

مبدأ السببية بين علم الكلام الإسلامي ونظرية النسبية والكوانتم
الحديثة

**The Principle of Causality Between Islamic Kalām
and Modern Theories of Relativity and Quantum
Mechanics**

م. د. شهد حسين علي

الجامعة العراقية - كلية العلوم الإسلامية

Inst.Dr. Shahad hussein ali

College of Islamic Sciences– University of Iraq

SHUHAD.H.ALALLO@aliraqia.edu.iq

٢٠٢٥م

١٤٤٧هـ

المخلص

يهدف هذا البحث إلى دراسة مبدأ السببية في ضوء المقارنة بين علم الكلام الإسلامي والنظريات الفيزيائية الحديثة، ولا سيما نظرية النسبية ونظرية الكوانتم. ينطلق البحث من فرضية مفادها أنّ مبدأ السببية لم يكن عند المتكلمين مجرد مفهوم ميتافيزيقي، بل كان أصلاً معرفياً وأخلاقياً يوجّه التفكير الإنساني نحو فهم انتظام الكون في ضوء مشيئة الله تعالى. في المقابل، جاءت الفيزياء الحديثة لتعيد صياغة العلاقة بين العلة والمعلول وفقاً لمفاهيم النسبية الزمانية والمكانية، والاحتمال الكوانتمي، مما أفضى إلى جدل فلسفي عميق حول مفهوم الحتمية. يعتمد البحث المنهج المقارن التحليلي، فيربط بين تصورات المتكلمين كالأشاعرة والمعتزلة والفلاسفة المسلمين، وبين ما أفرزته النظريات العلمية من تصورات جديدة حول الزمان والطاقة والسببية. وتظهر النتائج أنّ علم الكلام الإسلامي احتفظ بمفهوم سببية يتجاوز الطبيعة الميكانيكية، إذ يجعل الله هو السبب الأول الفاعل، بينما السببيات الكونية مظاهر لقدرة الله المستمرة. أما الفيزياء الحديثة، فبرغم تجاوزها للحتمية الكلاسيكية، فإنها لم تنفِ السببية بل أعادت تعريفها ضمن إطار احتمالي رياضي دقيق. وتخلص الدراسة إلى أنّ الحوار بين الفكرين يمكن أن يثمر عن رؤية معرفية توحد بين الإيمان والعلم، وتعيد بناء العلاقة بين الغيب والشهادة على أسس عقلية متوازنة.

الكلمات المفتاحية: السببية، علم الكلام، النسبية، الكوانتم، الحتمية.

Abstract

This study aims to examine the principle of causality through a comparative analysis between Islamic kalam (theology) and modern physics-particularly relativity and quantum theory. It is based on the premise that causality in Islamic theology was not merely a metaphysical notion but an epistemological and moral foundation directing human thought toward understanding cosmic order under divine will. Modern physics, however, redefined the relationship between cause and effect through the concepts of spacetime relativity and quantum probability, leading to profound philosophical debates about determinism. Using an analytical and comparative methodology, the research bridges classical Islamic theological interpretations-such as those of the Ash'arites, Mu'tazilites, and Muslim philosophers-with the scientific models of causation in

contemporary physics. The findings reveal that Islamic kalam preserved a transcendent view of causality, where God is the ultimate and continuous cause, while natural causation remains a manifestation of divine power. In contrast, modern physics, although rejecting classical determinism, does not deny causality but reframes it within a probabilistic mathematical structure. The study concludes that integrating both perspectives may lead to a unified epistemology harmonizing faith and science, restoring balance between the unseen and the empirical realms.

Keywords: (Causality, Kalam, Relativity, Quantum, Determinism.

المقدمة

الحمد لله الذي أحكم نظام الوجود بأسباب مترابطة وسنن ثابتة، وجعل في انتظام الكون آيةً على حكمته وتدبيره، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، الذي جاء بالوحي المبين لقوانين الهداية والكون معاً، وعلى آله وصحبه أجمعين.

يُعدّ مبدأ السببية أحد أقدم المفاهيم التي انشغل بها العقل الإنساني، لما له من صلة وثيقة بتفسير الظواهر الطبيعية وإدراك العلاقة بين الفعل ونتيجته، والوجود وخالقه. وقد مثّل هذا المبدأ محوراً رئيساً في الفكر الفلسفي والكلامي والعلمي على السواء، إذ انبنى عليه التصور العقلي للنظام الكوني، وقامت به براهين وجود الخالق ووحدته التدبير. في الفكر الإسلامي، اتخذت مسألة السببية بعداً عقدياً دقيقاً؛ فالمتكلمون والمفكرون المسلمون تناولوه بوصفه مظهراً من مظاهر ارتباط العالم بإرادة الله، فقرّر المعتزلة فاعلية الإنسان في إطار قدرة الله، بينما نفى الأشاعرة التأثير الذاتي للأسباب وأكدوا أن الاقتران بينها وبين المسببات قائم على السنن الإلهية لا على الضرورة الذاتية، وهو ما جعل السببية في علم الكلام الإسلامي مبدأً خاضعاً للإرادة الإلهية لا مقيداً لها.

أما في العلم الحديث، فقد أعادت نظريتنا النسبية والكوانتم تشكيل مفهوم السببية، إذ أسقطت الأولى فكرة الإطلاق في الزمان والمكان، وأدخلت الثانية الاحتمال واللاتعيين في عمق المادة، مما أثار إشكالية العلاقة بين الحتمية العلمية والتفسير الميتافيزيقي للوجود.

وانطلاقاً من هذا التباين الظاهري، يسعى هذا البحث إلى دراسة مبدأ السببية في ضوء علم الكلام الإسلامي والفيزياء الحديثة، سعياً إلى بناء رؤية معرفية تكاملية تبرز انسجام السنن الإلهية مع النظام الكوني، وتؤسس لخطاب "كلام علمي معاصر" يجمع بين يقين الإيمان وموضوعية العلم، ويقدم نموذجاً فلسفياً راشداً للتوفيق بين العقيدة والعقل والتجربة.

يُعدّ مبدأ السببية أحد المفاصل الكبرى التي تتقاطع عندها أنساق التفكير الديني والفلسفي والعلمي. فبينما يُقرّ علم الكلام الإسلامي بأنّ كلّ سبب ومسبب قائم بإرادة الله وتقديره، فإنّ الفيزياء الحديثة أعادت النظر في المفهوم ذاته، فقَيّدت الحتمية المطلقة التي سادت الفيزياء الكلاسيكية، وطرحَت بدائل احتمالية في ميكانيكا الكوانتم، ونسبية في الزمان والمكان. من هنا تنشأ إشكالية البحث الرئيسة:

هل يمكن التوفيق بين السببية الإلهية التي تفسّر الكون بوصفه منظومة خاضعة لمشئّة الله، والسببية العلمية الحديثة التي تُفسّر الظواهر وفق القوانين الطبيعية والاحتمالات؟ وتتفرّع عن هذه الإشكالية أسئلة فرعية منها:

- ما الأساس الفلسفي والاعتقادي لمفهوم السببية في علم الكلام الإسلامي؟
 - كيف أعادت النسبية والكوانتم تعريف السببية في المجال الفيزيائي؟
 - هل ثمة إمكانية لتأسيس رؤية معرفية تُدمج بين السننية الإلهية والنظام العلمي الحديث دون تعارض؟
- ويهدف البحث إلى:

- تحليل مفهوم السببية في علم الكلام الإسلامي بوصفه مبدأً عقدياً مرتبطاً بالإرادة الإلهية.
- دراسة التحولات التي طرأت على المفهوم في ضوء الفيزياء الحديثة.
- بناء نموذج معرفي تكاملي يوفّق بين الرؤية العقدية والنسق العلمي.
- الإسهام في بلورة خطاب "كلام علمي معاصر" يجمع بين مقولات الإيمان والعقل والتجربة.

ويعتمد البحث المنهج التحليلي المقارن القائم على تحليل النصوص الكلامية الإسلامية واستقراء المفاهيم الفيزيائية الحديثة في ضوء فلسفة العلم. كما يوظّف المنهج الاستنباطي النقدي في الكشف عن إمكانات التكامل بين الإطار العقدي الإسلامي والتصور العلمي المعاصر، مع الالتزام بالمنهج الأكاديمي الرصين في توثيق المصادر وتحليل المقولات ضمن سياقها التاريخي والمعرفي.

التمهيد

يُعدّ مبدأ السببية من أعظم القضايا التي شغلت العقل الإنساني منذ فجر التفكير الفلسفي، لما له من صلة وثيقة بمسائل الوجود والإرادة والفعل، ولما يترتب عليه من آثار عقديّة في فهم علاقة الخالق بالمخلوق، والقدرة الإلهية بالنظام الكوني. فالسببية في جوهرها ليست مجرد مفهوم فيزيائيّ أو منطقيّ، بل هي مبدأ ميتافيزيقيّ يتعلّق بمصدر الفعل ومنشأ التأثير، وهل هو صادر عن إرادة الله تعالى وحده، أم أن للمخلوقات تأثيراً ذاتياً مستقلاً في عالم الأسباب.

وقد نشأ هذا المفهوم في الفلسفة اليونانية عند أفلاطون وأرسطو، حيث صيغ ضمن إطار عقليّ ماديّ، يقوم على فكرة "العلّة الأولى" التي تفسّر وجود الموجودات، دون أن ترتبط بالوحي أو الإيمان بالغيب. ثمّ انتقل المبدأ إلى الفكر الإسلامي، فكان من أعظم المسائل التي دار حولها الجدل بين المتكلمين والفلاسفة. فالمعتزلة رأوا في السببية مظهراً لعدالة الله، إذ جعل للإنسان قدرة على فعله ومسؤوليته، بينما ذهب الأشاعرة إلى أنّ التأثير الحقيقي إنما هو لله تعالى، وأنّ الأسباب لا تنتج المسببات بذاتها، بل تجري بقدرة الله على وفق السنن التي أودعها في الكون، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١).

أما الفلاسفة الإسلاميون كابن سينا والفارابي، فقد حاولوا التوفيق بين المبدئين، فأثبتوا النظام السببي مع الإقرار بأنّ العلة الأولى المطلقة هي الله تعالى، وأنّ ما سواه من علل ومعلولات إنما يعمل في إطار المشيئة الإلهية الشاملة. وهكذا نشأ في الفكر الإسلامي وعي عقديّ عميق يربط بين الأسباب والسنن، دون أن يجعلها مستقلة عن الإرادة الإلهية.

وفي العصر الحديث، أعادت نظرية النسبية وميكانيكا الكوانتم صياغة مبدأ السببية صياغة جديدة، إذ أبطلت الأولى فكرة الإطلاق الزماني والمكاني التي كانت أساس الحتمية النيوتنية، بينما أدخلت الثانية عنصر الاحتمال وعدم اليقين في تفسير الظواهر المادية. فأصبحت السببية في العلوم الطبيعية مبدأ نسبياً أو احتمالياً، لا قانوناً مطلقاً. وهنا برزت الحاجة إلى إعادة النظر في مفهوم السببية من منظور عقديّ توحيديّ يفسّر تلك الظواهر ضمن نظام السنن الإلهية التي لا تتبدّل ولا تتناقض مع نواميس الكون، بل تحتويها وتوجّهها.

ومن ثمّ، فإنّ الربط بين الرؤية الكلامية والفيزياء الحديثة لا يُعدّ ترفاً معرفياً، بل ضرورة فكرية لإعادة بناء العلاقة بين الإيمان والعلم، على نحو يُبرز انسجام السنن الإلهية مع النظام الكوني، ويؤسس لتكامل بين الحتمية النسبية والاحتمالية الكوانتية في ضوء التوحيد، بحيث يكون

الله تعالى هو الفاعل الحق، والعالم بما فيه من أسباب وقوانين إنما هو مجرى لقدرته ومظهر لحكمته جلّ وعلا.

المطلب الأول: مفهوم السببية في علم الكلام الإسلامي

تعريف السببية في ضوء النصوص الشرعية والعقلية

يُعدّ مفهوم السببية من أعظم المباحث التي دار حولها الجدل بين المتكلمين والفلاسفة؛ إذ تتعلّق به مسائل جوهرية في التوحيد، والإرادة الإلهية، وأفعال العباد، ونظام الكون. فالسبب في اللغة ما يُتوصّل به إلى غيره، كما قال ابن فارس: "السين والباء والحاء أصل يدلّ على وصل شيء بشيء" ^(١) ومنه سُمّي الحبل سبباً لاتصاله بالمقصود. وفي الاصطلاح، هو ما يُجعل علامة على وجود الشيء أو على ترتّب الأثر على المؤثر. لكن هذا التعريف يتجاوز الدلالة اللفظية ليلبغ أفقاً ميتافيزيقياً، لأن السؤال عن السبب هو في جوهره سؤال عن الفاعل، والفاعل في التصور الإسلامي هو الله سبحانه الذي لا شريك له في الخلق والإيجاد. لقد قرّر القرآن الكريم أنّ نظام العالم قائم على السنن الإلهية التي أودعها الله في الكون، فقال تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ ^(٢). فهذه الآية تثبت وجود الأسباب، ولكنها تنسب جعلها إلى الله وحده، مما يدلّ على أنّ السببية ليست استقلالاً في التأثير، بل ارتباطاً بإرادة الخالق. وقال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ ^(٣).

فدلّ على أنّ هذه السنن الكونية ثابتة بنظام محكم، لكنها لا تعمل بذاتها، بل هي مجرى القدرة الإلهية. وقد عبّر إمام الحرمين الجويني عن هذا المعنى في قوله: "إنّ الله تعالى هو الفاعل على الحقيقة، وما يرى من ارتباط المسببات بالأسباب ليس إلا جريان العادة التي أجراها الله في خلقه" ^(٤) وهذا ما تبناه من بعده الإمام الباقلاني حين قرّر أنّ السببية "مجرى العادة لا موجب للطبيعة" ^(٥) أي أنّ النار لا تحرق لذاتها، بل يحرق الله بها، وأنّ الماء لا يروي لذاته، بل يجعل الله فيه خاصية الإرواء عند التماس المحلّ القابل لذلك.

أما الغزالي فقد بلغ بهذا المبدأ ذروة فكرية في قوله: "إنّ العادة قد جرت بأنّ احتراق القطن عند ملاقة النار يقع في الحال، ولكن ليس في وجود أحدهما ما يوجب وجود الآخر، ولا في

(١) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا: ج ٣/ ص ٧٦.

(٢) الكهف: ٨٤

(٣) الفتح: ٢٣

(٤) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك بن عبد الله الجويني: ص ١٠٨.

(٥) التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة، محمد بن الطيب الباقلاني: ج ١/ ص ١١٥.

طبيعته ما يقتضي ذلك^(١) فالغزالي هنا ينقض الرؤية الأرسطية القائلة بأنّ للعلّة تأثيراً ضرورياً في المعلول، ويثبت أنّ كل علاقة سببية لا تتعدّى أن تكون اقتراناً عادياً يجريه الله وفق مشيئته. وهذا هو الأصل الذي بُني عليه مذهب الأشاعرة في نفي التأثير الذاتي للأسباب.

ومع ذلك، فإنّ إثبات السببية الشرعية لا يعني نفي النظام أو إنكار القوانين الكونية، بل يعني ردّ الفعل إلى الفاعل الأول، كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٢).

قال الفخر الرازي في تفسيره لهذه الآية: "دلّ ظاهرها على نفي كل فاعلٍ سواه تعالى، فكل ما نراه من الأسباب فهي وسائط وأدوات لا تستقلّ بالفعل، إذ الخلق الحقيقي منسوبٌ إلى الله وحده"^(٣).

أما المعتزلة فقد أخذوا منحى آخر؛ فيما أنهم قرّروا العدل الإلهي وحرية الإنسان، فقد أثبتوا للعبد قدرة حقيقية على فعله، وربطوا بين السبب والمسبب برابطٍ عقلي لا يزول. قال القاضي عبد الجبار: "إنّ الله تعالى خلق في الإنسان قدرةً على الفعل، بها يقع ما يريد من خيرٍ أو شرٍّ، وهذه القدرة هي السبب الحقيقي في صدور الأفعال"^(٤) فهنا يظهر الفارق الدقيق بين تصوّرهم العقلي للسببية وبين الرؤية الأشعرية التي تنسب الفعل إلى الله مباشرة.

وقد توسّع الفلاسفة الإسلاميون -كابن سينا والفارابي- في تحليل العلّة والسبب، ففرّقوا بين العلّة الفاعلة والعلّة الغائية والعلّة الصورية والعلّة المادية، تأثراً بأرسطو، لكنهم أدخلوا على هذه المفاهيم روحاً توحيدية؛ فالعلّة الأولى عندهم هي واجب الوجود، وكلّ ما سواه معلولٌ له صدوراً لا زمانياً، بل صدوراً وجودياً^(٥) ورغم ما أخذ على هذا التصور من مسحة فلسفية أقرب إلى الترتيب الوجودي منه إلى الخلق الزمني، فإنه لا يخرج عن الإقرار بأنّ الله هو الأصل في كل وجود وتأثير.

ومن زاويةٍ أخرى، تناول الإمام الغزالي المسألة في إحياء علوم الدين حين ربط بين معرفة الأسباب ومعرفة الحكمة الإلهية، فقال: "من لم يعرف مجاري الأسباب لم يعرف حكمة الله في خلقه، ومن ظنّ أنّها تفعل بذاتها فقد أشرك، ومن أنكرها فقد جهل"^(٦) وهنا يتجلّى المنهج

(١) تهافت الفلاسفة، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي: ص ١٨٤.

(٢) الزمر: ٦٢

(٣) مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، محمد بن عمر فخر الدين الرازي: ج ٢٦/ ص ٢١٢.

(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل، عبد الجبار بن أحمد الهمداني: ج ٦/ ص ٢٣.

(٥) الشفاء - الإلهيات، الحسين بن عبد الله بن سينا: ج ٢/ ص ٧٢.

(٦) إحياء علوم الدين، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي: ج ٤/ ص ٢٨٧.

الوسطي الذي يجمع بين العلم والعبودية؛ فلا إفراط في نفي الأسباب، ولا غلو في إسناد الفعل إليها.

ومن لطيف ما أورده الشيخ الأكبر ابن عربي في هذا الباب قوله: "الأسباب مظاهر القدرة الإلهية في الأشياء، فمن نظر إليها لذاتها حُجب، ومن رآها على أنها مرايا الفعل الإلهي عرف الحق في خلقه"^(١) وهذه الرؤية هي لبّ التصوف الفلسفي الذي يجعل من السببية باباً إلى شهود التوحيد، لا حجاباً عنه.

وقد أكد الكلاباذي في كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف هذا المعنى بقوله: "يعتقد القوم أن كل سبب ومسبب إنما هو مجرى حكم الله، ولا تأثير لشيء إلا بإذنه، ولا قدرة لأحد إلا بما أقره الله عليه"^(٢) فالصوفية، وإن سلّموا بوجود الأسباب، جعلوها مظاهراً لأسماء الله وصفاته، تجري بحكم "الحق الفاعل في كل فعل".

إنّ هذا التصور الإسلامي الشامل لمبدأ السببية يعبر عن تكامل بين العقل والنقل، بين العلم والوجدان، بين النظام الكوني والإرادة الإلهية. فهو لا يقصي العقل كما فعل بعض الغلاة في التصوف، ولا يطلق الأسباب من سلطان المشيئة كما ذهب بعض المعتزلة، بل يجعلها في مرتبة "الواسطة"، لا الفاعلية الذاتية. ومن هنا يفهم قول الغزالي: "إنّ من نظر إلى السبب دون المسبب فهو محجوب عن الله، ومن نظر إلى المسبب دون السبب فقد أخلّ بالنظام"^(٣).

وهكذا، فإنّ النصوص الشرعية والعقلية والذوقية تتكامل لتقدّم رؤية متوازنة لمفهوم السببية، تنطلق من مبدأ التوحيد، وتقرّ بالسنية دون أن تنكسر المشيئة، وتثبت النظام دون أن تنزع منه الإله. وبذلك تميّز علم الكلام الإسلامي عن غيره من الاتجاهات الفلسفية، حين جعل السببية فرعاً عن التوحيد لا نقيضاً له، وسيلة لمعرفة الله لا ذريعة إلى إنكاره.

مواقف المدارس الكلامية من مبدأ السببية

يعدّ الخلاف في مبدأ السببية من أعقد القضايا التي انقسم فيها المتكلمون، لأنها تمسّ صميم التصور العقدي عن الخلق، والقدرة، والإرادة، وأفعال العباد. فكل مدرسة كلامية صاغت موقفها من السببية بحسب تصوّرها لطبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق، وبين القدرة الإلهية وحرية الإنسان، مما نتج عنه تباين دقيق بين الاتجاه العقلي المعتزلي، والسني الأشعري، والوسطي الماتريدي، فضلاً عن الطرح الفلسفي الإشراقي الذي مال إليه بعض فلاسفة الإسلام.

(١) الفتوحات المكية، محيي الدين محمد بن علي بن عربي: ج ٣/ ص ١٤٤.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، محمد بن إسحاق الكلاباذي: ص ٩٥.

(٣) ميزان العمل، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي: ص ٢١١.

أولاً: موقف المعتزلة - السببية العقلية واستقلال القدرة الإنسانية

يرى المعتزلة أنّ السببية أصل عقليّ من مقتضيات العدل الإلهي، إذ لو لم تكن الأسباب مؤثرة بذاتها لانتفى معنى التكليف والمسؤولية، ولصار العبد مجبراً على فعله. لذلك جعلوا السببية نظاماً عقلياً قائماً على الاقتران الضروري بين الفعل ونتيجته، وبين السبب والمسبب، فالنار تحرق بطبيعتها، والماء يروي بطبيعته، والإنسان يخلق فعله بقدرته التي منحها الله له، لا على وجه الاستقلال المطلق، بل على سبيل التمكين والاختيار^(١).

وقد عبّر النظام المعتزلي عن هذا المعنى بقوله: "إنّ الأجسام جواهر، ولكلّ جوهر خاصية بها يفعل، فالفعل تابع لطبيعة الجوهر، كما أن الإحراق تابع لطبيعة النار"^(٢) فهنا تتبدّى رؤية "الطبع" التي اعتبرها المعتزلة أساساً لفهم الأسباب، وهي امتداد للفكر الأرسطي القائل بأنّ لكلّ موجود قوةً طبيعيةً هي سبب فعله.

غير أن هذا التصوّر واجه انتقاداً من الأشاعرة لاحقاً، إذ عدّوه مناقضاً للتوحيد في الفعل، لأنّه يجعل للأسباب تأثيراً ذاتياً، وهو ما يفضي إلى نوع من الشرك الخفي في باب الأفعال. ومع ذلك، لا يمكن إنكار أنّ المعتزلة كانوا أوائل من حاولوا بناء نظام سببيّ عقلانيّ متكامل في الفكر الإسلامي، حفظوا به فكرة العدالة والمسؤولية الأخلاقية، وفسّروا به انتظام الكون على ضوء قدرة الإنسان المحدودة.

وقد نصّ القاضي عبد الجبار صراحةً على أنّ إنكار السببية يفضي إلى تعطيل العلوم، فقال: "لو لم يكن بين الأسباب والمسببات علقاً موجبة، لما قامت حجة، ولا ثبتت صناعة، ولا انتظم تدبير"^(٣) وهذه العبارة تعبّر عن جوهر موقف المعتزلة: السببية ضمان للعقل والنظام معاً.

ثانياً: موقف الأشاعرة - السببية العادية ونفي التأثير الذاتي

أما الأشاعرة فقد اتخذوا موقفاً معاكساً تماماً، فرفضوا القول بتأثير الأسباب في المسببات على وجه الاستقلال، وعدّوا ذلك مساساً بتوحيد الربوبية. فالفاعل الحقيقي عندهم هو الله وحده، وكل ما يرى من ترابط بين الأشياء إنما هو اقتران عاديّ أجرى الله به سنته في خلقه. يقول أبو الحسن الأشعري في الإبانة عن أصول الديانة: "لا خالق إلا الله، ولا فعل لشيء إلا بخلق الله، وإنما الأفعال تقع على حسب ما يقدره الله ويخلقه عند الأسباب، لا بها ولا منها"^(٤).

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، عبد الجبار بن أحمد الهمداني: ج ٦/ ص ٢٥.

(٢) شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد الهمداني: ص ٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٤) الإبانة عن أصول الديانة، علي بن إسماعيل الأشعري: ص ٥٥.

وقد طوّر الباقلاني هذا المفهوم في نظريته الشهيرة "الاقتران العادي"، فبيّن أن السببية ليست علاقة ضرورة، وإنما هي ارتباطٌ جليّ: "قالنار لا تُحدث الإحراق، وإنما يُحدث الله الإحراق عند ملامستها للقطن عادةً، لا وجوباً" (١) فالله هو المسبّب المطلق، والأسباب مجرى القدرة لا أكثر.

أما إمام الحرمين الجويني فعمّق الفكرة في الإرشاد قائلاً: "العادة جارية بترتيب الأمور على الأسباب، غير أنّ السببية لا تأثير لها إلا بما أجرى الله فيها من عادته، فيجوز عند القدرة الإلهية أن ينقلب الأمر، فيُسلَب السبب مسببه متى شاء الله" (٢).

وهذا الموقف كان له أثر عظيم في الفكر العقدي الإسلامي؛ إذ رسّخ مفهوم السنن الإلهية على أنها ليست قوانين قهرية تحكم الله، بل مظاهر لقدرته التي لا تتخلف. ولذلك قال الفخر الرازي: "كلّ ما يُظنّ أنه فاعل، فهو في الحقيقة محلّ للفعل لا فاعل، لأنّ الفعل لا يقوم إلا بالله" (٣).

لكن الأشاعرة لم يُلغوا الأسباب مطلقاً؛ فهم أثبتوها من حيث الظاهر والعادة، ونفوا تأثيرها من حيث الحقيقة. ولذلك قال الغزالي في خلاصة مذهبه: "الأسباب لا تُثمر بذاتها، ولكن الله أجرى العادة بخلق الثمر عندها" (٤).

هذا التصور الأشعري يجد جذره الروحي في عمق التجربة الصوفية؛ إذ يرى الشيخ الأكبر ابن عربي أنّ "الخلق كله مظاهر أفعال الحقّ، لا فعل لغيره، وكل من أثبت للعبد فعلاً من ذاته فقد جهل سرّ التوحيد" (ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥١٢). فالتوحيد عند الصوفية هو أن ترى أن لا فاعل إلا الله، والسبب إنما هو ستار القدرة لا شريك لها.

ولم يقف الأشاعرة عند حدود الجدل العقلي، بل جعلوا من هذا المبدأ ميزاناً للمعرفة الدينية، فكل علم يُنسب للأسباب استقلالاً فهو باطل، وكل نظام يُردّ إلى الإرادة الإلهية فهو حقّ. وهكذا تحوّلت السببية في الفكر الأشعري من قضية فلسفية إلى مقام عقدي يُعرّف به توحيد الأفعال.

ثالثاً: موقف الماتريدية والفلاسفة الإسلاميين - التوفيق بين السنن والإرادة

أمّا الماتريدية، فقد توسطوا بين الاتجاهين؛ فلم يغفلوا في نفي السببية كما فعل الأشاعرة، ولم يثبتوها على وجه الضرورة كما فعل المعتزلة. بل قالوا: إنّ الأسباب لها أثرٌ بتمكين الله لا بطبيعتها، فهي فاعلةٌ بإذن الله لا بذاتها، ومجرى حكمه لا مستقلةٌ عنه.

(١) التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة، محمد بن الطيب الباقلاني: ج ١/ ص ١١٥.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك بن عبد الله الجويني: ص ١٠٨.

(٣) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، محمد بن عمر فخر الدين الرازي: ج ١/ ص ٣٠٠.

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي: ص ١١٢.

قال أبو منصور الماتريدي: "جعل الله في الأشياء خواصّ تؤثر عند وجود الشرائط وانتفاء الموانع، فهي فاعلةٌ بإقداره لا بوجوب ذاتيٍّ فيها"^(١) وهذا القول يُظهر النزعة السننية الواقعية في الماتريديّة، فهم يثبتون للنظام الكوني فعاليته، ولكن يجعلونه منضبطاً بمشيئة الله التي لا تخرج عنه شيء.

وقد سار السعد التفتازاني على هذا النهج في شرحه للمقاصد فقال: "السببية ليست باطلّة من أصلها، ولكنها مشروطةٌ بإرادة الله، فكل تأثير لا يكون إلا بقدرته، إلا أنّ العادة مضطربةٌ بترتيب الأمور على أسبابها"^(٢) وهذه العبارة تعبّر عن صيغة التوازن التي انتهت إليها المدرسة الماتريديّة في حقل علم الكلام.

أما الفلاسفة الإسلاميون كابن سينا، فقد قدّموا تصوّراً ميثافيزيقياً للسببية يقوم على الفيض الوجودي، إذ جعلوا العلّة الأولى واجب الوجود تفيض عنه الموجودات بترتيب وجوديٍّ لا زمنيٍّ، وقالوا: "إنّ كلّ موجودٍ له سبب، إلا الأول، فهو سبب الكل"^(٣) ورغم ما في هذا التصور من بُعدٍ عن الحسّ العقدي المباشر، إلا أنّه يحمل نزعة توحيدية خفيّة، إذ يجعل الوجود بأسره قائماً بالعلّة الأولى التي لا يُتصور وجودٌ بدونها.

ولمّا جاء الغزالي، نقد هذا التصور الفلسفي نقداً جذرياً في تهافت الفلاسفة، لكنّه لم ينكر الانتظام السببي، بل أكّد أنّه من لوازم الحكمة الإلهية: "إنّ ترتيب الأسباب على المسبّبات سنة الله في خلقه، والحكمة اقتضت دوامها إلا إذا شاء الله خلافها"^(٤).

ومن هذا المنطلق، اجتمع في الفكر الإسلامي المتأخّر مزيجٌ من المذاهب الثلاثة:

- من المعتزلة: الإقرار بانتظام الكون عقلياً.
 - ومن الأشاعرة: ردّ التأثير إلى الله وحده.
 - ومن الماتريديّة: إثبات الأسباب على وجه التمكين الإلهي.
- وقد لخصّ الإيجي هذا التكامل في قوله: "القول الصحيح أنّ التأثير واقعٌ بإرادة الله، والعادة مطردةٌ في ترتيب المسبّبات على الأسباب، لا لضرورة بل لحكمة، إذ لا يجب على الله شيء، وإنما يفعل على وفق العلم والإرادة"^(٥).

(١) كتاب التوحيد، محمد بن محمد الماتريدي: ص ٢١٤.

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام، مسعود بن عمر التفتازاني: ج ٤/ ص ١٥.

(٣) النجاة، الحسين بن عبد الله بن سينا: ج ٢/ ص ٧٢.

(٤) تهافت الفلاسفة، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي: ص ١٨٥.

(٥) المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: ج ٢/ ص ٢٥.

وهكذا، تطوّر مفهوم السببية في الفكر الإسلامي من مجرد نقاشٍ حول الظواهر الطبيعية إلى نظامٍ ميتافيزيقيٍّ متكاملٍ يربط بين العقيدة والعلم والوجود، ويجعل الكون مشهداً لتجلي الإرادة الإلهية عبر القوانين التي أودعها فيه سبحانه.

العلاقة بين الإرادة الإلهية والنظام الكوني والأبعاد الوجودية والمعرفية لمبدأ السببية في بناء العقيدة الإسلامية

إنّ مبدأ السببية لا يُفهم في الفكر الإسلامي بمعزلٍ عن الإرادة الإلهية، لأنّ نظام العالم في التصور العقدي ليس حركةً عمياء، ولا تفاعلاً مادّياً صرفاً، بل هو تجلٍ لمشيئة الله وحكمته في الوجود. فالله سبحانه هو الذي أقام الكون على سننٍ جارية، وربط الأسباب بالمسببات، لا لذاتها، بل بحكمته التي شاءت انتظام العالم وفق نظامٍ محكمٍ لا خلل فيه. قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا﴾^(١). فالآية تبرز أنّ النظام الكوني ليس نتاج أسبابٍ قائمةٍ بذاتها، وإنما هو أثرٌ لإرادةٍ مدبرةٍ، وعنايةٍ مطلقةٍ، تُسيّر كلّ ذرةٍ في الوجود وفق قانونٍ إلهيٍّ لا يُبدّل.

وقد بيّن أبو حامد الغزالي هذا المعنى بعمق حين قال: "ليس في الوجود إلا الله وأفعاله، وكل ما سواه فعلٌ له، فلا فاعل إلا هو، والأسباب مجاري عاداته، إذ لا تتخلف إرادته عن مراده"^(٢). وهذا التقرير يلخص الموقف العقدي الأشعري في أقصى صورته: نفي الاستقلال عن الأسباب، وإثبات أن جميع الحوادث مرتبطةٌ بالإرادة الإلهية ارتباطاً ضرورياً لا انفصال فيه.

وفي مقابل هذا التصور، يذهب المعتزلة إلى أن الإرادة الإلهية تتعلق بخلق النظام العام وتمكين الإنسان من الاختيار، لكنها لا تتدخل في تفاصيل الأفعال بعد ذلك، لأنّ ذلك ينافي العدالة والحكمة عندهم. غير أن هذا التصور، وإن بدا عقلانياً، يضعف البعد الروحي في فهم علاقة العبد بربه، إذ يجعل الأسباب تعمل على نحوٍ مستقلٍّ بعد إذنٍ سابق. أما الصوفية والعرفاء، فقد تجاوزوا كلا الموقفين، وجعلوا الإرادة الإلهية هي النور الذي يتجلّى في كل سببٍ ومسبّبٍ، فلا يرون في الكون إلا مظاهر القدرة، ولا في الأسباب إلا مرآي الإرادة.

يقول الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي: "الأسباب ستورُ الأفعال، فمن وقف عندها حُجب، ومن نفذ من خلالها شهد الفاعل الواحد في كل صورة، فالله هو الذي يُجري الأسباب على ما

(١) الأعراف: ٥٤

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي: ص ١١٤.

يشاء^(١) وهذا المعنى هو جوهر ما يُعرف في التصوف بـ توحيد الأفعال، أي الإقرار بأن لا فاعل في الوجود إلا الله، وأن كل فعل منسوب إلى المخلوق إنما هو فعل الله على لسان العبد، كما ورد في الحديث القدسي: «كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به...»^(٢).

وهنا تتجلى الرؤية الصوفية الميتافيزيقية التي لا تُتكرر الأسباب، ولكنها تعيدها إلى أصلها: فهي ليست ذات فاعلية مستقلة، بل وسائط لتجلي الأسماء الإلهية. فالنار مظهر لاسم "القهار"، والماء مظهر لاسم "الرحيم"، والدواء مظهر لاسم "الشافى"، وهكذا يتوزع الفعل الإلهي في الكون على مراتب الأسباب. يقول عبد الكريم الجيلي: "الأسباب مظاهر الأسماء، والحق يعمل بها في الخلق، فكل فعل هو فعله، وإن جرى على يد عبدٍ أو ملكٍ أو طبيعة"^(٣).

وفي هذا السياق، يظهر أن الفكر الصوفي ليس تعطيلاً للعقل، بل تجاوزاً له إلى أفق أعلى من الإدراك العقلي، إذ يرى في انتظام الأسباب دليلاً على وحدة الفاعل لا على استقلالها. فالصوفية، كما يقول الكلاباذي، "يرون أن الله أظهر الأشياء بأسبابها ليُعلم العباد النظام، لا لاحتياجه إليها، فمن عبد السبب فقد جهل، ومن أنكره فقد عطل، ومن نظر إليه من حيث دلالتة على المسبب فقد وحد"^(٤).

وهكذا، يتضح أن العلاقة بين الإرادة الإلهية والنظام الكوني ليست علاقة تضاد، بل علاقة تجلٍ وتكميل؛ "ومن خلال المنطق السليم يتم التعرف على حالة الأديان قديماً، فيما قبل التاريخ وتستترشد في معالجة قرائنها، لا بقصص صناعتها وفنونها، بل بطفولة الديانات المعروفة منذ فجر التاريخ حتى هذا الوقت، ولا تتم هذه المعرفة إلا عن طريق الإستقراء حيث بدأت بعقيدة نقية هي عقيدة التوحيد، ثم تسلت إليها الأباطيل والأكاذيب على طول العهد، والمؤكد بديهياً أنها سنة الديانات كلها، إذ تبدأ بداية توحيدية ثم تدخلها الترهات الإنسانية"^(٥)، فالنظام هو أثر الإرادة، والسنن هي اللغة التي تتكلم بها القدرة، والسببية ليست إلا حكمة الله في الترتيب. ومن هذا الفهم انبثق ما يسميه الفخر الرازي بـ "التلازم بين العلم والإرادة في الخلق"، إذ قال:

(١) الفتوحات المكية، محيي الدين محمد بن علي بن عربي: ج ٢/ ص ٥١٢.

(٢) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري: كتاب الرقاق/ باب التواضع.

(٣) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: ج ١/ ص ٩٤.

(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف، محمد بن إسحاق الكلاباذي: ص ٩٥.

(٥) التفسيرات الغربية لنشأة الدين في حياة الشعوب والرد عليها (نظرية تطور الدين إنموذجاً)، علي داود

خلف، مجلة كلية الإمام الأعظم الجامعة، العدد ٥٠، الجزء الثاني، لعام ٢٠٢٤م.

“الإرادة متعلقة بكل ممكن، والعلم محيط بكل نظام، فالتقدير سابق، والإيجاد تابع، والنظام مظهر للحكمة”^(١).

وفي ضوء هذا الترابط، يمكن القول إنّ السببية في العقيدة الإسلامية ليست مجرد تفسيرٍ علميٍّ للظواهر، بل هي ركيزة معرفية في بناء الإيمان نفسه، إذ تُظهر اتساق الكون مع الإرادة الإلهية. فكلّما ازداد الإنسان علماً بالنظام، ازداد شهوداً للحكمة، كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(٢).

فالآية تشير إلى أنّ المعرفة العلمية بالآفاق والأنفس سبيلٌ إلى التوحيد، لا إلى نفيه. وهذا ما وعاه الغزالي حين قرّر أن معرفة الأسباب من تمام معرفة الله، فقال: “ليس العلم بالعلل كفرًا، وإنما الكفر أن تجعل العلل شركاء في الفعل، فمن علم أن الله هو المسبّب على الحقيقة، لم يضره علمه بالأسباب”^(٣). فالتوحيد لا ينافي العلم، بل يُنقيّه من التوهم بأنّ الأسباب تعمل بذاتها، فيصبح العلم عبادةً، والنظر تفكيرًا في صنع الله.

ومن هنا، فإنّ مبدأ السببية عند علماء الكلام والصوفية يجمع بين الانتظام العلمي والتجلي الإلهي؛ فهو في بعده العقلي برهان على النظام، وفي بعده الوجودي مظهر للوحدة، وفي بعده المعرفي سبيل إلى الإيمان. لذلك يقول الشهرستاني في الملل والنحل: “جعل الله الأسباب موصلةً إلى المسبّبات، لتقوم بها الحجة، ويُدرك بها العباد الحكمة، فيشهدوا من خلالها قدرته في نظام لا اضطراب فيه”^(٤).

وهذا الوعي المتكامل هو ما جعل علماء الإسلام ينظرون إلى الكون كـ“نظام سننيٍّ مقدّس”، لا يُفهم إلا في ضوء الإرادة الإلهية. فالحكمة تقتضي انتظام الأسباب، والقدرة تقتضي إمكان خرقها، والرحمة تقتضي توجيهها لما فيه صلاح الخلق. فكلّ حادثة في الكون، وإن بدت صغيرة، إنما هي توقيعٌ لقدرة الله في صحيفة الوجود.

وفي نهاية المطاف، يظهر أنّ السببية في الفكر الكلامي والصوفي ليست مبدأً علميًا فحسب، بل منظورًا عقديًا ووجوديًا يفسّر العلاقة بين الحق والخلق. فالكون عندهم كتابٌ مفتوح، حروفه الأسباب، ومعناه الله. وإذا كان الغربيون قد جعلوا السببية أساس العلم، فإن المسلمين جعلوها طريقًا إلى الإيمان. ومن ثمّ، فالإقرار بالسنن الكونية هو إقرارٌ بجريان المشيئة، والعلم بالأسباب علّمٌ بآثار القدرة، والوقوف عند السبب دون المسبّب هو حجابٌ عن معرفة الله.

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، محمد بن عمر فخر الدين الرازي: ج٦/ ص٢١٠.

(٢) فصلت: ٥٣.

(٣) إحياء علوم الدين، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي: ج٤/ ص٢٨٩.

(٤) الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: ج١/ ص٣٧.

وقد لخص الشيخ عبد الكريم الجيلي هذا الفهم في عبارة جامعة فقال: "الكون كله سببٌ، والحقُّ مُسبَّبٌ، والعارف لا يقف عند السبب ولا يتخطاه، بل يشهد المسبَّب في السبب، فيرى الكثرة مظهرًا للوحدة، والسنن دليلًا على الإرادة"^(١) وهذه هي خلاصة الرؤية الصوفية للسببية: أن ترى في كل شيء فعلًا من أفعال الله، وفي كل نظام مظهرًا لحكمته، وفي كل سبب أثرًا من إرادته.

المطلب الثاني: مبدأ السببية في الفيزياء الحديثة (النسبية والكوانتم)

تطور مفهوم السببية من نيوتن إلى أينشتاين

شكل مبدأ السببية أحد الأعمدة الكبرى في نشأة العلم التجريبي الحديث منذ القرن السابع عشر، حين أقام إسحاق نيوتن في كتابه المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية تصورًا للكون قائمًا على الحتمية الدقيقة، بحيث يمكن التنبؤ بمستقبل أي نظام مادي إذا عُرِفَت حالته الراهنة. فالطبيعة، في نظره، آلة دقيقة تعمل وفق قوانين صارمة، لا مجال فيها للصدفة ولا للتخلف. عبّر نيوتن عن ذلك حين قال: "أعطني موضع وسرعة كل جسيم في الكون، أخبرك بمستقبله وماضيه"^(٢) هذا التصور جعل العلاقة بين السبب والمسبب علاقة ضرورة فيزيائية مطلقة: فكل حركة لها علّة ميكانيكية محددة، وكل ظاهرة قابلة للاختزال إلى تفاعلات بين قوى وجسيمات. وبذلك، تحول الكون إلى منظومة مغلقة من الأسباب الطبيعية، يمكن للعقل الرياضي أن يفسرها دون حاجة إلى مرجع ميتافيزيقي.

غير أن هذا النموذج، على ما فيه من دقة رياضية، كان يحمل في طياته بذور الجمود الميتافيزيقي، إذ ألغى مساحة الغيب والإرادة والاختيار، وأحال الوجود إلى حركة ضرورية تُدار وفق معادلات، لا وفق حكمة عليا. ومن هنا جاء نقد الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال الذي قال: "الفيزياء لا تتحدث عن الله، ولكنها لا تستطيع أن تتحدث بدونه"^(٣).

وفي مطلع القرن العشرين، جاء ألبرت أينشتاين ليقطب هذا التصور رأسًا على عقب عبر نظريته في النسبية الخاصة (١٩٠٥) والنسبية العامة (١٩١٥)، حيث لم يعد الزمان والمكان مسرحًا ثابتًا للأحداث كما ظنّ نيوتن، بل أصبحا جزءًا من نسيج هندسي رباعي الأبعاد يُسمّى الزمكان، في هذا الإطار، لم تعد السببية تعني الانتقال الخطي للحدث من سبب إلى نتيجة في

(١) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: ج٢/ ص ١٣١.

(٢) المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية، إسحاق نيوتن: الكتاب الثالث.

(٣) الخواطر، بليز باسكال: الفقرة ٢٣٠.

تسلسلٍ زمنيٍّ مطلق، بل أصبحت خاضعة لبنية الزمكان وانحنائه تبعاً لكتلة الأجسام وطاقة المادة.

ففي معادلات آينشتاين، يُصبح كل انحناء في الزمكان نتيجةً لتوزيع المادة والطاقة، والعكس صحيح. وبهذا، صارت السببية علاقةً هندسيةً لا ميكانيكية: فالمادة تقول للزمان كيف ينحني، والزمان يقول للمادة كيف تتحرك^(١).

لكن آينشتاين، رغم ثورته العلمية، ظلّ مؤمناً بأنّ الكون يخضع لنظامٍ دقيق لا مكان فيه للصدفة المطلقة، فقال عبارته الشهيرة: "إنّ الله لا يلعب النرد"^(٢) فهو وإن رفض التفسير الميتافيزيقي، أبقى على نوعٍ من الحتمية الرياضية، قائمة على عقلٍ كونيٍّ منظمٍ بصورةٍ لا تخلو من إيماءٍ إلى الحكمة الإلهية.

من منظورٍ إسلامي، يمكن النظر إلى هذا التحول بأنه انتقال من السببية الجوهرية (التي تجعل السبب يخلق الأثر) إلى السببية النظامية، أي إلى الإقرار بترباطٍ محكمٍ في الوجود لا يفسر ذاته، بل يدلّ على إرادةٍ وراءه. فالقرآن الكريم أشار إلى هذا الارتباط الكوني قبل قرونٍ من نشوء الفيزياء الحديثة بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾^(٣).

فالآية تؤكد انتظام الكون بقوانين دقيقة "يسخرها" الله، أي يجعلها تعمل وفق إرادته لا بذاتها. ومن هنا يرى علماء الإسلام أن مبدأ السببية الفيزيائية، وإن بدا حتمياً، إنما هو في الحقيقة مظهرٌ من مظاهر السنن الإلهية^(٤).

ميكانيكا الكوانتم وانهايار الحتمية الكلاسيكية

إذا كانت النسبية العامة قد أعادت تعريف السببية ضمن هندسة الزمكان، فإنّ ميكانيكا الكوانتم جاءت لتَهزّ جذور التصور العلمي برمّته، إذ أظهرت أن الكون في مستواه الأدنى ليس حتمياً كما تخيل نيوتن وآينشتاين، بل احتماليٍّ وغامضٌ في جوهره.

ففي تجربة الشقّ المزدوج، اكتُشف أن الجسيمات الدقيقة كالإلكترونات تسلك سلوكاً مزدوجاً بين الموجة والجسيم، وأنّ نتيجة التجربة تتغير بمجرد رصدها، مما يعني أن فعل الملاحظة ذاته يؤثر في الحدث المادي. وهكذا لم يعد السبب يؤدي إلى النتيجة بشكلٍ مطلق، بل بشكلٍ احتماليٍّ يعبر عنه معادلة شرودنغر.

(١) الثقالة، جون أرشيبالد ويلر، تشارلز وليم ميزنر، كيب ستيفن ثورن: ص ٥.

(٢) رسائل ألبرت آينشتاين، رسالة إلى ماكس بورن: سنة ١٩٢٦.

(٣) الرعد: ٢

(٤) إحياء علوم الدين، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي: ج ٤/ ص ٢٨٧؛

وقد صاغ فيرنر هايزنبرغ مبدأه الشهير بعدم اليقين الذي ينصّ على أنه يستحيل معرفة موضع الجسيم وسرعته في الوقت نفسه بدقة مطلقة، لأنّ عملية القياس تغيّر الحالة المقيسة^(١) وبذلك انهارت الحتمية النيوتنية، وتحولت السببية إلى مفهوم إحصائي احتمالي: فكل نتيجة ليست يقيناً بل ترجيحاً احتمالياً ضمن مجموعة من الإمكانيات.

هذا التحول لم يكن مجرد مسألة علمية، بل زلزلاً فلسفياً مسّ جذور التفكير الغربي. إذ لم تعد الطبيعة منظومة مغلقة، بل أصبحت فضاءً من الاحتمالات المتغيرة التي يُحدّدها الفعل والملاحظة. وقد فسّر بعض الفلاسفة، مثل نيكولا بوهر، هذا التحول بأنه "إعادة اكتشاف لحدود المعرفة البشرية أمام الغيب الكوني"^(٢).

من المنظور العقدي الإسلامي، لا يتناقض هذا المفهوم مع الإيمان بسنن الله في الكون، بل يؤكد أن العلم الإنساني محدود، وأنّ النظام الإلهي أوسع من القياس البشري. فالقرآن الكريم يقرّر هذا المبدأ بوضوح: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٣).

فإذا كانت ميكانيكا الكوانتم تظهر أنّ المادة ليست يقينية بل احتمالية، فإنّ علم الله مطلق لا يخضع لاحتمال: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾^(٤).

وفي ضوء هذا، يمكن القول إنّ انهيار الحتمية لا يعني نفي السببية، بل نقلها من الضرورة إلى المشيئة؛ فبدل أن تكون القوانين سبباً ذاتياً، صارت سنناً إلهية تتجلّى في صيغ احتمالية، تخضع للعلم الأزلي لا للضرورة الميكانيكية. وهذا ما يلتقي فيه العلم الحديث مع التصور الأشعري والصوفي للكون، القائل بأنّ الوجود سلسلة تجليات إرادية، لا نظاماً مغلقاً من الضرورات^(٥).

فالموجة التي تظهر وتختفي دون حتمية، والجسيم الذي يتصرّف وكأنه يعلم أنه مراقب، ليست سوى رموز كونية تشير إلى أن الفعل في الكون ليس مادياً محضاً، بل هو تجلٍ لإرادة واعية. وإذا كان العلماء الغربيون يكتفون بوصف الظاهرة، فإنّ المتكلم المسلم يرى وراءها الفاعل الإلهي الذي "كلّ يومٍ هو في شأنٍ"^(٦).

توافق الرؤية الفيزيائية الحديثة مع التصور العقلي الإسلامي ونقد المادية

(١) حول المحتوى التصوري للحركات والميكانيك في نظرية الكم، فرنر كارل هايزنبرغ: سنة ١٩٢٧.

(٢) النظرية الذرية ووصف الطبيعة، نيلز هنريك دافيد بور: سنة ١٩٣٤.

(٣) الإسراء: ٨٥

(٤) الأنعام: ٥٩

(٥) الفتوحات المكية، محيي الدين محمد بن علي بن عربي: ج ٢/ ص ٥١٢؛

(٦) الرحمن: ٢٩

إنّ التقاء النسبية والكوانتم في القرن العشرين فتح الباب أمام ثورة معرفية في مفهوم السببية، إذ لم تعد القوانين تعني الضرورة، ولا الظواهر تُفسَّر بمعزلٍ عن الملاحظة، فغدت السببية شبكةً من الترابطات الاحتمالية التي يُحدِّدها الإطار الزمكاني والملاحظات البشرية. ومع هذا التحول، تبيّن أنّ الكون ليس مغلقاً على ذاته، بل منفتحٌ على إمكاناتٍ لا نهائية، وهو ما يتقاطع بعمق مع الرؤية الإسلامية للخلق المستمرّ.

لقد أكدّ الفخر الرازي قبل قرونٍ أن "الله يخلق الأشياء شيئاً فشيئاً على الدوام، ولو كفّ لحظةً عن الإيجاد لتلاشى العالم"^(١) وهذا القول يعبر عن فلسفة التجدد الوجودي التي تتفق جوهرياً مع مفهوم "اللايقين الكوانتي"، حيث لا يوجد شيء ثابت في ذاته، بل كل شيء في تغيير دائم بإرادة الله.

وفي هذا السياق، يمكن النظر إلى الفيزياء الحديثة بوصفها اكتشافاً علمياً لما أشار إليه القرآن بلغة الغيب، إذ يقول تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(٢).

فهي إشارة إلى الحركة المستمرة للوجود، وإلى أن السببية ليست سلسلة مغلقة من الضرورات، بل مظهرٌ من مظاهر التجدد الإلهي في الخلق.

ومع ذلك، فإنّ المادية الغربية التي انبثقت من هذه النظريات غالباً ما تفصل بين "السبب الفيزيائي" و"المسبّب الوجودي"، فترى في القوانين كفايةً ذاتيةً لتفسير الكون، متناسيةً أنّ القانون نفسه يحتاج إلى علةٍ تفسّر انتظامه. وقد نبّه إلى هذا الخلل العالم الفيلسوف بول ديفيز بقوله: "القوانين لا تخلق شيئاً، إنها تصف فقط ما يحدث عند وجود الأشياء"^(٣).

ومن هنا، فإنّ نقد الرؤية المادية للسببية هو واجبٌ فلسفيٌّ وعقديٌّ معاً، لأنها تُحوّل القانون إلى إلهٍ صامت، وتستبدل الإرادة بالمعادلة. فالتفسير المادي يقف عند الصورة، ولا ينفذ إلى الجوهر. أما الرؤية الإسلامية فتجعل العلم طريقاً إلى معرفة الله، والسببية وسيلةً لقراءة أفعاله في الوجود. كما قال الغزالي: "من علم أن الله هو المسبّب على الحقيقة، لم يضره علمه بالأسباب، بل زاده يقيناً بحكمتها"^(٤).

وعليه، فالنسبية والكوانتم ليستا نفيّاً للسببية، بل توسيعٌ لأفقها، إذ تُظهران أن الكون أكثر تعقيداً وحريةً مما ظنّ العقل الميكانيكي، وأنّ وراء النظام الظاهري حكمةً متعاليةً هي عين

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، محمد بن عمر فخر الدين الرازي: ج ٦/ ص ٢١٠.

(٢) الرحمن: ٢٩

(٣) عقل الله: الأساس العلمي لعالم عقلائي، بول تشارلز ديفيز: ص ٧٤.

(٤) إحياء علوم الدين، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي: ج ٤/ ص ٢٨٩.

الإرادة الإلهية. إن العلم، حين يكتشف الترابط الدقيق بين المكان والزمان والطاقة، إنما يكتشف آثار الحكمة التي أشار إليها القرآن بقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾^(١).

وهكذا، يلتقي علم الفيزياء الحديث مع علم الكلام الإسلامي في نقطة جوهرية: أن الكون ليس صدفةً ولا فوضى، بل نظامٌ محكومٌ بإرادةٍ عليا. غير أن الفيزيائي يصف ولا يعلّل، والمتكلم يعلّل ولا يصف، وكلاهما إذا اجتمعا أدّيا إلى رؤية تكاملية تجعل من السببية جسراً بين العلم والإيمان، لا ساحة صراع بينهما.

المطلب الثالث: نحو تكامل معرفي بين علم الكلام والعلوم الحديثة

إمكانات التوفيق بين مفهوم السببية الإلهية والسببية العلمية الحديثة

يبدو للوهلة الأولى أن بين السببية الإلهية التي قررها علم الكلام الإسلامي والسببية العلمية التي تُفسّر بها الفيزياء الحديثة الظواهر الطبيعية تعارضاً جوهرياً؛ فالأولى تنطلق من مبدأ المشيئة الإلهية المطلقة، والثانية تقوم على مبدأ القوانين التجريبية الثابتة. غير أن هذا التعارض إنما هو ظاهريٌّ في مستوى المنهج، لا حقيقيٌّ في مستوى المبدأ؛ لأنّ كلاهما يعالج جانباً مختلفاً من الحقيقة.

فالعلم الطبيعي يدرس كيف تعمل الظواهر، بينما العقيدة تبحث في من الذي أوجدها ولماذا تعمل على هذا النحو. وكما قال العالم الفيزيائي ماكس بلانك: "العلم لا يستطيع أن يأمرنا بالإيمان، ولكنه لا يستطيع أن يمنعنا منه"^(٢) فالقوانين العلمية ليست بديلاً عن الفاعل، بل هي وصفٌ لنظام الفعل الإلهي في الكون.

من منظور علم الكلام، السببية ليست مجرد علاقة ميكانيكية، بل تجلّ لإرادة الله في المخلوقات؛ فحين نقول إن النار تحرق، فإننا نصف العادة التي أجراها الله في خلقه، لا فعلاً مستقلاً للنار ذاتها^(٣) وفي العلم الحديث، حين نقول إن الحرارة ترفع درجة الطاقة، فإننا نصف قانوناً تجريبياً متكرراً، لا سبباً ميتافيزيقياً مستقلاً. فالفرق إذن هو بين التوصيف الكوني وبين التفسير الغائي، وهما مستويان لا يتعارضان.

وقد أدرك هذا المعنى ألبرت آينشتاين نفسه حين قال: "العلم بدون الدين أعرج، والدين بدون العلم أعمى"^(٤) وهو تصريحٌ بالغ الدلالة على أن العلم، مهما بلغ من الدقة، لا يمكنه تجاوز سؤال

(١) الفرقان: ٢

(٢) الدين والعلم، ماكس بلانك: ص ٢٢.

(٣) التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة، محمد بن الطيب الباقلاني: ج ١/ ص ١١٥.

(٤) العلم والفلسفة والدين، ألبرت آينشتاين: ص ٨.

العلة الأولى. إنَّ التوفيق بين السببية الإلهية والعلمية ممكنٌ متى أدرك أن القانون العلمي ليس مضاداً للإرادة، بل مظهرٌ من مظاهرها، وأن السنن الكونية هي الوجه الظاهر للمشئة. ولذلك قال الفخر الرازي: "إنَّ جريان العادة في الأسباب إنما هو حكمةٌ إلهية، بها يُحفظ النظام، لا وجوبٌ ذاتيٌّ فيها، فالرب قادرٌ على نقضها متى شاء"^(١) فالقانون الفيزيائي إذن ليس قيّداً على القدرة، بل شهادةٌ على حكمته.

إنَّ السببية الإلهية لا تنقض السببية العلمية، بل تؤسسها وجودياً؛ لأنَّ وجود النظام لا يُفسَّر إلا بوجود منظمٍ. والعلم حين يكشف عن انتظام الطبيعة، إنما يبرهن على أن وراء هذا الانتظام عقلاً وحكمةً وإرادةً. وكما قال القرآن الكريم: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٢).

فالإتقان هو جوهر السببية، والعلم لا يفعل إلا أن يكشف عن وجهٍ من وجوه هذا الإتقان الإلهي.

السننية الإلهية كأساس للقوانين الفيزيائية

إنَّ مفهوم السنن الإلهية في القرآن الكريم يمثل الجسر المعرفي الذي يربط بين العقيدة والعلم، وبين الغيب والشهادة. فالله سبحانه يقول: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^(٣).

هذه السننية ليست إلا ما يسميه الفيزيائيون "القوانين الطبيعية"؛ فهي طرائق الله في تدبير الكون، لكنها لا تملك الاستقلال عن إرادته، بل هي وجهٌ من وجوه انتظام أفعاله. يقول الغزالي في الإحياء: "السنن هي نظام الحكمة في ترتيب المسببات على الأسباب، ليكون الكون على نسقٍ يمكن معه الاستدلال على الخالق"^(٤).

وفي هذا السياق، يمكن القول إنَّ الفيزياء لا تكتشف قوانين الطبيعة، بل تكتشف سنن الله في الخلق. فكل معادلة رياضية تصف حركة الكواكب أو الإلكترونات إنما هي بيانٌ عدديٌّ لتجلي حكمة الله في المادة والطاقة. وهذا ما عبّر عنه العالم الفيزيائي جون بولكنغهورن بقوله: "إنَّ القوانين الطبيعية هي الموسيقى التي يعزف بها الخالق سيمفونية الكون"^(٥).

من هنا، فإنَّ القول بتعارض السننية الإلهية مع القوانين الفيزيائية خطأً منهجيٌّ مزدوج: لأنَّ السنن ليست بديلة عن القوانين، بل هي أصلها الميتافيزيقي. فكما أن النظام الرياضي للكون يعبّر

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، محمد بن عمر فخر الدين الرازي: ج١/ ص٣٠٠.

(٢) النمل: ٨٨

(٣) فاطر: ٤٣

(٤) إحياء علوم الدين، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي: ج٤/ ص٢٨٧.

(٥) العلم والعناية الإلهية: تفاعل الله مع العالم، جون تشارلتون بولكنغهورن: ص٣٣.

عن ثبات كمّي، فإن السننية تعبّر عن ثباتٍ إراديٍّ منبثقٍ عن المشيئة الإلهية. وهذا ما يؤكد أن العلم والدين، في جوهرهما، يبحثان عن الانتظام ذاته ولكن من جهتين مختلفتين:

١. العلم يبحث عن انتظام الظواهر،

٢. والدين يبحث عن مصدر هذا الانتظام.

وعندما ندرك هذا الترابط، نفهم أن الحتمية النيوتنية، والاحتمالية الكوانتية، والانحناء النسبي لزمكان، كلها تجلياتٌ متنوّعةٌ لسننٍ واحدةٍ أودعها الله في الخلق. ولذلك، فإنّ مبدأ "الاحتمال" في ميكانيكا الكوانتم لا ينافي التقدير الإلهي، بل هو صورةٌ من صور المرونة في النظام الكوني التي تُظهر سعة الإرادة.

وقد عبّر عبد الكريم الجبلي عن هذا المعنى بأسلوبٍ إشراقيٍّ حين قال: "الحقّ تعالى لمّا أظهر الأشياء أظهرها على نظامٍ واحدٍ في الكثرة، وكلّ ما ترى من تفاوتٍ فهو اختلاف مراتب التجلي، لا اختلاف الفاعل" ^(١) فالقانون الفيزيائي هو صورة تجلٍ للسنّة، والسنّة تجلٍ للقدرة، والقدرة تجلٍ للاسم الإلهي الذي يدبّر الأمر.

إنّ العلم الحديث إذ يكتشف ثبات القوانين واطرادها، فإنه يقمّ برهاناً جديداً على السننية القرآنية التي ربطت انتظام الكون بالاسم الإلهي "الحكيم". فالسننية ليست مجرد نظرية معرفية، بل حقيقة عقدية؛ إذ تردّ النظام إلى علّته العليا: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ ^(٢).

نماذج من العلماء المعاصرين وإعادة بناء المفهوم في ضوء فلسفة العلم

في الفكر الإسلامي الحديث، ظهر عددٌ من العلماء والمفكرين الذين سعوا إلى ردم الهوة بين الإيمان والعلم، وإعادة صياغة مبدأ السببية في ضوء الاكتشافات الفيزيائية. من أبرز هؤلاء الدكتور مصطفى محمود الذي رأى في قوانين الطبيعة مظاهر للقدرة الإلهية، فقال في كتابه العلم والإيمان: "العلم يفسر كيف تعمل الآلة، لكن الإيمان وحده يفسر من الذي صنعها ولماذا تعمل على هذا النظام" ^(٣) وهو بذلك أعاد صياغة السببية من منظورٍ توحيديٍّ يجعل من كل قانونٍ تجريبيٍّ طريقاً إلى معرفة الله.

أما الشيخ محمد متولي الشعراوي فقد أكد المعنى ذاته حين قال: "القانون الطبيعي هو سنة الله في خلقه، لا ينقضها إلا خالقها، فإذا شاء تعطلت، وإذا شاء جرت على نظامها" ^(٤) وهذا الموقف

(١) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، عبد الكريم بن إبراهيم الجبلي: ج ١/ ص ٩٥.

(٢) القمر: ٤٩

(٣) العلم والإيمان، مصطفى محمود: ص ١٢.

(٤) خواطر حول القرآن الكريم، محمد متولي الشعراوي: ج ٢/ ص ٨٨.

يعيد الوعي إلى أن العلاقة بين العلم والإرادة الإلهية ليست علاقة تضاد بل علاقة خضوع وتجلٍ.

وفي المجال الفكري الإيراني الحديث، حاول عبد الكريم سروش في كتابه قبض وبسط تثوريك شريعت^(١) أن يقدم تفسيراً جديداً للتفاعل بين المعرفة الدينية والعلمية، معتبراً أن العلم يكشف عن مظاهر الإرادة الإلهية في الطبيعة، وأن الحقيقة الدينية متجددة بتجدد الفهم الإنساني للكون. ورغم الطابع الفلسفي لمشروعه، فإنه أسهم في ترسيخ فكرة أن السببية العلمية لا تهدد الإيمان بل تغنيه.

كما يُعدّ الدكتور زغلول النجار من أبرز من جسّد هذا التوجه في العصر الحديث، حيث أكد أن "القوانين الطبيعية هي آيات من آيات الله في الأنفس والآفاق، وأن السببية لا تناقض الغيب، بل هي طريق إليه"^(٢) فكل اكتشاف علمي عنده هو برهان إضافي على انتظام السنن الإلهية.

من زاوية فلسفة العلم المعاصرة، يمكن القول إن الاتجاهات الحديثة - كفلسفة كارل بوبر التي تنادي بإمكان الخطأ، ونظرية توماس كون في بنية الثورات العلمية (١٩٦٢) - قد نقلت العلم من فكرة "الحقيقة المطلقة" إلى "المعرفة المتغيرة"، مما جعل المفهوم الحديث للسببية أقرب إلى الرؤية الإسلامية التي ترى في الكون نظاماً مفتوحاً لتجليات الإرادة. فالسببية ليست علاقة حتمية مغلقة، بل علاقة احتمالية تحت هيمنة التقدير الإلهي.

وهكذا يصبح التوفيق بين علم الكلام والفيزياء الحديثة ليس مجرد جدلٍ دفاعي، بل مشروعاً إبستمولوجياً جديداً يعيد بناء مفهوم السببية في ضوء مبادئ:

١. أن القوانين العلمية لا تفسّر الوجود، بل تصفه.
 ٢. وأن الوجود كلّهُ مظهرٌ للفاعل الإلهي الذي أجرى الأسباب وأقامها.
- وبذلك تتحوّل السببية من مفهوم فيزيائيٍّ إلى رمزٍ توحيديٍّ؛ من تفسيرٍ للظاهرة إلى شهادةٍ على الخالق. كما قال ابن عربي: "من عرف السبب ولم يعرف المسبّب، فقد عبد الصورة دون المعنى، ومن عرف المسبّب في السبب فقد عبد الحق في خلقه"^(٣).
- إنّ هذه الرؤية التكاملية تعيد إلى العقل الإسلامي قدرته على الجمع بين الوحي والعلم، بين السننية والحرية، بين المادة والروح، وتؤسس لما يمكن تسميته بـ "علم كلام علمي معاصر"،

(١) القبض والبسط النظري للشريعة، عبد الكريم سروش: سنة ١٩٩٠.

(٢) الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، زغلول راغب النجار: ج ١/ ص ٢٢.

(٣) الفتوحات المكية، محيي الدين محمد بن علي بن عربي: ج ٣/ ص ١٤٤.

يقوم على قراءة الظواهر الكونية بعيون الإيمان، ويفسّر القوانين الطبيعية في ضوء مقاصد الخلق الإلهي.

الخاتمة

إنّ البحث في مبدأ السببية ليس ترفاً فكرياً، بل هو بحثٌ في الأساس الفلسفي والإيماني لنظام الوجود. فمن خلال تتبّع تطور المفهوم من جذوره الكلامية إلى صياغاته الفيزيائية الحديثة، يتبيّن أنّ السببية ظلّت - في جوهرها - سؤالاً عن العلاقة بين الإرادة الإلهية والقانون الكوني، بين المشيئة والحكمة، بين الفعل والظاهر.

لقد أبرز علم الكلام الإسلامي، عبر مدارسه الكبرى (المعتزلة، الأشاعرة، الماتريدية)، أنّ السببية ليست علاقةً ضروريةً بين الظواهر، بل نظامٌ إلهيٌّ مطّردٌ يجري وفق العادة التي أجراها الله في خلقه. فالعقل الإسلامي لم يرفض العلم ولا النظام، بل أسّس لهما على مبدأ التوحيد، وجعل من انتظام الكون طريقاً إلى معرفة الله لا إلى إنكاره.

ثمّ جاءت الفيزياء الحديثة، من النسبية إلى ميكانيكا الكوانتم، لتعيد النظر في مفهوم السببية نفسه؛ فالنسبية أبطلت الإطلاق المكاني والزماني، والكوانتم أبطلت الحتمية المطلقة، لفتحت آفاقاً معرفية جديدة تتقاطع مع ما قرّره المتكلمون قبل قرونٍ من أنّ العلاقة بين السبب والمسبّب ليست ذاتية بل إرادية. فالطبيعة، كما قال هايزنبرغ، ليست آلةً صمّاء بل "شبكة من الإمكانيات"؛ وهو عين ما عبّر عنه الغزالي حين قال: "إنّ الله يخلق الاحتراق عند النار لا بها".

إنّ القاسم المشترك بين الفكر الكلامي والفيزياء الحديثة هو نقد الضرورة المادية، وإعادة الاعتبار إلى الاحتمال، والإرادة، والغائية في تفسير الكون. وبذلك يتبيّن أنّ السببية في الفكر الإسلامي لم تكن ضدّ العلم، بل كانت سقفاً فلسفياً يؤطّر العلم في حدود الحكمة الإلهية. وفي ضوء هذا الوعي، يصبح التكامل بين العقيدة والعلم ليس مجرد مصالحة شكلية، بل تأسيساً معرفياً جديداً يُعيد بناء العلاقة بين الخالق والخلق على أساس السننية الواعية، التي تجمع بين ثبات النظام وحرية الإرادة، وبين انتظام القانون وإمكان المعجزة.

النتائج

١. أنّ السببية في علم الكلام الإسلامي ذات طابع توحيدي لا طبيعي؛ فهي نظامٌ إلهيٌّ أودعه الله في العالم، وليس علاقةً ذاتيةً بين الموجودات. وهذا ما يؤكده الاتجاه الأشعري والصوفي بوضوح تام.

٢. أنّ الفكر العلمي الحديث، رغم نزوعه التجريبي، اقترب من المفهوم الكلامي حين هدم الحتمية النيوتنية، فأقرّ بالاحتمال واللاذقة والمرونة في تفسير الظواهر (كما في مبدأ هايزنبرغ).

٣. أنّ نظرية النسبية العامة أعادت تعريف السببية على أساس هندسيّ، إذ لم تعد علاقة خطية بين حدثين، بل علاقة خاضعة لبنية الزمكان، مما يجعلها غير مطلقة بل نسبية - وهو ما يتسق مع مفهوم "السنن الجارية لا الدائمة" في الفكر الإسلامي.
٤. أنّ ميكانيكا الكوانتم أظهرت محدودية التفسير المادي المحض، وأثبتت أن الكون في جوهره احتماليّ ومرتبّط بعوامل الملاحظة والعقل، مما يعزز التصور الإسلامي الذي يرى في الوجود تجليات لإرادة واعية عليا.
٥. أنّ التعارض بين السببية الإلهية والعلمية تعارضٌ ظاهريّ ناتجٌ عن الخلط بين المستويين الوجودي والمعرفي؛ فالقانون الفيزيائي يصف كيف تعمل الأشياء، والعقيدة تفسّر لماذا تعمل كذلك.
٦. أنّ مفهوم السننية الإلهية يمثّل الإطار الجامع بين العقيدة والعلم، إذ يفسّر انتظام الظواهر دون أن ينفي خضوعها للإرادة الإلهية.
٧. أنّ عدداً من المفكرين والعلماء المسلمين المعاصرين (كمصطفى محمود، الشعراوي، عبد الكريم سروش، زغلول النجار) قدّموا نماذج عملية لتكامل العلم والدين، من خلال قراءة الظواهر الطبيعية بوصفها دلائل توحيدية، لا مجرد قوانين مادية.
٨. أنّ فلسفة العلم المعاصرة (بوبر، كون، بلانك، آينشتاين) تتجه نحو ما يسميه بعض الباحثين "الاحتمالية الموجهة"، وهي فكرة قريبة من مفهوم "القدر والسنن"، أي أنّ الكون منظمٌ بقوانين مرنةٍ تتدرج تحت إرادةٍ عليا.
٩. أنّ المشروع المستقبلي لعلم الكلام الإسلامي ينبغي أن يتجاوز الردود الدفاعية إلى البناء التكاملي، في ضوء ما كشفه العلم الحديث من اتساع النظام الكوني وتعقيده.
١٠. أنّ مبدأ السببية الإلهية، في ضوء العلم الحديث، ليس عقبة أمام التقدم العلمي بل أساسٌ فلسفيّ له؛ لأنّه يمنح للكون غايةً وغايةً الشيء هي جوهر معناه.

التوصيات

- 1- تطوير علم كلامٍ علميٍّ معاصرٍ يدمج مفاهيم فلسفة العلوم الحديثة في الخطاب العقدي، ويعيد تفسير السنن الإلهية بلغة الفيزياء والاحتمال والنظام الديناميكي.
- ٢- تأسيس مناهج أكاديمية مشتركة بين كليات العقيدة والعلوم الطبيعية، تدرّس مبادئ فلسفة العلم في ضوء التصور الإسلامي للتوحيد، بما يربّي جيلاً يجمع بين التجريب والإيمان.
- ٣- تشجيع الأبحاث العابرة للتخصصات بين علماء الكلام والفيزيائيين والفلاسفة، لإعادة بناء المفاهيم الكونية الكبرى (الخلق، الزمن، العلية، الطاقة) ضمن رؤية توحيدية متكاملة.

٤- إعادة قراءة التراث الكلامي قراءة تحليلية تستكشف أبعاده الكونية والعلمية، وخاصةً عند الغزالي والرازي والجيلي وابن عربي، ممن قدّموا رؤى استباقية لفكرة النظام الاحتمالي والتجدد الوجودي.

٥- تفعيل مفهوم السنن الإلهية في المناهج التعليمية والإعلامية لإبراز أن القوانين الكونية ليست نقيضاً للدين، بل برهاناً عليه، وأن فهمها سبيلٌ إلى ترسيخ الإيمان لا إلى زعزعته.

٦- توظيف الخطاب العلمي الحديث في الدعوة والفكر الإسلامي، بحيث تُعرض القوانين الكونية على أنها دلائل توحيدية تؤكد وحدة الخالق ودقة النظام الإلهي في الكون.

٧- إنشاء مراكز بحثٍ متخصصة في "فلسفة السببية والسنية" تجمع بين علماء الفيزياء والفكر الإسلامي لدراسة الأسس المعرفية والروحية للعلم الحديث في ضوء التوحيد.

٨- تبني مشروع "التكامل المعرفي" الذي ينادي بعودة الإنسان إلى مركزية الإيمان، دون أن يتخلّى عن العقل أو التجربة، لأنّ العقل بلا وحي يضلّ، والوحي بلا عقل لا يُفهم.

ختاماً، السببية ليست جداراً بين الله والعالم، بل جسرٌ يمتدّ من الغيب إلى الشهادة، من المشيئة إلى النظام، من التقدير إلى الفعل. فالكون، في ضوء العلم والإيمان معاً، ليس آلةً عمياء، بل قصيدةً منسوجة بخيوط الحكمة الإلهية.

ومن نظر إلى الأسباب بعين العلم رأى دقّة الخلق، ومن نظر إليها بعين الإيمان رأى جلال الخالق، ومن جمع النظرتين أدرك أن لا تعارض بين فيزياء الوجود ولاهوت الإيجاد؛ بل كلاهما وجهان لحقيقة واحدة هي التوحيد.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الكتب العربية

١. الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري؛ تحقيق: فوقية حسين محمود؛ دار الأنصار، القاهرة، ط١، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.
٢. إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الغزالي؛ دار المعرفة، بيروت، (طبعة دار المعرفة المعتمدة المتداولة)، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
٣. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)؛ تحقيق: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد؛ مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م.
٤. الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، زغلول راغب النجار؛ مكتبة الشروق، القاهرة، ٢٠٠١م.
٥. الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي؛ دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.
٦. الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي؛ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.
٧. التعرف لمذهب أهل التصوف، محمد بن إسحاق الكلاباذي؛ تحقيق: محمد عبد اللطيف الطيب؛ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٣٤هـ.
٨. التفسيرات الغربية لنشأة الدين في حياة الشعوب والرد عليها (نظرية تطور الدين إنموذجاً)، علي داود خلف، مجلة كلية الإمام الأعظم الجامعة، العدد ٥٠، الجزء الثاني، لعام ٢٠٢٤م.
٩. تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي؛ تحقيق: سليمان دنيا؛ دار المعارف، القاهرة، ط٦.
١٠. خواطر حول القرآن الكريم (تفسير الشعراوي)، محمد متولي الشعراوي؛ أخبار اليوم، القاهرة، ١٩٩١م.
١١. شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد الهمداني؛ مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
١٢. شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني؛ تحقيق: عبد الرحمن عميرة؛ عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
١٣. الشفاء - الإلهيات، الحسين بن عبد الله بن سينا؛ تحقيق: حسن حسن زاده آملی؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٢م.
١٤. الفتوحات المكية، محيي الدين محمد بن عربي؛ دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠١١م.

١٥. قبض وبسط تئوريك شريعت (القبض والبسط النظري للشريعة)، عبد الكريم سروش؛ نشر صراط، إيران، ١٩٩٠م.
١٦. المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، فخر الدين الرازي؛ دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٢٥م.
١٧. المطالب العالية من العلم الإلهي، فخر الدين الرازي؛ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م.
١٨. المغني في أبواب التوحيد والعدل، عبد الجبار بن أحمد الهمداني؛ دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٢م.
١٩. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، فخر الدين الرازي؛ دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
٢٠. الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني؛ دار المعرفة، بيروت د.ت.
٢١. المواقف في علم الكلام، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي؛ تحقيق: عبد الرحمن عميرة؛ دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
٢٢. ميزان العمل، أبو حامد الغزالي؛ دار الفكر، بيروت، ط٤، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.
٢٣. النجاة، الحسين بن عبد الله بن سينا؛ دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
- الكتب المترجمة من اللغات الأجنبية**
٢٤. بنية الثورات العلمية، توماس صموئيل كون، مطبعة جامعة شيكاغو، الولايات المتحدة، دون طبعة، ١٩٦٢م.
٢٥. الثقالة (Gravitation)، جون أرشيبالد ويلر؛ تشارلز وليم ميزنر؛ كيب ستيفن ثورن، دبلو. إتش. فريمان، الولايات المتحدة، دون طبعة، ١٩٧٣م.
٢٦. حول المحتوى التصوري للحركات والميكانيك في نظرية الكم، فرنر كارل هايزنبرغ، مجلة الفيزياء (Zeitschrift für Physik)، ألمانيا، دون طبعة، ١٩٢٧م.
٢٧. خواطر (Pensées)، بليز باسكال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ترجمة عربية، دون طبعة، نحو ١٩٨٠م.
٢٨. الدين والعلم، ماكس بلانك، ألن وأونوين، لندن، دون طبعة، ١٩٣٠م.
٢٩. عقل الله: الأساس العلمي لعالم عقلاني، بول تشارلز ديفيز، بنغوين، لندن، دون طبعة، ١٩٩٢م.
٣٠. العلم والعناية الإلهية: تفاعل الله مع العالم، جون تشارلتون بولكينغهورن، SPCK، لندن، دون طبعة، ١٩٨٩م.
٣١. العلم والفلسفة والدين، ألبرت أينشتاين، وقائع مؤتمر العلم والفلسفة والدين، نيويورك، دون طبعة، ١٩٤١م.

٣٢. قبض وبسط تنويرك شريعت (القبض والبسط النظري للشريعة)، عبد الكريم سروش، نشر صراط، طهران، دون طبعة، ١٩٩٠م.
٣٣. المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية (Principia Mathematica)، إسحاق نيوتن، الجمعية الملكية، لندن، دون طبعة، ١٦٨٧م.
٣٤. منطق الكشف العلمي، كارل ريموند بوبر، روتليدج، لندن، دون طبعة، ١٩٥٩م.
٣٥. النسبية: النظرية الخاصة والنظرية العامة، ألبرت أينشتاين، هنري هولت، نيويورك، دون طبعة، ١٩١٦م.
٣٦. النظرية الذرية ووصف الطبيعة، نيلز هنريك دافيد بور، مطبعة جامعة كامبردج، كامبردج، دون طبعة، ١٩٣٤م.

References

The Holy Qur'an

1. I'tab al-Kitab (The Book's Rebuke): Abu Abd Allah Muhammad bin Abd Allah bin Abi Bakr al-Qudai, known as Ibn al-Abar, edited by Dr. Salih al-Ashtar, 1st edition, presented with three manuscript copies, 1380 AH - 1961 AD.
2. Al-Bar' fi al-Lughah (The Excellent in Language): Abu Ali al-Qali, Ismail bin al-Qasim bin Aidun bin Harun Isa bin Muhammad bin Salman (d. 356 AH), ed. Hisham al-Ta'an, Maktabat al-Nahdah, Baghdad - Dar al-Hadara al-Arabiyyah, Beirut, 1st edition, 1975 AD.
3. Al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib (The Amazing Statement in the News of Andalusia and the Maghreb): Abu al-Abbas Ahmad bin Muhammad al-Odhari al-Marrakshi, ed. and reviewed by G.S. Colin and E. Levi-Provencal, Dar al-Thaqafah, Beirut - Lebanon, vol. 1, 3rd edition, 1983, vol. 2, 2nd edition, 1400 AH - 1980 AD.
4. Al-Tashbihat min Ash'ar Ahl al-Andalus (The Similes from the Poetry of the People of Andalusia): Abu Abd Allah Muhammad bin al-Kattani al-Tabib, ed. Dr. Ihsan Abbas, Dar al-Thaqafah, Beirut - Lebanon.

- 5 .Tahdhib al-Lughah (The Refinement of Language): Muhammad bin Ahmad bin al-Azhari al-Harawi, Abu Mansur (d. 370 AH), ed. Muhammad Awad Mar'ab, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi - Beirut, 1st edition, 2001 AD.
- 6 .Al-Hullah al-Siyara' (The Decorated Garment): Abu Abd Allah Muhammad bin Abd Allah bin Abi Bakr al-Qudai, vols. 1 and 2, ed. Dr. Husayn Munis, Dar al-Ma'arif, Cairo, 1st edition, 1963 AD, 2nd edition, 1985 AD.
- 7 .Diwan Ibn Zaydun (The Collected Poems of Ibn Zaydun): Abu al-Walid Ahmad (463 AH), explained, arranged, and compiled by Kamil Kilani and Abd al-Rahman Khalifa, Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh, Egypt, 1st edition, 1135 AH - 1932 AD.
- 8 .Al-Dhakhira fi Mahasin Ahl al-Jazira (The Treasure of the Virtues of the People of the Peninsula): Abu al-Hasan Ali bin Bassam al-Shantarini, ed. Dr. Ihsan Abbas, Dar al-Gharb al-Islami, 1st edition, 2000 AD, part 1.
- 9 .Al-Sihah Taj al-Lughah wa Sihah al-Arabiyyah (The Authentic, the Crown of Language and the Authentic Arabic): Abu Nasr Ismail bin Hammad al-Jawhari al-Farabi (d. 393 AH), ed. Ahmad Abd al-Ghafur Attar, Dar al-Ilm lil-Malayin - Beirut, 4th edition, 1407 AH - 1987 AD.
- 10 .Al-Ayn (The Eye): Abu Abd al-Rahman al-Khalil bin Ahmad bin Amr bin Tamim al-Farahidi al-Basri (d. 170 AH), ed. Dr. Mahdi al-Makhzumi, Dr. Ibrahim al-Samarrai, Dar wa Maktabat al-Hilal. (Chapter on Ha, Fa, and their combinations).
- 11 .Majma' al-Lughah al-Arabiyyah (The Academy of the Arabic Language): Cairo.
- 12 .Matmah li-Anfus wa Masrah al-Ta'annis fi Mulah Ahl al-Andalus (The Aspiration of Souls and the Theater of Entertainment in the Witz of the People of Andalusia): Al-Wazir al-Katib Abu Nasr al-Fath bin Muhammad bin Abd Allah bin Khakan bin Abd Allah al-Qaysi al-Ishbili (d. 529 AH), studied and presented by Muhammad Ali Shawabkeh, Dar Ammar wa Mu'assasat al-Risalah, Beirut, 1st edition, 1403 AH - 1983 AD.

13. Mu'jam Maqayis al-Lughah (The Dictionary of Language Measures): Ahmad bin Faris bin Zakariya al-Qazwini al-Razi, Abu al-Husayn (d. 395 AH), ed. Abd al-Salam Muhammad Haron, Dar al-Fikr, 1399 AH - 1979 AD.
14. Al-Mughrib fi Hula al-Maghrib (The Amazing in the Ornaments of the Maghreb): Ali bin Musa bin Sa'id, ed. and commented by Dr. Shauqi Dayf, 3rd edition, Dar al-Ma'arif, Cairo, n.d.
15. Malik Ishbiliyah al-Sha'ir al-Mu'tamid bin Abbad (The King of Seville, the Poet al-Mu'tamid bin Abbad): Abu al-Qasim Muhammad bin Abbad (d. 488 AH), studied and ed. by Rida al-Suwisi, Dar Bu Salamah, Tunis, n.d.
15. Al-Mabahith al-Mashriqiyah fi Ilm al-Ilahiyyat wa al-Tabi'iyat (Eastern Investigations in Theology and Natural Sciences), by Fakhr al-Din al-Razi; Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 2025 AD.
16. Al-Matalib al-Aliyah min al-Ilm al-Ilahi (The High Demands of Divine Knowledge), by Fakhr al-Din al-Razi; Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1999 AD.
17. Al-Mughni fi Abuab al-Tawhid wa al-Adl (The Enriching in the Chapters of Monotheism and Justice), by Abd al-Jabbar bin Ahmad al-Hamdhani; Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 2012 AD.
18. Mafatih al-Ghayb (The Keys to the Unseen, also known as The Great Commentary), by Fakhr al-Din al-Razi; Dar al-Fikr, Beirut, 1401 AH/1981 AD.
19. Al-Milal wa al-Nihal (The Religions and Sects), by Muhammad bin Abd al-Karim al-Shahrastani; Dar al-Ma'rifah, Beirut, n.d.
20. Al-Mawaqif fi Ilm al-Kalam (The Stations in the Science of Theology), by Adud al-Din Abd al-Rahman bin Ahmad al-Iji; ed. Abd al-Rahman Umayrah; Dar al-Jil, Beirut, 1st edition, 1997 AD.
21. Mizan al-Amal (The Balance of Action), by Abu Hamid al-Ghazali; Dar al-Fikr, Beirut, 4th edition, 1435 AH/2014 AD.
22. Al-Najat (The Salvation), by al-Husayn bin Abd Allah bin Sina; Dar al-Afkar al-Jadidah, Beirut, 1st edition, 1985 AD.

- 23 .The Structure of Scientific Revolutions, by Thomas Samuel Kuhn, University of Chicago Press, USA, n.d., 1962 AD.
- 24 .Gravitation, by John Archibald Wheeler; Charles William Misner; Kip Stephen Thorne, W.H. Freeman, USA, n.d., 1973 AD.
- 25 .On the Conceptual Content of Quantum Kinematics and Mechanics, by Werner Karl Heisenberg, Zeitschrift für Physik, Germany, n.d., 1927 AD.
- 26 .Pensées, by Blaise Pascal, translated into Arabic, Egyptian General Book Organization, Cairo, n.d., circa 1980 AD.
- 27 .Religion and Science, by Max Planck, Allen & Unwin, London, n.d., 1930 AD.
- 28 .The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World, by Paul Charles Davies, Penguin, London, n.d., 1992 AD.
29. Science and Divine Action: God's Interaction with the World, by John Charlton Polkinghorne, SPCK, London, n.d., 1989 AD.
- 30 .Science, Philosophy, and Religion, by Albert Einstein, Proceedings of the Conference on Science, Philosophy, and Religion, New York, n.d., 1941 AD.
- 31 .Qabz wa Bast Te'urik Shari'at (The Theoretical Contraction and Expansion of Sharia), by Abd al-Karim Surush, Nashr-e Sirat, Tehran, n.d., 1990 AD.
- 32 .Principia Mathematica (Mathematical Principles of Natural Philosophy), by Isaac Newton, Royal Society, London, n.d., 1687 AD.
- 33 .The Logic of Scientific Discovery, by Karl Raymond Popper, Routledge, London, n.d., 1959 AD.
- 34 .Relativity: The Special and General Theory, by Albert Einstein, Henry Holt, New York, n.d., 1916 AD.
35. The Atomic Theory and the Description of Nature, by Niels Henrik David Bohr, Cambridge University Press, Cambridge, n.d., 1934 AD.