Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The Ontological Relationship Between the Divine Action and the Cosmic Causes: A Physical and Metaphysical Perspective

Muhammad Ali Ism'ili
Assistant Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Afghanistan.
E-mail: mali.esm91@yahoo.com

Abstract

This study investigates the ontological relationship between divine action and cosmic causes within both physical and metaphysical frameworks. Adopting a descriptive-analytical methodology, it seeks to examine and critically analyze the explanatory models advanced by scientific and philosophical thought concerning this relationship. The study proceeds from the premise that many intellectual approaches have been shaped by an implicit assumption that divine action and natural causes belong to the same causal order. This assumption has frequently resulted either in diminishing the role of divine action or in denying the reality of the natural causal order altogether. In light of this, the study classifies the major positions into three principal theoretical models: The first is the causal closure of nature model, represented by both God-of-the-gaps theology and naturalistic deism. The second is the exclusive divine causality model, exemplified in the Ash'arite doctrine of divine custom (al-'aadah al-ilahiyyah) and Malebranche's occasionalism. The third is the multi-level causation model, which affirms the genuine efficacy of natural causes while maintaining their continual ontological dependence upon the First Cause. The study argues that conceptions which place divine action alongside natural causes as coexisting causes within the same causal domain inevitably lead either to reducing divine action to a provisional explanatory mechanism invoked to fill the gaps in scientific knowledge, or to stripping the natural order of its authentic causal structure. By contrast, the model of two-tier causality provides a more coherent and philosophically robust metaphysical framework. It enables the relationship between God and the world to be understood as one of continuous ontological grounding and existential sustenance, such that natural causes operate within a genuine causal order while remaining perpetually dependent for their existence upon divine action, without ever attaining ontological independence from it.

Keywords: divine action, causal closure, God-of-the-gaps theology, naturalistic deism, divine custom, vertical causality.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 32, PP. 1-38

Received: 13/04/2026 | Accepted: 12/05/2026 | published: 15/06/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
الدليل Al-Daleel

النسبة الأنطولوجية بين الفاعلية الإلهية والعلل الكونية في الإطار الفيزيائي والميتافيزيقي

محمدعلي إسماعيلي

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، أفغانستان.

البريد الإلكتروني: mali.esm91@yahoo.com

الخلاصة

تعالج هذه الدراسة إشكالية العلاقة الأنطولوجية بين الفاعلية الإلهية والعلل الكونية في الإطارين الفيزيائي والميتافيزيقي، وتهدف ـ اعتمادًا على المنهج الوصفي التحليلي ـ إلى تفكيك النماذج التفسيرية التي صاغها الفكر الفيزيائي والفلسفي. وتنطلق الدراسة من أنّ كثيرًا من المقاربات الفكرية قد قامت على افتراض ضمني يجعل الفاعلية الإلهية والعلل الطبيعية في مستوًى عليٍّ واحدٍ، الأمر الذي أفضى إمّا إلى تقليص دور الفاعلية الإلهية أو إلى نفي النظام السببي الطبيعي. وفي ضوء ذلك، تقوم الدراسة بتصنيف المواقف الرئيسة ضمن ثلاثة أنماط نظرية: أوّلها، نموذج "الانغلاق السببي للطبيعة" الذي يتجلّى في صيغتي "لاهوت الفجوات" و"الربوبية الطبيعية". وثانيها، نموذج "حصر العلّية في الإله"، كما يظهر في قراءة "العادة الإلهية الأشعرية" و"الأوكازيونية المالبرانشية". وثالثها نموذج "العلّية متعدّدة المستويات" الذي يثبت للعلل الطبيعية فاعلية حقيقية، مع إبقاء تبعيتها الوجودية المستمرّة للعلّة الأولى. وتخلص الدراسة إلى أنّ التصوّرات التي تضع الفاعلية الإلهية في عرض العلل الطبيعية تؤدّي إمّا إلى اختزال الفعل الإلهي في دور تفسيري طارئ يسدّ ثغرات المعرفة العلمية، أو إلى إفراغ النظام الطبيعي من بنيته السببية. أمّا القراءة القائمة على العلّية ثنائية المستوى فتقدّم إطارًا ميتافيزيقيًّا أكثر اتّساقًا، يسمح بفهم العلاقة بين الإله والعالم بوصفها علاقة تأسيسٍ وإمدادٍ وجوديٍّ مستمرٍّ، بحيث تعمل العلل الطبيعية ضمن نظام سببي واقعي من دون أن تستقلّ أنطولوجيًّا عن الفاعلية الإلهية.

الكلمات المفتاحية: الفاعلية الإلهية، الانغلاق السببي، لاهوت الفجوات، الربوبية الطبيعية، العادة الإلهية، العلّية الطولية.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 32، ص. 1 ـ 38

استلام: 2026/04/13 | القبول: 2026/05/12 | النشر: 2026/06/15

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

CC BY

المقدّمة

إنّ مسألة فاعلية الإله ونسبتها إلى نظام العلل والقوانين الكونية، تعدّ من أعمق المباحث الفلسفية؛ إذ تتقاطع فيها رؤيتان كبيرتان: رؤية دينية تؤكّد قيّومية الإله وتدبيره الدائم للعالم، ورؤية علمية طبيعية تسعى إلى تصوير الكون بوصفه نظامًا منضبطًا بقوانينه، مكتفيًا بذاته، غير مفتقر إلى ما وراء العلل الكونية. وهنا يتولّد سؤال جوهري: ما النسبة الأنطولوجية بين فاعلية العلل الكونية وفاعلية الإله؟ وإذا سلّمنا بأصل الخلق الإلهي للعالَم، فما موقع الربوبية الإلهية في حوادث العالم بعد تلك البداية؟ هل ينتهي الدور الفاعل للإله عند إنشاء القوانين والعلل الثانوية، بحيث تقوم هذه العلل مقام الفاعلية الإلهية؟ أم أنّ القوانين الطبيعية لا تمتلك في حقيقتها أيّ فاعلية، وأنّ الإله يظلّ الفاعل المباشر لجميع الحوادث؟ أم أنّ حضور الفاعلية الإلهية يقتصر على التدخّل الاستثنائي لإصلاح نظام القوانين عند اختلاله؟ أم أنّ الربوبية الإلهية حاضرة في صميم فاعلية العلل الكونية نفسها، بحيث تكون تلك العلل مجاليَ لظهور الفاعلية الإلهية في العالم؟

إنّ هذه التساؤلات، التي تشكّل المحور الأساس لهذا البحث، تحتلّ موقعًا محوريًّا من جهة في بناء الكوسمولوجيا الفلسفية، ومن جهة أخرى في تشييد الإلهيات الفلسفية، وقد اكتسبت في العصر الحديث أهمّيةً مضاعفةً، ولا سيّما بعد تبلور التصوّر الميكانيكي للعالم في الفيزياء النيوتنية؛ إذ بدا الكون في ظلّه أشبه بمنظومة آلية محكومة بقوانين ثابتة تعمل بذاتها. ويكفي في بيان خطورة هذه المسألة الإشارة إلى أنّ جذورَ كثير من الاتّجاهات الإلحادية المعاصرة ترتدّ إليها؛ فحين يُختزل الفعل الإلهي في مجرّد سدّ "فجوات" التفسير العلمي، أو يُجرَّد العالم من القيّومية الإلهية باسم انتظام الطبيعة، يُعاد تأسيس الإلحاد على ركائز فيزيائية. وبوجهٍ عامٍّ، يمكن القول إنّ قسطًا وافرًا من النتائج الميتافيزيقية الإلحادية التي استُخلصت من بعض الأطروحات الفيزيائية يرتكز في جوهره على الكيفية التي تُفهم بها هذه المسألة؛ ممّا يبرهن على الأهمّية البالغة لتحليلها وتحقيقها تحقيقًا فلسفيًّا دقيقًا.

وقد طُرحت في هذه المسألة طائفة واسعة من الرؤى والمقاربات في الفيزياء والفلسفة الإسلامية والغربية وفلسفة الدين المعاصرة، بحيث يجد القارئ نفسه للوهلة الأولى في مواجهة ثراء معرفي واسع من الرؤى، ممّا يجعل استيعابها وتصنيفها مسعًى يكتنفه قدر كبير من الغموض. ومن هنا يسعى هذا البحث إلى إيضاح الإطار العامّ لهذه المناقشة. ولأجل ضبط

هـذا الحقـل الواسـع وتنظيمـه منهجيًّـا، يعتمـد البحـث تصنيفًـا ثلاثيًّـا يشـتمل على أبـرز المواقـف. ولا يـدّعي البحـث حـصر جميـع الـرؤى والنظريـات في هـذا المجـال، بـل يهـدف بالأسـاس إلى اسـتعراض الإطـار العـامّ، وتصنيـف أهـمّ الآراء.

المبحث الأوّل: تحديد المفردات والإطار العامّ للبحث

أوّلًا: النسبة الأنطولوجية

نقصـد بـ"النسـبة الأنطولوجيـة" العلاقـة الوجوديـة الحقيقيـة بـين الفاعليـة الإلهيـة والعلـل الكونيـة، أي الكيفيـة الـتي بهـا تقـوم العلـل الطبيعيـة في نظـام الوجـود مـن حيـث تبعيّتهـا لـلإله تعـالى، أو اسـتقلالها، أو وسـاطتها في التأثـير. ومـن ثـمّ فالبحـث لا ينـصرف إلى "النسـبة المعرفيـة" الـتي تـدرس كيفيـة إدراك هـذه العلاقـة، ولا إلى "النسـبة المنهجيـة" الـتي تبحـث في مشروعيـة اسـتدعاء الفاعليـة الإلهيـة ضمـن التفسـير الفيزيـائي، أو مـدى اقتصـار المنهـج العلـمي على العلـل الطبيعيـة، أو كيفيـة الفصـل المنهـجي بـين التفسـيرات العلميـة والفلسـفية واللاهوتيـة، ولا إلى "النسـبة اللاهوتيـة" الـتى تـدرس السـببية في ضـوء التوحيـد الأفعـالي فحسـب.

ثانيًا: العلل الكونية

آثرنـا في عنـوان المقالـة تعبـير "العلـل الكونيـة" بـدلًا مـن "العلـل الطبيعيـة"؛ لأنّ المقصـود بـالأولى جميـع العلـل غـير الله تعـالى، سـواء أكانـت طبيعيـةً أم غـير طبيعيـة. وبنـاءً على ذلـك، لا يقتـصر البحـث على العلـل المادّيـة. كمـا نقصـد بـ "قوانـين الطبيعـة" تلـك الصيـغ الكلّيـة الـتي تضبـط أنمـاط السـلوك وتحـدّد مجـاري العلّيـة في الكـون.

ثالثًا: الإطار العامّ للبحث

يختـصّ البحـث بالاتّجاهـات الـتي تقـرّ بخلـق العالـم مـن قبـل الإله (الفاعليـة الإلهيـة البدئيـة). ومـن ثـمّ لا يتعـرّض للاتّجاهـات الفيزيائيـة أو الميتافيزيقيـة الـتي تنكـر أصـل الفاعليـة الإلهيـة للعالـم؛ كرؤيـة بعـض الفيزيائيـين الذيـن يـرون الكـون مكتفيًـا بذاتـه ومسـتغنيًا عـن الخالـق منـذ البـدء، أو الذيـن يطرحـون هـذه الفكـرة في ظـلّ نظريـة "الانفجـار العظيـم"، أو رؤى بعـض الفلاسـفة الذيـن يـرون العالـم مسـتغنيًا عـن الإله. ومـن هنـا، يتكـرّر في هـذا البحـث اسـتخدامنا لتعبـيرات مـن قبيـل "العلـل الثانويـة" أو "الفاعليـة الثانويـة".

المبحث الثاني: نظرية الانغلاق السببي للطبيعة (نفي العلل الثانوية لفاعلية الإله المستمرّة)

تقوم هذه النظرية على تصوّر يفترض ـ ضمنًا أو تصريحًا ـ أنّ مجال الفاعلية واحد، وأنّ الفاعلَين لا يمكن أن يجتمعا فيه إلّا على نحو المزاحمة. فكلّما اتّسع نطاق التفسير الطبيعي للظواهر، ضاق المجال المتروك للفاعل الإلهي، حتّى يبلغ الأمر في بعض صوره إلى إقصاء الفاعلية الإلهية من عالم التفسير تمامًا. وعلى هذا الأساس ينشأ ما يسمّى بـ "مبدإ الانغلاق السببي للطبيعة" (Causal Closure of the Physical Domain)، وهو المبدأ الذي يفترض أنّ النظام الطبيعي يتكوّن من سلسلة علل كونية مترابطة، تكفي لتفسير جميع الظواهر. فإذا أُحيطت هذه السلسلة بالتفسير العلمي، لم يبقَ مجالٌ لتفسير آخر إلهي. ومن هنا يُفهم حضور الإله الفاعلي بوصفه حضورًا طارئًا أو استثنائيًّا، لا حضورًا قيّوميًّا دائمًا.

وليس هذا الاتّجاه نظريةً واحدةً متجانسةً، بل هو إطارٌ فلسفيٌّ عامٌّ تتفرّع عنه قراءتان مختلفتان. فبعض القراءات حاولت الاحتفاظ بموقعٍ ما للإله، فجعلت تدخّله مرتبطًا بحدود العجز العلمي. في حين ذهبت اتّجاهات أخرى إلى نتيجة أكثر جذريةً، فاعتبرت أنّ النظام الطبيعي بعد الخلق الأوّلي يعمل باستقلال كامل وفق قوانينه الداخلية، دون حاجة إلى تدخّل إلهي لاحق. وهكذا تشترك القراءتان في افتراض أساس، وهو أنّ العلاقة بين الفاعلية الإلهية والعلّية الطبيعية علاقة تنافس، غير أنّهما تختلفان في مقدار المساحة التي يترك فيها المجال للفاعل الإلهي.

أوّلًا: إلٰه الفجوات (تدخّل الإله بوصفه تفسيرًا لما تعجز عنه العلل الطبيعية)

أ ـ بيان النظرية

تعتمد قراءة إلٰه الفجوات (God of the gaps) على الفراغات المعرفية في العلم الطبيعي لإثبات الفاعلية الإلهية. فكلّما وقف العلم عاجزًا عن تفسير ظاهرةٍ ما، يُستدعى "الفعل الإلهي المباشر" بوصفه الفاعل والمفسّر الوحيد لهذه الفجوة. برزت هذه الرؤية بشكلٍ حادٍّ مع صعود الميكانيكا النيوتنية. فرغم أنّ إسحاق نيوتن (1642 ـ 1727 م) كان مؤمنًا، إلّا أنّه لم يجد تفسيرًا ماديًّا لعدم استقرار مدارات الكواكب على المدى الطويل، فاقترح أنّ الإله يتدخّل بين الحين والآخر لإعادة ضبطها. وهنا تحوّل الإله من "خالقٍ مستمرٍّ للعالم" إلى "مهندس لصيانة الثغرات".

تطرح هذه القراءة العالم بوصفه مسرحًا لفعل فاعلين: فبينما تضطلع العلل الطبيعية بإيجاد تفسير لجلّ الظواهر الكونية، يقتصر تجلّي الفاعلية الإلهية على تلك المسحات التي يتبدّى فيها عجز القوانين الطبيعية وقصورها. وبناءً على ذلك، تحدّد هذه الرؤية ربوبية الإله في حدود ترميم نقائص الأسباب الطبيعية، فتختزل حضوره في معالجة مواطن العجز النادرة، وتقدّم ما يسمّى بقراءة "إله الفجوات" تفسيرًا لدوره الربّاني. وعلى هذا الأساس كتب نيوتن إلى صديقه القسّ ريتشارد بنتلي (Richard Bentley) يقول: «لا أظنّ أنّ هذا النظام البديع يمكن أن يفسّر بالعلل الطبيعية وحدها، بل لا بدّ من إرجاعه إلى إرادة عليا مدبِّرة عاقلة تمسك بخيوط هذا الكون» [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 3، ص 348].

وكان نيوتن يرى أنّ نظامنا الشمسي لا يمكن تفسيره على أساس القوانين الآلية وحدها، بل لا بدّ فيه من قوّة متعالية على الطبيعة. وقد صرّح بأنّ بعض الظواهر الكونية لا تدار إلّا بالإرادة الإلهية المباشرة، ومن ذلك تأكيده أنّ الإله يؤدّي دورًا مباشرًا في تنظيم المنظومة الشمسية، لأنّ النمط القائم في الكواكب لا يملك تفسيرًا علميًّا مقنعًا. [انظر: باربور، دين و علم، ص 70، ص 82 و 83؛ برهييه، تاريخ الفلسفة، ج 5، ص 7؛ كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 154]

ب ـ أبرز روّادها

يعدّ إسحاق نيوتن من أبرز من فتحوا هذا الباب؛ إذ إنّ تمثّله للعالم الطبيعي باعتباره نظامًا دقيقًا تحكمه قوانين ثابتة، لم يمنعه من القول بحاجة هذا النظام في بعض جوانبه إلى عناية إلهية تحفظ اتّساقه واستقراره. وقد تابعه في هذا المنحى جمع من اللاهوتيين الطبيعيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وفي مقدّمتهم ويليام بالي (William Paley) صاحب كتاب "اللاهوت الطبيعي"، الذي ركّز فيه على التعقيد الحيوي والوظيفي للكائنات الحيّة، باعتبار أنّه تعقيد لا يفسَّر مادّيًّا في زمنه، ما جعله شاهدًا على التدخّل المباشر للفاعل الإلهي في لحظات الخلل والثغرات التفسيرية.

وتبدو ملامح هذا الاتّجاه أكثر وضوحًا في ردود أفعال عددٍ من رجال الدين على نظرية التطوّر لداروين؛ إذ تمسّكوا بما عُرف بالحلقات المفقودة بوصفها أدلّةً على توقّف السلسلة الطبيعية وعجزها عن إكمال تفسيرها لذاتها، وبالتالي دلالةً على لزوم تدخّل إلهي يسدّ هذا الفراغ السببي. ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إنّ كثيرًا من الذين يستدلّون على فاعلية الإله في العالم عبر المعجزات ـ بوصفها خروقًا موضعيةً لنظام الطبيعة ـ إنّما ينطلقون في الحقيقة

من المسلّمة الضمنية لهذا الاتّجاه نفسه؛ أي الإيمان بأنّ العالم الطبيعي مغلَقٌ سببيًّا في ذاته، ولا ينفذ إليه الفاعل الإلهي إلّا من خلال نقاط الانقطاع أو الثغرات التي يعجز التفسير الطبيعي عن سدّها. [انظر: باربور، دين و علم، ص 142؛ كونگ، خدا در انديشه‌ى فيلسوفان غرب، ج3، ص 409]

جـ ـ علاقتها بميكانيكا الكمّ

صيغت هذه القراءة في ظلّ الفيزياء النيوتونية، ولكنّ استكمال البحث يقتضي بيان علاقتها بميكانيكا الكمّ أيضًا. ومع أنّ الاستقصاء التفصيلي لهذا الحقل يتطلّب دراسةً مستقلّةً، فإنّ الارتباط الوثيق بينهما يفرض علينا استعراض النقطة المشتركة الجوهرية بنحو موجز. تتجاوز ميكانيكا الكمّ النموذج الميكانيكي النيوتوني، لتصف العالم الذرّي ودون الذرّي استنادًا إلى الحساب الاحتمالي، عوضًا عن الحتمية التنبّؤية الصارمة. ولقد برزت في ميكانيكا الكمّ ركيزة جوهرية، وهي "مبدأ اللايقين" (Uncertainty Principle) الذي ينصّ على استحالة تحديد موقع الجسيم الأوّلي وسرعته بدقّة متناهية في آن واحد، ممّا يجعل العالم عصيًّا على التنبّؤ المستقبلي اليقيني. وقد انقسمت قراءات الفيزيائيين لهذا المبدإ إلى مسارات ثلاثة:

1ـ المسار الإبستمولوجي: ويمثّله ألبرت أينشتاين (Albert Einstein)، وماكس بلانك (Max Planck)، وديفيد بوم (David Bohm)؛ إذ أرجعوا "اللايقين" إلى قصور في الجهل البشري الراهن، متوقّعين اكتشاف قوانين أكثر دقّةً في المستقبل تحكم العالم داخل الذرّي.

2ـ المسار الأدواتي: ويمثّله نيلز بور (Niels Bohr) وهايزنبرغ (Werner Heisenberg) في آثاره المبكّرة؛ إذ اعتبروا اللايقين نتاجًا للمحدودية التجريبية أو المفهومية.

3ـ المسار الأنطولوجي: وهو ما ذهب إليه هايزنبرج في مؤلّفاته المتأخّرة؛ إذ بحث عن "عدم التعيّن" في صلب الطبيعة ذاتها، معتقدًا بوجود "إمكانات بديلة" أو "قوًى كامنة" في العالم الذرّي. [انظر: هايزنبرج، الفيزياء والفلسفة.. ثورة في العلم الحديث، ص 129؛ باربور، دين و علم، ص 388؛ الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 184]

وإذا كانت الرؤيتان الأولى والثانية لا تشكّلان تحدّيًا ميتافيزيقيًّا مباشرًا، فإنّ الرؤية الثالثة تفتح آفاقًا واسعة للجدل حول مبدإ السببية وبراهين إثبات الصانع وغيرهما. ولكنّ ما يهمّنا في المقام هو التفسير الذي يربط بين "عدم التعين" وبين "تجلّي الفاعلية الإلهية".

فقد ذهب بعض الفيزيائيين واللاهوتيين ـ كالقسّ ويليام بولارد (William Pollard) ـ إلى أنّ هذا الفضاء من عدم التعيّن هو الساحة التي يدير فيها الإله العالم بمشيئته، دون نقض القوانين الطبيعية أو الظهور المادّي المباشر. ويرى بولارد أنّ الإله هو من يعيّن القيمة الفعلية التي تتحقّق في نطاق توزيع الاحتمالات؛ فبما أنّ العلماء لم يجدوا علّةً طبيعيةً للاختيار بين البدائل الكمومية، وبما أنّ الصدفة لا تعدّ علةً في التحليل النهائي، فإنّ المؤمن يستطيع تلقّي هذا الاختيار بوصفه فعلًا إلهيًّا. فالإله يؤثّر في الأحداث دون أن يعمل كقوّة فيزيائية مادّية، وقد تناول إيان باربور هذا التصوّر بالتحليل والنقد. [انظر: باربور، دين و علم، ص 424 و425]

ومن هنا يظهر جليًّا أنّ ميكانيكا الكم ـ رغم تباينها الجذري مع فيزياء نيوتن في نقاطٍ شتّى ـ تتقاطع في بعض تفسيراتها مع نظرية "لاهوت الفجوات"؛ إذ تعدّ كلتاهما القصور في التفسير العلمي لبعض الظواهر الفيزيائية مجالًا لظهور الفاعلية الإلهية وتجلّيها.

د ـ أسسها الفلسفية

تتأسّس قراءة إلٰه الفجوات على مرتكزات فلسفية:

منها: أحادية المستوى العلّي، بمعنى أنّ الإله والعلل الطبيعية يتحرّكان في أفق واحد. فإمّا أن يكون الفعل طبيعيًّا، وإمّا أن يكون إلهيًّا. فإذا فسّرت الظاهرة مادّيًّا، انتفى في نظرهم الاحتياج إلى الفاعل الإلهي. وعلى هذا الأساس فإنّ الفاعلية الإلهية في عرض فاعلية العلل الطبيعية. وبهذا تُختزَل الربوبية إلى مجرّد سدّ الثغرات التفسيرية التي تقصر عنها القوانين الطبيعية.

ومنها: الفهم التداخلي للفعل الإلهي؛ إذ يُنظر إلى فاعلية الإله على أنّها خرقٌ للنسق الطبيعي، لا مدد وجودي محيط بكلّ فعل طبيعي. فالإله هنا لا يفعل من خلال القوانين، بل يفعل عند حدودها وحيث تنتهي قدرتها. وعلى هذا الأساس، سعى كثير من المفكّرين حتّى أواخر القرن السابع عشر إلى تفسير المعجزات المذكورة في الكتاب المقدّس بوصفها تدخّلاتٍ إلهيةً نادرةً واستثنائيةً في مجرى الطبيعة. [انظر: باربور، دين و علم، ص 80]

ومن زاوية أخرى، ربّما يقال: لا يلزم أن يُفهَم الأمر هنا على أنّه خرق للقوانين أو انتهاك لها؛ إذ إنّ معنى الخرق أن يكون ثمّة قانون قائم، ثمّ يطرأ عليه ما يبطله أو يعطّله. أمّا هنا فليس الأمر كذلك؛ لأنّ موضع الثغرة لا ينشأ عن مخالفة قانون مكتمل، بل

عـن قصـور القانـون نفسـه عـن اسـتيعاب الواقعـة. غـير أنّـه مـع ذلـك يصـحّ توصيـف هـذا التدخّـل خرقًـا؛ وذلـك لأنّ مقتـضى القانـون هـو ألّا تبـقى في الواقـع أيّ ثغـرة، وأن تنتظـم جميـع الوقائـع ضمـن شـبكة القوانـين والعوامـل الطبيعيـة وحدهـا؛ فعندئـذٍ يعـدّ أيّ تدخّـل إلـهي مبـاشر خروجًـا على هـذا الإطـار وانتهـاكًا له. يضـاف إلى ذلـك، أنّ القوانـين الطبيعيـة وفقًـا لهـذا الفـرض قـد تفـضي بمقتضياتهـا إلى فجـوات واختـلالات في النظـام، فيـأتي التدخّـل الإلـهي ليسـدّ تلـك الثغـرات ويعيـد التـوازن إلى المنظومـة.

ومنهـا: الواقعيـة السـاذجة في تفسـير الفشـل العلـمي؛ إذ يقـع هـذا التصـوّر في خلـط منهـجي بـين العجـز الإبسـتيمولوجي (عـدم معرفتنـا بالسـبب في الوقـت الراهـن) والعجـز الأنطولـوجي (عـدم وجـود سـبب طبيـعي أصـلًا)، فيُبـنى الاسـتدلال اللاهـوتي على الجهـل لا على العلـم، وعلى الثغـرة لا على البنيـة.

هـ ـ آثارها اللاهوتية

أدّت هذه الرؤية إلى نتائج خطيرة على الفكر الديني:

منهـا: انحسـار مسـاحة الإله: بمـا أنّ العلـم في تقـدّمٍ مسـتمرٍّ، فـإنّ "الفجـوات" تتقلّـص يومًـا بعـد يـوم. وكلّمـا قـدّم العلـم تفسـيرًا طبيعيًّـا لثغـرة كانـت تعـزى إلى الإله، انسـحب الإله مـن ذلـك الميـدان، فتحـوّل إلى "إلهٍ متراجـع" أمـام زحـف المختـبرات.

ومنهـا: هشاشـة الإيمـان: ربـط وجـود الإله بعجـز العلـم يجعـل الإيمـان رهينـةً للاكتشـافات العلميـة الجديـدة. فـإذا مـا وُجـد التفسـير المـادّي لظهـور الخليّـة الأولى مثـلًا، انهـار الدليـل اللاهـوتي الذي بُـني عليهـا في هـذا الإطـار.

ومنهـا: تشـييء الإله: يتحـوّل الخالـق العظيـم الذي هـو "مفيـض الوجـود"، إلى مجـرّد "سـبب طبيـعي مجهـول" أو فاعـل مـادّي خـارق يوضَـع في قفـص الاتّهـام العلـمي. وقـد غاب عـن هـذا التصـوّر أنّ الإله هـو "علّـة العلـل" وجاعـل السـببية، لا مجـرّد "سـدّادة" للفـراغات النظريـة.

و ـ التقييم الفلسفي لنظرية إله الفجوات

الإشـكال الجوهـري أنّ هـذه القـراءة تفـترض على نحـو غـير مـصرَّح أنّ الفعـل الإلـهي والعلـل الطبيعيـة يتحـرّكان ضمـن مسـتوًى سـببي واحـد. بينمـا ينـصّ البرهـان الفلسـفي على أنّ الفاعـل

الطبيعي فاعل رابط، وفاعليته مندرجة في قيّومية الفعل الإلهي، وليست بإزاءٍ له، ومن هذا الإطار تتجلّى الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى أنّ العلل الطبيعية في الفلسفة الإسلامية سواء قلنا بكونها وجوداتٍ ربطيةً أو وجوداتٍ رابطيةً، فلا استقلال لها في مجال الذات ولا في مجال الفاعلية، وفعلها مشروط بقيّومية الوجود الحقّ. فالفاعل الأوّل ليس علّةً في سلسلة عرضية إلى جانب العلل، بل هو علّة العلل بالمعنى الحقيقي. وبناءً على ذلك، لا يصحّ من الناحية الأنطولوجية أن يُجعل تفسير الظاهرة الطبيعية نافيًا للفعل الإلهي، وسيأتي بيان ذلك في النظرية الثالثة.

والملاحظة الثانية هي إضعاف مفهوم النظام الكوني في هذه القراءة. فإنّ انتظام الطبيعة من آثار الحكمة الإلهية، وإنّ القوانين الطبيعية ليست نظامًا مغلقًا، بل هي تعيّنات للفيض الإلهي داخل مراتب الوجود. وعليه، فإنّ جعل التدخّل الإلهي نقيضًا للنظام الطبيعي يستبطن تصوّرًا مادّيًا للقانون، كأنّه ذات مستقلّة بإزاء المبدإ. بينما القانون في التحليل الوجودي مرتبة من مراتب الفعل الإلهي، لا مقابل له. فاستبدال القانون بالفعل الإلهي أو بالعكس خطأ منهجي ناشئ عن الخلط بين مقام العلّية القيّومية (الذاتية) وبين مقام التجلّي الإعدادي.

والملاحظة الثالثة أنّ في هذه القراءة خلطًا بيّنًا بين مجال العلم ومجال الفلسفة؛ إذ يقتصر التفسير العلمي على بيان ماهية الظواهر وآليات اشتغالها، فهو يرتكز على تساؤلات "الكيف"، في حين يضطلع البحث الفلسفي باستكشاف مبدإ الوجود وعلّته القصوى، أي الأساس الأنطولوجي الذي يرتكز عليه كلّ ممكن، فهو يُعنى بالبحث عن "اللمية" (سؤال لِمَ). وإنّ المزج بين هذين المستويين يؤدّي إلى وهمٍ مفاده أنّ الدين ما يزال يبحث عن "فراغات" يتركها العلم غير مشغولة، وكأنّ حضور الإله يتضاءل كلّما اتّسعت مساحة المعرفة التجريبية. مع أنّ الوجود الإمكاني برمّته قائم في أصله بالعلّة الأولى، سواءٌ كثرت الأسباب الطبيعية في الظاهر أم تضاءلت؛ إذ لا يغني تعدّد العلل العرضية عن العلّة المقوّمة للوجود؛ ولهذا فإنّ ربط وجود الإله بمواضع الجهل العلمي ليس سوى خلط بين العجز الإبستيمولوجي والعدم الأنطولوجي؛ فقصور معرفتنا لا يعني انتفاء الأساس الوجودي، ولا يجوز أن تتحوّل الحدود المنهجية للعلم إلى معيار للحكم على أصول الكينونة.

والملاحظة الرابعة أنّه من هذه الزاوية بالذات، يتّضح الإشكال الأعمق والأدقّ: فهذا التصوّر لا يمنح الإله دور رأب الخلل في نظام الطبيعة، بل يحوّله إلى مجرّد ساترٍ لجهل الإنسان. فإسناد نيوتن بعضَ الظواهر إلى التدخّل الإلهي لم يكن تأسيسًا لميتافيزيقا راسخة، وإنّما كان محاولةً لملء فراغ معرفي فرضه قصور أدوات الرصد والتحليل في عصره. ومع تقدّم العلوم، كما أوضح لابلاس في "الفرضية السديمية" (Nebular Hypothesis)، تبيّن أنّ كثيرًا ممّا وُصِف سابقًا بأنّه "لاانتظام" أو "اختلالٌ في النسق" لم يكن إلّا نتيجةً لعدم الإحاطة بالشروط المادّية الكامنة. ومِن هنا أخذت صورة "إلٰه الفجوات" تنحسر تدريجيًّا لصالح فرضية "المهندس المعتزل" وهي الفرضية الجوهرية في المذهب الربوبي (Deism) وهو ما سنفصّله فيما يلي [انظر: برهييه، تاريخ الفلسفة، ج 5، ص 9؛ باربور، دين و علم، ص 83]، وكلاهما وليد فرض خاطئ مفاده أنّ الفاعلية الإلهية في عرض فاعلية الأسباب الطبيعية، لا في طولها الوجودي.

ثانيًا: الربوبية الطبيعية (تعطيل الفاعلية الإلهية بعد الخلق وفق مبدإ استقلال الطبيعة)

أ ـ بيان النظرية

عرّفت "الربوبية"[1] في موسوعة "دليل أكسفورد للفلسفة" بأنّها اعتقاد فلسفي في إلٰه يثبت بالعقل والشواهد، دون قبول المعلومات الخاصّة التي يُفترَض أنّها قد أوحي بها. [انظر: هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج 2، ص 404]

غير أنّ هذا التعريف، على وجازته، لا يحيط بجميع أبعاد المفهوم. ومع شيءٍ من الدقّة التأمّلية، يمكن صياغة تعريف أشمل على النحو الآتي: الربوبية نزعة فلسفية تُنكِر أيّ صورة من صور تدخّل الإله في العالم بعد فعل الخلق الأوّل؛ سواء أكان ذلك تدخّلًا تشريعيًّا عبر الوحي والشريعة، أم تدخّلًا تكوينيًّا في مجريات الطبيعة وقوانينها. فهي تثبت إلهًا خالقًا، وتنفي إلهًا مدبِّرًا متدخّلًا، وبذلك تفترق عن الإلهية التي تثبت الخلق والهداية معًا.

وعلى هذا الأساس تقوم "الربوبية" على حصر الفاعلية الإلهية في لحظة الإيجاد الأولى، وجعل ما بعدها خاضعًا لاستقلال النظام الطبيعي الذي أودعه الإله في بنائه الأصلي. فالإله هو مبدع العالم ومؤسّس قوانينه، غير أنّ فاعليته لا تستمرّ بعد فعل الخلق؛ إذ يُفترض أنّ العالم،

1- أرى أنّ ترجمة مصطلح (Deism) بـ "الربوبية" غير دقيقة؛ لأنّ هذه التسمية لا تنسجم مع معتقد أصحابها، إذ إنّهم ينفون أيّ تدخّل إلهي بعد الخلق. وعليه، فإنّ إلهًا لا دور له في تدبير العالم لا يصحّ أن يُسمّى ربًّا؛ لأنّ الربّ هو المدبّر والقيّوم على خلقه، لا مجرّد صانع ينقطع عن مصنوعه. غير أنّنا استعملنا هذا الاصطلاح على ما هو متداول لشيوعه.

بعد أن أنشئ على نظام بالغ الإحكام، يمضي في مساره اعتمادًا على القوانين الداخلية التي تنظّم بنيته، دون حاجة إلى تدخّل إلهي لاحق. وبذلك تتحوّل الربوبية من معنى التدبير المستمرّ والقيّومية الدائمة إلى مجرّد فعل تأسيسي يقتصر على بداية الوجود.

ومن حيث سير التطوّر المفهومي، تمثّل هذه القراءة مرحلةً لاحقةً لقراءة "لاهوت الفجوات". ففي القراءة السابقة كانت الفاعلية الإلهية تُفهم على أنّها تتدخّل في المواضع التي تعجز فيها التفسيرات الطبيعية، الأمر الذي أبقى مساحةً لربوبية الإله في تدبير بعض الظواهر الاستثنائية. أمّا الربوبية الطبيعية فتمضي خطوةً أبعد من ذلك؛ إذ لا تكتفي بحصر الفعل الإلهي في مواضع الفراغ المعرفي، بل تنفي أساسًا الحاجة إلى أيّ تدخّل لاحق، وتفترض أنّ النظام الطبيعي، منذ لحظة نشأته، يمتلك كفايته الذاتية لتفسير جميع الظواهر.

وقد نشأ هذا التصوّر في سياق التحوّلات الفكرية العميقة التي رافقت الثورة العلمية في أوروبّا، ولا سيّما مع صعود الفيزياء النيوتنية التي قدّمت صورةً للكون بوصفه نظامًا رياضيًّا منضبطًا يعمل وفق قوانين ثابتة صارمة. وقد عزّز هذا الفهم الثقة بقدرة التفسير الطبيعي على استيعاب الظواهر دون الحاجة إلى تدخّلات فوق طبيعية. وفي ظلّ هذا المناخ الفكري حاول بعض مفكّري عصر التنوير الحفاظ على الإقرار بوجود الخالق مع الالتزام الصارم بمبدإ السببية الطبيعية، فظهرت الربوبية الطبيعية بوصفها صيغةً وسطى تبقي على أصل الخلق الإلهي، لكنّها تقصي الفاعلية الإلهية عن مجرى العالم بعد بدايته. ويعدّ تمثيل "الساعة وصانعها اللاهوتي" التعبير الأشهر عن هذه الرؤية. [انظر: باربور، دين و علم، ص 80]

فالعالم يشبه ساعةً دقيقة الصنع، أُحكم نظامها الداخلي بحيث تعمل آلياتها وفق انتظام ثابت. وكما أنّ صانع الساعة يضبط آلتها ثمّ يتركها تعمل بذاتها، كذلك الإله يخلق العالم على نظام كامل ثمّ لا يتدخّل في استمرار حركته.

ب- أبرز روّادها

بدأت الربوبية في إنجلترا في نهاية القرن السابع عشر، وكانت في أصلها تمرّدًا على الدين الوحياني في مقابل الدين الطبيعي. وارتبطت الربوبية الطبيعية بعدد من مفكّري أوروبّا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ممّن سعوا إلى إعادة تعريف العلاقة بين الإله والعالم في ضوء التصوّر العلمي الجديد للطبيعة. ومن أبرز هؤلاء اللورد إدوارد هربرت (Edward Herbert of Cherbury)

الذي يُعدّ من أوائل المنظّرين للربوبية بوصفها دينًا عقليًّا عامًّا يقوم على الإقرار بوجود الخالق دون الحاجة إلى وحيٍ خاصٍّ أو تدخّلاتٍ فوق طبيعية. كما أسهم جون تولاند (John Toland) وماثيو تيندال (Matthew Tindal) في بلورة هذا الاتّجاه، إذ شدّدا على كفاية العقل والقوانين الطبيعية لفهم العالم، مع الإبقاء على الاعتقاد بإلهٍ منشئٍ للنظام الكوني. وفي فرنسا برز فولتير (Voltaire) بوصفه أحد أبرز المروّجين لهذه الرؤية؛ إذ تبنّى تصوّرًا للكون بوصفه نظامًا عقلانيًّا محكومًا بقوانين دقيقة، ورأى أنّ أفضل طريق لتنزيه الإله هو إبعاده عن التدخّلات الجزئية والخوارق. أمّا في الفكر الأنجلوساكسوني فقد كان توماس باين (Thomas Paine) من أبرز المدافعين عن الربوبية؛ إذ اعتبر أنّ العالم نفسه هو الكتاب الذي يشهد على وجود الخالق من خلال نظامه وانتظامه، دون حاجة إلى تدخّلٍ إلهيٍّ مستمرٍّ في مجرى الأحداث [انظر: هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج 1، ص 94؛ كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص155؛ باربور، دين و علم، ص 109]

جـ ـ أسسها الفلسفية

ترتكز الربوبية الطبيعية على افتراض فلسفي أساسه أنّ النظام الطبيعي يمتلك كفايته الذاتية، وأنّ القوانين المودعة في بنيته الأولى قادرة على إنتاج وتفسير جميع الظواهر دون حاجة إلى فاعليةٍ متجاوزةٍ للنظام نفسه. فالعالم، وفق هذا التصوّر، نسقٌ عليّ مغلق بعد لحظة الخلق، تتكفّل أسبابه الداخلية بتوليد الأحداث على نحوٍ منتظم وضروري. ومن ثمّ لا يبقى للفاعل الإلهي دورٌ في مستوى الوقائع الجزئية أو التحوّلات المستمرّة التي يشهدها العالم.

ويرتبط بهذا المبنى تصوّرٌ مخصوص لكمال الإله؛ إذ يُفهم الكمال الإلهي هنا على أنّه يقتضي إنشاء نظام بالغ الإحكام لا يحتاج إلى مراجعة وتصحيح وتدخّل لاحق. فالتدخّل المتكرّر قد يُفهم على أنّه علامة على نقصٍ في إحكام الصنعة الأولى؛ ولهذا يُعاد تعريف التنزيه لا عبر تأكيد الحضور الفاعل لإله في كلّ آن، بل عبر افتراض أنّ إحكام النظام الأوّل يجعل العالم مستغنيًا عن التدخّل اللاحق.

كما تقوم هذه القراءة على تصوّر ميكانيكي للطبيعة يرى العالم آلةً كونيةً تعمل وفق علاقات سببية ضرورية يمكن التعبير عنها بقوانين رياضية. وفي ظلّ هذا التصوّر تُفسَّر الظواهر المختلفة بوصفها نتائج لتفاعلات مادّية خاضعة لنفس المنظومة القانونية. وضمن هذا الإطار يتمّ الفصل بين "علّة الوجود" و"علّة الحدوث"؛ إذ يُسند إلى الإله دور الإحداث فحسب.

د ـ نتائجها الفلسفية

يـؤدّي هـذا التصـوّر إلى تحـوّل عميـق في فهـم العلاقـة الوجوديـة بـين الإله والعالـم؛ إذ يُنظـر إلى اسـتمرار العالـم وبقائـه بوصفـه قائمًـا بذاتـه مـن خـلال القوانـين الداخليـة الـتي تنظّـم بنيتـه. وبذلـك تتراجـع مفاهيـم القيّوميـة والتدبـير المسـتمرّ، ويُخـتزل مفهـوم الربوبيـة إلى فعـل الابتـداء دون فعـل الإدامـة. وهـذا التحـوّل يتنـافى مـع الـرؤى الفلسـفية الـتي تـرى أنّ العالـم مفتقـر في كلّ آنٍ إلى علّتـه، وأنّ بقـاءه ليـس أقـلّ احتياجًـا إلى الإله مـن حدوثـه الأوّل.

ومـن جهـة أخـرى يتحـوّل الإله في هـذا النمـوذج إلى مـا يشـبه "المحـرّك الأوّل" أو "المهنـدس الكـوني" الذي يصمّـم النظـام ثـمّ يتركـه يعمـل بذاتـه. ورغـم أنّ هـذا التصـوّر يحافـظ ظاهريًّـا على الاعتقـاد بوجـود الخالـق، بيـد أنّـه يفتـح ـ مـن الناحيـة الفلسـفية والتاريخيـة ـ البـاب أمـام النزعـة الطبيعيـة؛ فـإذا كان النظـام الطبيـعي كافيًـا لتفسـير كلّ مـا يجـري بعـد البدايـة، فـإنّ الحاجة إلى الفاعـل الأوّل قـد تتضـاءل تدريجيًّـا مـع تطـوّر التفسـيرات العلميـة. ونجـد نظـيرَ ذلـك في بعـض الأطروحـات الفيزيائيـة الحديثـة الـتي يُقـال إنّهـا اسـتنادًا إلى نظريـة الانفجـار العظيـم، تميـل إلى نـفي وجـود الخالـق حـتّى في بدايـة الخلـق أيضًـا.

كمـا أنّ لهـذا الفهـم آثـارًا واضحـةً في البعـد الديـني والـروحي؛ لأنّ العلاقـة بـين الإنسـان والإله تتحـوّل إلى علاقـة نظريـة مجـرّدة، لا علاقـة حضـور وتدبـير واسـتجابة. فـفي عالـمٍ يعمـل اسـتقلالًا تامًّـا وفـق قوانينـه الداخليـة، لا يبـقى لـلدعاء أو التدخّـل الإلـهي موقـع حقيـقي في تفسـير مجـرى الأحـداث، بـل يغـدو الإيمـان بـالإله أشـبه بإقـرار عقـلي بمبـدإ الخلـق، دون أن يرتبـط بذلـك حضـور فعـلي لإله في سـير العالـم.

هـ ـ تقييمها الفلسفي

تواجه "الربوبية" إشكالاتٍ جذريةً منها:

1ـ سـوء فهـم لمعـنى الكمـال الإلـهي: يبـني دعاة الربوبيـة الطبيعيـة اسـتدلالهم على أنّ كمـال الإله يقتـضي أن ينشـئ نظامًـا كونيًّـا محكمًـا لا يحتـاج إلى أيّ تدخّـل لاحـق. وهـذا الاسـتدلال، الذي يكرّرونـه في مناسـبات عديـدة، يقـوم في الحقيقـة على مقدّمـة فلسـفية غـير مـصرَّح بهـا، وهي افـتراض إمـكان أن يخلـق الإله الكامـل على الإطـلاق عالَمًـا مكتفيًـا بذاتـه لا يحتـاج بعـد وجـوده إلى ربّـه. غـير أنّ التأمّـل يكشـف بجـلاء أنّ هـذه المقدّمـة متناقضـة في ذاتهـا؛ إذ إنّ المعلـول بمـا هـو

معلـول يسـتحيل أن يكـون مكتفيًـا بنفسـه؛ لأنّ الاسـتغناء ينـافي الافتقـار الوجـوديّ الكامـن في هويـة المعلـول. إذن الحاجـة الدائمـة للعالـم إلى الإله ليسـت دليـلًا على نقـص في الفاعليـة الإلهيـة، كمـا تتوهّـم الربوبيـة الطبيعيـة، بـل هي ضرورة عقليـة ناشـئة مـن طبيعـة المعلـول.

2ـ إشـكالية الفصـل بـين الإيجـاد والإبقـاء: ترتكـز الربوبيـة الطبيعيـة على أنّ الإله أوجـد العالـم ثـمّ تركـه يعمـل بقوانـين مسـتقلّة. لكـنّ الفلاسـفة يـرون أنّ هـذا الفصـل ممتنـع في ذاتـه؛ لأنّ الإيجـاد عندهـم فعـلٌ مسـتمرٌّ، والبقـاء ليـس حالـةً إضافيـةً، بـل هـو "تجـدّد الوجـود" في كلّ آن. فالعالـم ممكـن بذاتـه، مفتقـر دائمًـا إلى الواجـب. وعليـه: لا يمكـن للعالـم أن يُخلـق بـالإله ثـمّ يسـتغني عنـه؛ لأنّ الافتقـار ليـس عرضًـا حادثًـا، بـل هـو حقيقـة المعلـول في كلّ زمـان.

3ـ إضعـاف مفهـوم الربوبيـة وتفريغهـا مـن مضمونهـا: تـرى الفلسـفة الإسـلامية أنّ الربوبيـة ليسـت مجـرّد فعـل خلـق أوّلي، بـل هي: تكويـن، وتقويـم، وتدبـير، وإفاضـة وجـود في كلّ آن. وبإقصـاء هـذه الأبعـاد، تفـرّغ الربوبيـة الطبيعيـة معـنى الـربّ مـن عمقـه الوجـودي، وتحـوّله إلى مجـرّد "سـببٍ أوّل" منفصـل عـن العالـم، وهـو تصـوّر يقـارب في جوهـره صـورة "الإله الصامـت" الذي لا أثـر له في الوقائـع.

4ـ تعطيـل العلاقـة الروحيـة الوجوديـة بـين الإنسـان والإله: العلاقـة بـين الإنسـان والإله ليسـت علاقـةً نظريـةً، بـل هي علاقـة حضـور وارتبـاط وافتقـار دائـم. أمّـا الربوبيـة الطبيعيـة، فبجعلهـا العالـم مكتفيًـا بقوانينـه، تُفـرغ مفهـوم: الدعاء والتـوكّل والاسـتعانة والاسـتجابة الإلهيـة مـن أيّ مضمـون وجـودي؛ لتتحـوّل إلى مجـرّد خطـابٍ تعبّـدي رمـزي.

المبحث الثالث:

نظرية حصر العلّية في الإله (نفي الفاعلية الإلهية للعلل الثانوية)

في إطـار هـذه النظريـة لا تُفهَـم العلـل الطبيعيـة بوصفهـا شركاء في التأثـير إلى جانـب الفاعـل الإلٰـهي، بـل يُعـاد بنـاء مفهـوم العلّيـة نفسِـه على أسـاس حـصر التأثـير بـالإله وحـده. فالعالـم، بحسـب هـذا الأفـق، ليـس نسـقًا سـببيًّا مقفـلًا يضيّـق مـن مسـاحة الفاعليـة الإلهيـة، بـل هـو مجـال تجـلّي الفاعليـة الإلهيـة المسـتمرّة الـتي تتقـوّم بهـا جميـع الوقائـع. وبذلـك تنتقـل نقطـة الثقـل مـن سـؤال: "أيـن يتدخّـل الإله داخـل نظـامٍ عـلّيٍّ مسـتقلٍّ؟" إلى سـؤالٍ أعمـق: "هـل ثمّـة فاعـل حقيـقي وراء النظـام برمّتـه غـير الإله، أم أنّ كلّ مـا سـواه ليـس إلّا عاداتٍ أو ظروفًـا ومناسـباتٍ

لفاعليّته؟". وتتجلّى هذه النظرية في قراءتين رئيستين تشتركان في حصر العلّية بالإله، مع اختلاف جوهري في البنية الفلسفية واللاهوتية لكلٍّ منهما: أحدهما قراءة "العادة الإلهية الأشعرية" وثانيهما قراءة "حصرية السببية الإلهية الفلسفية".

أوّلًا: العادة الإلهية الأشعرية (نفي العلّية وإسناد الأفعال إلى الإله مباشرةً)

أ ـ بيان النظرية

تقوم هذه القراءة على نفي وجود أيّ علاقة ضرورية بين الأسباب والمسبّبات في العالم، وترجع جميع الأفعال والآثار إلى قدرة الله المباشرة. فالنار لا تحرق بطبعها، والسكّين لا تقطع بذاتها، ولا تحصل حرارة أو برودة أو حركة إلّا بخلق إلهي حادث في كلّ لحظة. وما يراه الإنسان انتظامًا في العالم ليس سببيةً واقعيةً، بل هو "عادة أجراها الله ﷻ" ليجري بها نظام الكون.

وقد جاء تشكّل هذا التصوّر داخل السياق الكلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين؛ إذ انبرى الأشاعرة للدفاع عن قدرة الله المطلقة وتنزيهه عن حدود القانون الطبيعي أو التسلسل السببي. في مواجهة اتّجاهات عدّة ـ من المعتزلة والفلاسفة ـ كانت تُثبت للطبائع قوًى وتأثيرًا حقيقيًّا. فرأى الأشاعرة أنّ هذا الإثبات يفضي إلى التشريك (بجعل التأثير موزّعًا بين الله وغيره)، وإلى الحدّ من القدرة الإلهية، أو إلى الإيهام بأنّ النظام الطبيعي قائمٌ بنفسه. ومن هنا بلور الأشاعرة نظرية "العادة" باعتبارها تفسيرًا يحفظ انتظام العالم من غير الالتزام بعلّية ضرورية. فالله عندهم يخلق الاحتراق عقب ملامسة النار للقطن، لا لأنّ النار سبب فاعل، بل لأنّ الله جرى عادته بذلك، ولو شاء لغيّر النظام كلّه في لحظة.

ومن الجدير بالالتفات أنّ هذه النظرية لا تنحصر في الحقل الأنطولوجي فحسب، بل تمتدّ أيضًا إلى الحقل المعرفي (حقل المنطق والاستنتاج)؛ ولذلك يرى الأشاعرة أنّ حصول العلم بالنتيجة عقب العلم بالمقدّمات لا يقوم على رابطة ضرورية بينهما، بل يجري تبعًا لسنّة العادة الإلهية؛ إذ إنّ الله تعالى يخلق العلم بالنتيجة عند حصول العلم بالمقدّمات على نحو مطّرد، من غير أن تكون بينهما علّية ذاتية أو ضرورة منطقية قائمة بذاتها.

[انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج 1، ص 237؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج 1، ص 241؛ الطوسي، تلخيص المحصّل، ص 60]

ب ـ أبرز روّادها

يمكن تتبّع الجذور الأولى لهذه النظرية في كتابات أبي الحسن الأشعري (324 هـ) الذي طرح بوضوحٍ نفي التأثير للطبيعة وأفعال الأجسام. لكنّ التطوير المفهومي الأعمق جاء على يد عدد من أعلام المدرسة الأشعرية: منهم الباقلّاني (403 هـ)، وقد أكّد نفي القوى الطبيعية، وربط حدوث الأفعال بالقدرة الإلهية الحادثة المستمرّة. ومنهم الجويني (478 هـ)، وقد صاغ نظرية "العادة" بصورتها المنهجية، مبيّنًا أنّ الانتظام المشاهد لا يفيد علّيةً بل يفيد تتابعًا معتادًا سمّاه الجويني تضمنًّا [انظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص 8]، ومنهم الغزالي (505 هـ)؛ إذ قدّم أشهر عرض فلسفي للنظرية في "تهافت الفلاسفة"، فنفى الضرورة بين السبب والمسبّب، وعدّ السببية مجرّد اقتران عادي. [انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 226]

جـ ـ مبانيها الفلسفية

تقوم هذه القراءة على جملة من المرتكزات الفلسفية منها:

1ـ التنافي بين فاعلية الله وفاعلية العلل الثانوية: يرى الأشاعرة أنّ دائرة الفاعلية الإلهية والخالقية المطلقة لا تترك مجالًا لأيّ نوع من فاعلية العلل الثانوية أو لإرساء قوانين تحكم العالم [انظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج 1، ص 241؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج 1، ص 235]، فالإقرار بوجود مؤثّرات في الكون يستلزم ـ في نظرهم ـ نوعًا من الشرك في الخالقية، ويتعارض مع التوحيد الصارم الذي يربط كلّ حدوث في العالم مباشرةً بفعل الله تعالى. وعليه، فإنّ كلّ ما يُتوهَّم فاعلًا غير الله، إنّما هو مجرًى تتجلّى فيه القدرة الإلهية لا أكثر.

2ـ إعادة تعريف السببية بوصفها اقترانًا عاديًّا لا ضرورة فيه: يذهب الأشاعرة إلى أنّ ما يسمّى "سببًا" ليس مؤثّرًا حقيقيًّا، بل هو شيء يقترن به خلق الله للمسبَّب. وبذلك لا تكون الطبيعة سلسلةً من الضرورات الميتافيزيقية، بل نظام خلق متتابع يجري على وفق عادة إلهية. وقد نفى الغزالي بشدّةٍ الضرورة العلّية بين الموجودات الإمكانية، ورأى أنّ ما يقع بينها ليس إلّا تعاقبًا وجوديًّا. [انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 226]

3ـ نفي قوى الأشياء وطبائعها المؤثّرة: يضيف الأشعري إنكار وجود "قوًى" و"طبائع" قائمة في الأشياء تكون منشأً لآثارها، فالنار لا تحرق بذاتها، والدواء لا يشفي بقوّته، والماء لا يروي بطبيعته؛ بل جميع هذه الآثار مخلوقة مباشرةً بقدرة الله ﷻ. وهذا النفي الجذري للطبيعة

الفاعلة يهدف إلى حماية مبدإ التوحيد من أيّ تصوّر يفضي إلى الاعتقاد بأنّ للأشياء تأثيرًا جوهريًّا. ومن ثمّ يصبح الكون، في الرؤية الأشعرية، مسرحًا للتجدّد الخلقي المستمرّ، لا منظومةً فيزيائيةً قائمةً على طبائع ثابتة.

هـ ـ تقييمها الفلسفي

ثمّة ملاحظات عديدة يمكن إيرادها في نقد هذه النظرية:

الملاحظة الأولى أنّ نظرية العادة الإلهية طُرحت في سياقها الجدلي في مواجهة النزعة الطبيعية. غير أنّ التدقيق الفلسفي يكشف أنّ بعض الدوافع الكامنة وراء صياغة هذه النظرية قد تكون ناشئةً عن خلطٍ بين معنيين مختلفين لما يسمّى بالطبيعية. فقد يراد بالطبيعي من ينكر وجود خالقٍ للعالم وراء الطبيعة ذاتها، ويجعل الطبيعة هي المبدأ الأعلى المفسِّر للوجود. وهذا هو المعنى الإلحادي أو الاستغنائي. وقد يراد بالطبيعي ـ على نحو آخر ـ من يعتقد أنّ الله تعالى، بمقتضى حكمته، أودع في الموجودات المختلفة خواصّ متباينةً، تكون منشأً لآثار متنوّعة، بحيث تصدر الظواهر عن تلك الخواصّ التي جعلها الله فيها. وهذا المعنى لا يستلزم نفي الفاعلية الإلهية، بل يفترضها أساسًا. والذي يستلزم الشرك ويتنافى مع التوحيد الأفعالي إنّما هو المعنى الأوّل؛ إذ فيه تُنسب الفاعلية على نحو الاستقلال إلى الطبيعة ذاتها. أمّا المعنى الثاني فلا يخرج ـ في جوهره ـ عن إطار الإيمان بإسناد التأثير إلى الله تعالى من خلال ما أودعه في الأشياء من خصائص وقوًى.

وقد أشار الشيخ المفيد إلى هذا التمييز [انظر: المفيد، أوائل المقالات، ص 210 و359]، وخلاصته أنّ محلّ النزاع لا يقف عند مجرّد إثبات الطبيعة أو نفيها، بل يتعلّق بكيفية فهم تأثيرها: أهو تأثيرٌ مستقلٌّ قائمٌ بذاته، أم هو تأثيرٌ منتهٍ إلى علّة العلل؟ وبعبارة أدقّ: هل التأثيرات المنسوبة إلى الطبيعة ذاتية لها بالاستقلال، أم هي عرضية تنتهي في تحليلها النهائي إلى المؤثّر بالذات؟ فأصحاب الطبيعية بالمعنى الأوّل ذهبوا إلى أنّ تأثير الطبيعة ذاتيٌّ لها وغير محتاجٍ إلى علّةٍ وراءها، في حين رأى الموحّدون أنّ هذه التأثيرات ليست إلّا عوارض قائمةً بالموجودات، تنتهي ـ في مرتبتها التحليلية القصوى ـ إلى علّة العلل، ولا تستقلّ عنها في الوجود ولا في التأثير.

والملاحظة الثانية أنّ السببية ليست مجرّد مجاورة زمانية أو تتابع في الوقوع، بل هي رابطة ضرورة وجودية بين العلّة والمعلول؛ إذ يقوم المعلول بعلّته قيامًا وجوديًّا، ويتوقّف عليها

توقّفًا حقيقيًّا. ومن ثمّ فإن إنكار هذه الضرورة يفضي إلى تصوير العالم على أنّه سلسلة من الوقائع المنفصلة التي لا يربط بينها رابط واقعي، وهو ما يتنافى مع بداهة انتظام الكون وترابط ظواهره، كما يناقض الأساس المعرفي الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية في تفسير الظواهر وردّها إلى عللها.

والملاحظة الثالثة أنّه لا يوجد في إثبات العلل الثانوية أيّ تعارض مع فاعلية الله تعالى؛ لأنّ فاعلية هذه العلل ليست استقلاليةً، بل هي في حقيقتها مظهرٌ من مظاهر الفاعلية الإلهية وتجلّياتها في نظام الوجود. فالله هو العلّة الأولى التي أفاضت الوجود والنظام، وجعل في الموجودات قوًى وخصائص تؤدّي بها أفعالها ضمن هذا النظام. ومن هنا أمكن إسناد بعض الأفعال في النصوص الدينية إلى الوسائط الطبيعية دون أن ينافي ذلك التوحيد في الخالقية؛ فقد أسند القرآن الكريم الإنبات إلى المطر والأرض، كما في قوله تعالى إنزال الماء وإنبات النبات، وأثبت لعيسى عليه السلام خلق الطير بإذن الله. وهذه الإسنادات تدلّ على مشروعية الاعتراف بالوسائط العلّية ضمن الإطار الأشمل للفاعلية الإلهية.

والملاحظة الرابعة تشير إلى قصور تفسير "العادة" عن بيان انتظام العلوم، فإنّه إذا لم تكن بين النار والاحتراق علاقة حقيقية، فإنّ العلوم التجريبية تصبح مجرّد وصفٍ لعادات محتملة التبدّل في أيّ لحظة، ممّا يهدم شرط "الاطّراد" الضروري في العلم.

والملاحظة الخامسة أنّ هذه القراءة تفضي إلى جملة من النتائج والإشكالات الفلسفية منها:

1ـ التعارض مع الأساس الميتافيزيقي للعلوم التجريبية: إنّ العلوم الطبيعية تفترض وجود انتظام موضوعي في الطبيعة، قائمٍ على علاقات سببية ضرورية. أمّا إذا فُسِّر النظام الكوني بوصفه مجرّد تعاقب عادي لا ضرورة فيه، فإنّ مفهوم "القانون الطبيعي" يفقد معناه الموضوعي، ويتحوّل إلى توصيف إحصائي لعادات إلهية قابلة للانقطاع في أيّ لحظة. وهذا يضعف الأساس الفلسفي لفكرة التنبّؤ العلمي؛ إذ يصبح الانتظام الماضي غير كافٍ لضمان استمرار الانتظام في المستقبل، لعدم وجود رابطة داخلية تقتضي ذلك.

2ـ تقويض مبدإ التفسير العلمي: التفسير العلمي لا يكتفي برصد التتابع، بل يسعى إلى بيان لماذا يقع الحدث على نحو معيّن. غير أنّ اختزال السببية في الاقتران العادي يجعل "التفسير"

مجـرّد إحالـة إلى مشـيئة مبـاشرة، لا إلى بنيـة علّيـة داخليـة. وعندئـذٍ يُسـتبدل السـؤال: لمـاذا يحـترق القطـن بالنـار؟ بالجـواب: لأنّ الله خلـق الاحـتراق عنـد ملامسـة النـار له. وهـذا جـواب لاهـوتي، لكنّـه لا يقـدّم تفسـيرًا علميًّـا بالمعـنى الاصطـلاحي، إذ لا يكشـف عـن آليـة أو ضرورة بنيويـة.

3ـ إشـكالية الاسـتقراء وعـدم إمـكان تأسـيس اليقـين المعـرفي: الاسـتقراء يفـترض أنّ المسـتقبل شـبيه بالمـاضي بسـبب وحـدة النظـام السـببي. أمّـا إذا كان النظـام مجـرّد عادة قابلـة للانفصـال عـن أيّ ضرورة، فـإنّ الثقـة العقليـة في الاسـتقراء تضعـف؛ لأنّ اسـتمرار العـادة لا يقـوم على مقتـضٍ ذاتي في الأشـياء، بـل على إرادةٍ يمكـن أن تتبـدّل دون تناقـض. وهـذا يقـارب ـ مـن زاويـةٍ مـا ـ إشـكالية ديفيـد هيـوم (David Hume) في نقـد الـضرورة السـببية، مـع فـارق أنّ الأشـعري يؤسّـس ذلـك لاهوتيًّـا لا شـكوكيًّا.

4ـ تفكيـك وحـدة العالـم وتحويلـه إلى سلسـلة وقائـع منفصلـة: إنـكار الـضرورة السـببية يجعـل كلّ حادثـة قائمـةً بذاتهـا، غـير متـولّدة عمّـا قبلهـا. وبذلـك يفقـد العالـم طابعـه العضـوي المترابـط، ويتحـوّل إلى سلسـلة "انقطـاعات وجوديـة" لا يربـط بينهـا إلّا الإرادة الإلهيـة الخارجيـة. وهـذا يتعـارض مـع بداهـة الترابـط البنيـوي الـتي تشـهد بهـا التجربـة الكونيـة، كمـا يضعـف التصـوّر الفلسـفي لوحـدة النظـام الطبيـعي.

5ـ الإشـكال الأخـلاقي ومسـؤولية الفعـل: إذا كان الفعـل الإنسـاني مخلوقًـا مبـاشرةً مـن الله دون تأثـير حقيـقي لقـدرة الإنسـان، فـإن تأسـيس المسـؤولية الأخلاقيـة يصبـح نظريًّـا أكـثر تعقيـدًا.

ثانيًا: الأوكازيونية الفلسفية (صياغة فلسفية حديثة للعلّية الإلهية المباشرة)

أ ـ بيان النظرية

هـذه القـراءة وإن التقـت مـع الصيغـة الكلاميـة الأشـعرية في نـفي العلاقـة السـببية عـن الموجـودات الإمكانيّـة، إلّا أنّهـا تؤسَّـس على تحليـل ميتافيزيـقي أكـثر دقّـةً. وتسـعى إلى إعادة الاعتبـار لمفهـوم المناسـبة (Occasion) ضمـن سـياق عقـلاني. ومفادهـا المركـزي أنّ الإله وحـده هـو العلّـة الحقيقيـة والفاعـل المطلـق في الكـون، وأنّ مـا يُتوهّـم في العالـم مـن علـل وأسـباب طبيعيـة ليس في حقيقتـه إلّا مناسـباتٍ أو شروطًـا ظرفيـةً يقـع عندهـا الفعـل الإلـهي المبـاشر. فالعالـم ـ وفـق هـذا التصـوّر ـ لا يشـتمل في ذاتـه على قـوًى علّيـة، بـل هـو مظهـر لجريـان الفعـل الإلـهي بحسـب نظـامٍ عامٍّ مـن القوانـين الـتي شـاءها الإله بحكمتـه.

وقد بلغت هذه الرؤية أوضح صوغ فلسفي لها في مشروع الفيلسوف الديكارتي نيكولا مالبرانش (Nicolas Malebranche) الذي شيّد ما عُرف في تاريخ الفلسفة الحديثة بـ"المذهب المناسباتي"؛ إذ أنكر أن تكون للجواهر المحدودة، سواء كانت نفوسًا أم أجسامًا، قدرة علّية؛ وذلك لأنّ العلّية ـ في نظره ـ ليست مجرّد تعاقب بين أمرين، بل تقتضي رابطةً ضروريةً بين الفاعل والأثر، كما تقتضي قدرةً حقيقيةً على الإيجاد، وهذان الشرطان لا يتحقّقان إلّا في الإله. ومن ثمّ لا تكون إرادة الإنسان علّةً لحركة بدنه، ولا تماسّ الأجسام علّةً لما ينشأ عنها من تحوّلات، بل ليست هذه كلّها إلّا مناسبات يجري عندها فعل الإله مباشرةً. ينقل كوبلستون (Frederick Copleston) هذا النصّ من كلامه: «يبدو لي من المؤكّد تمامًا أنّ إرادة الكائنات الروحية عاجزة عن تحريك أصغر جسم موجود في العالم؛ لأنّه من البيّن أنّه لا توجد رابطة ضرورية بين إرادتنا، مثلًا، وتحريك ذراعنا وبين حركة الذراع. صحيح أنّها تتحرّك عندما نريد، وبذلك نكون نحن العلّة الطبيعية لحركة ذراعنا، بيد أنّ العلل الطبيعية ليست أبدًا هي العلل الحقيقية، بل هي علل مناسبة» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص262؛ برهييه، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 241].

وترتبط هذه النظرية بمحاولة حلّ الإشكال الذي خلّفته الثنائية الديكارتية بين النفس والجسد؛ إذ بدا من العسير تفسير كيف يؤثّر جوهر مفكّر غير ممتدٍّ في جوهرٍ ممتدٍّ مادّيٍّ، أو بالعكس. فاستنتج مالبرانش أنّ هذا التعذّر ليس عرضًا ناشئًا من قصور معرفي، بل كاشف عن حقيقة ميتافيزيقية أعمق، وهي أنّ العلّية ليست وصفًا قائمًا بالأشياء المخلوقة، بل هي فعل إلهي مباشر يتجلّى في العالم عند تحقّق المناسبات التي شاء الله أن يجعلها موردًا لجريان فعله. [انظر: برهييه، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 253؛ كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 261؛ كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 82]

ب ـ تمايزها عن نظرية الأشاعرة

على الرغم من وجود اشتراك بين هذه القراءة الفلسفية والقراءة الأشعرية في نفي التأثير عن الأسباب الطبيعية، فإنّ بينهما فروقًا عميقةً في المنطلق والبنية والمآل:

أمّا من حيث الأساس الميتافيزيقي، فإنّ الأشاعرة يبنون موقفهم على تصوّرٍ ذرّي للعالم، قوامه الجواهر الفردة والأعراض المتجدّدة التي تُخلق وتفنى آنًا بعد آن، بحيث لا يبقى في الموجودات رابط ذاتي ثابت يحمل أثرًا من آنٍ إلى آنٍ [انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل،

ج3، ص 288؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج 2، ص 354]، وأمّا القراءة المالبرانشية فتنبني على الإطار الديكارتي الذي يقرّ بوجود جواهر قائمة ومستقرّة، كالنفس والجسد، غير أنّه ينفي عنها القدرة على التأثير، لا لأنّها تتجدّد وجودًا في كلّ لحظة على النحو الكلامي، بل لأنّها لا تملك شرط العلّية الضرورية. [انظر: برهييه، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 253؛ كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 261]

وأمّا من حيث المنطلق المنهجي، فالباعث عند الأشاعرة باعث كلامي لاهوتي، يتمثّل في صيانة التوحيد في الخالقية والدفاع عن القدرة المطلقة لله ونفي كلّ ما قد يوهم استقلال الطبيعة بالفعل [انظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج 1، ص 241]. أمّا عند مالبرانش فالدافع تحليلي فلسفي، نشأ من مساءلة مفهوم العلّية نفسه، ومن محاولة حلّ معضلة التفاعل بين النفس والجسد في الفلسفة الديكارتية.

وأمّا من حيث مفهوم النظام الطبيعي، فالأشاعرة يفسّرون انتظام الظواهر بما يسمّونه "العادة"؛ أي أنّ الله جرت عادته بأن يخلق الحوادث على نسق متكرّر. وأمّا عند مالبرانش، فثمّة حديث أوضح عن "قوانين عامّة" إلهية، وعن كون الحكمة الإلهية تقتضي أن يجري العالم على وفق أبسط القوانين وأكثرها انتظامًا، لا على وفق إرادات جزئية متكثّرة منفصلة. [انظر: برهييه، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 255؛ كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 263]

وأمّا من حيث تحليل العلاقة السببية، فالأشعرية تميل إلى تفسير الظواهر بمحض اقتران العادة بين الحوادث، في حين تحتفظ المالبرانشية بمفهوم "المناسبة" بوصفه مفهومًا فلسفيًّا يربط بين الحدث المشهود وبين الفعل الإلهي الذي يقع عنده. فالمناسبة ليست علّة، ولكنّها ليست أيضًا مجرّد اقترانٍ عارٍ عن كلّ قيمة تفسيرية، بل هي ظرف نظامي اختاره الإله ليكون موردًا لجريان فعله.

وعلى الرغم من هذه الفروق، فإنّ النظريتين تلتقيان في حصر العلّية في الله تعالى، ورفض الاعتراف بوجود قوًى علّية في الطبيعة.

جـ ـ أبرز روّادها

يعدّ نيكولا مالبرانش المؤسّسَ لهذه القراءة، ثمّ إنّ أثرها لم ينحصر في سياقها الخاصّ، بل امتدّ إلى النقاشات الفلسفية اللاحقة حول ماهية العلّية وحدود الضرورة السببية. ففي الفلسفة الحديثة المتأخّرة، يمثّل ديفيد هيوم منعطفًا حاسمًا في زعزعة مفهوم الرابطة

الضروريــة بــين الســبب والمســبَّب؛ إذ رأى أنّ التجربــة لا تكشــف لنــا إلّا تعاقبًــا منتظمًــا، ولا تمكّننــا مــن إدراك قــوّة علّيــة باطنــة في الأشــياء. [انظـر: كوبلسـتون، تاريـخ الفلسـفة، ج 5، ص 346 و358] وصحيـح أنّ هيـوم لـم يفـسّر هـذا الانتظـام بالفعـل الإلـهي المبـاشر كمـا فعـل مالبرانـش، لكـنّ تحليلـه الإبسـتمولوجي أسـهم في تقويـض الثقـة الفلسـفية بالمفهـوم التقليـدي للعلّيـة الطبيعيـة، وفتـح البـاب لإعادة مسـاءلتها على نحـو جـذري.

د_ مبانيها الفلسفية

تستند هذه القراءة إلى جملة من المباني الفلسفية منها:

1_ امتنـاع امتـلاك الموجـودات المحـدودة للقـدرة الحقيقيـة: تنطلـق المالبرانشـية مـن افـتراض ميتافيزيـقي فحـواه أنّ القـدرة الحقيقيـة على الإيجـاد مسـاوقة لنحـو مـن الكمـال الوجـودي التـامّ؛ إذ لا يكـون الـشيء علّـةً حقيقيـةً إلّا إذا كان مالـكًا على نحـو أصيـل لمـا يمنحـه مـن أثـر. وأمّـا الموجـود المحـدود المفتقـر، فـلا يمكـن أن يكـون مبـدأً للإيجـاد في غـيره؛ لأنّ فاقـد الـشيء لا يكـون معطيـه إلّا على نحـو مجـازي أو بالتبعيـة. ومـن هنـا كان الإيجـاد منحـصرًا في الموجـود المطلـق، أي في الإله وحـده.

2_ نـفي إدراك الرابطـة الضروريـة في العالـم: تقـوم هـذه القـراءة على مبـنًى معـرفيٍّ مفـاده أنّ الإنسـان لا يشـاهد في التجربـة إلّا تتابـع الحـوادث، أمّـا الـضرورة السـببية نفسـها فـلا تقـع تحـت التجربـة الحسّـية ولا العقليـة. فنحـن نـرى النـار تعقبهـا سـخونة أو احـتراق، ونـرى الإرادة تعقبهـا حركـة في البـدن، لكنّنـا لا نـرى في هـذا التعاقـب رابطـةً ضروريـةً قائمـةً في الأشـياء نفسـها. وإذا كانـت الـضرورة لا تُـدرَك في الطبيعـة، بـل لا يُعقـل ثبوتهـا إلّا مـن جهـة الإرادة الإلهيـة، كانـت العلّيـة الحقيقيـة مـردودةً إلى الإله.

3_ تعـذّر التفاعـل الحقيـقي بـين النفـس والجسـد: وهـذا هـو المدخـل التحليـلي الأبـرز في بنيـة المذهـب المناسـباتي. فالنفـس، بحسـب التصـوّر الديـكارتي، جوهـر مفكّـر غـير ممتـدٍّ، والجسـد جوهـرٌ ممتـدٌّ غـير مفكّـر، ومـع هـذا التبايـن الماهـوي الجـذري يصعـب تعقّـل تأثـير أحدهمـا في الآخـر على نحـو مبـاشر. فـإذا انتفـت السـنخية المقتضيـة للاتّصـال التأثـيري، تعـيّن أن يكـون الربـط بـين الحـالات النفسـية والوقائـع الجسـدية واقعًـا بفعـل ثالـث أعلى، هـو الفعـل الإلـهي. وعليـه، تكـون رغبـة النفـس أو قرارهـا مناسـبةً لخلـق الإله الحركـة في البـدن، كمـا تكـون المؤثّـرات الجسـدية مناسـبةً لخلـق الإله الإدراكات والانفعـالات في النفـس.

4ـ تفسير قوانين الطبيعة بوصفها مشيئةً إلهيةً: في هذا التصوّر لا تكون القوانين الطبيعية خصائص قائمةً في الأشياء، ولا تعبيرًا عن قوًى ذاتية مودعة فيها، بل تكون عبارةً عن سنن عامّة اختارها الإله ليُجري بها فعله في الكون. فالنار لا تحرق بذاتها، بل يخلق الإله الاحتراق عند حصول المماسة على نحوٍ مطّرد؛ لأنّ حكمته اقتضت أن يجري العالم على هذا النظام. ومن ثمّ لا تكون القوانين علـلًا حقيقيةً، بل أوصافًا لثبات الطريقة التي تعلّقت بها الإرادة الإلهية.

5ـ ردّ انتظام الكون إلى الحكمة لا إلى الفاعلية الطبيعية: لا تنفي هذه القراءة النظام، ولكنّها تنقل أساسه من الطبيعة إلى الحكمة الإلهية. فالعالم منتظم لا لأنّ الأشياء تملك قوًى علّيةً ذاتيةً، بل لأنّ الإله شاء أن يسير الكون على وفق أبسط القوانين وأعمّها وأشدّها اتّساقًا. وعلى هذا، يكون التفسير النهائي للانتظام تفسيرًا لاهوتيًّا ـ ميتافيزيقيًّا لا طبيعيًّا بالمعنى الاستقلالي.

هـ ـ نتائجها الفلسفية

تفضي هذه القراءة إلى نتائج مهمّة منها:

1ـ أنّها ترفع حضور الفاعلية الإلهية إلى أقصى درجاته؛ إذ لا يبقى في الوجود حدث واحد، صغيرًا كان أو كبيرًا، إلّا وهو فعل إلهي مباشر. وبهذا يتحقّق شكل راديكالي من التوحيد الأفعالي. ومن هنا يعبّر أميل برييه (Émile Bréhier) عن فلسفة مالبرانش بأنّها فلسفة دينية تتلخّص في هذه العقيدة المالبرانشية، وهي أنّه ما من شيء إذا تأمّلنا فيه كما ينبغي إلّا ردّنا إلى الإله. وفي هذا السياق تبيّن نظريته المسمّاة بالعلل الظرفية أنّ فعل الإله هو وحده الفعل الفعّال. [انظر: برهييه، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 241]

2ـ أنّ مفهوم السببية الطبيعية يتعرّض لإعادة تعريف جذرية؛ إذ لا يعود السبب الطبيعي علّةً بالمعنى الحقيقي، بل يصبح عنوانًا على المناسبة أو الظرف الذي جرت سنّة الإله بأن يقع عنده أثر مخصوص. وبذلك يتحوّل العالم من شبكة من الفواعل الطبيعية إلى نظام من الاقترانات الخاضعة للفعل الإلهي المباشر.

3ـ أنّ انتظام الكون يُفسَّر على أساس الحكمة الإلهية لا على أساس القوانين بوصفها حقائقَ قائمةً في الأشياء. فالقانون الطبيعي ليس إلّا التعبير عن الطريقة العامّة التي اختارها الإله

لتدبير العالم، لا عن خاصّية ذاتية في الموجودات. وهنا تنتقل مركزية التفسير من الطبيعة إلى الإرادة الإلهية الحكيمة.

4ـ أنّ صورة العلم نفسه تتبدّل؛ إذ لا يعود العلم كشفًا عن قوى الطبيعة وبنياتها العلّية الذاتية، بل يغدو معرفةً بانتظامات الفعل الإلهي في العالم. فالعالِم ـ بحسب هذا المنظور ـ لا يكتشف "ما الذي تفعله الأشياء بذاتها"، بل يرصُد "كيف جرت عادة الإله" أو كيف تعلّقت القوانين العامّة لمشيئته.

5ـ أنّ علاقة العالم بالإله تغدو علاقةً لحظيةً مستمرّةً، لا مجرّد علاقة تأسيسية في بدء الخلق. فالعالم لا يقوم بنفسه طرفة عين، بل يظلّ مفتقرًا إلى الفعل الإلهي في بقائه وانتظامه وتبدّل أحواله. وهذه النتيجة تمنح الرابطة بين الخالق والمخلوق عمقًا وجوديًّا بالغًا، ولكنّها في الوقت نفسه تثير أسئلةً دقيقةً حول موقع الوسائط والعلل الثانوية ومعنى السنن الكونية.

6ـ أنّ هذه القراءة، وإن قصدت تعظيم الفاعلية الإلهية، قد تنتهي ـ إذا أُخذت على نحوها الصارم ـ إلى تقليص معقولية العالم من حيث هو عالم ذي بنية علّية متماسكة؛ ولذلك ظلّ الجدل حولها حيًّا في تاريخ الفلسفة: بين من رأى فيها الذروة في تنزيه الإله عن الشريك في الفعل، ومن رأى أنّها تُفضي إلى إلغاء الوسائط الوجودية التي بها يتجلّى النظام الإلهي نفسه في مراتب الخلق.

و- تقييمها الفلسفي

هذه القراءة تستدعي سلسلةً من المؤاخذات الفلسفية:

فمن جهةٍ، تمتاز هذه النظرية بقدرتها على صيانة مبدإ التوحيد الفعلي بأقصى صوره؛ إذ تردّ جميع التأثيرات إلى الإله، وتمنع من توهّم استقلال الموجودات المخلوقة بالفعل. كما أنّها تملك قيمةً نقديةً كبيرةً في تعرية التلقّي الساذج للعلّية، وفي التنبيه إلى أنّ مجرّد التعاقب والاقتران لا يكفيان لإثبات الرابطة الضرورية بين الأشياء. وهي بهذا المعنى تُسهم في كشف البعد الميتافيزيقي الكامن وراء كثير من التصوّرات العلمية أو الحسّية المباشرة.

غير أنّ هذه القوّة النقدية تقترن بمشكلات فلسفية جسيمة؛ ذلك أنّ نفي العلّية الطبيعية رأسًا يفضي إلى تفريغ العالم من البنية الوجودية الوسيطة التي بها ينتظم تعدّد الموجودات

وتترابط مراتبها. فالحكماء المسلمون لا يفهمون تأثير العلل الطبيعية بوصفه استقلالًا في الخلق بإزاء الله ﷻ، بل بوصفه صدورًا وتوسّطًا في نظام طولي يكون فيه الله مبدأ المبادئ، وتكون سائر العلل مجاريَ لفيضه وشؤونًا لفعله. ومن ثمّ فإنّ إثبات علل طبيعية لا ينافي التوحيد، ما دامت فاعليتها رابطيةً غير مستقلّة.

ومن جهةٍ ثانية، فإنّ نفي الروابط الوجودية الضرورية بين الأشياء يهدّد بإسقاط معقولية النظام الكوني نفسه؛ إذ يغدو انتظام الظواهر مجرّد تكرار لإرادة لا يُفهم من داخل الأشياء أيّ مقتضٍ لها. وهذا ما يثير السؤال عمّا إذا كان بالإمكان تمييز الحكمة عن مجرّد الاعتياد الإلهي ما لم يكن ثَمّ نظام وجودي موضوعي تتأسّس عليه السنن. فلو فُسِّر كلّ شيء بإرادة مباشرة غير متوسّطة، لأمكن ـ من حيث التصوّر ـ انقلاب كلّ القوانين في كلّ آن، من غير أن يبقى في ذات العالم ما يفسّر استقراره.

ومن جهة ثالثة، فإنّ جعل الإرادة وحدها مدار الفعل الإلهي من غير نظام صدوري أو بنية وجودية متدرّجة قد يفضي إلى صورة أقرب إلى الجزافية منها إلى الحكمة. فالحكماء يرون أنّ الإرادة الإلهية ليست فعلًا اعتباطيًّا، بل هي عين العلم بالنظام الأصلح، وأنّ الفيض الإلهي يجري على وفق سنخيات ومراتب وجودية محفوظة. أمّا إذا فُصل الفعل الإلهي عن كلّ بنية وجودية في العالم، ضعف تفسير اتّساق الكون بوصفه عالمًا معقولًا.

ومن جهة رابعة، فإنّ هذه القراءة تضعف كثيرًا من القيمة الفلسفية لمفهوم الطبيعة؛ إذ تحوّلها من كونها مبدأً داخليًّا للحركة والسكون في الأشياء إلى مجرّد اسم لاقتران الإرادة الإلهية. وبذلك يغدو العلم الطبيعي، في أقصى نتائجه، علمًا بانتظامات الإرادة الإلهية لا ببنيات الأشياء وقواها. وهذا، وإن لم يبطل إمكان العلم الوصفي، فإنّه يحدّ من إمكان التفسير الوجودي للطبيعة من داخلها.

وعليه، يمكن القول إنّ هذه القراءة تنجح في نقد الاستقلال السببي للمخلوقات، لكنّها تخفق في تقديم بديل ميتافيزيقي قادر على حفظ التوحيد من جهة، وصون النظام الوجودي والعلّي للعالم من جهةٍ أخرى؛ ولذلك بدا الموقف الصدرائي، الذي يفسّر السببية الطبيعية بوصفها حضورًا للفعل الإلهي في حاقّ فاعلية العلل لا بإزائها، أكثر قدرةً على الجمع بين التوحيد والانتظام والسنخية والوساطة الوجودية.

المبحث الرابع:

نظرية العلّية ثنائية المستوى وتجاوز ثنائية الانغلاق والحصر

بعد أن تتابعت النظريتان السابقتان إمّا انغلاقَ الطبيعة عن التأثير الإلهي، أو انحصارَ الفاعلية كلّها في الإله، يبدو أنّ المشهد الفلسفي قائم على تقابلٍ حادٍّ بين فاعليتين لا لقاء بينهما. فقد افترضت النظريتان أنّ العلّية على مستوًى واحد. ومن هنا تظهر الحاجة الفلسفية إلى نظرية ترفع هذا التقابل، وتوحّد المستويين في نظام واحد من الفاعلية غير المتنافسة. تمثّل نظرية "العلّية ثنائية المستوى" محاولةً لإعادة بناء منظومة الفاعلية في ضوء مبدإ الوجود المتدرّج الذي يجمع بين استغراق العالم في الفعل الإلهي، مع حفظ استقلال القوانين الطبيعية في رتبها الخاصّة. فالإله فاعلٌ حقيقيّ على نحو الإيجاد، والطبيعة فاعل آلي على نحو التسبيب، بينما الفعل الكوني يتحقّق من خلالهما معًا دون تزاحم أو تعارض. ومن هنا جاء تقسيمها إلى قراءتين فرعيتين: أحدهما قراءة العلّية الطولية وثانيهما قراءة الحضور السببي الإلهي المباشر.

أوّلًا: العلّية الطولية: تراتب الفاعلية بين العلّة القريبة والعلّة البعيدة

أ ـ بيان النظرية

تقوم هذه القراءة على أنّ العلّية في العالم مترتّبة على نحوٍ طولي بحيث تتدرّج العلل من العلّة الأولى إلى العلل الثانوية. ويكون الإله العلّة الأولى، بينما تمارس الموجودات الطبيعية دور العلل القريبة التي يقع الفعل من خلالها في النظام الكوني. وبناءً على ذلك، لا تُفهم العلاقة بين الفاعلية الإلهية والفاعلية الكونية بوصفها علاقة تنافس وتزاحم، بل علاقة تراتب سببي: فالإله علّة العلل، بينما تقوم العلل الطبيعية بإتمام الأفعال في نطاق قدراتها المفاضة عليها.

ب ـ أبرز روّادها

قد تبلورت هذه الرؤية في الفلسفة المشّائية؛ إذ شُيّد تصوّر كوني يقوم على سلسلة متراتبة من العلل تنتهي إلى العلّة الأولى التي تفيض الوجود والنظام على ما دونها. ويعدّ ابن سينا (370 ـ 428 هـ) الممثّل الأبرز لهذه القراءة. ففي منظومته الفلسفية يقوم العالم على نظام سببي متراتب. ويعدّ الله ﷻ عنده العلّة الأولى التي يفيض عنها الوجود، وتنبثق عنها سلسلة من الموجودات والعقول السماوية، ومنها تصدر القوى الطبيعية. وعلى هذا الأساس تكون

الظواهر الطبيعية ناتجةً عن العلل القريبة التي أودع الله فيها قواها وطبائعها. وإن كانت في النهاية معتمدةً على العلّة الأولى. [انظر: ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 411؛ المبدأ والمعاد، ص 3، ص24؛ النجاة، ص 604]

وتابع الفلاسفة المشّاؤون هذا التصوّر السببي، مؤكّدين أنّ انتظام الطبيعة قائم على نظام من العلل والطبائع المستقرّة التي تعمل وفق سنخياتها الخاصّة. [انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 122]

وقد حافظ هذا الاتّجاه على واقعية السببية الطبيعية، مع ربطها في النهاية بالمبدإ الأوّل الذي يعدّ أساس النظام الكوني.

جـ ـ مبانيها الفلسفية

تستند هذه القراءة إلى جملة من المباني الفلسفية، منها:

1ـ مبدأ التراتب السببي، بمعنى أنّ العالم يقوم على نظام عليّ متراتب، بحيث تعتمد العلل الأدنى في وجودها وقواها على العلل الأعلى منها، لكنّ هذا الاعتماد لا يلغي كون العلل الأدنى فاعلةً حقيقيةً في مجالها الخاصّ.

2ـ مبدأ ضرورة العلّية والمعلولية، بمعنى أنّ العلاقة بين العلّة والمعلول علاقة حقيقية وضرورية، لا مجرّد اقتران عادي كما ذهب الأشاعرة، فكلّ معلول يصدر عن علّته على نحو تقتضيه طبيعة العلّة نفسها [انظر: ابن سينا، النجاة، ص 548]، وهذا التصوّر يؤسّس لفهم منظّم وثابت للعالم يقوم على الضرورة السببية لا على المصادفة أو الإرادة المنفصلة عن النظام.

3ـ الحاجة إلى العلّة في الحدوث والبقاء، فإنّ احتياج الممكن إلى علّته ليس في الحدوث فقط، بل في البقاء أيضًا، على خلاف تصوّر الربوبيين الذين حصروا التعلّق الإلهي في الإيجاد الأوّلي. فوجود الأشياء قائم على فيضٍ إلهيٍّ مستمرٍّ يبقيها في دائرة الوجود، لا أنّها تُترَك بعد الخلق لتعمل بذاتها استقلالًا عن المبدإ الأعلى.

4ـ ثبات الطبائع والقوى الطبيعية، فإنّ هذه الرؤية تفترض أنّ الموجودات الطبيعية تمتلك طبائع وقوًى حقيقيةً أودعها الله فيها، وهذه القوى هي التي تفسّر حدوث الظواهر الطبيعية؛ فالحرارة تحرق بقوّتها، والماء يبرّد بطبيعته، وهكذا.

5ـ الاستقلال النسبي للنظام الطبيعي، فبما أنّ القوى الطبيعية حقيقية، فإنّ النظام الطبيعي يتمتّع بدرجة من الاستقلال النسبي في تفسير الظواهر، دون الحاجة إلى إرجاع كلّ حادثة مباشرةً إلى تدخّل إلهي مباشر.

د ـ آثارها اللاهوتية والفلسفية

تؤدّي هذه الرؤية إلى نتائج منها:

1ـ تثبيت واقعية السببية الطبيعية: تتيح هذه القراءة تفسير الظواهر الكونية على أساس علل طبيعية حقيقية، الأمر الذي يمنح العلوم الطبيعية أساسًا فلسفيًّا مستقرًّا.

2ـ حفظ مبدإ التوحيد دون إلغاء الطبيعة: رغم أنّ الطبيعة فاعلة، فإنّ قدرتها ليست مستقلّةً عن الله، بل هي مفاضة منه. وبذلك يبقى الله ﷻ مبدأ النظام الكوني وأساس وجوده.

3ـ تفسير انتظام العالم: انتظام القوانين الطبيعية يُفهم هنا على أنّه نتيجة استقرار الطبائع والقوى التي أوجدها الله ﷻ في الأشياء، لا نتيجة تدخّل مباشر ومتكرّر في كلّ حادثة.

ثانيًا: الحضور السببي الإلهي المباشر في حاقّ العلل الثانوية

أ ـ بيان النظرية

تقوم هذه القراءة على أنّ الله ﷻ فاعل قريب حاضر في حاقّ فاعلية العلل الطبيعية، وأنّ كلّ فاعلية طبيعية إنّما هي عين الفاعلية الإلهية فى مرتبة أدنى، وأنّ منظومة الفعل هنا وحدويةٌ وجودًا، وليست تراتبيةً سببيةً صرفًا؛ لأنّ كلّ ما في عالم الطبيعة وجود رابط عين التعلّق بالله، وإذا كان الوجود ربطًا، فإنّ فعله أيضًا ربط وتعلّق بالفعل الإلهي. فلا وسيطة انفصال أو مسافة علّية بين الله والعالم، بل حضور قيومي دائم، يجعل الله فاعلًا قريبًا ومباشرًا لكلّ فعل كوني، لا من حيث المبادلة، بل من حيث التقوّم.

ب ـ أبرز روّادها

لهذه النظرية أنصار في كلٍّ من الفلسفة الإسلامية واللاهوت المسيحي. ويعدّ صدر الدين الشيرازي من أهمّ ممثّليها في الفلسفة الإسلامية؛ إذ أفضت نظريته في "الوجود الرابط" إلى توفير أرضية ميتافيزيقية خصبة، بل لعلّها من أخصب الأرضيات لصياغة هذه القراءة

وتدعيمها على المستوى الفلسفي [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 1، ص 330]، كما سيأتي بيانه. وهذا الرأي قد لقي قبولًا واسعًا بين العديد من الفلاسفة بعده، مثل الحكيم السبزواري، والسيّد الطباطبائي وغيرهما [انظر: السبزواري، شرح المنظومة، ج 3، ص 626؛ الأسفار الأربعة، ج 6، ص 372، التعليقة2؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 4، ص 165]، ممّا يعكس تأثير هذا الفكر الفلسفي في تشكيل المنظومة الفلسفية الإسلامية المعاصرة.

حظيت نظرية الخلق المستمرّ للعالم بجملةٍ من الأنصار في اللاهوت المسيحي أيضًا، فمنهم إيان باربور (Ian Barbour) الذي يعدّها فكرةً منبثقةً من الكتاب المقدّس، ويرى أنّ كلّ إصحاح من أسفار العهد القديم يظهر قيّومية الإله الدائمة على التاريخ والطبيعة. وعلى خلاف بعض النصوص التي تصوّر الخلق بوصفه عمليةً مكتملةً منتهيةً، فإنّ نصوصًا أخرى تتناول "الخلق الدائم" ولا تقيم فصلًا حقيقيًّا بين "الخلق" و"الحفظ"، بل تدمجهما في إطار فعل إلهي واحد متواصل. [انظر: باربور، علم و دين، ص 415]

جـ ـ أسسها الفلسفية

ترتكز هذه النظرية على جملةٍ من المباني الفلسفية منها:

1ـ تشكيك الوجود والبنية الطولية لنظام الكون: الوجود حقيقة واحدة بسيطة، إلّا أنّ لها مراتب شدّةٍ وضعفٍ، والعالَم ليس إلّا مجموع هذه المراتب الطولية لتلك الحقيقة الواحدة. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 1، ص 35؛ الشواهد الربوبية، ص 7]

فالمراتب الدانية من الوجود متوقّفة على المراتب العالية في حدوثها وبقائها معًا، فالوجود في المراتب النازلة ليس حقيقةً مستقلّةً بإزائها، بل هو نحو أضعف من تلك الحقيقة عينها التي تبلغ في المراتب العليا درجةً أشدّ وأكمل من التحقّق. وعليه، فالعلاقة بين مراتب الوجود ليست علاقةً علّيةً بالمفهوم المتعارف فحسب، بل هي علاقة قيّومية وجودية؛ إذ لا تقوم المرتبة الأدنى إلّا في ضوء اتّصالها بالمرتبة الأعلى، ولا تستقلّ عنها لحظةً من اللحظات. وهذه السلسلة من المراتب تنتهي أخيرًا إلى مرتبة يكون الوجود فيها غير متناهٍ، مستغنيًا بالذات.

في ضوء هذه الهندسة الوجودية، تكتسب الفاعلية الإلهية والربوبية التكوينية العامّة معنًى أعمق؛ إذ لا يعود التدبير الإلهي مجرّد إدارة عرضية للعالَم من خارجٍ، بل هو عين إفاضة القوام على مراتب الوجود الأضعف، وإمدادها المستمرّ بالتحقّق. ولمّا كانت كلّ مرتبة

من مراتب الوجود متعلّقةً في تحقّقها وبقائها بما فوقها، وكانت هذه السلسلة تنتهي إلى واجب الوجود، صارت الربوبية الإلهية تدبيرًا طوليًّا شاملًا يسري في جميع مراتب الكائنات. فيكشف البناء التشكيكي عن أنّ العالَم لا يمكن أن يستقلّ عن مبدإ الوجود طرفة عين؛ لأنّ كلّ مرتبة منه محتاجة في ذات هويتها إلى إفاضة المرتبة الأعلى. وبذلك تتجلّى الربوبية الإلهية بما هي استمرار إمداد وجودي وقوام دائب لمراتب الكيان في جميع نظام العالم.

2ـ الوجود الرابط: كان الرأي الشائع قبل صدر الدين أنّ وجود الممكنات "وجود رابطي"؛ بمعنى أنّ الممكن قائمٌ بالعلّة، مع افتراض بقائه محتفظًا بحيثيتين: "الحيثية النفسية" و"حيثية انتسابه للغير"، على نحوٍ شُبّه فيه بالعرض الذي له جهةٌ لنفسه وجهةٌ لغيره. غير أنّ هذا التحليل، وإن أقرّ بفقر العالَم الذاتيّ إلى الله ﷻ، أبقى للموجودات مسحةً من الاستقلال التحليلي. ولكن تجاوز صدر الدين الشيرازي هذا الإطار، فرأى أنّ الممكن لا يحلَّل إلى "وجود" و"نسبة إلى العلّة"، بل حقيقته ليست إلّا عين هذا التعلّق؛ إذ لا قيام له وراء الربط والفقر. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 1، ص 330]

وباختيار هذا المبنى، يبلغ تحليل الفاعلية والربوبية التكوينية ذروة العمق؛ لأنّ حضور الله في نسيج فاعلية العلل حضور وجودي محض، لا علاقة خارجيةً بين طرفين مستقلّين. فالعالَم لا يكون موجودًا قائمًا بنفسه ثمّ تُدار شؤونه من خارج، بل هو في جوهره تعلّقٌ محض بالمبدإ الأوّل. وبناءً على ذلك، لا تكون الربوبية فعلَ إيجادٍ ماضٍ انقضى أثرُه، بل هي إفاضة مستمرّة هي عين تحقّق الممكنات؛ حتّى أنّ انقطاع هذا الفيض في لحظةٍ ما يساوي فناء الممكن من أصله. [انظر: المصدر السابق، ج 6، ص 373 و374]

وهنا يتجلّى المعنى الحقيقي للقيّومية؛ فالله ﷻ هو الخالق والحافظ والمقيم لوجود العالم في كلّ آن؛ وحضوره ليس إدارةً خارجيةً من خارج النظام، بل حضور وجودي مُفيض في صميم كيان الأشياء. ومن ثمّ يتّضح أنّ الربوبية لا تقف عند حدّ تشريع القوانين ولا تلغيها، ولا تُختزل في سدّ الثغرات الطبيعية، بل هي ـ وفقًا لمقتضى "الوحدة في عين الكثرة" ـ حقيقة قيّومية سارية في متن القوانين والعلل ذاتها. فالعالَم تجلٍّ مستمرٌّ للإرادة الإلهية التي جعلت القوانين الطبيعية سلّمًا لظهور الفيض، وليست الطبيعة إلّا شأنًا من شؤون الفعل الإلهي في مرتبة الكثرة. وكلّما ازدادت القوانين إحكامًا ودقّةً، اشتدّ البرهان على الحكمة والربوبية القاهرتين.

3ـ الحركة الجوهرية والخلق المستمرّ للعالَم: تقدّم نظرية الحركة الجوهرية صورةً جديدةً عن العالَم الطبيعي؛ إذ تقرّر أنّه ليس مجموعةً من الموجودات الثابتة، بل هو جريان متّصل من الصيرورة والتجدّد. فالحركة الجوهرية تُظهر أنّ "الجوهر الجسماني" مثلًا له أفراد متعدّدة تتحقّق في مجرى الزمان، بحيث يوجد في كلّ قطعة من الزمان فردٌ خاصٌّ من أفراد ذلك الجوهر. وفي الخارج توجد حقيقةٌ واحدةٌ متّصلة لا ينطبق عليها الزمان دفعةً واحدةً، بل يوجد كلّ فرد منها في قطعة خاصّة من الزمان. ومن ثمّ، تمتلك الظواهر الجسمية ـ إلى جانب أبعادها الثلاثة: الطول والعرض والعمق ـ بعدًا رابعًا هو "البعد الزماني" أو "الامتداد الحركي"، وهو بعد لا يُدرَك بالحسّ كالآخرين، وإنّما يُعقَل بالعقل. [انظر: المصدر السابق، ج 3، ص 140]

ونتيجة هذا التحليل أنّ الموجودات الطبيعية تمتلك في كلّ لحظة فردًا جديدًا من الوجود، وأنّ ما ندركه حسًّا بوصفه "ثبات الأشياء" ليس سوى استمرار تيّار وجودي تتعاقب فيه تحقّقات متوالية يحلّ بعضها محلّ بعض. وفي ضوء هذه الصورة، يكون العالَم الطبيعي في كلّ آنٍ في حال حدوث وتجدّد وجودي؛ فكلّ لحظة زمانية تقترن بتحقّق مرتبة جديدة من الوجود، وما تحقّق في اللحظة السابقة يخلّي مكانه لتحقّق آخر بعده. وبعبارة أخرى، العالَمُ الطبيعي سيلانٌ وجوديٌّ مستمرٌّ، تُستأنف فيه الظواهر وجودَها على نحو دائم.

هذا التحليل يترتّب عليه أثر بالغ في فهم الربوبية؛ إذ لو كانت موجودات العالَم في تجدّد وجودي لحظي، لكان الخلق حقيقةً متواصلةً ملازمةً لجميع الأزمنة، لا واقعةً واحدةً منحصرةً في بداية الزمان. فالعالَم ـ على هذا ـ "مُحدَث دائمًا" ومفتقر في كلّ آنٍ إلى الإيجاد. في هذا السياق، تكتسب الفاعلية الإلهية معنًى أعمق، وتظهر قراءة جديدة لحقيقة التدبير الربّاني، يتجلّى فيها الاحتياج الدائم للعالَم إلى الله، وترفع شبهة أيّ استقلال وجودي للعالم أو انعزال بين الربوبية الإلهية وحركة الكون. فاحتياج العالَم إلى الله ﷻ ليس احتياجًا آنيًّا مقصورًا على لحظة البدء، بل هو فقر وجودي دائم. وكلّ تحقّق جديد للموجودات لا يكون إلّا بفيضٍ مستمرٍّ من مبدإ الوجود؛ ولو انقطع هذا الفيض طرفة عينٍ لتوقّف تيّار الوجود في العالَم، ولم يبقَ شيء من الكائنات. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 7، ص 298؛ ج 9، ص 236؛ تفسير القرآن الكريم، ج 5، ص 174]

وعلى الجملة، فإنّ حصيلةَ تركيب هذه المباني الفلسفية تقدّم لنا صورةً في غاية العمق عن حضور الفاعلية الإلهية في متن فاعلية العلل الثانوية، بحيث يظهر أنّ العالَم في كلّ ذرّة ولحظة مغمور بالتدبير القيّومي لله ﷻ.

د ـ نتائجها اللاهوتية والفلسفية

تترتّب على هذه النظرية آثار مهمّة منها:

1 ـ شهود الربوبية الإلهية في صميم النظام العلّي للعالَم: بناءً على هذه النظرية، فإنّ الإنسان حين يواجه النظامَ العلّي في الطبيعة، لا يدرك فاعلية العلل الطبيعية والثانوية بوصفها فاعليةً مستقلّةً ومنفصلةً، بل يراها على نحو تنكشف فيه الربوبية الإلهية في صميم تلك الفاعلية نفسها. ففي هذا الإطار، لا تُفهم العلل الطبيعية على أنّها مجرّد آليات قائمة بذاتها، بل تُدرَك بوصفها مجاري يتحقّق من خلالها التدبير الإلهي. وعليه، فإنّ مشاهدة جريان العلل والأسباب في العالَم لا تعني مجرّد الوقوف على الروابط الطبيعية، بل تعني في الوقت نفسه إدراك كيفية سريان الربوبية الإلهية في ضمن هذه الأسباب عينها. ومن ثمّ، فإنّ الإنسان في تحليله للظواهر الطبيعية لا يرى الربوبية الإلهية خارج النظام العلّي أو على هامشه، بل يشهدها في متن فاعلية العلل الطبيعية والثانوية نفسها؛ فيغدو العالم بالنسبة إليه ساحة ظهور التدبير الإلهي في صورة الأسباب الطبيعية.

2 ـ عدم الحاجة إلى المعجزة لإثبات ربوبية الله في العالَم: لا يجعل هذا المنظور إثبات ربوبية الله متوقّفًا على وقوع المعجزات أو خرق النظام المألوف للطبيعة؛ إذ يكفي في الدلالة على الربوبية أن تكون العلل الثانوية ذات فاعلية وتأثير؛ لأنّ فاعليتها ليست في حقيقتها إلّا مظهرًا من مظاهر الفاعلية الإلهية. فالله حاضر في صميم تأثير تلك العلل، سواء أوقعت المعجزة أم لم تقع.

بل حتّى لو قيل إنّ المعجزات ناشئة عن خصائص النفس النبوية وقواها، فإنّ ذلك لا يقدح في جوهر هذا الاتّجاه؛ لأنّ تأثير النفس النبوية ـ على هذا التقدير ـ لا يخرج عن كونه مجرًى من مجاري الفعل الإلهي. فكما أنّ خاصّية الإرواء في الماء لا تنافي حضور الفعل الإلهي في تحقّق الإرواء، كذلك لا ينافي تأثير النفس النبوية في صدور المعجزة حضور الفاعلية الإلهية فيها. وعلى هذا، لا تكون المعجزة شرطًا لإثبات حضور الله في العالَم، بل يبقى هذا الحضور متحقّقًا ومشهودًا في أصل النظام العلّي ذاته.

3 ـ تقديم تفسير أدقّ لمفهوم "لفاعلية المباشرة لله": كثيرًا ما يُفهم "الخلق المباشر" أو "الفاعلية المباشرة لله" على أنّه الفعل الإلهي الذي يتحقّق بلا أيّ واسطة. غير أنّ هذا المنظور يذهب إلى أنّ وجود الوسائط ونظام الأسباب والمسبّبات لا ينافي مباشرة الفعل الإلهي؛ لأنّ الله تعالى حاضر

في عمق فاعلية تلك الوسائط نفسها، لا خارجًا عنها. وبحسب هذا التحليل، فإنّ جميع العلل الإمكانية تنتهي ـ من حيث حقيقتها الاستقلالية ـ إلى مرتبة العلل الإعدادية التي لا تؤثّر استقلالًا، وتبقى العلّة الحقيقية بالمعنى التامّ هي الله ﷻ. ومن هنا، تتّضح "المباشرة الإلهية" على نحو أكمل وأدقّ؛ إذ ليست مباشرته تعالى خارجةً عن دائرة التأثيرات الواقعة في العالَم، بل هي مباشرةٌ في باطن التأثير نفسه، وفي صميم تحقّق الفعل عبر الوسائط.

4ـ فهم الطبيعة والتاريخ في إطار مخطّط إلهي ذي معنى وغاية: في ضوء هذه النظرية، يُفهَم عالم الطبيعة والتاريخ بوصفهما جزأين من مخطّط إلهي ذي معنى وغاية، لا بوصفهما مجرّد سلسلة من الوقائع المبعثرة أو الحوادث الخالية من الوجهة. ففي هذا الأفق، يكتسب كلّ حادثٍ معناه من خلال نسبته إلى كلّية نظام الوجود، ويُفسَّر النظام الطبيعي بوصفه جزءًا من الحكمة الإلهية والتدبير الربّاني. ومن ثمّ لا يعود العالَم مجرّد تجمّع للأحداث، بل يظهر على هيئة منظومة هادفة ومقصودة.

وفي المقابل، يؤدّي التصوّر الدينيّ إلى تلاشي هذا الإطار الغائي؛ إذ يُختزل العالَم تدريجيًّا إلى عملية مكتفية بذاتها، فاقدة للوجهة النهائية والمعنى المتجاوز. ووفق هذا التصوّر، لا تُفهَم الطبيعة والتاريخ في ضوء مخطّط كلّي حكيم، بل يُنظر إليهما بوصفهما مجرّد تعاقب للأحداث الطبيعية والتاريخية، من غير افتراض غاية نهائية، ولا إرادة حكيمة كامنة وراء بنية العالَم ونظامه.

5ـ القدسية الوجودية للطبيعة والعلوم الطبيعية: في أفق هذه النظرية لا تُفهم الطبيعة بوصفها مجرّد مجموعٍ من الأشياء المادّية، بل تُدرَك باعتبارها ميدانًا لتجلّيات الحضور الإلهي وآياته. وفي ضوء هذا الفهم يغدو العالَم ـ على حدّ تعبير التراث العرفاني ـ "محضر الحقّ"، بحيث يمكن لكلّ ظاهرة طبيعية أن تُدرَك بوصفها علامةً من علامات الفعل الإلهي وتجلّيًا من تجلّيات حكمته. وفي هذا السياق تكتسب العلوم الطبيعية نفسها بعدًا من القدسية المعرفية؛ إذ تصبح معنيّةً بالكشف عن أفعال الله ﷻ في نظام العالَم؛ ذلك أنّ العلل الطبيعية ـ بحسب هذا المنظور ـ ليست إلّا مظاهر للفعل الإلهي، ومن ثمّ فإنّ دراسة القوانين العلمية لا تُبعد الإنسان عن الله، بل تقرّبه منه؛ لأنّ كلّ نظام طبيعي هو في حقيقته نظام لتجلّي الإرادة الإلهية. وبهذا المعنى يلتقي العلمُ التجريبي بالفهم الإلهي في صورة واحدة من حضور الحقيقة في بنية العالَم.

الخاتمة

يظهر التحليل أنّ الإشكالية المتعلّقة بنسبة الفاعلية الإلهية إلى العلل الكونية، تتعلّق بجوهر البنية الأنطولوجية للعالَم وبطبيعة الفعل الإلهي في نظام الوجود. فالنماذج التي تبنّت مبدأ الانغلاق السببي للطبيعة قد وقعت في إشكال بنيوي قوامه افتراض التعارض العرضي بين المستويين الإلهي والطبيعي، بحيث يصبح حضور أحدهما قرين غياب الآخر. ومن هذا الافتراض تولّد "لاهوت الفجوات"، الذي جعل الفاعلية الإلهية مجرّد أداة لسدّ النقص المعرفي، كما تولّدت "الربوبية الطبيعية" التي حاصرت الفعل الإلهي في مرحلة الإحداث الأولى، مانحةً النظام الطبيعي استقلالًا سببيًّا موهومًا.

وفي الجهة المقابلة، فإنّ النماذج القائمة على حصر العلية في الله تعالى ـ سواء في صورتها الكلامية الأشعرية أو في صيغتها الفلسفية الأوكازيونية ـ وإن كانت تهدف إلى حماية التوحيد، إلّا أنّها أفضت عمليًّا إلى نفي البنية السببية للنظام الكوني، وتحويل انتظام الطبيعة إلى مجرّد تعاقب عادي بين الحوادث من غير رابط علّي حقيقي. وهذا ما يضعف القدرة التفسيرية لهذه النماذج، ويجعلها عاجزةً عن تقديم قراءة معقولة لمستوى الارتباط الداخلي بين الظواهر.

وينكشف من خلال المقارنة أنّ مشترك الإشكال في كلا الاتّجاهين هو تصوّر العلاقة بين الفاعلية الإلهية والعلل الطبيعية على نحو تقابلي في عرض واحد. أمّا الرؤية المشّائية المبنية على مفهوم العلية الطولية، فتقوم على التفريق بين مستويين: مستوى العلّة الأولى بما هي العلّة المفيضة للوجود، ومستوى العلل القريبة التي تعمل في إطار سننٍ ثابتةٍ أودعها الله ﷻ في الطبيعة. وبهذا الفهم يتبيّن أنّ العلل الطبيعية ليست منافسةً للفاعل الإلهي، ولا بديلةً عنه.

بيد أنّ هذا التصوّر المشّائي يجد صياغته الأكثر دقّةً وعمقًا في الحكمة المتعالية؛ إذ لا تُفهم العلاقة بوصفها مجرّد تراتب سببي مفصول، بل بوصفها حضورًا قيّوميًّا؛ إذ إنّ الله فاعل قريب حاضر في حاقّ فاعلية العلل الثانوية، بحيث تكون كلّ فاعلية طبيعية تجلّيًا للفاعلية الإلهية في مرتبةٍ أدنى. وبما أنّ العالم وجود رابط وعين التعلّق بالله، فإنّ فعلَه كذلك ربط وتعلّق بالفعل الإلهي، من غير أن يستلزم ذلك منافاةً لسنن الطبيعة أو إلغاءً لعمل العلل القريبة، بل على نحو التقوّم والقيام.

وتخلص الدراسة في محصّلتها النهائية إلى أنّ استيعاب العلاقة بين الله والعالم يحتاج إلى إطار ميتافيزيقي متعدّد المستويات، يضمن في آن واحد سيادة الفاعلية الإلهية وواقعية العلل الطبيعية. وهذا الإطار ـ المتمثّل في العلّية ثنائية المستوى ـ يمكن من تجاوز ثنائية التعارض المفتعلة بين العلم والدين، ويقدّم رؤيةً أكثر توازنًا وعمقًا لبنية العالم ومراتب الفعل فيه.

قائمة المصادر

ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1416 هـ.

ابن سينا، الحسين، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، منشورات جامعة طهران، ط 2، 1379 هـ. ش.

ابن سينا، الحسين، الإلهيات من كتاب الشفاء، صحّحه حسن حسن زاده آملي، بوستان كتاب، قم، ط 1، 1418 هـ.

ابن سينا، الحسين، المبدأ والمعاد، موسسه‌ى مطالعات اسلامى، تهران، ط 1، 1363 هـ. ش.

التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، مقدمة وتحقيق وتعليق: د. عبد الرحمن عميرة، الشريف الرضي، قم، ط 1، 1409 هـ.

الشريف الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419 هـ.

الجويني، عبد الملك، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1416هـ.

الخولي، يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية، مؤسّسة هنداوي، القاهرة، ط 2، 2012 م.

السبزواري، الملا هادي، شرح الأسماء الحسنى، تحقيق: نجفقلي حبيبي، منشورات جامعة طهران، ط 1، 1372 هـ. ش.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، صححه وعلّق عليه الفياضي، مؤسسه‌ى آموزشى پژوهشى امام خمينى، قم، ط 3، 1385 ش.

الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، ط 2، 1405 هـ.

الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، ط 1، 1375 هـ. ش.

الغزالي، أبوحامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، شمس تبريزي، طهران، ط 1، 1382 هـ. ش.

المفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ط 1، 1413 هـ.

باربور، ايان، دين و علم، ترجمه‌ی پيروز فطورچی، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه‌ی اسلامی، قم، ط 1، 1392 هـ. ش.

باربور، ايان، علم و دين، ترجمه‌ی بهاءالدين خرمشاهی، مركز نشر دانشگاهی، تهران، ط 6، 1388 هـ. ش.

برهييه، إميل، تأريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1993 م.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1981 م.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، بيدار، قم، ط 2، 1366 هـ. ش.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مركز نشر دانشگاهی، طهران، ط 2، 1360 هـ. ش.

هايزنبرج، فيرنر، الفيزياء والفلسفة: ثورة في العلم الحديث، ترجمة وتقديم: خالد قطب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2014 م.

هوندرتش، تد، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا.

كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط 5، 1911 م.

كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ترجمة وتعليق: سعيد توفيق ومحمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2013 م.

كونگ، هانس، خدا در انديشه‌ی فيلسوفان غرب، ترجمه‌ی حسن قنبری، انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، قم، چاپ سوم، 1400 هـ. ش.