانين مطلقة، وهذا ما نفته الاشاعرة في السببية والعلة الطبيعية.

بما أن الأشاعرة توصلت الى منطق يحمل مسلمات التي تشير ان العلاقة المنطقية تحمل التتابع، فإن هذا لا يحمل المطلقة، أو ليست ضرورية وليست دائما المعلول يتبع العلة، ووفق هذه المسلمات الثلاث سوف نجد"-1. علاقة بين العلة والمعلول ليست ضرورية على المستوى الطبيعي. 2- لا يؤدي إثبات المعلول الى إثبات العلة، لا نفيه ينتج نفيها -3. لا يوجد قانون علائقي في الطبيعة، إنما العلة والمعلول اصطلاح اتفق عليه وهو صورة عقلية لعملية اللزوم وليس لعملية البرهان"³ هذه التعليقات التي برهن عليها الغزالي في نفي العلة المطلقة في الطبيعة حتى يؤكد لنا عدم تلازم العلة بالمعلول، ولا السبب بالمسبب، بل هناك علاقات منطقية غير تلازمية وغير مطلقة في نتائجها، وهذا ما قدمه كارناب في تعليل القضية المنطقية حيث اعتمد على الاستمولوجيا كأدوات لتعليل المعرفة وهذه المعرفة حكمها يكون نسبي بمنطق التعليل الاستمولوجي من خلال " غاية الاستمولوجيا هي صياغة منهج تعليل المعارف. يجب على الاستمولوجيا أن تعين كيف يمكن تعليل جزء مزعوم من المعرفة، أي كيف يمكن البرهنة على أنها معرفة حقيقية، غير أن مثل هذا التعليل ليس مطلقا، بل نسبيا"⁴ وهذا ما كانت الأشاعرة تستعينه في تفكيك السببية في مذهبها أنها معرفة لا تحتاج الى برهان مطلق.

أما منطق الرياضي التي قدمته الوضعية المنطقية حسب مفهومهم العلمي الذي توصلوا به الى إزالة الأوهام من الاحداث التي تحدث بدون علة، حيث أي " نظرية رياضية يمكن صياغتها بطريقة صورية تماما بالرياضيات المتحررة تماما من أي افتراضات قبلية، وحتى يمكن أن نؤسس الرياضيات فإننا لسنا بحاجة إلى معونة إلهية "⁵ هذه الرياضيات سبب في فصل الميتافيزيقا عن علة الطبيعة، وعلى هذا الوضعية المنطقية اعتبرت الموجودات التي في الطبيعة لا تتحكم فيها

¹ فيليب فرانك، فلسفة العلم، الصلة بين العلم والفلسفة، مصدر سابق، ص343.

² المصدر نفسه، ص343.

³ العجم رفيق، المنطق عند الغزاليين، في أبعاده الأرسطوية، مرجع سابق، ص255.

⁴ رودولف كارناب، البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، مصدر سابق، ص541.

⁵ محمد علي ماهر عبد القادر، التطور المعاصر لنظرية المنطق، مرجع سابق، ص50.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

القوانين، وإنما تخلق فيها أشياء غير ثابتة وغير متسلسلة ومرتبة على نطاق منطقي ضروري غير متخلين على الطريقة الأكسيوماتيكية التي تحمل جملة من المسلمات التي تفترض بعض القيم الثابتة والمتغير، وحين نجعل السببية في مجال هيلبرت الرياضي بغية استنباط ما هو خفي في العلاقات الرياضية؛ وما تؤديه في الاحكام الطبيعية، وفي هذه الحالة نجد لغزالي في كتابه الأفواق يحمل نفس التقنيات الرياضية التي تهدف كشف العلل والأسباب ومستقبل الأسباب في استعمال الرياضيات في بعض الاكتشافات الروحانية للغزالي.

وعليه نجد المنطق الذي حمله أتباع الاشاعرة يدور حول الكشف عن أسباب حدوث العالم في كشف المجهول " فلما ثبت أن المجهول لا يحصل إلا بمعلوم وليس بمجهول، وليس بخفي أن كل معلوما يمكن التوصل به إلى كل مجهول بل لكل مجهول معلوم مخصوص يناسبه، وطريق في إيراده وإحضاره في الذهن فيفضي إلى ذلك الطريق إلى كشف المجهول"¹، لأن هذا المنطق اللغوي له سمات منطق الرياضيات في البحث عن المجهول وكأنه يريد الكشف عن حلول معادلة ما تؤدي به نحو طريق معلوم مبني على قواعده وأسبابه وعلله، حيث المجهول معلوم والمعلوم مجهول، بحيث إذا اختفى السبب وصار مجهول فإننا به نعرف سبب المجهول، وبحسب هيلبرت في نظامه الأكسيوماتيكي وخوارزميته تفضي إلى تحليل المجهول إلى المعلوم.

المطلب الثاني: المنطق والسببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية.

أولاً: تحقيقات في معرفة السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية.

يتضح لنا مما سبق أن كل من الاشاعرة والوضعية المنطقية كانت لهم رؤية لمفهوم السببية تقوم على التحقيق العلمي واللغوي، والتي تستند على تحليل أسباب الظواهر الطبيعية، حيث جعلت هذا التحليل عند الاشاعرة يستند الى أدلة دينية، وعند الوضعية المنطقية يستند الى أدلة لغوية متعمقة في العلوم الفيزيائية، لأن كلا المدرستين كان مفهوم السببية مبني على لغة الارتياح.

وعلى هذا نجد أن الأشاعرة لهم الدور الأول في معرفة المحرك الأول الذي ادرجوه ضمن قدرة أسبابها الله الموجودة في الممكنات، غير أن معارفهم لا تخرج من النص الديني الذي كانت الغاية منه واحدة وهي التصديق بعلّة واحدة دون تأكيد منهم لمعرفة نتائج الاسباب في الممكنات لأنها من الله "فلا تأثير للأجسام بعضها في بعض، ولكنها جرت عادة الله سبحانه وتعالى أن يربط كل حادثة بجملة من العلامات أو المناسبات أو تكون مقارنة له في العادة، ويمكن تسميتها أسباباً بهذا المعنى فالله لا يخلق المسبب إلا عند حصول السبب، فهو حاصل بقدرة الله لا بنفس السبب"² حيث طبيعة

¹ الغزالي، مقاصد الفلسفة، مصدر سابق، ص13.

² محمد عيد نفيسة، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث، مرجع سابق، ص12.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

الحوادث جلها طبيعية بحكم أنها هي جزء من نظام الكون، وإذ ما قارنا هذا التعبير مع فيتجنشتاين وریشنباخ في بنية تحليل العلم، نجد ریشنباخ أدخل معرفة السببية في مجال قراءته أنها أحد المعادلات الرياضية، ويقول: " أنها علم طبيعي وليس دقيق، ومهما كانت لها فرضيات فترتيبها غير ثابت، فهي تبقى متغيرة بين الزمان الماضي والحاضر، وإذا وضعت السببية في مربع سبب ونتيجة فهذا يؤدي إلى قصور السببية"¹.

في حين نجد أن أبو الحسن الاشعري له جانب علمي لتحليل السببية الغائية، بحيث يفسر السببية بـ " التفسير الغائي و هو ذلك التفسير الميتافيزيقي للعالم "² هذا الأخير ليس تفسير معنى غيبي وفق ما يتخلله العقل، وإنما تفسير لغوي جاء به النص، وإذا كان مفهوم السببية عند الاشاعرة عقلي فهذا غير منطقي، لأن مفهوم السببية كان مفهوم من لغة القرآن قبل ما يعبر عنه العقل، في حين نجد في كتاب التحقيقات لفيتجنشتاين حول أطروحاته الماورائية الغيبية في ميكانيكا الكون ولغته المنطقية وتحقيقاته التي تصب في مجال التساؤل الغائي يذهب الى أن " الخطأ والصواب ليس مرتبطين بالتوافق مع الواقع إلا من خلال مراة التركيب، ولكن تقطن فيتجنشتاين وكان يحز في نفسه ان ينسب إليه لا يرى فيه نفسه وعندما يستعمل الفلاسفة لفظة - "معرفة" "وجود" شيء "أنا" "قضية" "اسم" ويسعون إلى إدراك جوهر الشيء، و علينا ان نسأل دائما هل هذه اللفظة تستعمل فعلا بهذه الطريقة العادية في اللغة حيث موطنها؟ هكذا يقول انطلاقا من تاريخ عودته إلى الفلسفة لأننا "[...] تحول الألفاظ من استعمالها الماورائي "³ هذا المجال الذي تعرض له فيتجنشتاين يحوم حول تفكيك معنى الشيء الخفي الى الظاهر، من خلال التجربة واللغة التي تحرر الظاهرة الى نص دون الايمان بهلوسة العقل قبل اللغة.

وعليه نجد أن الاشاعرة قاموا بتحقيق ديني و علمي في كيفية وجود أسباب العالم وفق تحقيقهم العلمي، أي " كيفية إيجاد الله للعالم، وإذ كان بحث مشكلة الغائية عند أي مفكر أو فيلسوف مرتبط بفكرة الخلق"⁴، وفكرة خلق العالم كلها تصب فيما يريده الله في ممكناته، وعلى هذا جعل الاشاعرة في تفسيرهم يثبتون أن " العالم هو كل موجود سوى الله تعالى، وهو ممكن حادث، فالعالم هو

¹Hans Reichenbach, Principal transtation, bay Elizabeth Hughes schneewind edited by, Maria Reichenbach, and Robert s.cohen,library of congress cataloging in publication Selected writing volum 2, 1909,1953.P82.

² الحيزي نوران، قراءة في علم الكلام الغائية عند الاشاعرة، مرجع سابق. ص 85.

³ لودفيج فيتجنشتاين، تحقيقات فلسفية ترجمة وتقديم وتعليق د عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة الحمراء بيروت لبنان، ط1، 2007، ص 33.

⁴نوران الحيزي، الاشاعرة قراءة في علم الكلام الغائية عند الاشاعرة، مرجع سابق، ص 29.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

أجسام مؤلفة من جواهر واعراض¹ فهذه الذرة والعالم تعتبر كينونات ذرية التي لا تبقى ثابتة، ومن المعلوم أن هذا الموقف و " تقدير الاستدلالات لدعمه أو بموقفهم النقدي من الآراء التي لمسوا فيها تلك المواقف هو خلافهم مع المعتزلة حول شيئية المعدوم"²، وإن الاستدلال الذي مارسوه الأشاعرة في معنى والوجود " ...يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً"³

كما نجد أيضاً في المذهب الاشعري بعض التحقيقات العلمية في وقوع أسباب الاحداث، وعند لحظة وقوعها تبقى مجرد توقع بين الوقوع وعدم الوقوع، وقد وضح هذا الباقلاني في العديد من أفكاره، حيث أخذ بفكرة الشيء المعدوم يكون أولاً مرفقاً بالتوقع بحيث " ما يكون من حركة الاجسام ويرجح ترجيح أحد الطرفين سواء باختيار الوجود أو العدم لتقدير الله تعالى"⁴، في حين فيتجنشتاين أشار إلى امر آخر يتناسب مع الباقلاني في تبريره وتحقيقه بين المعنى واللا معنى والتوقع في حدوثه يحدث أو لا يحدث، حيث حدوث الشيء وما حدود التوقع فيه صادق على إجاباتنا وإقرارنا حسب الأسباب التي تؤدي الى توقعه "إلا إذا كانت عبارة التوقع غير محددة بأن تحول مثلاً على فصل الاحتمالات مختلفة"⁵ هذا التوقع احاطه فيتجنشتاين بالاحتمال وبالتحقيق اللغوي والعلمي حيث جعل للغة غطاء العلم وأتباعه جعلوا غطاء ومنبر وجسر لتفعيل علومهم في تحديد وتحقيق كل قضية تصب في مجال العلم والفلسفة، كما يقول فيتجنشتاين: "حين نسأل عن أسباب افتراض ما يتذكر المرء هذه الأسباب هل يحدث هنا نفس ما يحدث عندما نفكر في ما يمكن أن نعتبره أسباب وقوع حدث ما"⁶.

ومن المعلوم أن الوضعية المنطقية لا يمكن لها الخروج عن مبدأ التحقيق لكل قضية، التي تفتح لهم المجال لفك أسرار نتائج الاحداث، لأن هناك أمور غيبية مغيبة على الوضعية المنطقية وعليه لجأت لإحدى الطرق العلمية للتحقيق من السببية منها التحقيق الرياضي الرمزي " الاحتمال سالب منعدم "0- معطى لأنه يمكن للمرء الآن أن يعطي نظرية ذات توقع وإحصاءات متناهية الصغر للحقائق الأخرى التي يكون لها الاحتمال "0" ⁷، وفي الأخير نجد في الاحتمالات هي صفر معدومة على جميع الأقيسة المنطقية، ويجب أيضاً "جعل مفهوم الاحتمال الشرطي مفهوم

¹ نوران الجيزي، الاشاعرة قراءة في علم الكلام الغائية عند الاشاعرة، مرجع سابق، ص 22.

² المرجع نفسه، ص 21.

³ المرجع نفسه، ص 25.

⁴ المرجع نفسه، ص 25.

⁵ لودفيج فيتجنشتاين، تحقيقات فلسفية، مصدر سابق، ص 207، و 331، وراجع مبحث نقدر كارل بوبر للوضعية المنطقية من جانب العلم والسببية.

⁶ المصدر نفسه، ص 333.

⁷Wolfgang spohn, ein theorie der kausalität habilitationchift, eingereicht bei Op.cit, p192

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

أساسي، هذا يعني أنه لا يوجد حق (حقيقة) منذ البداية"¹، وهذا نقارن به رأي الباقلاني في فكرة العدم وأنه "معدوم تتساوى الممكنات أن يكون مثل ما يكون أولاً من حركة الجسم ويرجع ترجيح أحد الطرفين سواء باختيار الوجود العدم لتقدير الله"² هذا كله عندما ساوت الاشاعرة بين العدم والممكن: فالعدم نمرز له بنتيجة صفر = (0)، والممكن نمرز له برقم واحد = (1)، وبهذا دمجت الأشاعرة بين اللامادي الذي هو العدم مع الممكن الذي هو الوجود، حتى يتسنى لها أن سبب الممكن هو العدم الذي يثق الممكنات وهذا ما عبرت عنه الاشاعرة بالانتفاء المحض، وهذا يمثل برهنة الوجود الذي يكون بين علة العدم والممكن، ولكن العدم عند الاشاعرة مرتبط بالممكن الذي اعتبرت أسبابه مجرد تحصيل حاصل أنه يقع إما عادة أو اقتران.

ونجد أيضاً الاشاعرة قد استعانت بالمنطق في اثبات الأسباب بحيث يكون هذا المنطق المسمى بـ "الحمل أو الإسناد يفيد الوجود العيني للموضوع؟... إن وجود الاختلاف يأتي من تلك النزعة الواقعية لدى الأشاعرة، والتي تذهب إلى تقرير أن الرابطة المنطقية تتضمن الوجود..."³ وهذا يؤدي إلى توافق الاشاعرة معبوبر في الأشياء الغريبة التي لا نعرفها، و تستوجب إرساءها في حيز السببية دون أن ننسى منطق الاحتمال⁴، كما لا ننسى إشارة بوبر عندما استعان بالباحثة ننسي ميرفي، التي استعانت بفكرة بولكين هور* بدورها أعطت رؤية أخرى للسببية بين المادي والروحي فأجرت عليها تغيرات التي لمحتبها إلى فكرة السببية (الهابطة) التي استسقتها من كوهين وهي: "عدم القدرة على التنبؤ بالنظم الفوضوية على أنها انفتاح جوهري للتأثيرات السببية الهابطة، إنه على دراية بالمعادلات الحتمية الكامنة وراء هذه الأنظمة الفوضوية"⁵، والقصد من هذه المعادلات هي تشبيه أن العالم تتحكم فيه الرياضيات من بعد آخر، أما الانظمة الفوضوية فهي دلالة على ان هذه الفوضى منسقة منظمة تسيرها علة من الميتافيزيقا.

أما أسباب الفوضى التي نراها تقوم على خلفيات منظمة نزلت من نظام مثالي، حسب ما عبرت عنه العالمة نانسي، أن الأجزاء والأجسام تعمل على التجزؤ الذي لا يتجزأ "العالم أحادي ثنائي"⁶ وهنا يظهر لنا أن النظام الأحادي والثنائي هو نفسه العدم والممكن عند الاشاعرة، والأجسام التي

¹ibid,p 192.

² نوران الجيزي، الاشاعرة قراءة في علم الكلام الغائية عند الاشاعرة، مرجع سابق، ص25.
³ المرجع نفسه، 33.

⁴Wolgang spohn,ein theorie der kausalität habilitationchift,eingereicht bei der fakultät für Philosophie, op cite, p202.

⁵ibid, p202.

⁶Andreast losch downoord, causation –the why haw Ming and matter interect, seince and or religion 21st century de bat. research article doi10/1515/opth-2015-, p21.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

اعتبرتها الأشاعرة أسبابها ممكنة قريبة من فكرة بوبر عن الممكنات فوضوية ولكنها على نظام منظم.

لقد توضح لنا أيضا أن المعنى اللغوي للسببية من جانب التحقيق والتحليل للمنطقي والرياضي والذي ساهم في تحديد هذا المفهوم ووضع في فلسفة العلوم، ساهمت فيه الوضعية المنطقية ودقيق الكلام عند الاشاعرة، لان أي باحث يتبع وقوع الاحداث يستعين بتفكيره الذي بناه على لغة العلم، باعتبار أن لا شيء واقع أو يقع، ولكن حتى يضمن مصداقية وقوع وكشف الأسباب كان بفضل منطق التحقيق الذي لا يفارق اللغة والمنطق والرياضيات، و حتى علم النفس بكل أنواعه دون لفت انتباههم لأمر الميتافيزيقا¹ ، وقد ورد في تحقيقات الوضعية المنطقية لمفهوم السببية من خلال ربطها بفعل أو بسبب إمبريقي من أجل تحقيق مفهوم السببية من الجانب الطبيعي، و وفق البحث العلمي الذي جاء به كارناب أنه " لا ينكر على الاطلاق أهمية البحث العلمي للقضايا القيمة مثلها في ذلك مثل أفعال التقويم، فكلاهما تعد أفعالا للأفراد مثل الأنواع الأخرى من الأفعال التي تعد منوعات ممكنة للبحث الإمبريقي، ويدعو المؤرخون وعلماء النفس وعلماء الاجتماع ان يقدموا تحليلات وتفسيرات سببية لها، فمثل هذه القضايا التاريخية والسيكولوجية التي تتناول أفعال التقويم والقضايا القيمة أنها هي قضايا ذات معنى"²، ويقصد من هذا ربط السببية مع الفعل التي تدخل في سيكولوجية الانسان بأن لها أحقية في ربطها إمبريقيا، ويقابله هذا عند الاشاعرة فكرة الكسب وأفعال العباد، حيث الاشاعرة أرجعت أمر الله في خلق الفعل، وكارل بوبر أرجع أفعال العباد وتقويمها إلى سبب ميتافيزيقي.

نجد أيضا الأشاعرة عندما قالت إن العالم محدث من خلال ممكناته وأنه ليس أزلي، وفي المقابل نجد فيتجنشتاين أنه وجد العلم الطبيعي هو كل تحليل بعيد عن المعرفة الذاتية، في اثبات العالم الجوهري من خلال أن العالم عبارة عن وقائع "...والوقائع التي تؤلف العالم منفصلة بصورة مطلقة. يمكن للشيء الواحد أن يكون حالة الواقع أو لا يكون حالة الواقع، ويظل كل شيء هو نفسه"³ وأيضا " أن العالم بالنسبة له هو مجموع الوقائع لا الأشياء"⁴ وعلى هذا نستخلص من أن

¹ A.J.Ayer, Logic positivism printed, in the United States of America, third printing September, 1960.

² نفاذي السيد، معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص 46، وأنظر إلى كتاب 'carnap the physical language, p 394

³ هانس سولجا، فتجنشتاين، ترجمة وتقديم، صلاح إسماعيل، أفاق للنشر والتوزيع، القاهرة جمهورية مصر العربية، ط1، 2014، ص74.

⁴ المصدر نفسه، ص76، راجع كتاب دقيق الكلام، وكتاب خلق الكون من عدم ويوضح فيه أن الكون يظهر فيه عدم من خلال ما جاء به علم الكلامي في جانب دقيق الكلام.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

الحكم على العالم أنه ممكن ومركب من وقائع فيكون متغير ومتقلب، وعند التحقيق منه منطقياً فإنه يؤدي بنا إلى أن علله وأسبابه تبقى أحكام تطغى عليه أفكار علمية التي تؤدي به أن العالم مزال في زمن واحد لم ينقضي، ولا يمكن اعتباره قديم من الناحية العلمية، وقد وضع هذا محمد باسل الطائي عندما وجد منهج الفيزياء يوافق الفكر الكلامي في ميزان دقيق الكلام من جانب تقارب الرؤى بين الاشاعرة والفيزياء المعاصرة، ولكن قد نجد أيضاً فكرة العالم بين فيتجنشتاين وشوبنهاور في " أن العالم متحرر من كل أفكارنا ... إن الشيء في ذاته ومن حيث هو كذلك، متحرر من صور المعرفة ومع ذلك نستطيع الاقتراب من الشيء في ذاته بطريقة أخرى عن طريق العناية بالجانب الداخلي غير الإدراكي من وجودنا ¹ الغير الإدراكي يصب كله في خلفيات العالم الذي لا يملك زمان ولا نقطة من الماضي الساحقة الزمن.

كما يبدو لنا أن فيتجنشتاين فصلاً ذاتية من العالم كما فصل حسن الأشعري بين الأشياء المصنوعة وصانعها، ولكن الإنسان لا يكون سبباً في تغير ذاته للعالم، لأن مكونات جسمه التي ركبت ليست من قدرته أو هو فاعلها، يقول حسن الأشعري " ... وإذن فلا بد من القول بأننا كائنات آخر هو الذي نقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه وما يقال بالنسبة للإنسان يقال بالنسبة لغيره من الكائنات وإذن فالعالم بأسره في حاجة إلى من يدبره ويسيره إلى غاية من وجوده " ²، فهذه الرؤية الأشعرية تشير أن رؤيتنا للعالم بعيدة عن ذواتنا وإذ قلنا بفكرة العلم أو السببية فهي تبقى في عملها للكائن الآخر وحتى فيتجنشتاين الذي ذكرناه سابقاً اعتبر العالم مفصول عن ذواتنا ³.

إن تحقيقات فيتجنشتاين للعالم حمله على الوقائع الذرية التي تلحقه بوضع علاقة مشتركة بين حقيقة العالم بتركيزه على فكرة ذرية العالم بفكرته التي تشير إلى " تحليل العالم أو انقسامه إلى عدة وقائع منفصلة بعضها على بعض من وجود أو عدم وجود واقعة ما، لا نستطيع أن نستدل وجود أو عدم وجود واقعة أخرى " ⁴، وهنا فيتجنشتاين يشير أن العالم مكون من الفرد والجزء والكل، والمتحكم فيه هي أسباب بعيدة عن العلل الميتافيزيقا المثالية، هذه الأخيرة تعتبر محطة تفكيك السببية في العالم والفرد أنه ليس لنا أن نقول السببية والعالم ونحكم باليقين في علله، بل هو مجرد نظرية تعتمد بشكل دائم على التكهن والتوقع كل ما يحدث ⁵.

¹ المصدر نفسه، ص 75.

² غرابة حمودة، أبو الحسن الأشعري، مرجع سابق، ص 86.

³ هانس سولجا، فيتجنشتاين، مصدر سابق، ص 74.

⁴ الجيزي محمد مجدي، المتشابهات لفلسفة الفعل عند فيتجنشتاين، مرجع سابق، ص 164، و 174.

⁵ الباقلاني، التمهيد، مصدر سابق، ص 169.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

ثانيا: الزمن والسببية بين الأشاعرة، والوضعية المنطقية.

ينبغي الإشارة ان الأشاعرة قدموا مفهوم لوصف الزمن بكل معايير العلمية والفيزيائية، فقد عبر الغزالي عن الزمن فيزيائيا من خلال تقديم وصف في حركة الجسم، فإنه كلما تحرك جسم على سطح يعبر عن الزمن أي المسافة بين الانطلاقة ونهاية الوصول، ولكن الغزالي قدم مفهوماً مطولاً معتمدا على الحركة التي " تنقسم الى ما هو بالعرض وبالقسر وبالطبع، فالتى بالعرض هو أن يكون الجسم في جسم آخر فيتحرك الجسم المحيط ويحصل في الجسم المحاط حركة"¹ بمعنى تحرك جسم على سطح وهذا السطح يكون سبب في وجود الزمان على المكان.

ويقول كارناب معبرا عن الزمن أنه: " يمكننا أن نعالج الفواصل الزمانية بنفس الطريقة التي نعالج بها المسافات المكانية، أو بعبارة أكثر تحديدا تدل نهايات الأجسام الصلبة على فواصل مكانية، في حين لا توجد حدود قاطعة للزمان يمكن وضعها جنباً الى جنب لتؤلف خطا مستقيما"² هذا الخط هو العرض والسطح الذي يرسم الزمن، وهذا ما عبر عنه الرازي عن المكان فيزيائيا كما فسرتة الوضعية المنطقية حيث المكان هو "الانتقال عبارة عن التغير في الأين، لأنه قد يوجد الانتقال، ولم يحصل التغير في الجوهر والكم والكيف وسائر الاعراض، وقد يوجد الانتقال عند حصول التغير في كل تلك الأمور، وعليه فالانتقال هو التغير في الأين، أي تغيير في نسبته الى المكان وذلك يوجب وجوب المكان" ثم ينتقل الزمن بعدما كان المكان قد سبب ترتيب المكان "... كونه ربا للمكان والزمان وخالقا لهما وموجدا لهما، وذاته منزهة عن المكان"³ هنا يختلف الزمان بين الاشاعرة والوضعية المنطقية، لأن الاشاعرة اختلفوا في الزمان بكونه مجهول فهو بحكم خالقه، والوضعية المنطقية جعلت المكان والزمان سبب لبعضهما البعض ..

وعلى هذا نجد أن الزمن أو الحدث عند الوضعية المنطقية يقوم على الدور والدورية، مستنتجين هذه العملية من حركة الشمس والأرض والبندول، وإذا كان هناك تساؤل ما علاقة فكرة الحدث عند الاشاعرة وفكرة الدوري الزمني عند الوضعية المنطقية؟ فإننا نجد أن رودولف كارناب رأى أن الزمن كلي في حدود محدودة، وهذا السبب تتحكم فيه عدة عوامل طبيعية خارجة، حيث وصف كارناب الزمن محدود نسبي لا يمكن أن تتحكم فيه سببية متتالية⁴، والأشاعرة اعتبرت الحدث داخل في وجود الكون.

¹ الغزالي، مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق، ص 168.

² رودولف كارناب، مدخل الى فلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص 99.

³ العبد الله خديجة حمادي، منهج الامام فخر الدين الرازي، مرجع سابق، ص 168.

⁴ رودولف كارناب، مدخل إلى فلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص 99، حتى إلى 107.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

ومما ينبغي الإشارة لدليل الباقلاني في الزمن والحدوث، الذي كان بمثابة دليل فيزيائي ومنطقي بحث؛ وذلك في قوله: " ...والاعراض حوادث. والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون، لكان موجودين في الجسم معاً، ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً - وذلك مما يعلم فساد ضرورة¹، هذه النظرية التي جاء بها الباقلاني تحمل فكرة التسلسل الزمني لبداية الكون، والأسباب التي لحقت به، حيث يرفض فكرة التطور التي تثبت قدم الوجود في تكونه من خلال توقف الحركة عند السكون وهي نفسها توقف الكون عن تولد المواد بل المواد نفسها التي وجدت من البداية، لأنها إن لم تتوقف المواد عن التولد فهذا يكون خلل في فيزياء الكون، وفاقدا قيود علة الخالق ومعلنا فساده ويصير كل شيء على غير تقدير، وهذه النظرية في معرفة السببية في تكون الأشياء كانت عند الوضعية المنطقية بمثابة الوجود النسبي الذي تعرض له أينشتاين في فكرته للزمان .

إن الزمان والمكان في نظر العلم مختلفان، حيث المكان له سبب وفاعل وفعل على الزمان، ولأن العقل والذهن يتجه إلى الحقائق التجريدية التي تصنع الفروقات والمسافات في الأمكنة حسب ورؤية ريشنباخ " أن الزمان والمكان ليس صورتين للعيان الخالص، كما كان يعتقد كانط، وإنما هما صفتان للنظام الموضوعي للعالم الفيزيائي، الذي يمكن ملاحظته في الواقع عن طريق الذات المدركة².

ويبدو أن السببية عندما تتطوي مع الزمن أو على الزمن تكون على تراتب وتسلسل على الأشكال التي تعكسها أي مادة فيزيائية، مثل أمواج المغناطيس أو أمواج البحر، أي نقطة منطلقة من رنين تطلق على شكل حلقات، ولكن هذه الحلقات مرجعها الأول تعود إليه أي إلى مركز الانطلاق لأنه هو من سبب الموجة، أي بين الزمان والمكان، و بين مركز الرنين والموجة الأولى والموجة الثانية، وهذا قد وجدناه عند الباقلاني بأن الساكن لا يدخل في المتحرك " بطلان الحركة عند مجيء السكون³ وما نعبر عنه ان السببية مستمرة بين السكون والمتحرك إلى الامام، لا يعودان في حلقة وإنما مستمران في حدوث الاحداث، وما بين الزمان والمكان وسبب حدوث الأشياء بينهما يصنع فواصل وتراتبين يكون الآخر سبب فيتقدم الحادث منه أي أن " الترتيب الزمني يعكس

¹ الباقلاني، التمهيد، مصدر سابق، ص22.

² حسين علي، فلسفة هانس ريشنباخ، مرجع سابق، ص 203، راجع كتاب modern philosophy of science and the time.

³ الباقلاني، التمهيد، مصدر سابق، ص22.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

الترتيب السببي في الكون"¹، وبما أن الزمان تدفق في آن واحد تكون السببية معه في تكون العالم ولكن إدراكنا لها معقد.

وفي الأخير نجد العلاقة بين الزمن والحدث أنهما كلاهما يَصُبان في مجال المادة والزمان، وإذا نظرنا للأشاعرة نجد أنهم ركبوا الحدث الأول للكون من امر مادي، ويمكن أن يقابله العرض، و يعتبر المكان عند الوضعية المنطقية الذي يتغير عرضه فيشكل زمان؛ حيث أشرنا سابقا ان المنعكسات المادية وأثارها التي تتركها تشكلا لزمان، والباقلاني أشار إلى العرض الذي يظهر وينتهي و استدل بهذه الآية (تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة) (الانفال الآية 67)² حيث الظواهر المادية تنتهي في الآخر، أي توجد أسباب تكون نهاية والنهاية هي النتيجة، فهذه الأحداث التي تسبب في حدوث الممكنات كان الأشاعرة قد دمجوا الحدث الأول للكون من حدث الممكن المادي، وعند هانز ريشنباخ قد اعترف أن المكان والزمان هم بداية الكون.

ثالثا: السببية في حرية وإرادة الانسان بين الأشاعرة والوضعية المنطقية.

يبدو أن الأشاعرة درسوا بعمق سيكولوجية الانسان وعقله وإرادته قبل الوضعية المنطقية التي اهتمت بالإنسان المتحرر من القيود والقوانين الميكانيكية، وعلى هذا اتضح لنا أن هناك تقارب بين الاشاعرة والوضعية المنطقية في مجال حرية العبد، يظهر ذلك في حديث الاشاعرة عن حرية العبد، وأنه مسؤولا عن إرادته اختياره، كما يظهر عند الوضعية المنطقية التي رفضت القوانين الفيزيائية الكلاسيكية وشبهت القوانين الفيزيائية التي جاءت بها لفيزياء الكلاسيكية أنها أصدرت حكما بأن حرية الانسان المطلق تتحكم فيه القوانين، ولا يملك حرية في اختياره، عكس نظرية الاحتمال والتوقع التي جاءت بها الوضعية المنطقية، أن الانسان مسؤول عن اختياراته وإراداته من نفسه، مثل التغيرات الاحتمالية لدراسة عينة، وأنه ليس مضغوطا من الآخر أو من القوانين الخفية وقد وضح هذا كارناب بقوله: "ولا أشاطر هانز ريشنباخ الرأي في أنه إذا ضلت الفيزياء على موقفها الكلاسيكي من الحتمية الصارمة، لما أمكننا أن نتحدث حديثا ذا معنى عن حرية الاختيار أو التمييز أو اتخاذ قرار عقلي أو نكون مسؤولين عن أفعالنا... الخ، وأعتقد أن تلك الأشياء يكون لها معنى بشكل كامل حتى في عالم تسوده أقصى درجات الحتمية"³، حتى وإن كان كل شيء صارم تتحكم فيه قوانين لا يمكن ان يكون فعل الانسان خارج من إرادته بل كل

¹ حسن علي، فلسفة هانس ريشنباخ، مرجع سابق، ص24.

² الباقلاني، التمهيد، مصدر سابق، ص18.

³ كارناب، مدخل الى فلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص247.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

شيء من إرادته واختياره. وهذا ما يجعلنا نؤكد ان " الكائنات البشرية خواص نوعية معينة تعطي انتظاما لسلوكها"¹

قد درس كارنابسلوكيات الانسان حسب رغباته وأهوائه، حيث يختار ما يشاء ويرفض ما يشاء، حيث وصفالشخص الذي يترك شعوره لرغباته" بأنه هو ذهب بكامل إرادته الحرة بل أنه لم يكن حرا قط،أكثر مما هو عليه الان، عندما اختار هذا النوع من الاختيار؛ وقد يسأله شخص ما: هل كنت مضطر لذهابك الى هذا الحفل؟ ألم يمارس عليهم أي شخصائي نوع من أنواع الضغط الأدبي"² هذه هي إرادة الانسان نابعة من نفسه وهو مسؤول عنها من خلال ما اكتسبه من خبرات سابقة، التي جعلته يختار ما يريد ويعرف ما يريد،حتى وإن أجبرته عوامل خارجية لن يقبل بها وإن قبل بها فهو مرغم بإرادته.

وقد عبر الباقلاني عن حرية إرادة الانسانفي فعله بقوله" أن أفعالنا كونها واقعة بحسب قصودنا وإرادتنا وامتناعنا منها، إذ شئنا. قيل لهم: ما أنكرتم أن يكون الله هو الخالق لهاوالخالق لقصودكم إليها، وهو التارك لخلقها في حال انصرافكم عنها وإعراضكم عن القصد الى اكتسابها"³، حيث العبد امتلك كل المعلومات بفضل قدرة الله التي بعثها في إرادته التي لا تحكمها قوانين من خلال القيام بالفعل في داخل إرادته، أو حتى إن كان هناك شخص يضطره على قيام بهذا الفعل ، أو بحكم القدرة الإلهية التي حدثت بإفاضة من الله في العبد⁴، وقد اعتبر الغزالي في رؤيته للكسب صدور الفعل من الله عند حدوث القدرة في العبد" بسبب قدرة الله في الإنسان على القيام بعدد من المريدات"⁵، بحيث الانسان خلق حر في إرادته دون رابطة تجعله مرتبط وكأنه مسير من خالقه.

وعلى هذا نجد أن الوضعية المنطقية عبرت عن حرية الانسان المطلقة من خلال فكرة النظام السببي التي لا تكون بحاجة ماسة الى القوانين المطلقة والتي يكون فيها الانسان مقيدفي أفعاله يقول كارناب" فإن لم يكن لدينا انتظام سببي بحيث تكون في غير حاجة الى الحتمية بمعناها القوي، كما كان في استطاعتان نمارس حريةاختيار على الاطلاق"⁶ يقصد من النظام السببي هو مجموعة من الاختيارات التي يسيرها الانسان وفق ما يريد،ويكون وفق أسباب تناسب ما يختار وما لا يختار وما يريد.

¹ المصدر نفسه، ص247.

² المصدر نفسه، ص257.

³ الباقلاني، التمهيد، مصدر سابق، ص307.

⁴ المصدر نفسه، ص 168، وأنظر إلى الملل والنحل، ص97، 98.

⁵ المصدر نفسه، ص 169.

⁶ كارناب، مدخل الى فلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص247.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

كما نجد بين المدرستين الاشاعرة والوضعية المنطقية في تقاربها في حديثهم عن المسؤولية، فالأشاعرة كما ذكرناه سابقا يتحدثون عن الاستطاعة يتحملها الانسان لأنه كسبها، وعند ما كسبها كان سبب في ما يحدثه بنفسه ومسؤول عن أفعاله ومتحكم في أفعاله، " إذ فرق (الاشاعرة) بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية، الأولى تقع من العباد وقد عجزوا عن ردها، الثانية يقدر عليها العباد، غير أنها مسبقة بإرادة الله حدوثها واختيارها، وبهذه المقدرة الحادثة يكتسب الانسان أفعاله، فالفعل المكتسب هو المقدر بالقدرة الحادثة¹ حيث الحركة التي حركته تشترك بينه وبين الخالق، فهي " ... مكتسبة من العبد مخلوقة من الرب " ²، وهذا ما نجده عند الوضعية المنطقية التي تتصور إرادة العبد في أفعاله صادرة منه وفي تصرفاته، مثل الآلة التي تحمل معلومات مكتسبة تتصرف في الانسان بطريقة متحرر من القيود، أو مثل البرمجيات تعمل وفق ما يريد العبد ويكون بعيد عن كل قيود الميافيزيقا.

وتظهر العلاقة المشتركة بين هاتين المدرستين في أنه عندما يريد الانسان أن يقوم بفعل عليه ان يعرف بمجموعة من الاحتمالات، وهو مقبل على فعل بحريته واختياره، ويكون له نبوءة بنتائج اختياره " أننا إذا أردنا أن نقوم بأي من الاختيار الحر، ينبغي أن نكون قادرين على أن نزن النتائج المحتملة للمسارات المختلفة للأفعال، ولن يتم ذلك إن لم يكن ثمة انتظام كاف في البنية السببية للعالم وبدون مثل هذه الانتظامات لانعدمت المسؤولية الأخلاقية أو القانونية³ يريد من هذا ان يجعل قيم الانسان، فيكون مسؤول عن حرية اختياره فيكون سبب في أخلاقه النبيلة التي تنعكس من حريته المرادة حتى يكون شرطه هو الإرادة الحرة والقرار الذي يتخذه.

وأما من جانب الكسب وحرية الإرادة التي تكمن في الإنسان حسب تعبير رودولف كارناب أو كارل بوبر في مشكلة الإرادة والحرية والسببية في مجالاتنا وذواتنا وإرادتنا التي نقوم بها، لأن غالبا ما تكون إرادات سببية لا تحمل فينا أو في غيرنا حقيقة مطلقة كما يقول: رودولف كارناب " أن حالاتنا وحالات الآخرين لا نعلم ما يطرأ فيهم من أسباب، ولكن يبعدنا عن إرادتنا الحتمية " ⁴، لكون الفيزياء تعطي نتائج بعيد عن الحتمية، ولكنها احتمالية وتوقعات، وفي الجانب السيكلوجي السببي كما يتصف به أي شخص فهو يحمل عدة علل ونتائج وأسباب حسب ما أشار إليه كارناب في نصوصه لهذه المعطيات السببية بين القسر والجبر والإلزام، ويقول على هذا: " لما استتبع

¹ صبحي أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الأشاعرة، ج2، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط5، 1405هـ، 1985، ص79.

² صبحي أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الأشاعرة، ج2، مرجع سابق، ص79.

³ المصدر نفسه، ص 251.

⁴ المصدر نفسه، ص247.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

ذلك أن تلزم القوانين أي شخص على فعل ما يريد فعله، لأن القدرة على التنبؤ بشيء والإجبار بشيء والإجبار أو القسر الإلزام شيء آخر تماماً¹ وهذا ما يوضحه أن هناك اعتراضات تعترضنا سواء خارجية أو داخلية في أنفسنا.

كما نجد أن الإنسان تعترضه الحالات النفسية ترغمه على فعل أي شيء؛ شر أو خير، وله نسبة ضئيلة في معرفة ما يقع من الأسباب المستقبلية (التنبؤ)، كما أن جسم الإنسان يشبه أيضا كموم فيزيائي كوانتي وكيميائي في تفاعلاته وانعكاساته وإذا تساوت الأسباب بين الأفعال فيكون في وضع الصدفة من خلال عدم معرفة كيف نحدث سببا أو ما يحدث فينا، أي "وظيفة السببية من الإرادة، والحرية بطريقة رياضية وتحليلية نفسية بين القوة الداخلية والخارجية التي تعمل على تغيير الوظيفة مستعملا (كارناب) وصف الرياضيات ودوال الاحتمالات"²، وفي تجربة السهم للغزالي ليس من أطلق السهم هو سبب من تسبب في موت الآخر، وكارناب عبر عن الحجر الذي يُرمى فلا يتحكم في فيزيائيته لأنه يملك العديد من الجسيمات التي لا نعرف ماهي التي تكون سبب له، فهي تملك لا نهاية من الجسيمات التي تملكها، وتتحكم فيها حسب محيطها الفيزيائي.

¹الباقلائي، التمهيد، مصدر سابق، ص 248.

²Judea Pearl, Models Reasoning, and Inference, Cambridge Second Edition, Printed in the United States of America 2009 p71.and 271,273

الفصل الرابع: السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

ومن خلال ما سبق نجد أن المدرستين الاشاعرة والوضعية المنطقية فيما يخص مفهوم السببية متوافقتان في حكمهما على الأسباب في الممكنات، غير أنهما مختلفتان في العلة الذاتية التي تسير الكون، بحكم أن الوضعية المنطقية أزالت العلة الإلهية عن الممكنات وفصلتها عندما برهنت عليها بالرياضيات وبالمنطق ولغة العلم الجديدة، ولكن الاشاعرة وضعت الأسباب بين الممكنات التي تسيرها العلة الإلهية والتي لا نعرف ما يحصل لها بحكم أنها في علوم خالقها، التي لا يمكن لها ان تنفصل عن إرادة الله، وهذا ما لا يتوافق مع الوضعية المنطقية.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

المبحث الثاني: السببية في الفكر الكوزمولوجي المعاصر.

المطلب الأول: المادة المتمددة في تكوين الكون.

1- نظرية المصفوفة الكونية.

من المعلوم ان العلم المعاصر قد تعمق أكثر في القرن العشرين والواحد والعشرين في بحثه الكوزمولوجي المتمثل في البحث عن أصل الكون والمجرات وغيرها من الظواهر التي درستها العلوم المعاصرة من اجل البحث في أقصى نقطة التي تمثل انطلاقة وبداية الكون ، ومن خلال هذه الدراسات أسست لنظريات مختلفة ومتعددة لعلماء في الفيزياء بناء على ما شاهدوه في المجرات ، وأهم ما تطرقوا اليه مصفوفة هذا الكون التي نظمته ورتبته وكيف أنجبته؟؛ وأهم ما يمكن أن نستنتجه هو أن نظرية المصفوفة الكونية التي تعتبر مبدأ الذي يساهم في معرفة كيفية مَولِد هذا الكون المادي، هي بمثابة بحث معاصر في فلسفة السببية الكونية، التي يمكن القول انها جزء من البحث في المصفوفة الكونية، وهذا لم تتطرق إليه الوضعية المنطقية؛ فقط أنها أخرجت السببية من القوانين الفيزيائية واحاطتها بالاستقراء الاحتمالي، متجنبه كيفية استعمال منهجها في القوانين الكوزمولوجيا، وأيضا لم تقدم منهج علمي يفسر السببية وفق الكوزمولوجيا، بل بقيت تلف وتدور بين المنطق واللغة والاحتمال.

الملاحظ أن في بحثهم عن أصل وجود الكون كان على أغلب العلماء الرجوع الى القوانين التي فرضتها الفيزياء، وعلى هذا نجد ستيفن هو كينغ* قد استعان بالقوانين الفيزيائية من أجل أن يثبت أن لهذا الكون قوانينه الصارمة، التي تنظمه بحكم أن "... الشمس والقمر والكواكب انبأها محكومة بقوانين راسخة لقد أصبح وجود تلك القوانين في البداية ظاهرة فقط في الفلك"¹، هذه القوانين أكد هو كينغ انها ليست خاضعة لأي بعد آخر حتى من العفاريات أو أي كان من يكون، إنما نظم كونية حتمية تسير هذه الكواكب والاكوان.

وحتى يدعم هو كينغ بحثه الكوزمولوجي في أصل الكون استعان بالعام جون كوناى* في تفسيره لعلل الحياة والاكوان عن طريق الرياضيات، وفكرته عن لعبة الرياضيات والحياة،

* ستيفن هو كينغ: 1942، 2018م، ولد في أكسفورد بإنجلترا، من أبرز علماء الفيزياء النظرية وعلم الكون على مستوى العالم. وله أبحاث نظرية في علم الكون والثقوب السوداء.

¹ ستيفن هو كينغ، ليوناردو مولدينو، التصميم العظيم إجابات جديدة على أسئلة الكون، ترجمة أيمن أحمد عياد، الناشر دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان بيروت، (دط)، 2013، ص 206،

* جون كوناى: ولد 26 ديسمبر 11، 1937 أبريل 2020 بريطانيا ليفربول عالم رياضي ناشط في علم نظريات الزمرة المنتهية ولديه نظرية لعبة الحياة لكوناى أو لعبة الحياة وهي خلية ذاتية السلوك وهي لعبة بدون لاعبين، لعبة الرياضيات هي خلايا تعمل بخوارزمية ذكية بدون إماءات او يحثها شخص آخر.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

حيث يمكن أن تكون هناك قوانين تحكم عالمين، ليس فيه لاعب خاسر أو رابح ولكن الحياة التي في العوالم الثنائية تحكمها قوانين وبها يعرف كيف يسير هذا الكون وكيف تسير فيه الحياة وكل ما هو موجود وكيف يتصرف، وكيف تتغير فيه كل الظواهر ويدعم هذا بنظرية لعبة الحياة الذي وصفها بـ " كلمة لعبة في لعبة الحياة هي مصطلح خاطئ فلا يوجد فائزون أو خاسرون، وفي الواقع لا يوجد لاعبون، إن لعبة الحياة ليست لعبة حقيقة، لكنها مجموعة من القوانين التي تحكم كوننا ثنائي الأبعاد، إنه كون حتمي: فمجرد إعداد شكل البداية أو الحالة الابتدائية، فإن القوانين ستحدد ما الذي يحدث في المستقبل" ¹، يريد هوكينغ أن يشير لهذا العالم أنه مجرد لعبة تتحكم فيه قوانين، وهذه القوانين تعرف الماضي والمستقبل وكل ما يكون وما سوف يكون، ثم يضيف لهذه اللعبة وصف المصفوفة مثل لعبة الشطرنج .

كما يعتبر هوكينغ أن هذه المصفوفة كون، ولكنها على شكل لعبة شطرنج، حسب تعبير كونواي أنها " عبارة عن مصفوفة مربعة كاللوح شطرنج لكنها تمتد بشكل لا نهائي في كل الاتجاهات، ويمكن أن يكون كل مربع في أي من الحالتين إما حي (موضح باللون الأبيض) وإما ميت (موضح باللون الأسود)، ولكن لكل مربع أربعة مربعات مجاورة، أعلى وأسفل ويمينا ويسارا، مع أربعة مربعات في الأركان. والزمن في هذا العالم ليس متصلا لكنه يتحرك إلى الامام في خطوات متفرقة" ²، هذه المصفوفة اختصرت الكون والحياة ما يسير في هذا العالم المحيط بيئا، ولكن لماذا شبه هذا الكون بلعبة شطرنج وكأن هناك شخص يسير هذه اللعبة؟

إن هذه المربعات هي بمثابة عوالم تسيرها قوانين غيبية، حيث كل مربع لا نهاية له ولكل مربع فيه عالم حي أو ميت ولكل مربع فيه أربع مربعات والزمن منعدم ومنفصل، ولكن الآلية التي تتحكم في حركته توضح أن المربعات تحوي مربع ميت والآخر حي، أو نقول إنها تشبه الخلية الحية والخلية الميتة حسب قوانينها التي تتحكم فيها " المربع الحي لديه أربع مربعات أو ثلاث مربعات حية مجاورة سيبقى حيا (البقاء) " "المربع الميت الذي لديه بالضبط ثلاث مربعات حية مجاورة يصبح خلية حية (الولادة)" ³، ومنه اعتبر هوكينغ

¹ ستيفن هوكينغ، ليوناردو مولدينو، التصميم العظيم إجابات جديدة على أسئلة الكون، مصدر سابق، ص 207.

² المصدر نفسه، ص 207.

³ ستيفن هوكينغ، ليوناردو مولدينو، التصميم العظيم إجابات جديدة على أسئلة الكون، مصدر سابق، ص 217.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

مصفوفة*كونواي في تركيبها هي قوانين التي تسبب كل شيء، وتطور النظام وتتحكم في الزمان والكون وفي طاقاته.

والملاحظ أن نظرة معظم الباحثين في أصل الكون تختلف حول السببية والعلّة التي تسببت في وجود هذا الكون من العدم، أو هي لحظة بداية كانت فيها طاقة أو بما تسمى لحظة طاقة صفر، ولكي يتحرر الكون من لحظة الصفر كانت هناك جاذبية لها قوة سالبة (-) بمعنى "...وتلك الطاقة السالبة يمكنها موازنة الطاقة الموجبة المطلوبة لخلق المادة"¹ ولخلق هذه المادة لتي هي عنصر المتواجد في هذا الكون فإن علتها الجاذبية والطاقة السالبة والموجبة التي أوجدت لمادة، ولهذا يبدو أن ان رؤية علّة وجود الكون مبني على ظواهر خفية مثل الجاذبية التي عرفت من خلال جذب الجسم دون سبب ظاهرن ومثله الطاقة السالبة والموجبة التي تحيط بالمادة مع الجاذبية التي بدورها كشفت للعلماء علّة هذه العناصر في تواجد الكون، لان لا يحدث توازن الكون إلا مع الطاقة السالبة التي تتوازن مع الجاذبية الموجبة، بالتالي توصل العلماء أن الكون سبب لنفسهبتأكيد أفكار هوكينغ حين قال "أن الكون يمكنه خلق نفسه من لا شيء... والخلق التلقائي هو السبب في أن هناك شيئاً بدلاً من الاشياء فلماذا يوجد هذا الكون"²، و التفسيرات الكوزمولوجية كانت أبعد من المعتقد اللاهوتي إلى التحليل العلمي الفلسفي، من خلال عودتهم إلى فكرة الجاذبية التي جاءت بها الفيزياء الكلاسيكية وخاصة مع نيوتن، فالجاذبية السالبة ساكنة في لحظة تحررها كانت كتحرر السالب إلى الموجب تلقائياً كمغناطيس يجذب بدون علّة أو سبب جاء من خالق فأينما يوضع يبقى محافظاً على طبيعة جذبه، وهنا بدت رؤية هوكينغ الكوزمولوجية للكون من معرفة نيوتنية حتى ركب منها نظرية إم، وهي نظرية التي تعتبر تحليل لماسا يجري في المستقبل وماضي الكون، وتكون بين قوة الطبيعة والمادة والجاذبية، ومنه تصبح نظرية إم هي النظرية العامة للكون ونموذج أصلي أو بالأحرى نظرية إم كاشفة أسباب خلق الكون " تكون نموذجاً للأخير كون الذي يخلق نفسه، وعليه تعتبر محور ذكي داخل الكون، وتتحكم فينا وفي محيطنا ويكون في الأخير نظرية إم هي فن تصميم الكون.

لقد وجدنا أن هذه الرؤية الكوزمولوجية في بدايتها اعتمدت على تراكمات ودراسات تاريخية فلسفية ودينية وحضارية وعلمية لمعرفة أصل الكون، حيث كانت كل فترة من

*المصفوفة الكونية: هي مجموعة من التنظيمات الرياضية من خلال توزيعها بطريقة منظمة وهي محاكات لتنظيم الكون، وتطرق إليه نيكولا تسلا هو يربط بين الأرقام والكون.

¹ ستيفن هوكينغ، ليوناردو مولدينو، التصميم العظيم إجابات جديدة على أسئلة الكون، مصدر سابق، ص 215، راجع مجلة الامارات الثقافية العدد 18 أكتوبر 2013، الكون والزمن بين الفلسفة والعلم الحديث.

² المصدر نفسه، ص 216.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

فترات العلم إلا ولها رؤية تثبت فيها أصل الكون وعمره ونقطة بدايته، بحكم القراءات التاريخية والعقلية والعلمية التي قدبرتها التجارب العلمية، مثل الرياضيات والفيزياء والجيولوجيا، ولكن تاريخ العلوم المعاصرة الحديث الذي يدرس في المخابر المتطورة التي تشمل الذكاء الاصطناعي والروبوت بالإضافة للعودة الى البراهين العلمية التي كشفت أعماق الكون، حيث وجد العلماء أن هذا الكون متغير مضطرب، والذي سبق تكون الأرض الذي استغرق فترة طويلة بحسب بولتزمان ولودفيج عندما أثبتوا " أن الأرض كلها في الحقيقة تتغير بمرور الوقت... وثمة برهان آخر يمد به ما يسمى بالقانون الثاني للديناميكا الحرارية والذي صاغه الألماني لودفيج بولتزمان ويقرر في هذا القانون ان المقدار الكلي للاضطراب في الكون الذي يقاس بكم يدعى الأنتروبيا"¹ وحتى نظرية الإستتিকা وعلاقتها بالكون تظهر لنا مقارنة بين جيولوجيا الأرض المضطربة والنجوم التي لا تقبل السكون بل تتحرك بدافع الجاذبية.

2- نظرية الخلفية الإشعاعية.

تؤكد هذه النظرية أن المسبب الأول لبداية تكون الكون هو فوتونات، وهذه الأخيرة هي المرحلة الأولى منذ تلبد الكون وتهيئهُ للانفجار، ثم تفاعلت الفوتونات مع المادة ثم انتشرت المادة وانفصلت منها الفوتونات، وفي لحظة التجرد انتشرت في كل الكون الفسيح، وفي لحظة انتشار الفوتونات كان لها دور في تعمير المكان الخالي إلى مكان يصلح فيه الزمن والمكان " بينما الفوتونات، وكل واحد منها محمل بقدر متناقص من الطاقة مستمرة في التجول عبر الكون مكونة معا ما يسمى بإشعاع الخلفية الكونية"² هذه الخلفية المجهولة كشفت عنها الوسائل العلمية المتطورة بأنها الغازات المتواجدة هي غازات نجومية التي هي جزء من مكون جغرافية الأرض، أما الفترة التي كانت قبل التوسع كان هناك عناصر ولكن في مرتبة ثانية من الفوتونات وهي الهيدروجين والهيليوم وقليل من الليثيوم وفي تلك المرحلة كانتخالية من الذرات والجزئيات " لكن بذور الحياة بدأت مع الجيل الأول من النجوم العالية الكتلة التي اختفت منذ زمن بعيد"³ حيث هذه النجوم كانت تمثل مرجع مهم في معرفة كيفية تلبد الكون في الماضي، وكيف يفنى في المستقبل .

¹ ستيفن هوكينغ، الثقوب السوداء، ترجمة د. إبراهيم فهمي، منشورات المجمع الثقافي أبو ظبي الامارات العربية المتحدة، ط1، 1995، ص127.

² نيل ديغراس تايسون، ودونالد جولد سميث، البدايات، ترجمة محمد فتحي خضر، كلمات عربية للترجمة والنشر القاهرة، ط1، 2013، ص109.

³ نيل ديغراس تايسون، ودونالد جولد سميث، البدايات، مرجع سابق، ص110.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

كما يبدو أن الكون شكل وركب المجرات ولكل مجرة لها ثقوب سوداء تقوم بعمل جذب الدمار والمخلفات من المجرة وهذه تشبه عاصفة قذفت على شكل حلزون من خلال تصوير التلسكوب للمجرات من مجرة اندر وميدا ومجرة درب التبانة ومجرة إم33، وإن جي سي 1569، وغيرها من المجرات المنتشرة في الفضاء، عندها وجد العلماء الدليل السببي في أصل الكون من خارج الأرض ومن ناحية الوجود وهي البداية الميكروية إلى الانفجار الضخم الذي انجب المجرات والنجوم، ويقول تايسون: "ومن الفوضى إلى الكون اجتازت علاقة السبب والنتيجة هذه تضاعفت للزمن قدره لحظة 10^{42} ضعفا مثل الحمض النووي، و الميكروسكوبية التي تحدد هوية الأنواع الكبيرة والخصائص المنفردة لأفرادها، واستمرت دون انقطاع على مر الزمان والمكان، إننا نشعر بهذا حين ننظر إلى السماء ونشعر به حين ننظر إلى الأرضية، ونشعر به حيث ننظر إلى أنفسنا. كنظرة العلم ما في السماء كيف تكون عالمتنا، ومجرتنا كمثل علاقة مكوننا لحمض النووي الذي منه جننا، مثل البذرة النووية التي كانت علة سبب وجود الكون"¹.

نستنتج في الأخير أن أغلب الأفكار تعتمد على الانفجار العظيم، وأنه هو بداية الكون، ولكن تبقى الأشعة المايكروية هي سبب الانفجار العظيم، لأن الخلفية المايكروية هي التي رتبت لتمهيد الكون من خلال ما كانت تملكه من ماكينزمات فيزيائية مثالية، بالإضافة إلى العناصر الأولية التي ساهمت في بناء الكون، وهي: " مكونات ومضادات أولية البروتونات والنيوترونات والإلكترونات وكل منه في تنافر متضاد، وهذا قبل عشرة آلاف جزء من الثانية لبدا الكون"² وهذه الحركات التضادية خلقت كون يحمل شكل هندسة ريمان ولوبتشوفسكي، من خلال التضاد الذي كان يأخذ مساحة الكون الفارغة، وعلى هذا فسر الفلكي ادوين هابل ضوء النجوم وأعطى لكل ضوء انه مخلوق من جسم مادي ظهر عند سخونة المادة الفليكية، ولتوضيح أكثر نجد ملاحظات هابل التي تقول: " أن مقدار الازاحة الحمراء يزداد مع الجسم المرصود، وهنا حاول هابل أن يتفهم أسباب ذلك . تذكر هابل أن كريستيان دوبلر كان قد اكتشف أن أمواج الضوء (وكذلك أمواج الصوت) الواردة من المصادر المبتعدة عن الراصد تستطيل، أي يقلل ترددها وبالتالي فإن موقع اللون الأخضر في طيف مصدر متحرك قد يظهر عن موقع اللون الأصفر. وهكذا ينحرف الطيف باتجاه الأحمر. بينما يحصل العكس عندما يكون المصدر مقتربا من الراصد، اذ تنحرف مواقع الألوان باتجاه اللون الأزرق.

¹المرجع نفسه، ص 119.

²الطائي محمد باسل، صيرورة الكون مدارج العلم ومعارج الإيمان، عالم الكتب الحديث إربد الأردن، (دط)، 2010، ص203.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

وتسمى هذه ظاهرة (الانحراف الأزرق)¹ وعلى هذا توصل كريستيان دوبل أن الأضواء التي نراها في المجرات والنجوم متغيرة ومتوسعة ومبتعدة عن الأرض ومجرتنا، من خلال ظاهرة الانحراف التي تظهر أن أصل الكون في حالة توسعية.

ونجد من هذا الأخير ألكسندر فريد مان قد توصل الى شكل هذا الكون الذي حمل عدة اشكال مختلفة، نقطتها الأولى المادة الساخنة المتوسعة، وهي أحد أنواع حالات ونظريات لهذا الكون، الأولى الكون المفتوح المتسارع تكون مجراته في بدايته متسارعة وبعده مدة زمنية يتوقف، أما الكون المفتوح المستقر الذي يحمل الهندسة الإقليدية متسارع بنظام ثابت، والكون المغلق يتسارع حتى يصل الى نقطة العجز عن التسارع فينعكس ويعود الى نقطة البداية، ليتم طيه وغلقه حيثما كان قبل وجوده².

وعليه يتوصل العلماء الى خلفية العلة الأولى (الخلفية الاشعاعية) المتسببة في طبيعة الكون، هي المادة التي تغلفت بالجاذبية والقوة السالبة والموجبة، لان المادة في بدايتها سخنت وتوسعت في الكون بطريقة سالبة تنافريه، وموجبة سالبة لتوسعها على الفراغ الكوني وتستمد هذه العلة الكونية من خلفية اشعاعية حسب ما عبر عنها العلماء أنها سبب في بداية توسع ووجود الكون حتى الى نهاية التوسع، والرجوع الى عكس التوسع الى الطي والانكماش.

3-المادة المضادة المتسببة في بناء الكون:

نجد انالتضاد بين المادة والمادة وتعاكسها فيما بينها ينتج في نهايتها مادة متفجرة، تسبب انفجارا عملاقا الذي خلق النجوم والمجرات والعوالم والتي نراه الآن في السماء مثل النجوم ، حيث يعبر لورنس كراوس عن المادة المضادة ويقول: " بدأ العلماء في فهم ما يلي في السبعينيات القرن الماضي: من الممكن البدء بكميات متساوية من المادة والمادة المضادة في انفجار كبير ساخن وكثيف، وأن تخلق عمليات كمية ممكنة شيئا من لا شيء بأن وضعوا نموذج لا تناظريا بسيطا، مع تفوق بسيط للمادة على المادة المضادة في الكون المبكر، ثم بدلا من أن يحدث فناء كامل للمادة والمادة المضادة...فإن من الممكن أن تكون كل المادة المضادة- المتاحة في الكون المبكر-قد أفنتها المادة باستثناء كمية صغيرة زائدة من المادة، لم تجد كمية مقابلة لها من المادة المضادة لتقنى بها"³. وهذا البقاء هو النجوم والكواكب، بفضل

¹ الطائي محمد باسل، صيرورة الكون مدارج العلم ومعارج الإيمان، مرجع سابق، ص 188.

² المرجع نفسه، ص190.

³ لورانس كراوس، كون من لا شيء، مع تعليق ريتشارد دوكنيز، ترجمة غادة الحلواني، الناشر منشورات الرمل، ط1، 2015، ص202.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

التضاد الحاصل وعند انتهاء التضاد تبقى بقايا في الكون الفسيح الذي يكون النجوم والمجرات وحتى كوكبنا وشمسنا.

أكد العلماء ان التناظر والتجاذب بين الشحنات الموجبة والسالبة التي نجدها في الحقول المغناطيسية تكون سبب الجاذبية، حيث حدوثها يظهر عفويا وكأنها وجدت من اللا شيء، إنه "يمكن ان تخلق الجاذبية الكمية كونا متضخما مباشرة من لا شيء" ¹ ومن هذه الإشكالية فسر هوكينغ أنه في عدم قوة تساهم وتسبب في وجود الكون وهي " الجاذبية الكونية يمكن أن تظهر الاكوان وسوف تظهر بالفعل عفويا من «اللاشيء». لا تحتاج هذه الاكوان إلى أن تكون فارغة بل أنه يمكنها أن تحتوي مادة وإشعاعا، طالما أن الطاقة السالبة المصاحبة للجاذبية -تساوي صفر" ²، وبما ان الجاذبية والشحنات الكونية العظيمة، والكهرومغناطيسية المتواجدة وهي غير مرئية فهي إذن من إشعاعات مادية، ومنه تكون سبب في صناعة الاكوان الغير الفارغة المتضخمة، والسبب هي المادة التي تمثلت في بدايتها مرحلة صغرى متناهية في الصغر للمادة، وكأنه كائن صغير تضخم ومزال مستمر في انتشاره، ولكن هناك تناقض حول وجود الجاذبية وسبب وجود الكون من اللاشيء ويوضح لورانس كراوس بقوله: " يبدو أن الجاذبية الكمية لن تسمح للأكوان بان تخلق من لا شيء فقط- بمعنى غياب المكان والزمان في هذه الحالة- بل كذلك ضرورة. إن اللا شيء-في هذه الحالة لا مكان لا زمان، لا شيء! - غير مستقر أو غير ثابت" ³.

كما أشار بعض العلماء الى مجموعة من العناصر المتفاعلة في الفترة الثانية من التمدد وفي فترة تواجد الكواركات* في عمر الترليون من عمر الكون في فترة كان الكون يتمتع بقوة كثافته في لحظة زادت فعالية الكواركات في لحظة سخونتها، "منح الكون قدرا ملحوظا من عدم التناظر، زادت بموجبه جسيمات المادة عن جسيمات المادة المضادة بمقدار جسيم واحد في المليار وهو الفارق الذي يسمح بوجودنا اليوم" ⁴، هذا العامل هو عامل التضاد بين المادة والمادة الأخرى حتى يزيد من شساعة مساحة الكون على حساب المادة والتضاد الذي كان مصحوب بالكواركات* المضادة والالكترونات.

¹ المصدر نفسه، ص 215.

² المصدر نفسه، ص 215.

³ المصدر نفسه، ص 216.

⁴ نيل ديغراس تايسون، ودونالد جولد سميث، البدايات، مصدر سابق، ص 30.

* الميزوترونات: mesotron يتكون من كوارك وكوارك مضاد هو جسيم تحت ذري كتلته أكبر من كتلة الالكترون وأصغر من كتلة البروتون راجع معجم الفيزياء، ص 290 وراجع كتاب موسوعة دائرة المعارف الموسوعة الفلكية تأليف خليل بدوي

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

كما نجد أيضا المادة المضادة في لحظة تكون الكون كانت تتواجد فيها شحنات متنافرة ترافق المادة فتعمل على الانتاج والتركيب فتسبب اشعاعات معاكسة مشحونة وهي البروتون والإلكترون يحملعه التضاد وهو البروتون، حالته سالبة ومعه النيوترون، ومن خلال دراسة الجسيمات وُجد أنها تحتوي على مضادات تظهر من خلال " التماثل بين المادة والمادة في العالم المتناهي الدقة بأن الكون المبكر كان نصفه من المادة المضادة ولهذا الاستنتاج نتائج مهمة كثيرة في علم الكون، وإذا وجدت المادة المضادة اليوم – ليس على شكل جسيمات معزولة فقط – فإنها لابد أن تتكون من ذرات مضادة تحتوي على بروتونات مضادة في نواتها محاطة بسحابة من البوزيترونات**، وعن بعد فإن مادة مضادة بهذا الشكل سيكون لها مظهرها وسلوك المادة العادية تماما " ¹، وهذه المادة فيها شحنات مضادة، هي البروتون وضده النيوترون، وفي نواتها شحنات تحيط بها البوزيترونات ومظهرها العادي يظهر شكل عادي في لحظة التصادم الالكترونيات الخفية، ومن خلال كشوفات ديراك عن خواص الالكترونيات في حركتها على شكل حركة المغزل وعلى هذا أخذ الكون شكل الحلزون، وذلك " بوضعية خفية التي كانت تسبح في حركة مغزلية، أنها في تلك اللحظة كونت زوج إلكترون-بوزترون من شعاع جامدة؛ الغير المرئي أي خلق المادة والمادة المضادة من الطاقة المطلقة حرفيا" ²، لأن الميزونات تحمل شحنة موجبة تسير بحركة منحنية مع المجال المغناطيسي وبالتالي تكون الميزونات في حالة تصادم بنواة الهيدروجين والبروتون فينتج جسم اسمه لا مدا هيرون λ hypon* فيختفي الميزون متراجعا إلى الخلف متحلا في مدة مليون تريليون إلى بروتون عادي وبليون سالب وهو الجسم المضاد للباي ميزون.

وأن معادلة الجسيمات المضادة لها علاقة بالكون هي أيضا نواة اسمها للبيتون، وهي جسيمات صغيرة الكتلة مثل الالكترونيات والميونات المضادة حيث نجد $L=+1$. $L=-1$ أي تماثل وتقريب بين المادة والنواة التي تتكون من مادة للبيتونات ثابتة التضاد، فيكون فيها جسم ثقيل الذي هو البروتونات ونيوترونات، حيث الباريونات مضادة للباريونات $b=-1$. البروتون المضاد $b=+$ ، فيكون تكون " المادة انفصلت عن المادة المضادة أو مجرات كلها في عملية

** الكواركات: مفردة كوارك وهو جسيم أساسي في المادة وسبب الكوارك هو عندما يصطدم البروتون والالكترون يكون موجود
¹ فيليب م دوبر، ريتشارد، ا مولر، الانفجارات الثلاث العظمى، ترجمة فتح الله الشيخ، احمد السماحي الناشر المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ص200.
² المرجع نفسه، ص202.

Hypon*: هو جسيم موجب او سالب أو محايد يبدو تحت أشكال مختلفة وفقا لكتلته ، من كتاب، بيار روسو، من الذرة إلى، باريونات هي جسيمات دون ذرية جميعها أثقل من البروتون والباريون يشتمل على ثلاث عناصر الباريونات، والبروتونات، والنترونات، راجع معجم الفيزياء، ص 47.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

تضاد أو نصف الكون مادة مضادة¹، حيث فسر العلماء انشطار الذرات وبحثوا في أسبابها، فكشفوا عن مكونات الذرة التي تشبه الكون قبل ظهوره.

غير أن هناك تأكيد آخر لمادة الكون كله، وهي " أن نعتبر كل مادة عبر مسافات الكون اللامتناهية شبيهة حتما بالمادة الأرضية وتخضع للقوانين التي تسير هذه المادة، أساس الطبيعة مخيلة تفوق مخيلة البشر، وإذا شاءت أن تصنع عالم يختلف تكوينه عن تكوين عالمنا، مؤلف من مضاد للمادة مثلاً² هذه المواد المضادة هي سبب الكون والمجرات.

نجد أن نظرية سخاروف^{**} أكدت على أن المادة المضادة في العالم هي في حد ذاتها تحمل سلوك متضاد بين المادة والمادة المضادة التي هي كون مادي أصيل، والمادة الأولى العادية مكونة من باريونات متجمعة بثلاث كواركات حتى تكون مادة عادية، ومن خلال هذه العملية قال أندري سخاروف: " أن الكون لذو عنف كبير ... حيث المادة والمادة المضادة تبطل إحداها الأخرى في لقاء انتحاري"³، والعنف يقصد به ردة فعل الجزيئات التي ساهمت فيما هو موجود في الكون وخاصة عندما اكتشف نظرية العنف الجزيئي بين الكواركات واللبتونات التي تتحول إلى طاقة كبيرة.

أما هوكينغ فقد اعتبر المادة الكونية هي بداية تكون الكون، مؤكداً بذلك: " أن مادة الكون لا تنتبثق كلها من نقطة ذات كثافة لا نهائية، وكان يطلق على هذه النقطة من الكثافة اللانهائية اسم المفردة، وهي ما ستكون عنده بداية أو نهاية الزمان"⁴ حيث المادة مفردة تحولت وصارت كثيفة في مساحة لا نهاية لها، أي المادة تتكاثف بحدود لا نهاية لها، وقبل توسع المادة كانت تنضغط وتنكمش، ولكن الزمان مستمر مع المادة، وفي لحظة تكاثف غيمة المادة لم تكن في داخلها تنافر، وإنما تتكاثف أبدي لا نهائي لأن "المادة والجرم والكون وانحناء عليهما الزمان هو الضوء الذي يعتبر الراصد بين الجرم والجرم الفارغ، وبينهما محيط الضوء، والمادة في الفضاء ساكنة الاتجاه لا تتقلب من أسفل الضوء ومادة تأخذ شكل الانحناء، والمادة المضادة

¹ فيليب م دوبر، ريتشارد، مولر، الانفجارات الثلاث العظمى، مرجع سابق، ص 203 بالتصرف، ص 209.

² المرجع نفسه، ص 209.

^{**} أندري سخاروف: 1921، 1989، عالم روسي ولد موسكو الحاصل على دكتوراة العلوم في الفيزياء والرياضيات وصاحب التصميم للقبلة الهيدروجينية.

³ غابرييل شاردان، المادة المضادة التي تسترجع الزمن، ترجمة فريد الزاهي، هيئة أبو ضبي للسياحة والثقافة مشروع كلمة، دط، 2017، ص 57.

⁴ ستيفن هو كينغ، الكون في قشرة جوز، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، عالم المعرفة سلسلة شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت مطابع السياسة للكويت، (دط)، ذو الحجة 1422هـ، 2003م، ص 42.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

قبل الانفجار كانت في شكل جزيئات لكل واحد منه شخصيته، حين كان الكون قد بلغ تقريبا حوالي مئة ألف جزء من الثانية (10^{-2s})، وكان المزيج من المكونات (الكواركات المضادة ولحمتها من الفوتونات والغليونات)¹ ثم نتوصل الى أن العلة المادية الأولى هي مادة الكواركات وجزيئاتها المضادة تدخل في مجال يسمى النيكون لتترك فراغ، وفي الفراغ تتجمع المادة الذرية وفي لحظة زمن الثانية (10^{-3s}) تتضاد المادة مع ذريتها، وهذه العملية تليها عملية الإلكترونات والبروتونات في عملية أخرى متصادمة، وتبقى في تنازل وهي في عملية تضاد وتحول بناء داخل البناء وصراع وبعد المادة المضادة جاء الانفجار العظيم².

ثم إن المادة هي من تسببت في صناعة الحياة والكائنات من خلال علاقة الحياة مع فيزياء المادة، وإن أخذنا المادة وتعمقنا فيها فسوف نجد لها مكونات لا نهاية لها في تركيب الموجودات؛ فلو أخذنا بلورة من مادة ما فإننا نجد أن "النظم البيولوجية تقع في مكان متوسط بين البلورات والغاز العشوائي فالخلية الحية تتفرد بتعقيدها البالغ المنظم وهي لا تملك ببساطة البلورات أو عشوائية الغازات، إنها حالة خاصة عجيبة للمادة ذات المحتوى المعلوماتي العالي"³ وعلى هذا المبدأ يمكن القول أن بين المادة والبيولوجيا علاقة فيزيائية، باعتبار لحظة خلق الجينات المادية كانت تعمل بعمل فيزيائي، لأن عندما وجد العلماء بكتيريا الجينوم* وجدوا لها الملايين من المعلومات ولها شيفرة ذات قوانين تنطبق على كل أشكال الطبيعة.

4- نظرية غبار النجوم في ترميم المجرات.

نجد العالم فينمان** يصدق بفكرة الاجسام الفضائية التي لها دور في تركيب العالم والكون والمجرات والنجوم، وحركتها تعمل بنسق قوانين الفيزياء والاحتمال، و يقول: " عن الكون الذي أتينا منه سيكون، الكون عندها مكتفيا ذاتيا بالكامل (وهو لا يحتاج لأي شيء

* الغاليونات مفرد غالليون، عنصر كيميائي، راجع كتاب معجم الفيزياء، ص 193.

¹ ستيفن هو كينغ، الكون في قشرة جوز، مصدر سابق، ص 60، وراجع الشكل (9) من نفس الكتاب.

² المصدر نفسه، ص 66.

³ بول ديفيس، الجائزة الكونية الكبرى، لغز ملائمة الكون الحياة، ترجمة محمد فتحي خضر، مراجعة بيومي محمود كلمات الترجمة للنشر، مصر القاهرة، ط2، 2013، ص 274.

* بكتيريا الجينوم: الجينوم هو كائن الفرد أو مجموعة من الجينات التي تكون في مستوى الخلية.

** فينمان: 1918، 1988، فيزيائي أمريكي، وصاحب نظرية فينمان في الفيزياء التي نشرها في مجلات وألقاه في محاضرات، ومن أهم إنجازاته تقديم نظرية الديناميكا الكهربائية الكمية وقدم تبسيط لمسائل التأثيرات الحادثة بين الجسيمات الأولية وهي نظرية سمحت لتفسير الظواهر الكونية والى تفسير القوة التي تتحكم في الجسيمات وتطبيقها على بنية الكون، راجع كتاب ريتشارد فايمان.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

من خارجه وربما في ذلك يدير زمبركا فيه ليعمل وبدلا من ذلك سيتحدد كل شيء فيه حسب قوانين العلم ورميات النرد من داخله). وربما بدا في ذلك تجاوز لفروض تقليدية، إلا أن هذا هو ما افترضه أنا وكثيرون من غيري من العلماء ¹ من هذا الأخير تتجلى العلية والسببية الذاتية لهذا الكون المتحرك، فتكون العلة الذاتية مكتفية لذاتها ولذات العلة، وغير محتاجين لعلة أخرى في تحريك الكون، ولأن انتشار الكون كان عشوائيا وليس منظم وعلى هذا تم رفض علة الكون التي تسبب في تنظيمه.

على ما يبدو فإن البحث عن العلل والأسباب الكونية قد تطورت رؤيته واتجهت إلى خارج الأرض النجوم والكواكب والبحث في كيفية تطورها وكيف كانت في الماضي السحيق وقد أشار إلى هذه الفكرة العالم رينفوا عندما علل البداية بسحابة كانت سبب تواجد الأماكن الكونية مثل النجوم والمجرات، بحيث هذه السحابة كانت كبذرة كان قبلها خلاء وظلمة ولا ماضي ولا حاضر يقول: " عندما تكونت فيها سحابة لا تشبه سحب اليوم أبدا، فسحب اليوم بالنسبة لتلك السحابة تبدو كالجرانيت الصلب، فهي مليئة ببلورات الجليد والتراب والماء وحبيبات الشهب المحترقة" ² هذه البداية هي غيمة تحمل كل معالم الحياة التي هي موجودة ومستمرة حتى الآن.

كما نجد أن فايمن يؤكد على الغيمة التي كانت تمثل حياة الكون، بحكم أنها تجمعت فيها كل عناصر المجرة والاكوان بعامل الغريزة الفيزيائية، من خلال هذا الحدث الفلكي الذي انبثق فيه في النور الذي حدث في الفلك الفسيح، وهذه العملية وصفها جون فايفر بقوله: " هذا النور بداية تكون النجوم وعناقيد النجوم والعقد الوضاعة المتكونة من الغاز المتكثف هي بمثابة النوى الذي تولدت منه النجوم الجديدة بعد ذلك" ³ فهذه البراهين العلمية في كشف النور المنبثق من مخزون النجوم والكون الذي كان بحوزة هذه الغيمة هي بداية تفاعل سحابي، كانت بمثابة علة تلقائية مثل الانفجار العظيم، التي بدأت تزداد بكثافتها حتى أصبحت صانعة الكواكب ومن بينها الأرض، وتحوّر وتكون الكائنات، فالأول الماء امتزج ببلورات الصخرية، ومنها نشأت الكائنات وفيها كانت حركة دفيئة قد ورثتها من السحابة، لأن وجود

¹ ستيفن هوكينغ، الكون في قشرة موز، مصدر سابق، ص 85.

² جون فايفر، بداية الكون من الافلاك إلى البشر، ترجمة محمد الشحات، الناشر مؤسسة سجل العرب القاهرة، دط، دس، ص 15.

³ المصدر نفسه، ص 16.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

هذه الكائنات وكل ما هو موجود من النجوم في السماء وأتربة وجليد في الأرض هي موروثات السحابة الأصلية¹.

وعلى هذا يكون ما بعد التطور ظهور حياة وكائنات، والسبب في هذا بعد استقرار الحرارة على الكوكب، بفضل الشمس التي تعكس حرارتها على المياه الراكدة، والبرك فتخمرها وتصبح رغو، ومنها تتكون الكائنات، وهي تتطور وتتغير فتحدث طفرة في صناعة شكل الكائنات بفضل الخلايا مع نمو الأعضاء والعيون والسيقان، فيكون كل كائن حسب خصوصياته².

كما نجد نظرية سكوت ترايمن* حول نشوء الكواكب أو السدم التي كانت على شكل حلزونية غازية متراكمة تكثفت وتلبدت تحت تأثير الدوران ومنها تمخضت الكواكب بتأثيرات متعددة، حسب ما وجدناه في نظرية الجيولوجي الأمريكي توماس تشمبر لين والفلكي الأمريكي فورست مولتون* صاحب النظرية الكوكبية الذي يفسر سبب حلزونية الكواكب بقوله: " أن هناك نجما سريع الحركة مرّ بالقرب من الشمس ولكنه لم يصطدم بها، وأن جاذبية هذا النجم المار سحبت من الشمس أضرع غازية طويلة تشبه خيط الابرّة. والتفت الدوامات داخل تلك الاذرع الغازية، وبرد الغاز وشكل جسيمات صلبة سميت الكويكبات وتدرجيا تجمعت الكويكبات في مراكز الدوامات مشكلة كواكب"³ في لحظة السحب الدوار شكل حلزونية دوارة فتشكلت الكواكب الدوارة، أما نظرية المد والجزر لجيمس جينيز الإنجليزي وهارولد جيفرين حسب نظرتهم للغازات والنجوم الباردة التي تقول بـ" تجمع الغاز في دوامات ذات صلبة ويتحول إلى كرات سائلة ثم تبرد ببطء، كل على شكل كرة وتتشكل على شكل قشرة صلبة حولها. وتفترض (نظرية المد والجزر)، أن الأرض كانت في البداية غاز وبعد ذلك صارت سائلا قبل أن تطور الى قشرة صلبة"⁴، وهذا دليل أن الأرض من قبل كانت كرة كتلية غازية سائلة وبعدها تصلبت، هذا الغاز الكوني حسب المفكرين السابقين هو الذي كان يملك قدرة بناء الكواكب والمجرات، لأن عند سحبه من الشمس شكل لولبا مجريا الذي امتصه وصحبه على هيئة لولب.

¹ المصدر نفسه، ص 17.

² المصدر نفسه، ص 33.

* نظرية سكوت ترايمن: هي نظرية تابعة للمفكرة الامريكية كارول سكوت العالمة الأنثروبولوجية جاءت بفكرة خلقية الأرض الفتية والتصميم الذكي.

³ نيل ديغراس تايسون، عن هذا الكون الفسيح، مصدر سابق، ص 186.

⁴ المصدر نفسه، ص 184.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

المطلب الثاني: من العدم الى الانبثاق.

أولاً: السديم الجبار وتبلور الكواكب:

نجد أن فكرة السدم التي تمثل السحب الكونية كانت تعتبر سبب وجود الكون والكواكب والمجرات بالإضافة الى الغازات التي كانت مع السدم المتواجد في الكون، التي ساهمت في تكاثف الكون، غير أن قبل ظهور السدم كان قبلها بما يسمى الاشعاع يقول نيل ديغراس: "هذا الاشعاع انطلق بينما كانت لجزيئات تشرع في تكوين وتكتيل نفسها على شكل كواكب ومجرات مختلفة"¹ هو الاشعاع الذي انطلق وكان بداية كل شيء وكانت السدم أول ماكنت تمثل هذا الكون وعلى هذا نجد نيل ديغراس يعتمد على مجموعة من الفيزيائيين والفلاسفة الذين قدموا استقراء لبداية هذا الوجود الكوني، وكيفية تشكل النجوم والشموس.

تعتبر اللبانات الأولى التي كانت سبب في وجود هذا الكون حسب نظريات الفيزيائيين ومنهم الفلاسفة بالأخص، نظرية كانط التي وجدها نيل ديغراس أقرب للنظريات الكوزمولوجية المعاصرة، والتي تقول: أن " المجموعة الشمسية من حولنا، عرفت) بنظرية السديم) وخلصتها بأنها كتلا متراكمة من الغازات قد تكثفت تحت تأثير دوامية منها الكواكب التي استمرت بحركتها الدورانية حول الشمس بسبب من تأثيرات اختلاف الكتلة"²

وفي الأخير تم اكتشاف العلة الرئيسية التي قامت بتوليد النجوم أو الكون كله حسب علماء الكوزمولوجيا، وهي " أن السحب الغازية النجمية قد تسببت في تشكيل العشرات الآلاف من النجوم وليس نجما واحدا. وفي النهاية ستكون كل سحابة سديمية قادرة على استيلاد مليون نجم في أقل تقدير"³.

وأما إذا عدنا وقلنا ما علاقة السدم في توليد الكواكب؟ فإننا نجد من النجوم التي خلفتها السدم في لحظة التوليد التي تحدث داخل السدم في لحظة انفجار نجم تسرب وأطلقت منه غازات ومواد متفجرة في أرجاء الفضاء على شكل سديم دوار حلزوني يدور وينكمش، ومن مركزه ظهرت الشمس، وعلى حوافه وأطرافه تشكلت الكواكب، على شكل كتلة صخرية حولها غازات وإشعاعات، وبين الغاز والصخر تحدث عملية جذب و ضغط مما يتكون في باطنها الجحيم، ومن الحرارة الضاغطة انصهار الحديد، بالإضافة الى عناصر أخرى مثل الأكسجين الذي ارتفع خارج الباطن فتشكل الماء، والأخرى غلاف غازي وهو غلاف

¹ المصدر نفسه، ص185.

² نيل ديغراس تايسون، عن هذا الكون الفسيح، مصدر سابق، ص187.

³ المصدر نفسه، ص187.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

الجو، وبعد العديد من الأزمنة الطارئة ترسب الماء على الصخور المنخفضة فصنعت المحيطات والمرتفعات، و نزلت منها الأمطار فجرفت كل الاملاح المعدنية إلى المحيطات فصار مذاق البحر مالح، وفي الأرض التي فيها ضغط الداخلي ارتفعت بعض العناصر الكيميائية فكان الغلاف الجوي¹.

ومن الملاحظ تعدد النظريات والآراء من خلال النتائج التي أظهرها كل عالم وباحث منها نظرية فكتور سافرونوف* التي ركزت على فكرة السديم الظاهرة من خلال الغبار الكوني، ويقول: " في مستويات متدنية فائقة الصغر للكتلة، وهي التي تفترض أن حركة دقيقة معينة هي التي أطلقت شرارة التكتل. وتجمعت الدقائق من الغبار الكوني لتشكيل الكواكب فيما بعد"²، وهذا دعا الى اكتشاف نقطة بداية الكواكب، وهي شرارة بداية حركة تركيب، ومنها تسببت في تكتل الانصهار المواد الكونية، ولكنها كانت في فوضى عارمة غير أنها منظمة، وهذه الفوضى كانت سبب تشكل الحياة في الكواكب.

نجد أن فترة تكون هذا الغبار كان في فترة وجيزة جدا دون أن ننسى ما حصل داخل مركز السديم، هو أنه كان بداخله طاقة دورانية تحت الجسيمات إلى التدافع، وتسيطر عليها القوة المركزية؛ فصارت قدرة دورانية فشكلت نماذج كروية³ ومنها كان الغبار الكوني التي بداخل الكواكب والشمس أو النيازك الذي أصله من الذرات الدقيقة لهذا الغبار الكوني، وهذا الغبار يكون في حالة دائرية حلزونية مركزه الشمس وحوافه الكواكب⁴ وأيضا "ازدياد كتلة المادة شيئا فشيئا. وهكذا تكونت الكواكب عن طريق نقص اتساع كل حلقة وتراكم المادة على حدودها مع الحلقات بالأخرى"⁵، و ذلك من التراكم حول الشمس والقوة الحلزونية التي فتلت الكواكب حول الشمس بين قوة الجاذبية وقوة المادة التي جاءت مع الغبار الكوني، وهذا ما اقترحه فيتس تسيكر، الذي أكد أنه عندما يستقر نظامنا الشمسي في كل المجرات لابد من نظم عقدية حتى يحافظ على مرونة نظام الكون، وهذه الاجسام الكونية ظهرت بفعل التصادم جزيئات الغبار أدى إلى تكون كتل كبيرة من المادة الناجمة من الغبار واستغرقت في بنائه

¹ المصدر نفسه، ص189.

*فكتور سافرونوف: 1917، 1999م، عالم فلكي روسي قدم نموذج السديم منخفض الكتلة لتشكيل الكواكب وهي صورة متسقة لكيفية تشكل الكواكب من قرص الغاز والغبار حول الشمس

² نيل ديغراس تايسون، عن هذا الكون الفسيح، مصدر سابق، ص193.

³ نيل ديغراس تايسون، عن هذا الكون الفسيح، مصدر سابق، ص194.

⁴ جورج جامو، بداية بلا نهاية، ترجمة محمد زاهر المنشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1991، ص 299، وانظر الى شكل حركة الغبار الكوني عندما ترسب وتشكل مجرتنا من شكل رقم 19 من صفحة الكتاب 300.

⁵ المصدر نفسه، ص300.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

مليون سنة بفضل الغاز المادي المتسرب في الفضاء، حسب تعبير فيتس تسيكرأن " هذه العملية هي نفسها في باقي الأكوان منذ بداية خلق الكون"¹.

كما نجد أن لورانس كراوس* اعتبر أننا أجزاء من الغبار الكوني لأننا كنا أجزاء قبل تكون هذا الكون، ويعني اننا كنا ذرات في الغيوم الكونية، بحيث ربط العالم بالنجوم التي نراها قد تفجرت منذ فترة طويلة، لأن هذه المجرة في انفجارها فيها عناصر الحياة، يقول لورانس: " أن كل ذرة في جسمك كانت ذات مرة داخل نجم انفجرت، بالإضافة إلى ذلك فإن الذرات في يدك اليسرى أنت على الأرجح من نجم آخر يختلف عن النجم الذي أنت منه ذرات يدك اليمنى، نحن حرفيا أطفال النجوم وأجسادنا مصنوعة من الغبار الكوني"²، هذه العلاقة بين الغبار الكوني والنجوم هي علاقة علة بالمسبب، وعلى هذا اعتبر لورانس أن الغبار الذي بنيت منه أجسادنا كان الكون على شفة من الانبثاق فتفجر، وأن النجوم تتفجر وفي لحظة التفجر كانت تملك علة وجود كل شيء وبه كانت رؤيتنا للنجوم المتفجرة هي الدليل الذي يخبرنا ما جرى لهذا الكون قبل تكون الحياة.

ثانيا: من اللاشيء يوجد شيء.

يؤكد ريتشارد فايمان*، أن الكون تحكمه الجزيئات التي تسير منذ ميلاده، والبحث فيه ليس من الدين أو الفلسفة بل يخضع للتطورات العلمية، ويقول: " لهذا أحب أن أعود الى السؤال الذي طرحته... لماذا هناك شيء ما بدلا من لا شيء؟ نحن نفترض أننا في وضع أفضل يتيح لنا تناول هذا السؤال؛ لأننا راجعنا الصورة العلمية الحديثة عن الكون وتاريخه ومستقبله المحتمل وكذلك الشروحات الإجرائية لما يمكن أن يعنيه اللاشيء فعليا"³ ونجد من البحث من اللاشيء، هو بحث عن سبب كان معدوم وخرج إلى الوجود، لكن لا يمكن ان يخرج الوجود من العدم، لأن البحث العلمي أعطى دليلا إمبريقيا للأشياء المجهولة.

نرى أن فايمان في تحليله لـ(شيء ما من لا شيء) أنه يشير الى أصل الكون الذي كان من قبل من لا شيء أو سبب بدون علة أو علة بدون سبب، حيث استند فايمان على آلان جوث* الذي يقول: "أن الفضاء الفارغ بطاقة لا صفرية، حتى مع غياب أي مادة أو شعاع؛ إذ

¹ المصدر نفسه، ص 301، و302.

*لورانس كراوس: عالم فيزيائي وفلكي كندي، درس في معهد ماساتشوستس حاصل على دكتوراة في الفلسفة وتحصل على درجة جامعية في الرياضيات والفيزياء والدكتوراة في الفيزياء.

² لورانس كراوس، كون من لا شيء، مصدر سابق، ص44.

³ المصدر نفسه، ص 185.

*آلان جوث: فيزيائي أمريكي تخصص في نظريات الجسيمات الأولية ونظرية التضخم الكوني.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

تخبرنا النسبية العامة أن الفناء سيتمدد تصاعديا الى درجة أصغر منطقة كانت موجودة في الأوقات الأولى يمكن أن تنطوي على حجم يكفي ليحتوي على كوننا المرئي اليوم ¹، وتعبيره هذا أنه لا توجد طاقة صفرية دليل على أن الكون لم يولد من العدم، وإنما موجود و هو في تمدد، بمعنى نمو الكون مع الظواهر التي تلحقه ليس عمل سحري أو إعجاز أو انبهار بل له عوامل ذاتية تلقائيا الظواهر، مثل الجاذبية والضغط الطاقوي، حيث إذا كان لا شيء قبل ظهور الأشياء هو انه في الفراغ كانت هناك طاقة سالبة وموجبة تتفاعل فتشكل ما يسمى التضخم في الفضاء الخارجي، والا شيء والعدم والخواء فهو موجود على شيء حتى يمكن القول أن لا شيء يصدق على العدم بل لا شيء هو موجود على لا شيء، حيث اللاشيء هو وجود متكئ على شيء.

وإن البداية الأولى في تركيب الكون كانت غير مادية وغير مرئية، فلا يمكن أن نراها تحدث في الفضاء الفارغ كما شبهها لورانس كراوس بـ: "مشروب يغلي من الجزيئات الافتراضية التي تظهر وتختفي في وقت قصير جدا، فلا نستطيع أن نراه مباشرة" ² لأن عدم الرؤية دليل على لا شيء، ولكن في الخفاء هناك شيء يعمل بعمل ميكانيكا الكم، بالإضافة إلى الطاقة المنتشرة في الا شيء تنجذب إلى المركز بحركة النواة، مثل انجذاب بالون نحوى مجال كهربائي، وهذا المجال لا نراه ولا نرى مجاله المغناطيسي، وهذا هو المجال الذي يمثل اللاشيء وللتوضيح أكثر لابد أن نعرف كيف ظهر من العدم الى شيء مادي، غير أن بول ديفس يرجع الى الله ليدعم علة من لا شيء يوجد شيء حيث يقول: "أن وجود الأشياء من العدم هي قدرة فيزيائية موجودة حتى وإن كان الله قد أوجدها، وهذه المادة لا تعتبر فساد وإنما سبب كل موجود" ³ وقد فسر هذا بالأدلة الدينية، وأكد أن الكون شكله البعدي وبداية الكون ليس له حدود، "أو حواف فهو يتضمن كل ما هو موجود ولا يوجد شيء خارجه" ⁴ وعلى هذا نجد الفضاء هو نفسه الكرة الملتهبة* التي احتوت كل ما نراه الآن وكل الابعاد الكونية التي ذرقتها النسبية العامة وأقرت انه يحمل بعد رابع من خلال الكرة الأولى الملتهبة، ولحظة الخلق كما عبر عنها العالمان فيليب م دوبر، وريتشارد، "وقبل الخلفية

¹ لورانس كراوس، كون من لا شيء، مصدر سابق، ص192.

² نيل ديغراس تايسون، عن هذا الكون الفسيح، مصدر سابق، ص197.

³ بول ديفيز، التدبير الإلهي الأساسي العلمي لعالم منطقي، ترجمة محمد الجوار، مراجعة علمية د، جهاد ملحم، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا دمشق، ط1، 2009، ص342.

⁴ فيليب م دوبر، ريتشارد، مولر الانفجارات الثلاث العظمى، مرجع سابق، ص161، راجع كتاب الخلق الذي يعطي لمحة بين الخلق والخلق الأول.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

المايكروية انها كانت لحظة منظمة ومرتبطة ومتجانسة في جميع الاتجاهات التي يحتويها شكل البداية الأولى للخلق¹.

ثالثا. الانفجار العظيم وبناء مساحة الكون:

إن الكون يحمل النجوم والمجرات واحدة فوق واحدة، وهذه الفوقية على شكل طبقات حسب التفجر الكوني العظيم، الذي يمكن منه استنباط سببية تركيب الانفجار العظيم للكون، بالإضافة الى مشاهدة ان الكون مستمر في تمدده مع الزمان والمكان وكأن هناك قوة فتقته ودفعته في الكون، وهو يلتهم الفراغ مثل قنبلة نووية متفجرة على سطح أرضي الذي يشبه الفراغ الكوني، وهذا الانفجار العظيم الذي دعمه العلم من خلال ما ظهر في ميكانيكا الكم.

في حين نجد هوكينغ قد أعاد صياغة النسبية العامة التي توافقت مع تمدد الكون، ومع مادة الكون في حركتها وتكاثرها أي "جسيم في كيلو متر مربع لكل سنة"²، برغم تأكيد العلماء قبل هوكينغ أن الكون كان مشتت ثم تلاقى في نقطة واحدة، وعلى هذا استعان هوكينغ بالنسبية العامة ليدعم فكرته الفريدة في أصل بداية الكون، حيث جمع بين الزمان والمكان والجاذبية وربطها بالذرة، والتي هي ذرة واحدة، ووظف النظرية النسبية العامة والأوتار، من أجل أن يثبت فكرة الذرة التي كانت هي البداية ثم الانفجار الذري العظيم، حيث ربط الذرة بالنظرية الخاصة والانفجار بالنسبية العامة (خاص ثم عام) والحاصل مع الجاذبية التي تأخذ شكلها المنحني مشوه من حيث الزمان الذي يصير منحني، ومن هذه الفكرة تحصل العلماء على بداية تاريخ بداية و مصير الكون، وسبب الانفجار من خلال فرط طاقة التي تحتويها الجاذبية³.

على ما يبدو من خلال تحليل هوكينغ أنه لم يجد ما يربط بين جسم وجسم آخر، وفيما الذي يتسبب في جذب الجسم، وما هو الشيء الذي بينهما، من خلال نظرية أينشتاين وريتشارد فيمان في فك الزمن بدل فك الجسم، ولكن إجابة هوكينغ جرت في قياس الزمن الذي ساعده في معرفة بداية الكون، غير أنه وجد جسيم يحتوي مكان وزمان، ومن أجل استقراء ما وراء الزمن من خلال دراسة عكسية لمنحنى الجاذبية، وعكس حساب نقاط الكون إلى المفردة الأولى "وأحد هذه الملامح فكرة أينشتاين من أن تأثيرات الجاذبية يمكن تمثيلها بمكان-زمان هو منحني أو مشوه- منبعج- بواسطة بما فيه من مادة وطاقة والاجرام تحاول

¹ المرجع نفسه، ص 189.

² ستيفن هوكينغ، الثقوب السوداء، مصدر سابق، ص 130.

³ المصدر نفسه، ص 130.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

أن تتبع ما هو أقرب للخط المستقيم في هذا المكان المنحني، إلا أن مساراتها تبدو بسبب هذا الانحناء ملوية كما لو كان بفعل جذبي¹.

كما نجد تعبير آخر الذي كان قبل الانفجار وهو الانتفاخ الكوني الذي كان يمهد للانفجار الضخم " والانتفاخ كان أيضا مفيدا من حيث انه ينتج كل محتويات الكون من لا شيء بالمعنى الحرفي تماما للكلمة. فعندما كان الكون نقطة واحدة، مثل القطب الشمالي، فإنه كان لا يحتوي شيئا على أنه يوجد الآن على الأقل 10 جسيمات في ذلك الجزء من الكون الذي يمكننا رصده² فهذا الكون المتناسق كان لا يخرج على الاغلب من نظرية مبدأ الكم، وعدم اليقين التي ساعدت في الكشف عن الكون المنتفخ المتمدّد، وبعد الانتفاخ يأخذ شكل انتفاخات متعددة سرعاتها مختلفة بينهما، الأبطأ يكون فيه شد جذبي للمادة، وفيه تكون النجوم ولواحقها³ حيث " فرض الحدية له دلالات عميقة بالنسبة لبداية الكون فمن المتفق عليه الآن عامة أن الكون يتطور حسب قوانين محددة تحديدا جيد لا تنتهك، إلا أنه لوقت قريب كان يعتقد أن هذه القوانين لا تنطبق على بداية الكون"⁴اللاحدية لبداية الكون لها قوانين إلا أنها تبقى مصدر شك وتساؤل، فهو يبقى محصور بين بداية وتمدد إلى لا نهاية من الحدود، و "في تكون الكون يطلق على هذه النقطة من الكثافة اللانهائية اسم المفردة ما يتكون عنده بداية أو نهاية الزمان"⁵.

تحمل المجرات وأصلها البعيدة فيزيائية التي وجدت بحوزتها طاقة متبدلة ومتغيرة تتوالد باستمرار من زمن ماضي غير منتهي، متسلسلة من حقبة الانفجار القديمة زمنيا، وهذه إثباتات هوكينغ وروجر بنروز* عندما وضخوا أن الزمكان الكوني له بداية الفتح الهائل، ودليلهم أن النجوم مازالت تنفجر وتتكون منذ بداية الانفجار الأول بتأكيدهم أن " فكرة الأحداث تسببها أحداث سابقة، وهذه بدورها قد سببتها أحداث أسبق منها فهناك سلسلة من السببية تمتد وراء في لماضي، ولكن دعنا نفترض أن هذه السلسلة لها بداية، ولنفترض أن

1 المصدر نفسه، ص135.

2 ستيفن هوكينغ، الثقوب السوداء، مصدر سابق، ص139.

3 المصدر نفسه، ص140.

4 المصدر نفسه، ص141.

5 المصدر نفسه، ص403.

* وروجر بنروز: 1931، فيزيائي رياضي بريطاني الحائز على مقعد روز بول للرياضيات في جامعة أكسفورد، وبالإضافة لأعماله العلمية في النسبية العامة، وعلم الكون وصاغ نظرية الثقوب السوداء وله مسائل في الذكاء البشري والكثير من المؤلفات العلمية.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

هناك بداية لكون كيف حدثت هذه البداية" ¹، أي السببية المتسلسلة من خلال الأحداث الكونية تصب كلها في حدث قبل حدوثه، حيث الأول سبب ثاني وهي مستمرة في ذلك.

تعتبر رؤية سير فريد هوي* أن الكون الذي نتأمل فيه عمره 14 مليون سنة وفق اتفاق العلماء الذي علته المادة والطاقة وكل ما فيها وكل مانشره، هو انتمائنا إلى لهذا الكون الذي انبثق من رحم الانفجار الرهيب²، كأن الكون كان في سجن قبل أن يوجد من اللا شيء، و كأنه كائن صغير في ذرة وأقل من جزء من بليون التريليون من حجم نواة الذرة الصغيرة المتناهية كثيفة الطاقة هائلة التكثف لها القابلية في التفجير وتعمير الكون حاملة مادة خام من الطاقة فتحرر ويصبح شيء بعدها بعدما كان من قبل لا شيء، لأن قبل ميلاده كان مفردة ثم انتفخ بمقياس بالون ملتهما كل اتجاهات الفراغ بسرعة لا تتحكم فيها الأرقام قريبة بسرعة الضوء³.

وحتى نزيد من توضيح فكرة توسع الكون بسبب الانفجار الكبير، الذي له شكل مصباح يطلق الضوء في مجال فارغ ثم يتوقف الضوء فيرجع إلى أصله، وهذا دليل أن الانبعاث الأولي بدأ بفتون الذي يمثل سبب لكل ما في الكون، ويجعلنا نرى شكله إما دائري أو هرمي أو منحنى، لأن لو نظرنا إلى مجرة ما في الفضاء فنجد لها سديم ولها مركز، وبالتالي عندما نجد السديم والمركز فهي مجرة الكون كله⁴.

لقد وجد العلماء بعض النماذج التي تحدث في الفضاء تشبه إلى حد كبير بداية مولد الكون، ناهيك عن بعض النماذج الأخرى التي تحدث في بعض المجرات البعيدة أو في بعض السدم البعيدة التي تدل على الانفجار الأول حيث "كان العالم، وفي تلك الحقبة، منفجرا بسرعة لا حدود لها، وكان في حالة كثافة وحرارة نهائيتين. إن التوسع الذي نشهده اليوم هو بقية ذلك الانفجار العملاق. وهل توجد ثمة أي بقايا أو آثار أخرى مادية ملموسة لذلك؟"⁵، هذا التوسع المشهود في النجوم والمجرات كان بسبب الدفع الانفجاري الأول، وكان لديه نماذج تحدث

¹ ستيفن هو كينغ، الكون في قشرة جوز، مصدر سابق، ص76.

*سير فريد هوي: 1915-2001، عالم رياضي وعلم فضاء ممن بريطانيا ويعتبر أحد أبرز علماء الفضاء من خلال مساهمته في نظرية الانفجار العظيم.

² نتالي أنجير، جولة تطوف فيها حول الأسس الجميلة للعلم، ترجمة د، مصطفى إبراهيم فهمي، الكلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط2، 1432هـ، 2011م، ص399.

³ المصدر نفسه، ص400.

⁴ أعاجيب الكون السبع، تعريب وتعليق، د داود سليمان السعدي، دار الحرف العربي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط1، (دس)، ص313.

⁵المصدر نفسه، ص215.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

في بعض المجرات تنفجر وتتوسع وتصل الى نقطة محدود وتعود الى بدايتها وهذا ما يحدث لكوننا، وبعد الانفجار والتسارع يرجع الى التباطؤ باستمرار حتى التوقف، ثم ينعكس وينكمش ويتقلص حتى إلى النقطة الأولى أو الى البذرة الأولى التي نبت منها¹.

يعتبر بحث العلماء حول مادة الفضاء والطاقة معا بمساعدة نظرية الكم والنسبية، ونظرية الزمكان بحثا رائدا غير أن نظرية جامو كان لها دور كبير في فك شيفرة الكون بنظرة البيغ بان العظيمة big ban التي تتزامن مع عناصر الكموم الفيزيائية الفلكية، وبالإضافة الى عنصر الهيدروجين والهيليوم، وقبل هذا يبقى التساؤل قبل الانفجار ماذا كان في هذه اللحظة؟ كان لابد من العودة إلى " خلفية كونية حرارية على شكل أمواج ما كروية"².

والمادة من قبل كانت متراسة حسب رؤية آينشتاين وغيرهم، الذين قالوا: "ان البداية للكون كان وكأنه في فرن ساخن جدا بدرجة حرارة ملايين من الملايين أو عشرة آلاف مليون درجة في لحظة ثانية من الصفر أي عمره واحد ثانية وبعدها بدأت الحرارة يتنازل عندما بدأت مرحلة التوسع"³، وأيضا قبل ظهور الحياة كانت كلها في لحظة صفر أي في جزء ضئيل جد كانت هناك تفاعلات فيزيائية سريعة وهي تتحكم بمولد الكون العظيم، وهذه حجة واضحة أن الكون محدث لأن بداية الانفجار العظيم أخذ زمن حديث أي لحظة جزء من الثانية؛ حتى في فترة وجيزة تكون كل الكون، وإذا خرجنا خارج الأرض فإننا نفقد مقدار زمن تكون الكون وبالتالي السببية في تكون الكون هي حكاية فيزيائية نطقها المكان وحررها الزمن من خلال السرعة والتسارع.

وجاءت فكرة نيل ديغراس لدعم فكرة الانفجار العظيم من خلال قوله : " إذ عدنا بالزمن إلى الوراء لنقل 1367مليار عام فسنجد أنفسنا في الحساء البدائي التالي لوقوع الانفجار العظيم، وقت أن كانت حرارة الكون مرتفعة بما يكفي كي تثير اهتمامنا من منظور الفيزياء الفلكية حينما كانت أشعة جاما تملأ الكون بأسره"⁴ ، أي الانبثاق الاول للكون ذو الفوتون المشع المنتشر هو البداية التي تسبب في ما هو موجود الآن منذ البداية الأولى لحظة الضغط الحراري بحسب الفترة الحرارية التي مر بها الكون، أو بتعبير آخر "علينا أن نعثر على وسيلة تمكن قوى الطبيعة الأربعة المعروفة – الجاذبية والكهرو مغناطيسية والقوتين

¹ أعاجيب الكون السبع، مصدر سابق، ص318.

² الطائي محمد باسل، من مقال، الانفجار الكوني العظيم وتخليق الجسيمات الكونية في المختبر، منتديات الجامعة الفيزيائية المتخصصة spisialized physics forums.

³ أعاجيب الكون السبع، مصدر سابق، ص193.

⁴ نيل ديغراس تايسون، ودونالد جولد سميث، البدايات، ترجمة محمد فتحي خضر، كلمات عربية للترجمة والنشر القاهرة، ط1، 2013، ص 27.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

النويتين القوية والضعيفة" ¹ هذه التفسيرات التي انتزعها التفكير الإنساني من أعماق المادة التي كانت تصاحب الانفجار أو العلة العظيمة من المادة المفتتة، ولكن المنهج الذي يدعم العلة هي نظرية فيزياء الكم والنسبية وعلم الجسيمات في التعبير عن أصل الكون يحمل شبهمكونات الذرة ودراساتها في مجال الكموم على أساس أنها تتواجد في الكون كله أو في المجرة كلها.

إن العناصر الكيميائية التي ذكرناها سابقا التي كان لها الفضل في استمرار الكون، وهيا النمضجة النووية تعمل بالانفصال ثم الترابط، وهي أربع قوى عليّة متسببة في الاستمرار وهي القوى النووية، والقوة الكهرومغناطيسية، والقوة النووية الساكنة، والقوة النووية لها عامل ربط الجسيمات معا في داخل نواة الذرة، ومع مجال الكهرومغناطيسي الذي يربط الذرات معا داخل الجزيئات، وأما الجاذبية تتحكم في المادة في كتلة كبيرة في زمن واحد تريليون من الثانية².

يمكننا القول أن الكون ممتد بوضعية حرارية أي أن " الكون ليس استاتيكي لكنه يمتد، وأن تمدد الكون بدأ في حرارة عالية لا تكاد تصدق في الانفجار الكثيف الذي وقع ما بين 13.72 مليار³ هذا التمدد لم تكن معرفته علمية وإنما كانت دينية، من خلال ما كشفه القس البلجيكي جورج لوميتر حيث قال " أن كوننا الممتد بدأ فعليا كنقطة متناهية الصغر سماها الذرة الأولية primeal atom وأن هذه البداية رمزت في إشارة إلى سفر تكوين إلى يوم بلا أمس⁴ الذرة الأولية التي شاركت بدورها في بساط الكون وهي في علة ممتدة متجمعة من نقط متناهية الصغر إلى حجم كبير.

رابعا: الخلفية الماكروية قبل الانفجار العظيم.

البداية الأولى كانت قبل الانفجار أي قبل التضخم على حساب التمدد حوالي 380 ألف عام بعد الانفجار في هذه الفترة توقف إشعاع الخلفية الكونية عن التفاعل مع المادة، وأن لحظة تطور خيوط الكون من المادة مع الزمان في لحظة كانت قصة الكون عبارة عن بذرة حصى صغيرة التي كانت تمثل سبب ومسبب الكون، أي " المتسبب الرئيسي في هذا: عملية التحول تطوري تركت بصمتها المحددة القابلة للرصد في إشعاع الخلفية الكونية⁵ والقصد من

¹ نيل ديغراس تايسون، ودونالد جولد سميث، البدايات، مصدر سابق، ص 28.

² المصدر نفسه، ص 29، و 30.

³ لورانس كراوس، كون من لا شيء، مصدر سابق، ص 28.

⁴ نيل ديغراس تايسون، ودونالد جولد سميث، البدايات، مصدر سابق، ص 30.

⁵ نيل ديغراس تايسون، ودونالد جولد سميث، البدايات، مصدر سابق، ص 106.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

لخلفية الكونية هي العملية التي دفعت هذه الحصى لإنجاب الكون بكل تصميمه الموجود الآن، وهذه الخلفية المايكروية التي خصبته ميلاد بدايته، وشبهها نيل ديغراس بشخص في المطبخ يقوم بتبريد كأس ماء أو يحضر كعكة، والشبيه في تخصيص البداية بتجميدها في لحظة ³⁷⁻¹⁰ ثانية من عمر ميلاد الكون .

وهنا نجد كريستيان دوبلر* ورؤيته لقوة التمدد المايكروية حسب قوله: " سوف تتمدد موجات الضوء من مصدر يتحرك بعيدا عنك إما بسبب حركتها الموضوعية في المكان أو بسبب التمدد الذي يتخلل المكان، ويظهر أكثر احمرارا عما لو كان يتحرك نحوك"¹، وتتبع هذه المجرات حسب سرعتها ومسافتها ثم يعاد حسابها عكسيا من خلال السرعة التي تقطعها المجرة والتي تركت من ورائها بقايا، ثم تقتفي أثرها مكان مكان، وبعدها تكون أحد الأماكن المتطابق لمجرتنا أو المجرة التي تنتمي إليها أرضنا، وبوصولنا بالتتابع المنعكس نصل إلى المركز الأصلي للبدائية التي سببت في كل هذا، ومن خلال أبعاد النجوم التي تمثل مجرة وبه توصل العلماء أنه منبثق من مركز واحد، وإذا قلنا المجرات في الكون ثابتة فهذا يوضع أن المجرة في مكان واحد ولكن العالم هابل برصده لفلك خريطة السماء وجد شكلها يتحرك، ومنها كشف قانونه الخاص وعلاقته بالمعادلة الخطية المنسحبة إلى الامام بين سرعة الإفلات الانسحابين والمسافات بين المجرات المتباعدة بصورة أساسية لتحرك المجرات البعيدة عنها بسرعة إفلات أكبر².

يبدو أن هذا الفلك يحمل أسرار البداية والهيئة الأولى التي لم يكن فيها شيء، ولكن الشعاع والنور المنبثق يدل على علة أولى وهو الاشعاع الذي ذكرناه سابقا مع نيل ديغراس، وهو شعاع الخلفية المايكروية الذي كان انطلاقته مع ترميم وانطلاق الكون، وهي في حالة من التكتلات والتكورات الكوكبية، لأن الجزئيات المايكروية كانت تحمل قدرة واستطاعة تسبب في تكوين وبناء الاكوان³، وهذا الشعاع وما يمتزج معه من الجزئيات التي كتلت نفسها وانجبت الكواكب بما تحتويه بكل مواده في إنجاب هذا الكون.

*كريستيان دوبلر: 1853, 1803، فيزيائي نمساوي درس الرياضيات والفيزياء في جامعة فيينا للتكنولوجيا ودرس الفلسفة في مدينة سالزبورغ اكتشف نظرية الضوء الموجي بين النجوم وربط سرعته بسرعة الأرض وهذا التأثير سميا بمبدأ دوبلر وكما دعت نظرية الانفجار العظيم راجع سيرة كريستيان دوبلر.

¹ لورانس كراوس، كون من لا شيء، مصدر سابق، ص 37.

² المصدر نفسه، ص 38.

³ نيل ديغراس تايسون، عن هذا الكون الفسيح، ترجمها وقدمها قيس قاسم العجرش، سطور للنشر والتوزيع العراق بغداد، ط1، 2017م. ص 184.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

إن العودة لفكرة الغبار الكوني، الذي كانت حرارته 10 مليار كلفن في هذه اللحظة وقعت تفاعلات نووية بين البروتونات المرتبطة معاً، وهذا عند انخفاض درجة حرارة الكون الصغير المضغوط، ولكنه لا يزال في حالة ارتطام هائلة في داخله، ثم بعد هذه الحالة للمكونين النوويين يأتي الهيليوم والليثيوم لينتج ذرات ثقيلة من الهيدروجين، والليثيوم* نواته حقيقية في الطبيعة، وفي داخل نواة الليثيوم* كان فيه عدد هائل من النيوترون والبروتون،" وهذه لم ينتجها الانفجار الكبير. عن المكان الوحيد الذي يمكن أن تتشكل فيه، وهو اللب الناري في الجسم"¹ هذه الاحداث وجدت في النجوم مما كانت مرجع للمتأملين في أصل الكون هذه اللحظة كانت في مجال أو بعد الخلفية الماكروية أو بتعبير آخر الخلفية المايكروية كانت مهياة لهذا العمل الكوني.

قد نجد أغلب علماء الكوزمولوجيا تعمقوا في النواة والذرة من اجل تبسيط وتوضيح الخلفية المايكروية التي تكون جزء مهم في إعطاء رؤية لأصل وتكون الكون، وأول ما يمكن ان نعتمده في نظرية الخلفية المايكروية هو الفتون الذي يمثل أساس البداية حسب علماء الكوزمولوجيا حينما قالوا: أن " سيول الفوتونات ولا شيء آخر؛ وهذا هو السيناريو الأساسي لوجود الضوء"² لان "الوجود كان مختفي لا يرى، ولكن عند وجود الفتون كان سبب في تواجده، وإخراجه من المادة المظلمة في زمن قدره ثانية واحدة"³، وعلى هذا يعتبر نيل ديغراس ان هذا الكون حكاية ميلادها الذرة؛ في ميلاد الأول للكون كانت الحرارة والضغط يظهر فيها إلكترون البوز ترون (المادة المضادة* +بقاء إلكترون +استمرارية في التمدد والبرودة يعطي موت البوزترونات +بقاء إلكترون ثم فناء إلكترون، أي البوزيترونات تقنى وبعدها تولدت فوتونات في لحظة التجديد يتجمد الكترون واحد (بروتون)+ استمرار البرودة والأمر الذي حدث بعد التجمد دمجت البروتونات مع النيوترونات فولدت نواة قد خرجت من الكون وهي الهيدروجين والهيليوم وعدد ضئيل من الديتريوم والليثيوم كل هذا في لحظة دقيقتين وهذا كان بفضل الخلفية المايكروية⁴.

¹لورانس كراوس، كون من لا شيء، مع تعليق ريتشارد دوكينز، مصدر سابق، ص46.

² المصدر نفسه، ص46.

³المصدر نفسه، ص46.

*المضاد يتبع المادة هي كل جزء مضاده جزيء، وكل شحنة ضدها شحنة " إذا كانت الجزيئات قد خلقت في الأوقات الألى فمن السهل على قدر المساوات خلق جزيئات مضادة" ومادة مضادة في الانفجار انفجار كبير ساخن ينتج منها ممكنات كمية شيء من لا شيء مضادها لا شيء يساوي شيء من لا شيء على حساب المضادات.

⁴نيل ديغراس تايسون ودونالد جولد سميث، البدايات، مصدر سابق، ص31، و32.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

إن الكون علميا له بنية كوزمولوجية أساسية تشتمل على جميع المعلومات التي ذكرناه سابقا، وهي أن بنية الكون عند علماء فيزياء الكوزمولوجيا هي المادة، سبب كل تفاعل وتغير، كما عبر عنها نيل ديغراس: " ففي كل أرجاء الكون نظمت المادة نفسها في تجانس على صورة بُنى. فقد تكتلت المادة بعضها مع بعض في احجام مختلفة، بعد ان انتشرت عبر الكون كله في تجانس عقب الانفجار العظيم"¹، وبعد تفاعلات المادة قد نظمت نفسها حتى ترسم البنية الحقيقة لهذا الكون من خلال توزعها على الكون الفسيح، وهذا التوزع نتج منه ما نشاهده من نجوم وهي تنتج " عناقيد مجرية كبيرة، وأخرى فائقة، إضافة الى المجرات الموجودة داخل هذه العناقيد والنجوم المتجمعة بالمليارات..."²، وكل هذا بقينيل ديغراس متسائلا من تسبب في انتشار المادة؟ ووجد الإجابة في فيزياء الكم والنسبية العامة في تفكيكهم لجزيئات الكموم المتسبب في تحليل أصل الكون، والذي هو فقط بين الفيزياء الكمومية والمادة الكونية والنسبية العامة هي من سمحت لعقل الانسان الايمان بأن المادة أساس الكون كله دون نسيان الشعاع المنبثق الذي خلفته الخلفية المايكروية³.

وقد كشفت نظرية جاموا عن خفايا عناصر كيميائية في البداية الأولى لخلق الكون، فكانت نظريته تحاكي الخيوط الأولى لتكوين الجسيم الأول للكون، وحتى محمد باسل الطائي كانت له نظرة مؤيد للخلفية الماكروية، جاءت بعد التساؤل وهو: «ماذا كان في هذا الكون قبل خمسة عشر مليار سنة؟ في ذلك الزمن السحيق العميق"⁴، غير أن التجارب لم تتوقف حتى عند العالم روبيرت ولسن الذي بدوره أكد كل التأكيد على الخلفية الماكروية لأن المختبرات وجددت تأثيرات وتشوشات التي تبثها سماء الكون من خلال " دراسة الانبعاثات التي ينتجها الغلاف الجوي... هذا الانبعاث هو العلة الأولى ما قبل الخلفية الاشعاعية حيث كانت هناك ضوضاء منتظمة في الخلفية، لا يمكن التخلص منها"⁵، وبعدها قاموا بعدة تجارب ولكن لم يستطيعوا التغلب على هذه الضوضاء وبعدها "تقبلوا فكرة أن هذه الضوضاء لن تختفي أبدا"⁶، ثم توصلوا الى أن هذه الضوضاء لا صلة لها بكل المجرات او الكون كله، بل هذا خارج من المجرات، ثم بعدها توصلوا ان هذه الضوضاء التي كانت نقطة وجود الكون هو

¹ المصدر نفسه، ص102.

² المصدر نفسه، ص102.

³ المصدر نفسه، ص 102.

⁴ الطائي محمد باسل، صيرورة الكون مدارج العلم ومعارج الإيمان، عالم الكتب الحديث إربد الأردن، دط، 2010، ص202.

⁵ بيتر كولز، علم الكونيات ترجمت محمد فتحي خضر، الناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1،

2015، ص63

⁶ المصدر نفسه، ص63.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

شعاع أسود على حد قول تعبير الفيزيائيين، " من المؤكد إذن أن إشعاع الخلفية هذا قادم من خارج المجرة. والاكثر أهمية أنه صار معلوما أن هذا الشعاع له نوع خاص للغاية من الطيف يطلق عليه طيف الجسم لاسود"¹.

وبعد كل هذا يمكن القول إن المايكروية هي بداية وعلة كل الاكوان المتواجدة الآن، وظهرتها تكون خارج المجرات، وميزة الخلفية المايكروية هي أنها تملك طيف ضوئي أسود تنتجه المادة السوداء، وتكونه كان في لحظة توازن الحراري للكرة الأولي الملتهبة لهذا الكون²، وفي لحظة ظهور المايكروية والاشعاع والمادة حدثت عملية الأولى تبريد الفوتونات والاشعاع سخنه، وكانت هناك مادة عنيفة التي تحوي الكثير من العناصر الكيميائية التي كانت سبب فيما نراه بالتلسكوبات من تغير في لون المجرات.

أما فكرة تصميم الكون، وقبل الخوض فيه كان يشوبه تساؤل وهو: هل تصميمه بفعل مدبر أم تلقائي؟ ولكن هناك من يرفضون التصميم الذكي للكون باعتمادهم على فرضيات مثل لا بلاس، والتطورية والانتخاب الطبيعي... الخ، فرضوا حججهم العلمية لتفنيد أن هناك مصمم ذكي، ورغم كل هذه الآراء لم يستطيعوا التخلي عن المصمم الذكي، فبعض الفيزيائيين قالوا: "أن الضبط الدقيق يوحي بقوة إلى التصميم من قبل مصمم ذكي قديم، كما قال العام الفيزيائي البريطاني المشهور بول ديفز فكرة التصميم ساحقة"³، وهذا التصميم مدبر منذ فترة زمنية بعيدة جد في الماضي.

على ما يبدو إن الفيزياء الكوزمولوجيا قدمت الكثير من التفسيرات العلمية حتى تثبت العلة التي خلقت الكون والأسباب المتحكمة فيه في خلق الكون وهذا من أجل معرفة السبب، وهذا مثال " تخيل أنك مستكشف كوني وعثرت على غرفة التحكم في الكون بأسره، واكتشفت هنالك آلة خلق الكون مفصلة وبها العديد من صفوف الأقراص"⁴ هذه الغرفة تمثل عند الفيزيائيين علبة تحكم في الكون بكل ما اكتشفوا فيه من ظواهر فيزيائية " حيث كل قرص يمثل بعض العوامل الثابتة التي تلتزم بمقدار محدد، من أجل خلق الكون ولبقاء الحياة، وآخر يمثل الاعدادات الممكنة للقوة النووية الشديدة، والآخر يمثل الجاذبية لأرضية..."⁵، فهذه الآراء العلمية لم يجدوا لها حلا علميا خارج عن القوة الخارقة بسبب عجز العقل في معرفة

¹ المصدر نفسه، ص 63.

² المصدر نفسه، ص 63.

³ مايكل بهي، ويليم ديميسكي، ستيفن ماير، العلم ودليل التصميم في الكون، ترجمة رضا زيدان، دار المعرفة للطباعة والنشر المملكة العربية السعودية، ط 1، 1437هـ، 2016، ص 66.

⁴ مايكل بهي، ويليم ديميسكي، ستيفن ماير، العلم ودليل التصميم في الكون، مرجع سابق، ص 66.

⁵ المرجع نفسه، ص 66.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

القوة الفيزيائية الخارقة، وعلى هذا نجد قول العالم الفلكي جورج جرينستين " الفكر الذي يطرح نفسه بإلحاح أن هناك قوة- أو بالأحرى قوة معنية- هل يمكن فجأة دون قصد أن نجد دليلا علميا على وجود الكائن الاسمي ؟ هل الله من تدخل، ومن ثمة عناية إلهية أبدع النظام المتناغم من أجلنا؟"¹.

نلاحظ مما سبق أن كل هذه التعبيرات الفيزيائية في ما يمكن معرفة من يتحكم في هذا الكون، يؤدي بنا الفكر مباشرة الى مصمم ومدبر لهذا الكون، لأن هذا التصميم العظيم لا يمكن ان تتدخل فيه التلقائية او الاحتمالية ، وأما رأي فريد هويل في " تفسير الحس العام للحقائق يقترح أن قوة خارقة سخرت من الفيزيائيين والكيميائيين والإحيائيين، وأن لا قوى عمياء في الطبيعة تستحق ان نتكلم عنها"² وهناك تأكيد أيضا مفاده " وبعد هذا الضبط المحكم بالغ الدقة فإن التصميم هو اكثر التفاسير التي تبدو معقولة للكون المناسب للإنسان"³.

قد يمكن القول إن بداية الكون عمل تلقائي غير محتاج إلى علة أخرى، فإذا كيف كانت أحداث الكون التي تعمل تلقائيا بدون مصمم؟، ولكي نعرف هذه الاحداث؟ وهنا نجد ديميسكي يعترف بوجود مصمم من خلال تساؤله " كيف نستخدم التفكير المقارن للحكم من بين القضايا التي بفعل الطبيعة، والقضايا التي بفعل المصمم الذكي"⁴، وهذا التحليل والتبسيط في كيفية الفصل بين عمل طبيعي وعمل مصمم لهما معا، فالكيفية التي عبر عنها لورانس من لا شيء إلى لا شيء في البحث عن كيف وليس السؤال عن لماذا، وهذا يوضح التوافق بين تصميم الطبيعة والمُصمم.

كما ميزبول ديفيزنظرية خلق الكون بين ميزتين علميتين، بين خلق الكون من سبب طبيعي خارق ، ومن فعل طبيعي تلقائي، أو أن هناك تفسير أصله فيزيائي، ومن خلال العودة إلى الفكر الفلسفي والدين، أو الفكر الهندي والفارسي والصيني والإسلامي واليهودي والمسيحي، وغيرها من البراهين التي أوصلتنا الى العلل والأسباب التي تفضي إلى مكون واحد لا غير(الله)، وكل الآراء التي سبقت القرن العشرين التي استندوا عليها بعض العلماء ومنها وأسيموف* ، بأفكارهم أغلب أفكارهم الحادية غير أنها مغلفة بأفكار المصمم الذكي أي "

¹ المرجع نفسه، ص67.

² المرجع نفسه، ص67، وراجع كتاب hoyly، the univers peast and present Reflections "Annual of astronomy and astrophysics s 1982:16

³ المرجع نفسه، ص67.

⁴ المرجع نفسه، ص74.

*إسحاق أسيموف 1919، من الاتحاد السوفياتي، من عائلة يهودية ثم هاجر الى إمريكا وعمره ثلاث سنوات ليستقر في نيويورك بعد انهائه الدراسة من مرحلة الثانوية التحق بجامعة كولمبيا وحصل على

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

الله في هذه المناهج هو بكل وضوح أقل من الكون، وعلى الرغم من انه مقتدرا جدا، إلا أنه ليس كلي القدرة، ولا يمكن اعتباره خالق للكون ككل بل فقط لجزء من محتواه المنظم (ما لم تتم إعادة ترتيب لسببية خلفية يتم إدخالها حيث بها يعمل الذكاء الخارق عند نهاية الكون خلفا في الزمن لخلق ذلك الكون كجزء من لغة سببية متسقة ذاتيا¹، حيث حتى وإن تم نكران تصميم الله للكون لا يمكن الاستغناء عنه لان السببية الذاتية لا تخرج من إرادة الله الكونية.

خامسا: الكون بين التصميم والمصمم.

تعتبر التفاسير العلمية لأصل الكون الدقيق مجرد تفسير انساني ضعيف من خلال بحوثه العلمية وقوانين الطبيعية والصدفة، وهذه التفاسير الطبيعية والكوزمولوجية تعكس فكرة التصميم الذكي، ولكن هذا حكم الإنسان الضعيف لا يمكنه تفسير حالة نادرة لا يتوقع حدوثها، حيث نجد هذا المثال الذي له مغزى لمصمم الكون، هو أن هناك " رجل معصوب العين، وبرغم كل الصعوبات نجى من اطلاق النار من قبل مئة رجل بارع في الرمي، ومع استمرار وجوده لا شك انه يتسق مع اخفاق الرماة إلا أنه لا يفسر لماذا أخفق الرماة بالفعل"² هذه الأحداث نسبة لأحداث الكون المترتبة، لذا فإن عقل الإنسان يكون ضعيف عند هذا الكون العملاق، ولذا على أغلب العلماء يقولون بالمصمم ويقصدون به النمذجة الاولى التي ولدت الكون ولكن المصمم يبقى لأمر واحد وخارق الذي هو الصانع الخالق.

إن كل الآراء التي قدمت عن أصل الكون والاكوان المتعددة التي أخذت منحنيات احتمالية التي لازالت محل شك مثل ما عبر عنه سوينبرن " ان فرضية الإله أبسط أشمل تفسير"³، هذه الفرضية صادقة من خلال الأسباب التي صنعها في كونه المنظم، ولما وضع العالم الفيزيائي كليفل لونجي " أن استخدام فرضية الأكوان المتعددة لتجنب أطروحة التصميم الإلهي"⁴ فهذه المراوغات العلمية ازالته المعتقد الماورائي لدافع احقية العلم المادي العقلاني النسبي الذي لا يحمل مصداقية أسباب خلق الكون والعلة التي ولدت الكون.

اجازة في العلوم، ثم حصل على الماجستير والدكتوراة من نفس الجامعة، وقد عمل بكلية الطب في جامعة بوسطن ثم عين أستاذ محاضر في الجامعة وقد كانت شهرته عندما ربط بين الادب والخيال العلمي من خلال رواج كتاباته العلمية، وخاصة في الرجل الروبوتيك والآلي وانتهت مسيرته العلمية والحياتية سنة 1962،

¹ بول ديفيز، التدبير الإلهي الأساسي العلمي لعالم منطقي، ترجمة محمد الجوار، مراجعة علمية د، جهاد ملحم، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا دمشق، ط1، 2009، ص41.

² مايكل بهي ويليم ديميسكي، ستيفن ماير، العلم ودليل التصميم في الكون، مرجع سابق، ص68.

³ مايكل بهي ويليم ديميسكي، ستيفن ماير، العلم ودليل التصميم في الكون، مرجع سابق، ص83.

⁴ المرجع نفسه، ص83.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

والحقيقة أن تصميم الكون في العالم يخوض فيه المؤمن والملحد، هذا الأخير الذي يسأل المؤمن " لماذا تصر على أن الرب هو محدث الانفجار"¹ والظاهر أن الفيزيائي لا يذهب الى ما بعد واقعة الانفجار الكبير، وأما فكرة الخلق بين المؤمن والملحد تربطها روابط مثل المؤمن يعتبر أن الله يعرف ويتحكم في الأمور الميتافيزيقية منذ لحظة انبثاق الانفجار، والملحد يربط الأسباب التفسير في الخليقة الأولى للكون بالتلقائية، متذكرا حقيقة الخالق، لكنه حتى وإن ينكر لله فإن وجود الله ضروري.

أما حوارات بول ديفيز في كتابه كانتاشارة الرجل المؤمن والملحد لإثبات خالق الكون بين الايمان والرفض، لأنه تطرق في حواراته الى الله والكون، ولكنه يخفي المصمم الذي أوجد الانفجار العظيم، حينما عارضه الفكر المؤمن بقوله " ومع ذلك فإن وضعك أيضا غير مريح تماما، حينما تعترف أن سبب الانفجار الكبير يظل بعيدا عن مدى العلم، أنت مضطر لقبول اصل العالم كحقيقة صلبة بدون أي مستوى أعمق للتفسير " ثم يعطي رأي الملحد ليواجه المؤمن " لسوف أقبل بأصل الكون كحقيقة صلبة أكثر من قبولي بفكرة الرب كحقيقة صلبة، وبعد كل هذا فلا بد أن يكون هناك كون لنا حتى يتسنى مناقشة مثل هذه الأمور"²، و عليه تبقى فكرة الفيزياء مجرد تبني الأسباب للبدايات الأولى في خلق الكون في مجال العلم بين الايمان ومجال الجماد لغير لمؤمن بعله الله الخالقة، عكس الايمان الذي يثبتان الله يتحكم في فيزيقيات والممكناتوصاحب الانفجارات والعوالم، وهذا يدعو الى فكرة فهم العوالم الموازية التي لا نراها والتي تتماشى مع العالم المادي التي لا تتفك عن علة الله.

أما نظرة بول ديفيز في تصميم الكون لها علاقة مع هوكينغ، وهارتل حينما قال: " أنه ليس هناك كون ومع ذلك لا يعني هذا أن الكون قديم بصفة لا نهائية " وأيضا "كلما اعتبرنا أن الكون بداية فلنا أن نفترض أن له خالق"³ وإذا كان الكون تلقائي الخلق والتكوين ليست له حدود، ولا حافة فليست له بداية، ولا نهاية ولا يحمل قيمة زمنية متفردة أو منفصلة.

إن العالم الخفي الذي مازال يمثل هاجس كل عالم وخاصة بدايته الزمكانية الذي كان قبل بدأ الخليقة، لأن فكرة السفر عبر الزمن كان بغية كشف ما قبل نشوء الكون، والبحث عن الخليقة التي تسببت في الوجود، ولكن حسب فهمنا أن الرجوع إلى البداية هو فقدان الزمان والمكان

¹ بول ديفيز، الاقتراب من الله، بحث في أصل الكون وكيف بدأ، ترجمة منير شريف، مراجعة عبد الرحمن الشيخ، إعداد الهيئة العامة دار الكتب والوثائق القومية غدارة الشؤون القومية، (دط)، 2010، ص 77.

² بول ديفيز، الاقتراب من الله، بحث في أصل الكون وكيف بدأ، مصدر سابق، ص 80.

³ المصدر نفسه، ص 87.

الفصل الرابع السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي

ونصير نعيش في الفوضى والعدم واللا شيء، وعالم بدون قوانين عالم لا نعرفه لأنه متلاشي ومعدوم، ومجهول¹ فأصل الزمان والمكان، إنما حدث في مكان خارق " باعتبار الزمان والمكان هما نقطة بداية الكون ولكن كان معدوما وهذا اللاشيء فيكون ماذا الذي كان قبل بدأ الكون؟"² فنفقد أصل الكون بالمعايير الرياضية، حيث كل الاتجاهات العلمية في أصل الكون هي مجرد حسابات لن تصل إلى ذرة بداية الكون.

لم تحل تحليل أصل المادة لأصل الكون كصفة علمية صحيحة أي، " كل عملية تكوين... كما يمكن تحليل المادة إلى ذرات، ولكن بالطبع لم يكن هذا وصفا صحيحا لعملية التكوين فكل عملية تكوين تنشأ شيئا من العدم"³، و كل هذا هو طابع بشري أدرجوه في خانة المجال الفيزيائي، حيث فكرة الخلق من اللا شيء شعارات وكنائيات فيزيائية، فإذا عجزوا عن أصلها لجأوا إلى المصادفة من أجل إثباتاتهم المخبرية العلمية، مثل نظرية الكوانتم، والشحنات الكهرو مغناطيسية، ونواة الذرة ثم إطباقها على علة وسبب لهذا الكون فهذا شبيه بطبيب بشري الذي يفحص جيولوجيا الأرض، وهذا ما يثبت انها تلفيقات غير منطقية تثبت أن الكون تلقائي.

يمكننا استخلاص السببية وما تعرضت له من الدراسات المعاصرة من خلال تجاوز فكرة السببية كمفهوم لغوي وتاريخي، كمفهوم يبحث في الوجود، وهذا المفهوم قد تخطى الحدود وصار مفهوم يدرس في أبعاد علمية أخرى، وهو كوزمولوجية الوجود الذي قدمته فلسفة جديد من خلال تقديم رؤيا جديد لمفهوم السببية من جانب الكوزمولوجيا الذي أخذت بُعدا آخر في السبب الأول الذي صنع الوجود الكوني، والمراحل التي مرا بها حتى توصل الى هذا الكون الفسيح.

¹ديباك شوبر، ميناكس كفاتوس، انت الكون، ترجمة، محمد ياسر حسكس ولينا الزبيق، دار الخيال بيروت لبنان، ط1، 2018، ص 55.

² المرجع نفسه، ص 56.

³ المرجع نفسه، ص 57.

خاتمة

خاتمة

وفي الأخير نخلص إلى أن مفهوم السببية كان له طابعا دينيا كما كان له طابعا ماديا، وإن غلب عليه الطابع المادي في كثير من الأحيان، فلو تتبعنا مسار السببية بداية من الفكر الشرقي القديم وصولا الى النظريات العلمية المعاصرة، نجد أن هذا الفهم أخذ في البداية شكل العناصر الطبيعية التي أثرت في الانسان ثم اصطبغ بصبغة دينية في الفكر الإسلامي الوسيط، لينحو نحو مادية متطرفة رافضة للميتافيزيقا عند الوضعية المنطقية وفي النظريات الكوزمولوجية المعاصرة.

فالسببية عند اليونانيين لا تخرج عن إطار العلل الأربعة التي تمسكت بها الفلسفة الطبيعية اليونانية، حيث نجد جل تفصيلاتهم للسببية كان من خلال العناصر الطبيعية الأربعة (هواء، ماء، نار، تراب) التي كانت تمثل لهم محور أساسي في تكون الكون، كما أضيف لها فكرة العدد الذي بدوره ينظم الوجود، وغيرها من الأفكار المادية التي كانوا يؤمنون بها.

أما في الفكر الإسلامي فالحديث عن السببية يبدأ من الحديث عن العلة الكلية، وهي واجد الوجود، ثم يليه ممكن الوجود، الذي تتحقق فيه الأسباب، كما بحث المسلمين في العلة والسببية من ناحية عملها من حيث الفعل والحركة والجوهر والمادة والصورة التي كانت تمثل لهم ركيزة أساسية في مكونات هذا العالم وكيفية تحقيق كماله المادي.

ووجدنا أن الكندي هو الذي مهد البحث في مفهوم العلة والسببية لفلاسفة المسلمين، من خلال مباحثه الفلسفية للعلة والسببية، والذي بدوره أعطى لها مفهوما خاصا أكد فيه أن الله هو مدبر كل ما هو موجود في هذا العالم، وفاعل لكل فاعل، وهو العلة الأولى لا علة لها، وأما العلل المادية فلها محركات رئيسية هي: العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة.

وقد حافظ الفارابي على العلة الكلية وأدرجها ضمن واجب الوجود، وهو العلة الأساسية لهذا الكون كله، ثم فصل في العلل المادية وكيفية عملها، حيث دمج العلة مع أسسها المادية التي بفضلها تحقق الكمال للعلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة. وقدم ابن سينا العلة في المرتبة الأولى قبل العقل والصورة والمادة والهيولى، وعلى هذا يكون مفهوم السببية مفهوم يجمع بين الصورة التي يحركها الفعل في المادة فتسبب نحت الوجود الذي نراه أمامنا في الطبيعة، أي العقل يهب الصورة والفعل يحرك المادة الى الصورة فيكتمل وجودها الطبيعي، وشكلها الذي يظهر في عالمنا.

وتبنى ابن خلدون رأي الأشاعرة السببية، حيث جعل السببية مفهوم لا ينفصل من علة الله التي سبقت حدوثه في الممكنات، ليأتي ابن رشد ليتعمق في الجانب المادي للسببية، بجعل العلة والسببية لا ينفصلان معا خاصة عند المادة والصورة والفعل والغاية، ثم جعل الفعل والصورة سبب أو مبدأ الحركة في كل الطبيعية.

خاتمة

أما في العصور الوسطى فاصطبغت السببية بصبغة دينية فالله أصل الممكنات، وقدرة الله التي تسبب الظواهر التي تحدث في الطبيعة، وكل علة هي بمشية الله منذ الأزل بحكم غايته التي كانت من ذاته، غير أن موسى بن ميمون غير مجرى العلة الى السببية ووضع العلة من خلال تعددها وتسلسلها من العقل الأول حتى آخر العقول، حيث العقل الأول سبب العقل الثاني، وهكذا في تسلسلها.

أما السببية في الفلسفة الحديثة في بدايتها كانت تجمع بين الميتافيزيقا والفيزيقا، حيث مفهوم السببية كان مفهوما ينطلق من الميتافيزيقا الى الفيزيقا، فكان الانطلاق من الله (الميتافيزيقا) الى الممكنات (الفيزيقا)، حيث الممكنات الطبيعية كلها حقيقة عللها واسبابها تتحكم فيها الطبيعة التي بث الله فيها حكمته، أما مع هيغل فسوف تصطبغ السببية بصبغة عقلية من خلال تفسير الوقائع الكونية بكل ما يحتويه بمنهج العقلي البحث.

ومع المدرسة التجريبية تأخذ السببية منعرجا جديدا يستبعد فيه الأحكام الميتافيزيقيا والعقلية، وستصبح التجربة هي المعيار الأساسي في الحكم على الأسباب والعلل، وأن نتائج التجربة غير مطلقة حسب المنطق والرياضيات، خاصة ما قدمه رسل في مباحثه العلمية التي كانت قريبة مع النظرية النسبية العامة.

ومع الفيزياء الكلاسيكية سيحمل مفهوم السببية على قواعد الفيزياء التي تبناها كل من تيكوبراهي وكيلبر وغاليلي ونيوتن، بحكم أن الكون تحكمه قواعد الفيزياء وقوى كبرى تتحكم فيه دون قوة الفلك ذاته، وهذا ما جعل قوانين الفيزياء مرتبطة بقانون العلية في الفيزياء الكلاسيكية، وأما الفيزياء الحديثة والمعاصرة فرفضت مفهوم السببية في الفيزياء الكلاسيكية بحكم ما فرضته نظرية الكم في الفيزياء المعاصرة، واكتشاف أن الذرات في تطايرها وحركتها تحمل التلقائية وليس القوانين التي تتحكم فيها ولا الاسباب، لأن دراسة الكموم هو دراسة احتمالية، تفضي الى رفض السببية، ولكن مع نظرية النسبية الخاصة أعيد النظر للسببية.

وإذا عرجنا الى الفكر الإسلامي نجد أن الفرق الكلامية خاضت في مفهوم السببية من عدة جوانب: الديني والطبيعي والإنساني، حيث اهتمت المعتزلة بالسببية من جانب العبد، حيث اكدت أن كل ما يصدر من العبد من أفعال اختيارية هو سببها، أي الإنسان يخترع الفعل من إرادته، كما أثبتت السببية في الطبائع الطبيعية، حيث العلل الطبيعية في حدوثها مطلقة، فقوانين الطبيعة ثابتة لا تتغير لأن الله جَلَّ جَلَّ فيها كل ممكناته. أما عند الشيعة فعند بعضهم السببية لا تخرج عن إرادة الله، والغلاة منهم جعلوا الأسباب من علي وأحواله محل الله في تحكمه في الطبيعة.

خاتمة

وستأخذ السببية عند المذهب الاشعري منحرجات أخرى، حيث توصلوا الى أن السببية مجرد اقتران وتحصيل لما يريده الله في الطبيعة، بحكم ان الأسباب والعلل نتائجها مرهونة بما يشاء الله، وأما السببية في الإنسان من جانب الفعل والاختيار: فان الانسان حر في الاختيار لكن القدرة على الفعل تكون من الله.

لكن السببية عند الاشاعرة كانت لها العديد من الفجوات التي لم يقبلها بعض بها المفكرين سواء قبل أم بعد الاشاعرة، بحكم ان مفهوم السببية عندهم لا يتوصل الى نتائج منطقية سليمة، بالإضافة الى أن حكمهم في السببية ينقص من يقين السببية في الطبائع، مثل النار لا يمكن لها أن تحرق أو لا تحرق، وهذا قياس على كل العناصر الطبيعية التي نزلت ونفت ما طبعه الله في الطبيعة، فالله خلق الطبيعة على سجية وجبله التي جبل الله فيها كل ممكناته.

وأما الوضعية المنطقية فقد قدمت دراسة منطقية ورياضية للسببية، خالية من اللغة الميتافيزيقا والقوانين الفيزيائية، بحكم ان الطبيعة عند دراستها بلغة العلم التجريبي توصلنا لمجموعة من الاحتمالات التي تتيح استقرارها على منهج النسبية العامة التي لها الفضل الكبير في ما توصلت له الوضعية المنطقية، وبعدها توصلت الى السببية أنها مفهوم يحمل الارتياب من خلال ما فرضه منهج الاحتمال الاستقرائي من مخلفات العلوم وحُكمه على الأسباب، غير أن كارل بوبر نقد الوضعية المنطقية في حكمها على الأسباب، وأعاد لها الاعتبار من جديد باستعماله مبدأ التكرير من أجل تجديد السببية التي تبنتها الوضعية المنطقية، وأعاد الاعتبار للميتافيزيقا والقوانين السببية، والاعتماد على الأفكار التطورية المستوحاة من تطورية لتشارلز داروين.

لقد توصلنا من خلال مقاربتنا لمفهوم السببية بين كل من الاشاعرة والوضعية المنطقية الى وجود تقارب في حكمهم على نتائج الأسباب من جانب ما يحدث في الطبائع الطبيعية؛ فالأشاعرة نفت أن تكون نتائج الأسباب دائما مطلقة بموجب الاقتران أو العادة، أما الوضعية المنطقية فنفت القوانين السببية بحكم أنها لا توصلنا الى قوانين صادقة، وإنما الى مجموعة من القوانين العامة التي تحمل قيم استقرائية احتمالية، بالإضافة الى تقاربهم على مستوى السببية في أفعال الانسان فقد أكدت الوضعية المنطقية على الحرية والاختيار للإنسان، فهو يملك الإرادة وليس مقيد بقيود القوانين الفيزيائية، وهذا الجانب موجود في المذهب الاشعري.

أما النظريات المعاصرة فلجأت الى تفسير السببية من الجانب الكوزمولوجي، معتبرة أن السببية مفهوم يبحث في الأبعاد الفلكية من أجل معرفة السبب الأول الذي تركب منه هذا الكون الفسيح بكواكبه وشموسه ومجراته ونجومه، ولكن تعددت نظريات الباحثين في السبب الأول الذي أنتج هذا الكون بكل ما يحمله من الاكوان والمجرات، فالبعض منهم اعتبر السبب الأول هو الانفجار العظيم الذي تسبب في صناعة مساحة الكون، والبعض منهم أرجعه الى

خاتمة

مصدران أوليان: البروتون والنيوترون، ومنهم من أرجعه الى الخلفية الماكروية، وبعضهم الى المادة الممتدة، وما زال البحث في سبب الكون متواصلا من خلال الكشوفات والرحلات العلمية في الفضاء الشاسع.

من خلال ما درسناه سابقا حول مفهوم السببية بين الاشاعرة والوضعية المنطقية توصلنا أن السببية مفهوم لا يخرج عن الإطار العلمي التي تترجمه اللغة من خلال ما يحصل في النتائج الدينية والعلمية مثل الفيزياء والرياضيات وحتى علم الاجتماع، تضبطه اللغة وفق ما تفرضه بيانات العلم.

أما السببية من خلال مسارها العلمي المتراكم من فترات تاريخية التي ذكرناها سابقا من الفترة اليونانية حتى الى العصور الوسطى برهنت على العلل الميتافيزيقية والفيزيقية، من اجل إثبات العلل التي تسبب في وجود هذا الكيان المادي من الجانب العلل الطبيعية الأربع، والعلة الغائية،

أما المتكلمين قد توصلنا من خلال أفكارهم اتجاه مفهوم السببية، أنهم جعلوا السببية حالة مرجعها الأول الله في ممكناته وكائناته حيث فصلوا بين صانع الأسباب ومسبب الأسباب اتجاه الانسان، تارة يكون بسبب الله وتارة تكون ما يحصل من نتائج بسبب فعله من خلال الإرادة التي تنطلق من عزيمته النفسية وهذا يكون مسبب الأسباب من خلال إرادته التي عمل بها بنيته وعقله.

أما السببية في الفترة الحديثة والمعاصرة فقد تغيرت الآراء من خلال المناهج التجريبية والفيزيائية والمنطقية، حيث السببية كانت بحكم ما تظهره النتيجة ليصدر حكم نتائج الأسباب، وأما الفيزياء فقد اعادت الاعتبار للسببية وفق ترسيخ القوانين الفيزيائية وربطها بالقوانين العلية، إلا ان الفيزياء المعاصرة ازاحت السببية ولجأت الى الاحكام النسبية مثل الاحتمال والارتياب من خلال ما وجدوه في ذرة أنها تحكمها العشوائية التي لا تسمح بالأيمن بالسببية التي تتبع القوانين الفيزيائية، وهذا ما بنت عليه الوضعية المنطقية مفهومها اتجاه السببية على الاحتمال بعدما أقامت منطقها على اللغة و الرياضيات والتجربة والفيزياء، ونكران الميتافيزيقا في العلوم ، عكس كارل بوبر الذي خالف الوضعية المنطقية، وأعاد بناء السببية على القوانين والمعايير الميتافيزيقية .

أما أهم نتيجة توصلنا اليها من خلال المقارنة بين المدرستين الاشاعرة والوضعية في مفهوم السببية انهما يشتركان في مجال نتائج الطبيعة، حيث الاشاعرة جعلت الأسباب بحكم بما يشاء الله بعلمه وحكمته أن يظهر الاسباب والنتائج، كما يمكن له أن لا يظهر النتائج والأسباب، وهذا ما تقاربت به مع الوضعية المنطقية عندما وضعت الأسباب في مجال الاحتمال والارتياب، انها نسبية وليست مطلقة، كما كان الحكم على الأسباب في الانسان في

خاتمة

قيامه في الفعل أنه حر ومريد ومختار، والوضعية المنطقية اعتبرت الانسان حر ومختار بحكم ان الطبيعة وكل ما فيها تتحكم في نتائجها الاحتمال، فأكدوا ان الانسان حر في عمله وليس مقيد بقوانين، أما الاختلاف بينهما هو بين الايمان والكفر: ايمان الاشاعرة بعزل الله، وتكذيب الوضعية المنطقية بالأسباب الميتافيزيقية.

وفي الأخير وبرغم من التباعد الزمني والفكري بين مدرسة الاشاعرة والوضعية المنطقية استطعنا الوصول الى نوع من التقارب بين هاتين المدرستين، وهذا مسوغ للبحث في مدارس غربية معاصرة أخرى ومقاربتها معبين الفكر الإسلامي، ولهذا نوصى بتكثيف البحث في الفكر الإسلامي خاصة في جانبه العلمي، والكشف عما يربطه بالفكر العلمي اليوم

ونؤكد أن فلسفة الفيزياء عند المتكلمين كانت لهم البوادر الأولى في تفسيرهم لميكانيكا الممكنات قبل الفيزياء الحديثة، في تفسيرهم للطبيعة والطبائع والكائنات والذرة والاتجاه والزمن، وهذا ما نجده في الفيزياء الحديثة والمعاصرة حينما تعمقت في القوانين الفيزيائية، وفي ميكانيكا الكون الذي اعتبرته أنه ميكانيك تحكمه قوة خارقة، واهتم المتكلمون بالكون وجعلوا له علة ذاتية تسيره من خالق عظيم، ثم تطورت الفيزياء الى الكم والذرة، والذي قد تطرقت اليه الفرق الكلامية وعبرت عنه بالجزأ الذي لا يتجزأ الى النهاية أو الى ما لا نهاية. وبناء على هذا نرجو من الباحثين في بحثهم في العلوم الفيزيائية المعاصرة والحديثة أن يتعمقوا أكثر في شروحات المتكلمين فيما يسمى دقيق الكلام حتى ينكشف لهم الجسر العلمي الذي يربط العلوم المعاصرة في الفيزياء والمنطق، بعلوم المتكلمين.

إن العلوم الكوزمولوجية حينما أعلنت عمر الكون 14 مليون سنة، مما يمكننا ان نقول أن عمر الكون ازلي قديم بقديم عمر المجرات التي في السماء، غير أن بعض المتكلمين مثل المعتزلة والاشاعرة جعلوا عمر الكون بين الازل والحدوث، وكانت لهم رؤية فلسفية علمية عميقة أكثر منها في فلسفة العلم المعاصرة، وذلك في اعتقادهم أن الكون قديم متسع ويتوسع، وهذا الفكر قد كشفه الغزالي في قوله بتمدد الكون وانكماشه مفسرا إياه تفسيراً فيزيائياً، وذلك عندما اعتبر حدوث الوجود الذي هو الكون تنعدم فيه الازلية بحكم وجوده الذي لا يمكن عده أو حصره عند لحظة التمدد وهو مستمر، وهذا ما غُيب في النظريات الكوزمولوجية، عندما قالت بأزلية عمر الكون ولم تقل بلحظة وجود الكون الذي انعدم فيه الزمن في بدايته، لان الكون مزال يتوسع بسرعة يعجز العقل عن حسابه أو القول بأنه قديم، وعليه يمكن للباحث أن يعطي اثبات أن فكرة الوجود لقيت عند المتكلمين اهتماماً كبيراً، مكنتهم الى أن يتوصلوا الى نظريات سبقت النظريات المعاصرة في أصل بداية سبب الكون.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابراهيم الفيومي، الخوارج والمرجئة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1423هـ، 2003م
2. ابراهيم محمد تركي، السببية عند القاضي عبد الجبار، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر مصر، ط1، 2004.
3. ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من هيوم إلى ديكارت، الناشر دار الوفاء لنديا الطباعة إسكندرية، (دط، دس).
4. ابن حزم، الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج6، تحقيق د. محمد ابراهيم نصير، ود. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، ط2، 1416هـ، 1996م.
5. ابن حزم، المحلي ج1، تحقيق أحمد محمد شاكر القاضي، مطبعة النهضة مصر (دط). 1347م.
6. ابن خلدون، العبر، ج1، تحقيق، كاترمير، مكتبة لبنان رياض الصالح بيروت، (دط)، 1858.
7. ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ج1، دار الطباعة المغربية تطوان، 1952.
8. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج1، تحرير مورييس بويج، المطابع الكاثوليكية بيروت، 1938.
9. ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، ط1، 1964،
10. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتحقيق، محمد عمارة دار المعارف مصر، ط3، (دس).
11. ابن رشد، مناهج الادلة في عقائد الملة، مقدمة في نقد مدارس علم لكلام، تقديم وتحقيق، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، (دط)، 1964.
12. ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق جرار جهامي، المجلد الثاني والثالث -كتاب قاطيغورس وباريميناس أو كتاب المقولات، دار الفكر اللبناني بيروت، ط1، 1992.
13. ابن سينا، الشفاء، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع الاسكندرية، (دط)، 1982.
14. ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار المعارف للبستاني القاهرة، ط2، (دس)

المصادر والمراجع.

15. أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي، التمهيد لقواعد التوحيد، حققه عبد المجيد تركي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط1، 1995.
16. أبو الريان محمد علي، هيرقليطس فيلسوف التغير، الناشر دار الوفاء لنديا الطباعة الاسكندرية، ط1، 2016.
17. أبو عبد الله الرنجاني، الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي، الناشر شركة نوابغ الفكر، ط1، 1431هـ، 2011م.
18. أبي الحسن بن علي بن سيد، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق د عبد الحميد هنداوي، ج1، منشورات محمد علي ببيزون دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1421هـ، 2000م.
19. أبي ذر جاد بن مساعد التميمي، الألوهية والعبودية في معتقد الرافضة، التحقيقات العلمية، التحقيقات العلمية والتوزيع، الحرمين، (دط، دس)،
20. أبي عبد الرحمن المصري، أبو يوسف السيد بن احمد، تفنيد أهل السنة والجماعة لمذهب الاشاعرة، الناشر مكتبة السنة بالقاهرة، ط1، 1430هـ، 2009م.
21. أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، جامع الأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة والفرقان، تحقيق د. عبد الرحمن بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع بيروت لبنان، (دط)، 1389هـ، 1970م.
22. أحمد أبوزيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1417هـ، 1997م.
23. أحمد شوقي إبراهيم العمرجي، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، الناشر مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 2000.
24. أحمد محمود صبحي، دراسة فلسفية في علم الكلام لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين " المعتزلة"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط5، 1405هـ، 1985م.
25. أحمد محمود صبحي، دراسة في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الأشاعرة، ج2، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط5، 1405هـ، 1985.
26. أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1405هـ، 1985م.

المصادر والمراجع.

27. أخبار الحلاج، تصنيف على بن أنجب الساعي البغدادي، حقق أصوله وعلق عليه موفق فوزي الجبر، تقديم هادي العلوي أكرم انطاكي فائق حويجة دار الطليعة الجديدة سوريا دمشق، ط2، 1997.
28. أرسطو طاليس، الفيزياء السماع الطبيعي ترجمة إسحاق ابن حنين، دار النشر الهيئة المصرية العامة، (دط)، 1984.
29. أسعد الجنابي، المنطق الرمزي المعاصر، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2007.
30. الاشعري ابي الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، حققه صالح بن مقبل بن عبد الله العصيمي التميمي، مدارس المسلم للنشر -السعودية الرياض، ط1، 1423هـ، 2011.
31. الاشعري أبي الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج2، المكتبة العصرية للطباعة والنشر بيروت صيدا، (دط)، 1411هـ، 1990.
32. أعاجيب الكون السبع، تعريب وتعليق، د. داود سليمان السعدي، دار الحرف العربي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط1.
33. ألان، مدخل إلى الفلسفة من سقراط إلى كونت، ترجمة عن الفرنسية سلمان حرفوش، الناشر دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، ط1، 2009.
34. ألبيرنصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج1، مطبعة درا نشر الثقافة الإسكندرية، (دط، دس)
35. أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليوناني، الهيئة العامة المصرية للكتب، (دط)، 1996.
36. إميل برهيه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت لبنان، ط1، 1982.
37. أندريه كريتون، باسكال حياته فلسفته منتخباته، ترجمة نهاد رضان، منشورات عودات بيروت باريس، ط2، 1982.
38. أوغسطينوس، اعترافات، نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي، راجعه محمد الشاوش، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، ط1، 2012.
39. أوليفيه إسلانجيه، مقدمة في علم الفلك، ترجمة طارق كامل، مراجعة، د. سيد عطا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2018.

المصادر والمراجع.

40. آية الله السيستاني، الملل والنحل ج2، نشر مؤسسة الإمام الصادق، إيرن، قم، (دط، دس).
41. الباقلاني، الانصاف، تحقيق وتعليق وتقديم، محمد زاهد بن الحسين الكوثري، الناشر المكتبة الازهرية للتراث، الازهر الشريف، ط2، 1421هـ، 2000م.
42. الباقلاني، التمهيد، عني بتصحيحه الاب ريتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية بيروت، 1957.
43. الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت لبنان، ط1، 1407هـ، 1987م
44. براين غرين، الكون الانيق، الأوتار الفائقة والابعاد الدفينة، والبحث عن النظرية الهائلة، ترجمة فتح الله شيخ، دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، أيار(مايو)2002.
45. برترناند رسل، ما وراء الحقيقة والمعنى، ترجمة محمد قدرى عمارة، مراجعة إلهام جلال عمارة، حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة -للمجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ط1، (دس).
46. برونفسكي، العلم والبداهة، ترجمة أحمد عماد الدين أبو النصر، مراجعة وتقديم، حسين سعيد، تقديم هذه الطبعة محمد أحمد السيد، حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي(دط)، 2011.
47. البغدادى، الملل والنحل، حققه وقدم له وعلق عليه، د. ألبير نصري نادر، دار المشرق بيروت لبنان (دط، دس).
48. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة الأوروبية، ترجمة، د. عزت قرني، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت.سبتمبر، (دط)، 1992،
49. بول ديفيز، التدبير الإلهي الأساسي العلمي لعالم منطقي، ترجمة محمد الجوار، مراجعة علمية د، جهاد ملحم، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا دمشق، ط1، 2009.
50. بول ديفيس، الجائزة الكونية الكبرى، لغز ملائمة الكون الحياة، ترجمة محمد فتحي خضر، مراجعة بيومي محمود كلمات الترجمة للنشر، مصر القاهرة، ط2، 2013.
51. بول ديفيس، العوالم الأخرى، صورة الكون والوجود والعقل والمادة والزمن في الفيزياء الحديثة، ترجمة عن الإنجليزية، د. حاتم النجدي، مراجعة عن الإنجليزية أدهم السمان، قدم له عماد مصطفى طلاس، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط2، 1994.

المصادر والمراجع.

52. بي. تي. ماثيور، مقدمة في فيزياء الكم، ترجمة أسامة زيد ابراهيم ناجي، الدار الدولية للنشر والتوزيع، مصر القاهرة، (دط، دس).
53. بيتر كولز، علم الكونيات، ترجمت محمد فتحي خضر، الناشر مؤسسة هندايو للتعليم والثقافة، ط1، 2015
54. تشارلس داروين، أصل الأنواع، ج1، ترجمة مجدي محمود المليجي، تقديم سميرة حنا صادق الناشر المجلس الأعلى للثقافة، الجيزة القاهرة، ط1، 2004.
55. تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل القرآن، هذبه وحققه وضبط نصه وعلق عليه، دبشار عواد معروف عصام فارس الحريستاني، المجلد الأول، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع بيروت، ط1، 1415هـ، 1994.
56. توفيق علوان، مناهل العرفان، دار بلنسية للنشر والتوزيع الرياض، (دط، دس).
57. توم سوريت، رونييه ديكرات، الحرية للنشر والتوزيع، لبنان، (دط، دس)
58. جرار جهامي، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة بين الغزالي وابن رشد، درا المشرق بيروت، ط2، 1992،
59. الجرجاني، التعريفات، تحقيق، ودراسة، محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير القاهرة، (دط، دس).
60. جريبانوف اينشتاين، القضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، ترجمة ثامر الصفار، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1990
61. جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، حقوق الطبع والنشر محفوظة. ط1، 1405هـ، 1985م.
62. جلسون إتين، روح الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الناشر مكتبة مدبولي، ط3، 1996.
63. جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، الإفاق العربية القاهرة جميع الحقوق محفوظة للناشر، ط1، 1421هـ، 2001م.
64. جواد محمد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف والكرامات، مكتبة الهلال بيروت، ط2، 1982.
65. جوت فريد فيلهم ليبنتز، الأونتولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، نقلها إلى العربية وقدم لها وعلق عليها عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، (دط)، 1978.
66. جورج جامو، بداية بلا نهاية، ترجمة محمد زاهر المنشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دط)، 1991.

المصادر والمراجع.

67. جون دوي، المنطق ونظرية البحث، ترجمة وتصدير زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، (دط) 2010.
68. جون فايفر، بداية الكون من الافلاك إلى البشر، ترجمة محمد الشحات، الناشر مؤسسة سجل العرب القاهرة، (دط، دس).
69. الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ضبط وتحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، المستشار توفيق على وهبة الناشر مكتبة الثقافة الدينية القاهرة بور سعيد، ط1، 1430، 2009.
70. الجويني، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تقديم وتحقيق، د فوقية حسين محمود، جميع الحقوق الطبع والنشر بيروت، ط1، 1385هـ، 1969، ط2، 1407 هـ، 1987.
71. جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تعريب، أسامة الحاج، مؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1414هـ، 1997م
72. جيمس جيلير، الفيزياء والفلسفة، ترجمة محمد رجب الناشر دار المعارف كورنيش النيل، القاهرة
73. حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، الشركة المصرية دار الثقافة، ط1، 1401هـ، 1981م.
74. حربي عباس، اتجاهات التفكير اليوناني في العصر الهليني، دار المعرفة الإسكندرية، ط1، 2013.
75. حسان بن براهيم الروحان، عقيدة الأشاعرة دراسة نقدية لمنظومة جوهر التوحيد لبرهان الدين القاني على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، دار التوحيد للنشر، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1، 1434هـ، 2013م
76. حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة للطباعة والنش، ط1، أبريل 1995.
77. حسن مجيد العبيدي، المادة والصورة والعدم عند ابن رشد دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا دمشق، (دط)، 2009.
78. حسين علي، فلسفة هانز ريشان باخ، الناشر دار المعارف، القاهرة، ط1، 1994
79. حمو النقار، مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2016.
80. حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق دار كتاب المتحدة الجديدة، ط1، 2013.

المصادر والمراجع.

81. محمود غرابية، أبو الحسن الأشعري، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (دط)، 1473هـ، 1993م.
82. حنا الفاخوري، خليل الجر تاريخ الفلسفة العربية ج 2، الفلسفة العربية في الشرق والغرب دار الجيل بيروت ط3، 1993.
83. خالد حربي، المدارس الفلسفية في الفكر الفلسفي، الكندي الفرابي كلية الآداب جامعة، (دط، دس).
84. خالد علي المرضي الغامدي، نقض عقائد الاشاعرة والماتريدية، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية، ط1، 1430هـ، 2009م.
85. خديجة عبد الله، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الاشاعرة والمعتزلة، المجلد الأول، دار النوادر سوريا لبنان الكويت، ط1، 1433هـ، 2012.
86. الخياط، كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نبيرج، مطبعة الكتب المصرية بالقاهرة، (دط)، 1344هـ، 1925م.
87. دارلي شابير، إشكالية الفلسفة في العلم الطبيعي، ترجمة نجيب الحصاد، تحرير الترجمة محمد عمران أبو ميس المكتب الوطني للبحث والتطوير، (دط، دس).
88. دافيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، الناشر دار الفارابي، بيروت لبنان ط1، 2008.
89. دونالد جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة ودراسة حسين علي إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع لبنان، ط1، (دس).
90. ديباك شوبر، ميناك كفاتوس، انت الكون، ترجمة، محمد ياسر حسكس ولينا الزبيق، دار الخيال بيروت لبنان، ط1، 2018.
91. ديفيد ليندلي، مبدا الريبة أينشتاين بور هاينزبارغ والصراع من أجل روح العلم، ترجمة نجيب الحصاد، دار العين للنشر كورنيش النيل، (دط)، 1430هـ، 2009م.
92. ذخائر العرب، الإشارات والتنبيهات لأبي علي ابن سينا مع شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا دار المعارف بمصر، ط2، 1968.
93. ذكي ميلاد غالي عبد الله فتحي، أرسطو والمدارس المتأخرة، توزيع منشأة المعارف بالإسكندرية، (دط، دس).
94. رائد صلاح عثمان، فرقة الماتريدية بإشراف محمد شريف، (دط)، 1441هـ، 2020م.

المصادر والمراجع.

95. رجاء احمد علي، الله والعالم في فلسفة ابن سينا، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت لبنان، ط1، 2010.
96. رفيق لعجم، المنطق عند الغزاليين، في أبعاده الأرسطوية، وخصوصياته الإسلامية، دراسة وتحليل، درا المشرق بيروت، ط1، 1989
97. الرنجاني أبو عبد الله، الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي، الناشر شركة نوابغ الفكر، ط1، 1431هـ، 2011،
98. روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلايلي، عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت
99. روجيه أرناالديز، الحلاج السعي إلى منطق، ترجمة مجموعة البحث المطلق بإرادة، الناشر التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، (دط)، 2011.
100. رودولف كار ناب، البناء المنطقي للعالم في الفلسفة، ترجمة المنظمة العربية للترجمة، ط1، ديسمبر 2011.
101. رودولف كار ناب، مدخل إلى فلسفة العلوم، الأسس الفلسفية للفيزياء المترجم السيد النفادي الناشر دار الثقافة الجديدة القاهرة، (دط، دس).
102. روزنبرغ الكس، فلسفة العلم، مقدمة معاصرة، ترجمة وتقديم احمد عبد الله السماحي، فتح الله شيخ راجعه وشارك في الترجمة نصار عبد الله، حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة القاهرة، (دط)، 2011.
103. ريتشارد فايمان، حياته في العلم، تأليف لورنس كراوس، ترجمة محمد إبراهيم الجندي، الناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2014،
104. رينيه ديكارت مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضير، مرجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب رقم الإيداع، (دط)، 1980.
105. الزركشي البحر المحيط في اصول الفقه، ج4، قام بتحريره د عمر سليمان الاشعر وراجعه عبد الستار أبو غرة، د سليمان الأشقر، دار الصفا للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1409هـ، 1998م.
106. زكي علي، فكرة العلية في فلسفة أبي حامد الغزالي، دراسة مقارنة منهجية نقدية، دوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، (دط، دس).
107. زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة للطبع والنشر، ط2، 1930.

المصادر والمراجع.

108. زينب عفيفي، فلسفة الطبيعة والآلهة عند الفارابي، تصدير عاطف العراقي، الناشر دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، (دط، دس).
109. ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، دار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاق، ط1، 1431، 2010،
110. سالم يافوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس، الناشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1986.
111. ستيفن هو كينغ، الكون في قشرة موز، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، عالم المعرفة سلسلة شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت مطابع السياسة للكويت، (دط)، ذو الحجة 1422هـ، 2003م.
112. ستيفن هو كينغ، ليوناردو مولدينو، التصميم العظيم إجابات جديدة على أسئلة الكون، ترجمة أيمن أحمد عياد، الناشر دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان بيروت، ط1، 2013.
113. سعيد الافغاني، نظرات في اللغة عند ابن حزم الاندلسي، دار الفكر بيروت، ط2. 1489هـ، 1969م
114. سعيد دمشقية، موقف ابن حزم من المذهب الاشعري الفصل في الملل والنحل دار الاصمعي للنشر والتوزيع، ط1، 1418هـ، 1997م.
115. سعيد هاني محمد، فلسفة فيثاغورث دار مكتبة التراث الأدبي، بيروت لبنان، (دط)، 2012.
116. سفر الحوالي، منهج الأشاعرة في العقيدة، دار المودة للنشر والإنتاج الإعلامي لمملكة العربية السعودية، ط3، 1429هـ، 2008م.
117. سي سميث جوناثان، خيال العلم الزائف وادعاء الخوارق، أدوات الفكر النقدي، ترجمة محمود، الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة، الجزيرة القاهرة، (دط)، 2016.
118. السيد النفادي، السببية في العلم وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي، الناشر دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 2006.
119. السيد بن احمد المصري أبي عبد الرحمن أبو يوسف، تفنيد أهل السنة والجماعة لمذهب الاشاعرة، راجعه وقدم له فضيلة الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد جبر، دار النشر مكتبة السنة مصر القاهرة، ط1، 2009.
120. السيد شعبان حسن، بروشنيك وباشلار بين الفلسفة والعلم دراسة نقدية مقارنة، الناشر دار التنوير للطباعة والنشر بيروت لبنان، ط1، 1993.

المصادر والمراجع.

121. السيد محمود الموسمي، الاستقراء الموضوعي بحث استدلال عقلية عن التكوين المنطقي للدليل الاستقرائي، دار روافد للطباعة والنشر بيروت لبنان، ط1، 1437هـ، 2016.
122. السيد نفادي، الإحصاء والاحتمال بين الفلسفة والعلم، الناشر دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2009.
123. السيد نفادي، السببية في العلم وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي، الناشر دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 2006.
124. سيف الدين الأمدي، المبين في شرح معاني الألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم، د حسن محمد الشافعي، الناشر مكتبة وهيبة القاهرة، ط2، 1413هـ، 1993.
125. الشهرستاني عبد الكريم، نهاية الاقدار في علم الكلام، حرره وصححه ألفريد جيوم، الناشر مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط1، 1430هـ، 2009م.
126. الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، تحقيق محمد عبد العزيز الوكيل، الناشر مؤسسة الحلبي وشركاه، ط3، 1387هـ، 1968م.
127. صالح أحمد الشامي، أعلام المسلمين الإمام الغزالي ومجدد مئة الخامسة، دار القلم دمشق، ط1، 1413هـ، 1993.
128. صالح عثمان، الاتصال وألا تناهي بين العلم والفلسفة، الناشر منشأة المعارف الإسكندرية جلال وشركاؤه، 2000.
129. صالح قنصوة، فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، (دط)، 1918.
130. صدر الدين القنوي، مفتاح غيب الجمع والوجود لأبي المعالي محمد بن إسحاق، شرحه، بين المعقول والمشهود للمولى شمس الدين محمد بن حمزة الفناري، ضبطها وصححها وعلق عليها عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الزرقاوي، الناشر دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2010.
131. طريف يمني الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة القاهرة، (دط، دس).
132. طريف يمني الخولي، فلسفة كارل بوبر منهج العلم، منطق العلم، الناشر مؤسسة هنداوي، (دط)، 2020.
133. الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل سقراط مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
134. عادل عوض، فلسفة العلم في فيزياء آينشتاين بحث في منطق التفكير العلمي، الناشر دار الوفاء مصر الإسكندرية، ط1، 2005.

المصادر والمراجع.

135. عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية وإدارة الشؤون الفنية، القاهرة، ط1، 2008.
136. عاطف العراقي، المذاهب الفلسفية والكلامية، الناشر دار المعارف بمصر القاهرة، ط1، 1973، 1974،
137. عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف، ط3، (دس).
138. عبد الباري محمد داوود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة دراسة فلسفية إسلامية دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، (دط)، 1996.
139. عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع عمان الأردن، ط1، 2006.
140. عبد الحميد درويش، المعجزات وخوارق العادات عند الغزالي وابن رشد، تصدير عاطف العراقي عالم الكتب نشر وتوزيع، ط1، 1421هـ، 2000م.
141. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، الناشر مكتبة النهضة المصرية، ط3، 1979.
142. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، الناشر وكالات المطبوعات الكوت درار القلم لبنان، ط1، 1979.
143. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، المعتزلة، الأشاعرة، القرامطة، النصيرية، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، (دط) 1897م.
144. عبد السلام بن ميس، السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية دراسة إبستمولوجية، دار توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب، ط1، 1994.
145. عبد الفتاح بن صالح قديش اليافعي، التجسيم والمجسمة، وحقيقة عقيدة السلف في الصفة الإلهية، مؤسسة الرسالة الناشر، دمشق، سوريا، ط1، 1441هـ، 2010.
146. عبد الفتاح مصطفى غنيم، نحو فلسفة العلوم الطبيعية النظريات، النظرية والكوانتم والنسبية، كلية الأدب جامعة المنوقية قسم الفلسفة وعلم النفس، (دط، دس).
147. عبد الكريم بن نملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، مج1، مكتبة الرشد الرياض، ط1، 1420هـ، 1999م

المصادر والمراجع.

148. عبد اللطيف، مطلب محمد، الفلسفة والفيزياء ج2، دائرة شؤون الثقافية والنشر بغداد، رئيس التحرير، موسى كريدي سكرتير التحرير، (دط)، 1985
149. عبد الله الجميلي، بذل المجهود في إثبات مشابهة الرافضة لليهود، ج1، الناشر مكتبة وهيبة، القاهرة، (دط، دس).
150. عبد الله بن سلمان الفيقي، التشيع الفلسفي عند الشيعة الاثني عشرية، دار طيبة الخضراء للنشر والتوزيع مكة المكرمة، ط1، 1439هـ، 2018م.
151. عبد الله بن محمد القرني، الخلاف العقدي في باب القدر، دراسة تحليلية نقدية لأصول القدرية والجبرية في أفعال العباد، مركز نماء للبحوث والدراسات بيروت لبنان، ط1، 2013.
152. عبد المالك بنعثو، نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2016
153. عبد المحسن عبد المقسط محمد سلطان، فكرة الزمان عند الأشاعرة، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1، 1420هـ، 2000م.
154. عبد المنعم لحفني، الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية ج2، توزيع دار النشر القاهرة، ط1، 1413هـ، 1993م.
155. عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، دار التعارف للمطبوعات سوريا، (دط)، 1408هـ، 1988م.
156. عقيل سلوم، الثرموديناميكا، منشورات المعهد العالي للعلوم التطبيقية والتكنولوجية الجمهورية العربية السورية، (دط)، 2017.
157. على الورد، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، دار كوفان للنشر والتوزيع، دار الكنوز الأدبية بيروت لبنان، ط2، (دس).
158. على زيغور، أوغسطين مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفية الوسيطية، دار اقرأ بيروت لبنان، ط1، 1403هـ، 1973م.
159. على شوداكيشتش، الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، ترجمة أحمد الطيب، دار القبة الزرقاء مراكش المغرب، (دط، دس).
160. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية والإسلامية مدخل ودراسة، الناشر مكتبة وهيبة، القاهرة، ط2، 1415هـ، 1995م.
161. علي محمد الصلاوي، فكر الخوارج والشيعة في ميزان أهل السنة، دار ابن حزم القاهرة، (دط)، 1429هـ، 2008م.
162. غابرييل شاردان، المادة المضادة التي تسترجع الزمن، ترجمة فريد الزاهي، مكتبة كلمة أبو ظبي، (دط)، 2011.

المصادر والمراجع.

163. غاستون باشلار، الماء والأحلام، دراسة عن الخيال والمادة، ترجمة على نجيب إبراهيم، تقديم أدونيس، حقوق الترجمة العربية والنشر والتوزيع الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، ديسمبر 2007.
164. غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1971، ط2، 1937.
165. غاستون باشلار، جدلية الزمن، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1992.
166. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، شرح الدكتور إبراهيم محمد نهيم حربية ج1، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، القاهرة مدرسة العقيدة والفلسفة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين القاهرة، ط1، 1400هـ، 1983م.
167. الغزالي، المستصفى من علم الأصول قدم له وحققه أحمد زكي حماد، دار الميمان للنشر والتوزيع والشركة العالمية للنشر والترجمة والتدريب، (دط، دس).
168. الغزالي، تهافت الفلاسفة، الناشر دار المعارف مصر، ط6، (دس).
169. الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحرير مصطفى بن خليل الشهير بخواجه زاده برسو، طابع بالمطبعة المصرية، ط1، 1402هـ.
170. الغزالي، معيار العلم في المنطق، شرحه احمد شمس الدين، الناشر دار الكتب العلمية بيروت، ط2، (دس)
171. الغزالي، مقاصد الفلسفة، حققه وقدمه محمود بيجو مطبعة الضباح، دمشق، ط1، 1420هـ، 2000.
172. الغزالي، منطق تهافت الفلاسفة، معيار العلمي تحقيق سليمان دنيا دار المعارف مصر، (دط) 1961.
173. غيثمانوف ألكسندرا، علم المنطق، دار التقدم موسكو، (دط، دس).
174. الفارابي، أهل المدينة الفاضلة، دار الشرق، بيروت لبنان، ط2، (دس).
175. فاروق عبد المعطي، ديفيد هيوم الفيلسوف الأديب دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ، 1993م.
176. فخر الدين الرازي، أبو عبد الله مناظرة في الرد على النصارى، تقديم وتحقيق عبد المجيد النجار، دار العرب الإسلامي بيروت لبنان، (دط) 1986.
177. فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج1، الناشر دار المعرفة، لبنان بيروت، ط1، 1401هـ، 1981.

المصادر والمراجع.

178. فرح أنطون، فلسفة ابن رشد المواجهة والتنوير، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دط)، 1992.
179. فرنسيس بيكون، الأرغانون الجديد إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2013.
180. فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد، دكتور طه حسين، نقله الى العربية محمد عبد الله عنان، مطبعة الاعتماد الشارع حسن الأكبر، ط1، 1343هـ، 1925م.
181. فليب فرانك، بين الفيزياء والفلسفة، ترجمة محمد العبدى، مراجعة، د السيد عطا، الهيئة المصرية العامة للنشر والتوزيع كورنيش النيل البولاق، القاهرة، ط1، 2010.
182. فليب فرانك، فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، ترجمة، علي ناصيف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط1، 1983.
183. فؤاد زكريا، أفاق الفلسفة، الناشر دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1988.
184. فؤاد زكريا، الأرغانون الجديد، الهيئة العامة المصرية للكتاب مهرجان القراءة للجميع، (دط)، 1994.
185. فؤاد معصوم، إخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق ط1، 1998.
186. فيرنر هانز نبرغ، الفيزياء والفلسفة، ثورة في علم الحديث، ترجمة وتقديم خالد قطب طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة، ط1، 2014.
187. فيرنر هاينز بارغ، الطبيعة في الفيزياء المعاصرة ترجمة، د أدهم السمان، طلاس للدراسات والترجمة والنشر دمشق، ط1، 1986، ط2، 1994.
188. فيليب م دوبر، ريتشارد، ا مولر الانفجارات الثلاث العظمى، ترجمة فتح الله الشيخ، احمد السماحي الناشر المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ط1، 2004.
189. قاسم الكاكائي، الله ومسألة الاسباب بين الفكر الإسلامي، وفلسفة مالبراناش، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1462هـ، 2005.
190. القاضي عبد الجبار، شرح أصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسن بن أبي هاشم حقه وقدمه له عبد الكريم عثمان، الناشر مكتبة وهبة القاهرة، ط3، 1416، 1996.

المصادر والمراجع.

191. القاضي عبد الجبار، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف ج 1، تحقيق،
يان بيترس، دار المشرق توزيع المكتبة الشرقية، بيروت، ط 1، 1999.
192. قدامة المقدسي موفق الدين عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة
الناظر اعتنى به وعلق عليه مارلي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان،
ط 1، 1430هـ، 2009م،
193. كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة د بهاء درويش،
الناشر منشأة المعارف الإسكندرية، (دط)، 1994.
194. كارل بوبر، النفس ودماعها، نقله الى العربية، د عادل مصطفى، رؤية
للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2012.
195. كارل بوبر، بحثا عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير مكتبة الأسرة
القاهرة، (دط) 1999.
196. كارل بوبر، بؤس الإيديولوجية، نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي،
ترجمة عبد الحميد صبرة، دار الساقى بيروت، ط 1، 1992.
197. كارل بوبر، خلاصة القرن العشرين، ترجمة زواوي بغورة، لخضر
مذبوح، المجلس الاعلى للثقافة، الجيزة القاهرة، ط 1، 2001.
198. كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي دراسة في مناهج العلوم
الاجتماعية، ترجمة عبد الحميد صبره، الناشر منشأ المعارف مصر، ط 3،
1959.
199. كارل بوبر، منطق البحث العلمي، ترجمة محمد البغدادي، مركز
الدراسات الوحدة العربية، الحمراء بيروت، ط 1، فبراير 2006.
200. كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة وتقديم، د ماهر عبد القادر
محمد، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، (دط، دس).
201. كارل هامبل، فلسفة العلوم الطبيعية، ترجمة وتعليق جلال موسى،
الناشر دار الكتاب المصري القاهرة، ودار الكتاب اللبناني بيروت، ط 1، 1986.
202. كامل محمد محمد عويضة، الأعلام من الفلسفة المسيحية في العصور
الوسطى، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 1، 1413هـ، 1993م.
203. الكبسي محمد محمود، فلسفة العلم ومنطق البحث، الناشر بيت الحكمة
العراق، (دط)، 2009
204. الكليني، أصول الكافي، دار المرتضى طباعة، نشر، توزيع لبنان
بيروت، ط 1، 1426هـ، 2005م.

المصادر والمراجع.

205. لشهب حميد، دائرة فيانا، (الوضعية المنطقية) نشأتها وأسسها المعرفية التي قامت عليها، العتبة العباسية المقدسة المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية بيروت لبنان، ط1، 1440هـ، 2019م.
206. لودفيج فيتجنشتاين، تحقيقات فلسفية ترجمة وتقديم وتعليق، د عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة الحمراء بيروت لبنان، ط1، ابريل 2007.
207. لورانس كراوس، كون من لا شيء، مع تعليق ريتشارد دوكنيز، ترجمة غادة الحلواني، الناشر منشورات الرمل، ط1، 2015.
208. ليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، نقلها إلى العربية وقدم لها وعلق عليها عبد الغفار مكوي، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، (دط)، 1978.
209. ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلم الأول المطبعة الكاثوليكية بيروت، (دط، دس).
210. مارتن هايدغر، مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، الإسكندرية، (دط، دس).
211. ماسود شيشبان، هيجو بيريز روجاس، أنكاتورينو، مفاهيم أساسية في الفيزياء من الكون حتى الكواركات، ترجمة عزة عامر، الناشر مركز القومي للترجمة، لبنان، ط1، 2018.
212. ماهر عبد القادر محمد علي، الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية دراسة ابستمولوجية منهجية تصورات والمفاهيم، كلية الأدب جامعة الإسكندرية، (دط، دس).
213. ماهر عبد القادر محمد علي، التطور المعاصر لنظرية المنطق، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، (دط)، 1408هـ، 1988م.
214. ماهر عبد القادر محمد علي، حربي عباس، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية دار المعرفة الجامعية مركز الأثرية قناة السويس، الإسكندرية، (دط، دس).
215. ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم قراءة عربية، الناشر أوري نتال الإسكندرية، (دط)، 2006.
216. ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم الميثودولوجيا علم المناهج، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر، (دط، دس).

المصادر والمراجع.

217. مايكل بهي، ويليم ديميسكي، ستيفن ماير، العلم ودليل التصميم في الكون، ترجمة رضا زيدان، دار المعرفة للطباعة والنشر المملكة العربية السعودية، ط1، 1437هـ، 2016.
218. مجموع الفتاوى ابن تيمية، ج 2، عناية وتخريج عامرالجزار وأنور الباز، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1426هـ، 2005 م.
219. مجموع فتاوى أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وساعده ابنه محمد، مج7، مطبعة المدينة المنورة بالمملكة العربية السعودية، (دط)، 1420هـ، 2004م.
220. محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره وأراءه الفقهية، الناشر المركز الثقافي العربي، القاهرة، ط1، 1986.
221. محمد أبوزيد، مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في فكر ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات ببيروت لبنان، ط1، 1411هـ، 1991م.
222. محمد السيد الجليلند، قضية الشر والخير لدى مفكري الإسلام، الناشر دار قباء الحديثة، القاهرة، ط6، 2010.
223. محمد باسل الطائي، دقيق الكلام، عالم الكتب الحديث والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 1431هـ، 2010م.
224. محمد باسل الطائي، صيرورة الكون مدارج العلم ومعارج الإيمان، عالم الكتب الحديث إربد الأردن، (دط)، 2010.
225. محمد بن إسحاق القنوي صدر الدين، مفتاح الغيب الجمع والوجود، المحقق عاصم إبراهيم الكيالشرحه، محمد بن حمزة الفناري صححه خواجهي، الناشر دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2010.
226. محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، النكت الاعتقادية المعروف بالشيخ المفيد مؤسسة أهل البيت بيروت، ط1، 1406هـ.
227. محمد حربي، ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره، جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة عالم الكتب بيروت للدار ط1، 1407هـ، 1987م.
228. محمد حسني أحمد أبو سعدة، الوجود والخلود في فلسفة البغدادي، كلية جامعة أسيوط دار أبوحريبة للطباعة، القاهرة، ط1، 1992.
229. محمد رمضان عبد الله، الباقلاني وأراءه الكلامية، مطبعة الأمة بغداد، (دط)، 1986.

المصادر والمراجع.

230. محمد زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف جامعة الإسكندرية، ط2، 1989.
231. محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، حقوق الطبع والنشر للمركز بيروت لبنان، ط1، 1998.
232. محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية حقوق الطبع محفوظة في المركز، ط5 بيروت، 2002.
233. محمد عاطف العراقي، تجديد في لمذاهب الفلسفة والكلامية، ناشر دار المعارف مصر، كورنيش النيل القاهرة، ط1، 1983، ط2، 1984.
234. محمد عبد الهادي أبو ريذة، إبراهيم السيار النظام، دار النشر مصر، (دط)، 1365هـ، 1946م.
235. محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا بحث في علم النفس عند العرب، دار الشروق الجزائر، ط3، 1980.
236. محمد علي أبو الريان، هيرقليطس فيلسوف التغير، الناشر دار الوفاء لدنيا الطبيعة، ط1، 2016.
237. محمد علي أبو ريان، عباس محمد حسن سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية سوتير الأزرابية قناة سويس مكتبة الإسكندرية.
238. محمد عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، الناشر دار المعارف كورنيش النيل، ط2، (دس).
239. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق القاهرة، ط2، 1408هـ، 1988م.
240. محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ترجمة حيدر نجف، الناشر المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، (دط)، 1437هـ، 2016م.
241. محمد قاسم، كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية الفنية للطباعة والنشر الأزرابية الإسكندرية، (دط)، 1976.
242. محمد قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني، الناشر مكتبة الانجلو المصرية، (دط، دس).
243. محمد مجدي الجيزي، المتشابهات لفلسفة الفعل عند فيتجنشتاين، دار آتون للتوزيع، (دط)، 1987.

المصادر والمراجع.

244. محمد محمود الكبسي، فلسفة العلم، ومنطق البحث الناشر بيت الحكمة بغداد، (دط)، 2009.
245. محمد وصفي، الارتباط الزمني والعائدي بين الانبياء والرسول، بعناية بسام عبد الوهاب الحبابي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م.
246. محمد ياسين الأخرس، الانفجار العظيم للنظام، نظرية كل الأشياء، تحرير أغوب غريبان، محمد شهاب الدين، عبد الحميد الهاشمي، درا الشفيق للنشر والتوزيع، سورية دمشق، ط1، 2011.
247. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، الناشر دار المعارف مصر القاهرة، (دط)، 1968.
248. محمود إسماعيل، إخوان الصفا، عامر للطباعة والنشر بالمنصورة، ط1، 1996.
249. محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، الناشر دار المعارف، كورنيش النيل، (دط، دس).
250. محمود زيدان، كائط فلسفته النظرية، دار المعارف، الإسكندرية ط2، 1979.
251. محمود غرابية، الفلسفة الإسلامية أبو حسن الأشعري، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة، (دط)، 1393هـ، 1973.
252. محمود فهمي زيدان، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، (دط)، 1979.
253. محمود فهمي زيدان، من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، (دط)، 1982.
254. محمود محمد عيد نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس للهجري، دراسة تحليلية نقدية، دار النوادر لصاحبها، ط1، 1431هـ، 2010م.
255. محي الدين ابن عربي، فصوص الحكمة، تحقيق وجمع وتأليف، محمود محمود الغراب، الناشر المؤلف، مطبعة زيد بن ثابت 2000-حقوق الطبع محفوظة، (دط)، 1405هـ، 1980م.
256. المختار من رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، إعداد سمير سرحاني محمد عناني، (دط، دس).

المصادر والمراجع.

257. مسعود بوشخشوخة، فلسفة النظرية النسبية قراءة في فكر ألبيرت أينشتاين، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2014.
258. مصطفى بن محمد، أصول وتاريخ الفرق الإسلامية، جمعه ورتبه صاحبه، (دط، دس)، 1424هـ، 2003م
259. مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الناشر مكتبة مدبولي القاهرة، ط2، (د س).
260. مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الاسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت
261. مصطفى لبيب عبد الغاني، في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، دار الثقافة للنشر والتوزيع الفجالة، (دط، دس).
262. مصطفى لبيب عبد الغاني، مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، (دط، دس).
263. موسى ابن ميمون القرطبي، دلالة الحائرين، العارض بأصوله العربية والعبرية وترجم النصوص التي أوردها المؤلف بنصها العبري إلى العربية، وقدمه حسين أتا، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، (دط، دس).
264. ميلاد ذكي غالي، الله في فلسفة القديس توما الإكويني، توزيع منشأة المعارف الإسكندرية، مركز دالتا للطباعة، (دط، دس).
265. نتالي أنجير، جولة نطوف فيها حول الأسس الجميلة للعلم، ترجمة د، مصطفى إبراهيم فهمي، الكلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط2، 1432، 2011.
266. نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم ابن سعيد الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق، د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج3. توزيع المملكة العربية السعودية، ط2، 1419هـ، 1998.
267. نصر الدين الطوسي، تجريد العقائد دراسة وتحقيق عباس محمد حسان سليمان، دار المعرفة الجامعية، الأزراطية، (دط)، 1996.
268. نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين أنسلم توما الإكويني، تقديم وترجمة وتعليق حسن حنفي، الناشر مكتبة الانجلو المصرية، ط2، 1987.
269. نوران الجيزي، قراءة في علم الكلام، الغائية عند الاشاعرة، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1992.
270. نيل ديغراس تايسون، عن هذا الكون الفسيح، ترجمها وقدمها قيس قاسم العجرش، سطور للنشر والتوزيع العراق بغداد، ط1، 2017.

المصادر والمراجع.

271. نيل ديغراس تايسون، ودونالد جولد سميث، البدايات، ترجمة محمد فتحي خضر، كلمات عربية للترجمة والنشر القاهرة، ط1، 2013.
272. نيل والبروتون، فلسفة الأسس، ترجمة محمد عثمان، مراجعة سمير كرم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، ط1، 2009.
273. 1998.
274. هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية ترجمة، د فؤاد زكريا، الناشر دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، (دط)، 1962
275. هانس سولجا، فتجنشتين، ترجمة وتقديم، صلاح إسماعيل، أفاق للنشر والتوزيع، القاهرة جمهورية مصر العربية، ط1، 2014
276. هنري كوربان، الأخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي منشورات مرسوم-تصدير، ط2، (دس).
277. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمه نصير مروءة، حسين قبيسي راجعه وقدمه موسى الصدر الأمير فارق تامر، ط2، 1998.
278. هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 1406هـ، 1986.
279. وانت كريستوفر أند زجي كليموفسكي، أقدم لك كائط، ترجمة إمام عبد الفتاح، حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2، 2002.
280. وجيه أحمد عبد الله، الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة، الناشر دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر مصر، ط1، 1991.
281. ولتر ستيس، فلسفة هيغل المنطق والفلسفة، المجلد الأول، تقديم زكي نجيب محمود، ترجمة إمام عبد الفتاح أمام دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، ط3، 2007.
282. ولتر سيتيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للتوزيع والنشر، القاهر، ط1، 1920.
283. ويلارد كواين، بسيط المنطق الحديث، نقله د أبو يعرب المرزوقي، لدار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان بيروت، ط1، أكتوبر 1996.
284. الياس بلكيس، الوجود بين السببية والنظام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي هرندر فرجينيا الولاية الامريكية المتحدة، ط1، 1429هـ، 2009م.
285. يافوت سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس الناشر المركز الثقافي العربي، ط1، 1986.

المصادر والمراجع.

286. يحيى بن أبي العمران، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، دراسة وتحقيق سعود بن عبد العزيز الخلق، ج1، الجامع الإسلامية المدينة المنورة، (دط)، 1449هـ.
287. يحيى محمد، الإستقراء والمنطق الذاتي دراسة تحليلية شاملة لمفكر الكبير محمد باقر الصدر في كتابه الأسس المنطقية للإستقراء مؤسسة الإنتشار العربي، ط1، 2005.
288. يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، (دس، دط).
289. يمنى طريف الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، الناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة القاهرة، (دط)، 1999.
290. يوسف زيدان، شرح مشكلة الفتوحات المكية، ابن عربي الجيلي، دار الأمين القاهرة، ط1، 1419هـ، 1997.
291. يوسف زيدان، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دط) 1988.
292. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، الناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة القاهرة، مصر، (دط، دس).
293. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة دار القلم بيروت لبنان، (دط، دس).
294. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة جميع الحقوق محفوظة للناشر، (دط، دس).

المجلات

1. مجلة التبين الناشر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 30-4-2020، المجلد 8 العدد 32،
2. مجلة الاستغراب، دورية فكرية تعني بدراسات الغرب وفهمه معرفيا ونقديا تصدر عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد الثالث عشر السنة الرابعة، بيروت لبنان، 1440هـ، 2018.
3. المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، العدد 2، المجلد الثامن، 1433هـ، 2012م.
4. مجلة أدب البصرة، العدد 68، 2014.
5. Jiří Stránský, Karl Popper and the Method of Causal Explantation
.In Historical Sciences-LOGOS – Electronic Journal for Philosophy
2020, Vol .ISSN 1211-0442 (DOI 10.18267/j.e-logos.469).

المصادر والمراجع.

الرسائل والاطروحات.

1. الباقلاني وأراءه الكلامية، رسالة تخرج دكتورة محمد رمضان عبد الله، مطبعة الأمة بغداد، دط، 1986.
2. توفيق ابراهيم المحيش، السببية عند السنوسي ومخالفهم من خلال مؤلفات الشيخ الإسلام ابن تيمية رسالة مقدمة لنيل درجة دكتورة في العقيدة إشراف عبد العزيز الراجحي، المملكة العربية السعودية وزارة التعليم العالي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية كلية أصول قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة 1424هـ.
3. خالد عبد الجواد محمد زهرة، نظرية العلم عند نوروود راسل هانسون، راسل رسالة ماجستير جامعة عين الشمس كلية البنات للآداب والعلوم والتربية قسم الدراسات الفلسفية، 2001.
4. عبد القادر محمود عبد الله، موقف ابن تيمية من الكرامية في الإلهيات رسالة مقدمة لنيل درجة ماجستير في
5. العقيدة إشراف، علي بن نفيح العلواني، المملكة العربية السعودية وزارة التعليم العالي جامعة ام القرى كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الدراسات العليا فرق العقيدة، 1409هـ، 1989.
6. مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية، إعداد الطالب جمعان بن محمد الشهري الرقم الجامعي إشراف فضيلة الشيخ، أ. د. ن. أحمد السيد رمضان، المملكة العربية السعودية وزارة التعليم العالي، جامعة ام القرى، كلية الدعوى وأصول الدين قسم العقيدة، 1429هـ، 2008م.

قائمة المعاجم والموسوعات.

1. ابن سعيد الطوفي شرح مختصر الروضة، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج2، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية والاوقاف والدعوة والارشاد المملكة العربية السعودية ط2، 1419هـ، 1997م.
2. ابن منظور، لسان العرب، الناشر دار المعارف، كورنيش النيل القاهرة، (دط، دس).
3. أسامة شحادة، الموسوعة الشاملة للفرق المعاصرة، هيثم الكسوان، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 1428هـ، 2008م.
4. عبد الرحمن بدوي موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط1، 1984.
5. عبد الرحمن بدوي موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط1، 1984.
6. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، درا الجنوب للنشر، تونس، (دط)، 2004.
7. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، درا الكتاب اللبناني بيروت لبنان، (دط)، 1982.
8. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، درا الكتاب اللبناني بيروت لبنان، (دط)، 1982.
9. الحفني عبد المنعم، المعجم الشامل المصطلحات الفلسفية في العربية الإنجليزية فرنسية ألمانية إيطالية روسية لاتينية عبرية يونانية، الناشر مدبولي، ط3، 2003.
10. خير الدين الزركلي، قاموس الاعلام، التراجم، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط5، 2006.
11. دليل أكسفورد للفلسفة، ج2، من حرف أ إلى حرف ط، تحرير تدهونرتشن، ترجمة نجيب الحصاد، تحرير الترجمة منصور محمد البابل، محمد حسن أبو بكر مراجعة اللغة عبد القادر الطلحي، (دط، دس).
12. دليل أكسفورد، ج1، "أ" تحرير تدهونرتشن، ترجمة نجيب الحصاد تحرير الترجمة منصور محمد البابو، محمد حسن أبوبكر، مراجعة اللغة عبد القادر الطلحي المكتب للبحث والتطوير، (دط، دس).
- a. رجب عبد الجواد إبراهيم، معجم المصطلحات الإسلامية في الصباح المنير، دار الافاق العربية القاهرة، 1409هـ، 2002م.
13. الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1419هـ، 1998.
14. سعد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، درا الجنوب للنشر، تونس، دط، 2004.

المصادر والمراجع.

15. شرح المصطلحات الفلسفية، إعداد قسم الكلام، في مجمع البحوث الإسلامية، الناشر مجمع البحوث الإسلامية، إيران مشهد، ط1، 1414هـ.
16. عباس محمود العقاد، المجلد التاسع الفلسفة الإسلامية دار كتاب اللبناني طباعة-نشر-توزيع، ط1، 1978.
17. الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق، د مهدي المخزومي، ابراهيم السامرائي، ج1، (دط، دس).
18. الفراهيدي، كتاب العين، ترتيب وتحقيق، د عبد الحميد هنداوي، ج2، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1424هـ، 2003م.
19. فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الراشد صادق، زكي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم بيروت لبنان، (دط، دس).
20. قطب الدين أبي جعفر محمد بن الحسن النيسابوري، الحدود المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية، تحقيق د محمود يزدي مطلق فاضل، إشراف، جعفر السبحاني، نشر مؤسسة الامام الصادق إيران، (دط، دس).
21. محمد علي التهنائي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف، رصيف العجم، تحقيق علي دحروج نقل النص الفارسي إلى العربية عبد الله الخالدي، الترجمة الأبجدية، د جورج زيناتي، ج1، أ س مكتبة لبنان ناشرون بيروت لبنان، ط1، 1996.
22. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 2007.
23. معجم ارتشاف الضرب من لسان العرب، لابن حيان الاندلسي، تحقيق وشرح ودراسة د. رجب عثمان محمد، مراجعة د. رمضان عبد التواب، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1، 1418هـ، 1998.
24. معجم الفيزياء، من اعداد لجنة مصطلحات الفيزياء بالجمع، مجمع اللغة العربية القاهرة، (دط) 1430هـ، 2009م.
25. معجم القرآن الكريم، المجلد الأول من الهمزة إلى السين، الناشر مجمع اللغة العربية مصر، ط2، 1984.
26. معجم المصطلحات العلمية العربية، صنفه وعلق عليه، د، فايز الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط1، 1410هـ، 1999م.
27. المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، الادارة العامة للمجموعات وإحياء التراث، ط4، 1420، 2004.
28. معجم مصطلحات الفيزياء مطبوعات اللغة العربية بدمشق، (دط)، 1436هـ، 2015م.

المصادر والمراجع.

29. الموسوعة الميسرة في الأديان والأحزاب المعاصرة، اشراف وتخطيط ومراجعة، د. مانع بن حماد الجهني، الناشر دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع الرياض، ط4، 1420هـ.
30. نور الدين طالب، معجم مفاهيم علم الكلام، سوريا دمشق لبنان بيروت، دمشق سوريا، ط1، 1431هـ، 2010م

المصادر والمراجع الأجنبية.

1. A j ayer, logical positivism printed in the United States of America desgnded by Sidney Solomon, 2prinng September 1960.
2. Alfred North Whitehead, The Concept of Nature, publischer cosimo clasics 15, 3, 2007.
3. Brayen magee, karl popper, übersetzt von Arnulf KraiTübingen,publischer j.c.b Mohr,january1, 1986
4. Brayen magee, Karl poppers Das eled historizmus, R. v. Decker & C. F.Müller esVerlagsgellschaft m. b. H. Heidelberg.
5. Carl g.hembal, philosophy of naturel, parented in United States of America New Jersey, 1966.
6. Carl hampel, seince aspect of explantasion and other essys in the philosophy seince, the free press New York, collier McMullen limited London printed in the united states of Erick, 1965.
7. Daneil von wesgeter, die kausale structur der welt ,ledwich maximilians-universität munchen-märtz 2007, deutschen Ausgabe: (Paul Siebeck) Tübingen 1986. Das Werk.
8. Gardnan martin, Rudolf carnap, philosophical foundation of phesic basic books Publischers now York London 5printing, 1966.
9. Lewis compbel, William garnet, the lif of Jemes clerk-Maxwell, London and Edinburg honorary, university of Cambridge, oxford at the clarenden press 1878،

10. Mc Guinness, Friedrich Waismann, Causality and logical positivism, Vienna cricle institute yearbook Springer Dordrecht, Heidelberg London New York, editon7, 2011
11. Philip Caton and Graham Macdonald, Karl Popper critical appraisals, firstpublished,by rautledge,2 park squar,milton park,abingdon, simultaneously Published usa and Canada rautledge 2004
12. Richerd Boyd, Philip gessber, philosophy of seince, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data Seventh Cambridge, Massachusetts London, England printing,
13. Sylvain barrette, Essai philosophique sur le plaidoyer de Karl Popper sur l'inderterminism, et sa these sur falsification, université de québec à trois rivieres avril 2003,
14. Wesley c. salmon, causality and explanation,Publischer Oxford university press1st, edition junuary22, 1998.
15. Wilyams A, Karl poppers, the social seinces,publisched by state university of New York, 2006.
16. Wolfgang spohn,eine theorie kausalität,hbiltation für philosophie wissenschafts theorie und statik der ludwig-maximilians-universität in munchen in october 1983.
17. CharlesTwardy, Cousation, Causal Perception, and Conservation Laws, manach university,vectoria,Australia, and geaffryy p.bingham, indaina university, Bloomington, indaina University ctwardy@indiana.edu
18. Cathryn Carson, the History of Modern Physics, Berkeley History, 1 Spring Semester May 14, 2005
19. Sira James jeans, physic and philosophy, Cambridge at the university, press 1943, first edition, October 1942
20. Karl popper, the logic seintefic discovry, First English edition published, 1959.
21. L- Jonathan Cohen, The Scientic Image Clarendon, Library of Logic and Philosophy General·Oxford University, Press First published 1980.

الفهرس

الفهرس

الصفحة	العنوان
9	الفصل الأول: السببية المفهوم والمسارات.
9	المبحث الأول: مفهوم السببية ومفهوم العلة، العلاقة والفرق بينهما.
9	المطلب الأول: مفهوم السببية لغة واصطلاحاً.
9	أولاً: مفهوم السببية لغة.
9	مفهوم السببية في القرآن.
11	ثانياً: مفهوم السببية اصطلاحاً.
11	1. مفهوم السببية عند الفقهاء.
12	2. مفهوم السببية عند المتكلمين.
12	3. السببية في الفلسفة.
13	4. أنواع السبب.
14	المطلب الثاني: مفهوم العلة والفرق بينه وبين مفهوم السببية.
13	أولاً: مفهوم العلة.
14	1- العلة لغة.
15	ثانياً: العلة اصطلاحاً.
16	3- العلة عند الفقهاء والأصوليين.
17	4- العلة عند المتكلمين.
17	5- العلة عند الفلاسفة.
18	ثالثاً: الفرق بين العلة والسببية والعلاقة بينهما.
21	المبحث الثاني: تطور السببية عند الفلاسفة اليونانيين والفلاسفة المسلمين.
21	المطلب الأول: السببية في الفلسفة اليونانية.
21	أولاً: السببية عند الفلاسفة الطبيعيين.
28	ثانياً: السببية عند افلاطون وأرسطو.
31	ثالثاً: السببية عند الرواقيين.
32	المطلب الثاني: السببية في الفلسفة الإسلامية.
32	أولاً: السببية عند الكندي.
32	ثانياً: السببية عند الفارابي.
35	ثالثاً: السببية عند ابن سينا.
38	رابعاً: السببية عند اخوان الصفا.
39	خامساً: السببية عند ابن خلدون.
40	سادساً: السببية عند ابن رشد.
42	سابعاً: السببية في المعتقد الصوفي.
45	المبحث الثالث: السببية من الفلسفة الوسطية الى الفلسفة الحديثة.

الفهرس

45	المطلب الاول: السببية في الفلسفة الوسيطة.
45	أولاً: السببية عند اللاهوتيين.
48	ثانياً: السببية عند موسى بن ميمون
48	المطلب الثاني: السببية في الفلسفة الحديثة.
48	أولاً: السببية بين العقليين والتجريبيين.
61	ثانياً: السببية في الفيزياء الكلاسيكية.
64	ثالثاً: السببية في الفيزياء الحديثة والمعاصرة.
73	الفصل الثاني: السببية عند الأشاعرة.
73	المبحث الأول: السببية عند الفرق الكلامية.
73	المطلب الأول: السببية في أفعال الإنسان عند المتكلمين.
73	أولاً: الإرادة والقدرة عند المعتزلة.
73	1. الإرادة.
76	2. الاستطاعة عند المعتزلة.
77	3. التوليد والسببية عند المعتزلة.
79	ثانياً: الإرادة والقدرة عند الشيعة.
79	1. الإرادة.
80	2. الاستطاعة.
82	3. الوجود والبدأ والسببية عند فرق الشيعة وغيرهم من الفرق.
84	المطلب الثاني: السببية في الطبائع عند المتكلمين.
84	أولاً: السببية في الطبائع عند المعتزلة.
84	1- الجزء والأجزاء عند المعتزلة.
87	2. توليد السببية في الطبائع المادية عند المعتزلة.
88	ثانياً: السببية في الطبائع عند الشيعة.
88	1- العلة والتجسيم عند الشيعة.
93	المبحث الثاني: السببية عند الأشاعرة بين الإثبات والنفي.
93	المطلب الأول: السببية في الممكنات الطبيعية.
93	أولاً: مفهوم السببية عند الأشاعرة.
95	ثانياً: السببية والعلّة والحركة في المذهب الأشعري.
100	ثالثاً: الجوهر والسببية عند الأشاعرة.
103	رابعاً: علّة حدوث العالم عند الأشاعرة.
106	خامساً: موقف الأشاعرة من السببية في الطبائع المادية.
108	المطلب الثاني: السببية والعادة والأفعال في الإنسان عند الأشاعرة.
108	أولاً: العادة والمعجزة.
110	ثانياً: السببية والكسب والتوليد عند الأشاعرة.
115	المبحث الثالث: نقد السببية عند الأشاعرة.
115	المطلب الأول: نقد السببية في أفعال العباد والمعجزة.

الفهرس

115	أولاً: نقد نظرية أسباب الأفعال في الإنسان عند الأشاعرة.
115	1- نقد نظرية الكسب.
118	2- رد ابن رشد على الغزالي في مسألة السببية:
120	3- نقد الاستطاعة عند الأشاعرة.
122	4- نقد الفعل عند العبد.
124	ثانياً: نقد المعجزة والسببية عند الأشاعرة.
127	المطلب الثاني: نقد السببية المادية عند الأشاعرة.
127	أولاً: نقد رأي الأشاعرة في السببية في الطبائع.
131	ثانياً: نقد الذرة في الأجسام.
133	أولاً: نقد رأي الأشاعرة في حدوث العالم.
134	ثانياً: نقد نفي زمن الحدوث.
139	الفصل الثالث: السببية عند الوضعية المنطقية.
139	المبحث الأول: مقاربات الوضعية المنطقية للسببية.
139	المطلب الأول: مميزات فكرة السببية عند الوضعية المنطقية.
139	أولاً: تجريد السببية من الخرافة.
147	ثانياً: القانون والزمن في السببية عند الوضعية المنطقية.
157	ثالثاً: السببية والمنطق عند الوضعية المنطقية.
163	المطلب الثاني: السببية بين الاحتمال والمنطق عند الوضعية المنطقية.
163	أولاً: السببية والاحتمال.
168	ثانياً: السببية والاحتمال المنطقي.
175	المبحث الثاني: نقد السببية عند الوضعية المنطقية.
175	المطلب الأول: نقد كارل بوبر.
175	أولاً: نفي استقرار السببية في العلم.
181	ثانياً: السببية بين التنبؤ والتفسير عند كارل بوبر.
185	ثالثاً: العلة والميتافيزيقا عند كارل بوبر.
189	المطلب الثاني: العلة التطورية عند كارل بوبر.
189	أولاً: العلة التطورية.
191	ثانياً: السببية والتطور.
196	الفصل الرابع: السببية بين الأشاعرة والوضعية المنطقية والفكر الكوزمولوجي.
196	المبحث الأول: مقارنة السببية بين الأشاعرة والوضعية المنطقية.
196	المطلب الأول: مفهوم السببية بين الأشاعرة والوضعية المنطقية.
204	أولاً: التشابه والمختلف في مفهوم السببية بين الأشاعرة والوضعية المنطقية.
203	ثانياً: السببية بين المنطق والاحتمال عند الأشاعرة والوضعية المنطقية.
209	المطلب الثاني: المنطق والسببية بين الأشاعرة والوضعية المنطقية.
209	أولاً: تحقيقات في معرفة السببية بين الأشاعرة والوضعية المنطقية.
215	ثانياً: الزمن والسببية بين الأشاعرة، والوضعية المنطقية.

الفهرس

218	ثالثا: السببية في حرية وإرادة الانسان بين الأشاعرة والوضعية المنطقية.
223	المبحث الثاني: السببية في الفكر الكوزمولوجي المعاصر.
223	المطلب الأول: المادة المتمددة في تكوين الكون.
223	أولا: نظرية المصفوفة الكونية.
225	ثانيا: نظرية الخلفية الإشعاعية.
227	ثالثا: المادة المضادة المتسببة في بناء الكون.
232	رابعا: نظرية غبار النجوم في ترميم المجرات.
234	المطلب الثاني: من العدم الى الانبثاق.
234	أولا: السديم الجبار وتبلور الكواكب.
237	ثانيا: من اللا شيء يوجد شيء.
238	ثالثا: الانفجار العظيم وبناء مساحة الكون.
243	رابعا: الخلفية الماكروية قبل الانفجار العظيم.
249	خامسا: الكون بين التصميم والمُصمم.
252	خ
	اتمة
	قائمة المصادر والمراجع.
	الفهرس

الملخص باللغة العربية: العالم لا يخلو من معضلة البحث عن السببية أو الاسباب التي تمثل احد محفزات البحث العلمي عند الإنسان منه يكون طريق ومنهج في كشف عن معضلة ما تواجهه في ميدانه العلمي، غير أن الأفكار التي ينتجها الإنسان تبقى حريصة بين سدين العلة والمعلول السبب والمسبب، وعلى هذا كان مفهوم السببية وأصل الاسباب هي اشارة مهمة في كل العلوم القديمة والحديثة والمعاصرة، ولهذا كان مفهوم السببية متقلب في مجال وفي كل عنصر، فالبداية للسببية اتخذت مفهوم العلل الأربع التي سببت وجود الحياة، وبعدها العلة الثابتة والاسباب المتفرقة التي كانت أكثر انتشارا في الفلسفة الإسلامية عند المتكلمين والاشاعرة خاصة، ولكن السببية تطورت مع تطور العلم وحشرت في مجال اللغة والرياضيات والاحتمال والفيزياء، فتارة تأخذ السببية قانون ومرة نسبية ومرة تكون مغيبة تمام.

الكلمات المفتاحية: مفهوم السببية، العلل الأربع، الاحتمال، السببية المطلقة والنسبية، السببية الكوزمولوجية

Abstract: The world is not free from delimaof searching for causation or reasons that representone of the motivations for scientific research in humans ,its away and method revealing thedilemma that you face in the scientificfielded .however, the ideas that humansproduce remain carful between the two bridges of Couse and effect ,accordingly, the concept of causality and the origin of causeswas impotent referencein allancient, modern and contemporary seince and therefor the concept of causality is variable in every failed and in every element.the beginning of causality took the concept of the four causes that caused the existens of the life,and after that the fixed Couse and separate causes that were more widespread in Islamic philosophy. Among the mutaklimin and asch'aris in particular, but causality development of science and was confined to the feiled of language, mathematic probability, physics .sometimes causality takes on alaw , sometimes it is relativeand sometimes it is completly absent.

Key words: the concept of causality, the four causes, Absolut and relative causality, cosmological causality.