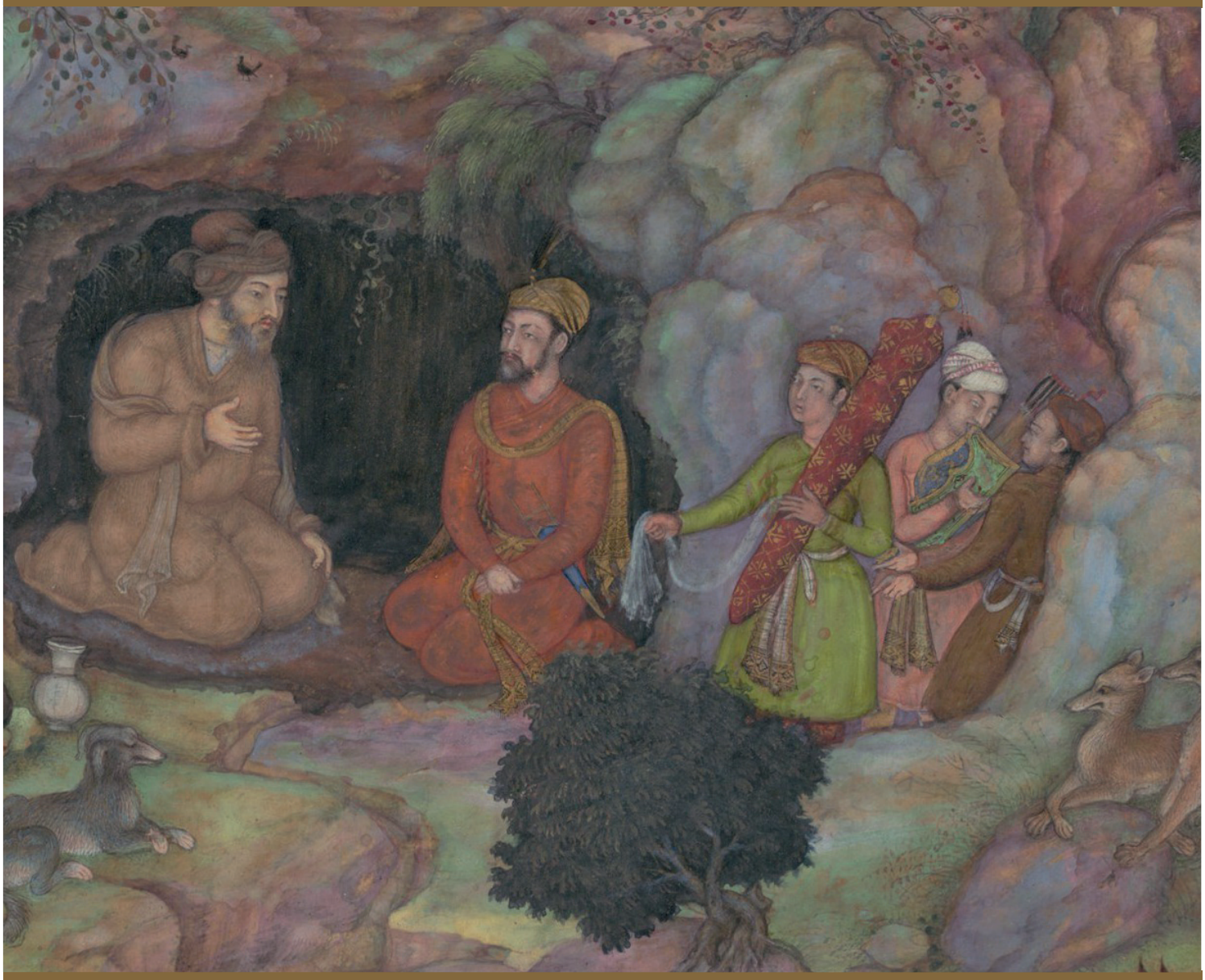
بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 28 يوليو 2017

مشكلة حرية الإنسان عند أبي بركات البغدادي



يس عماري
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

الملخص التنفيذي:

نهتمّ في هذا المقال، بموقف أبي البركات البغدادي من إشكال حرّية الإنسان، أو لنقل: حرّية الاختيار والإرادة، أو مسألة الجبر والاختيار، والتي تعدّ أحد أهمّ الإشكالات وأعصاها، لذلك؛ حظيت باهتمام عديد المفكرين منذ القدم، وقد مثّلت، هذه المسألة، أحد أهمّ محاور الاختلاف بين علماء الكلام والفلاسفة؛ إذ تضاربت المدارس الكلاميّة، واختلفت فيما بينها، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الفلاسفة الذين تباينت آرائهم واختلفت، ولا يعدّ هذا الأمر غريبًا، لاسيما أنّ التباين يعود إلى تعارض كلّ من أدلة السمع وحجج العقول، كما صرح بذلك ابن رشد.

ونعمل، في هذا المقال، على تبيّن حقيقة مقصد صاحب المعتبر من إشكال القضاء والقدر؛ إذ لا يخلو موقفه من طرافة تستحقّ التوقّف عندها، وتجديد لم يسبق، كما صرّح البغدادي نفسه، أن سمع من قبل بمثل ما ذهب إليه، مؤكّدًا على كونه الرأي المعتبر في القضاء والقدر.

لقد سعينا في هذا البحث، إلى تحليل وجهة نظر أبي البركات البغدادي، وحاولنا تتبّع منهجه المعتمد في الكتاب قدر المستطاع، وذلك حتى نتجنّب، من جهة بعض الصعوبات التي يثيرها مثل هذه الإشكال، ونتمكّن من جهة أخرى من مقاربة استدلالاته، وبذلك نتبيّن برهنته التي اعتمدها كحلّ لهذا الإشكال.

صحيح أنّ هذا المنهج الذي اعتمدناه قد مكّننا من تجاوز بعض الإشكالات، إلا أنّ ذلك لا ينسحب على بقية الحالات؛ إذ اعترضتنا عديد الصعوبات، لاسيما فيما يتعلّق بتحديد أصحاب الآراء التي يبطلها، وذلك يعود إلى كون عديد الكتب لم تصلنا، إضافة إلى أنّ صاحب المعتبر، لم يذكر صراحة أسماء الأشخاص أو الفرق التي ينقدها، وهو ما زاد من استعصاء تبيّن حقيقة موقفه.

لبلوغ الهدف الذي نسعى إلى تحقيقه، قسمنا البحث إلى أربعة محاور أساسيّة؛ حدّدنا في المحور الأوّل: دلالات القضاء والقدر، وعرضنا الآراء السابقة، كما أوردها البغدادي، وفي المحور الثاني: أتينا على النظر في مصدر الأفعال، مفرّقين بين الأفعال التي بالطبع، وبين الأفعال التي بالإرادة، ومميّزين بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي، وفي المحور الثالث: بتبيّن دلالات القدرة والإرادة، وانتهينا في المحور الرابع: إلى عرض حقيقة موقف أبي البركات البغدادي من مسألة القضاء والقدر، وذلك من خلال إبطاله للآراء السابقة له، ومخالفته لها، سواء أكان ذلك في الأصول أو في الفروع.

تمهيد:

إنّ تبيّن إشكال حريّة الإنسان، أو ما عرف بمسألة القضاء والقدر، أو حرّية الإرادة عند أبي البركات البغدادي، ليس بالأمر اليسير، وذلك يعود إلى عدّة أسباب، نورد منها:

أوّلا: صعوبة الإشكال؛ إذ يعدّ من أصعب الإشكالات الشرعيّة، كما صرّح بذلك ابن رشد[1]، وذلك؛ لتعارض أدلّة الشرع وحجج العقول على حدّ السواء.

ثانيًا: عدم تصريح البغدادي بالنظريات التي يرفضها، الأمر الذي عسّر تبيّن إلى من يتوجّه بالنقد، لاسيما أنّ هنالك عديد النصوص التي لم تصلنا، ونورد منها، على سبيل الذكر، كتب متقدّميّ المعتزلة؛ إذ لا نكاد نعثر على كتبهم باستثناء كتاب **الانتصار** للخياط، في حين لم يصلنا شيء من كتب الجهميّة؛ فكلّ ما وصلنا عن بعض فرقهم وأخبارهم وآرائهم، كان، في أغلبه، على يد خصومهم ومنتقديهم ومناقضيهم، وهو ما يجعل من تبيّن حقيقة موقفهم، أمرًا يكاد يكون مستحيلًا؛ فالناقد لرأي أو موقف أو مذهب، ليس كالمتبنّي له والمدافع عنه، وهذا الأمر يزيد من تعقيد المسألة، كما أنّه لا يخفى علينا أنّ معرفة المذاهب والفرق التي ينقدها البغدادي ييسّر تبيّن حقيقة مقصده.

ثالثًا: اختلاف نظرة صاحب **المعتبر** عن بقيّة المعالجات الكلاميّة والفلسفيّة، وهذا الاختلاف لا يعني كون بقيّة المعالجات كانت متماهيّة، ممّا ينفي خصوصيّة كلّ تناول، حتى وإن كانت النتيجة واحدة بين بعض الفرق الكلاميّة أو المعالجات الفلسفيّة؛ فإنّ ذلك لا يخفي التباين في الأصول والمقدّمات والمنهج، في حين أنّ البغدادي يؤكّد أنّ لا أحد وقف على قول سابق مثل رأيه، ولم يسمع بقول مثل قوله.[2]

لتبيّن حقيقة موقف البغدادي في مثل هذه المسألة الشائكة؛ سنعمل على تحديد دلالات القضاء والقدر، ثم النظر في عرض البغدادي للآراء السابقة، فيما يتعلّق بهذا الإشكال، وسنأتي على تحديد مصدر الأفعال والتفرقة بين ما هو بالطبع، وبين ما هو بالإرادة، هذا إضافة إلى التمييز بين الفعلين؛ الإنساني من جهة، والإلهي من جهة أخرى، ونتبيّن براهينه المعتمدة في إبطالها، ثمّ سنأتي على النظر في المصطلحات التي تقترب من دلالات الحرّية، لاسيما القدرة والإرادة، ولن نأتي في هذا البحث على تبيّن دلالات العلم في عنصر مستقل؛ بل سيكون مضمّنا داخل عنصر الإرادة، ويعود ذلك لاعتقادنا أنّها مسألة شائكة، يتعيّن تخصيص بحث يستقل بإشكالها هذا، وسنقوم بالتمييز بين هذه الصفات الإلهيّة ومثيلاتها لدى الإنسان، ونختتم العمل بالنظر في إبطال صاحب **المعتبر** لبراهين الفرق السابقة له، منتهين بذلك إلى عرض حقيقة موقفه.

---

1 ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تقديم وتحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط 2، 1964م، ص 224.

2 البغدادي؛ (أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا)، **كتاب المعتبر في الحكمة الإلهيّة**، ج 3، بيبلون، لبنان، 2007م، ص 192

I - دلالات القضاء والقدر:

1 - التحديد اللّغويّ:

يذهب البغدادي إلى النظر في التحديد اللّغوي لمصطلحي القضاء والقدر، أو كما يشير هو، إلى النظر في العرف اللّغويّ.

فالقضاء يأخذ دلالات الحكم القاطع والأمر الجازم الذي لا مجال فيه للمراجعة، وبذلك سُمّيَتْ قضية كلُّ مسألةٍ حُكِمَ فيها حُكْمًا جازمًا وباتًا، سواء أكان هذا الحكم بالنفي أو الإثبات، أو بقبولها أو ردّها.

ويذهب صاحب المعتبر إلى أنّ لفظة القدر أخذت من التقدير، ويقال: التقدير بالذات على المقادير، وبالعرض على ذوات المقادير، ويقدّم البغدادي أمثلة لذلك، تتماهى، تقريبًا، مع تحديد جواهر الأشياء وأعراضها؛ فيؤكّد أنّ التقدير يقال بالذات على المقادير، كقول الجسم والطول والعرض والعمق، ويقال بالعرض على ذوات المقادير كالبياض والسواد، كما أنّ المقادير تقال، بالاستعارة والمجاز، على غير المقادير؛ كالحرارة والبرودة، سواء في شدّتهما أو ضعفهما، وتقال، أيضًا، على غير ذوات المقادير؛ كالأخلاق، والعلوم، والمعارف؛ إذ لا طول ولا عرض ولا مقدار لها بالذات[3].

2 - التحديدات المتداولة للقضاء والقدر:

يقول البغدادي:

«والمتداول من لفظتي القضاء والقدر بمعنييهما، يقال على ما كان ويكون من الحوادث في عالم الكون والفساد، لما سبق في علم الله تعالى وحكمه، أو لما جرى ويجرى بمقتضى حركة الأفلاك وكواكبها، والقضاء، من ذلك، هو: الأمر الكلّي، إمّا الذي في سابق العلم، وإمّا الذي في حركة الأفلاك، والقدر: هو تقدير ذلك حسب توزعه على الموجودات، وما يتعيّن منه لشخص شخص في وقت وقت، بمقداره وحده، وكيفيته، وزمانه، ومكانه، وأسبابه القريبة والبعيدة، ونسبته إلى ما قدر له بالمناسبة والمباينة، واللّذة، والأذى، والخير، والشرّ، والسعادة، والشقاوة»[4].

3 **المصدر نفسه**، ص 180.

4 **نفسه**.

لا تختلف هذه التحديدات، في مجملها، عمّا أورده ابن سينا في عديد من كتبه ورسائله[5]؛ فالقضاء: هو الأمر الإلهيّ الكلّي في سابق علمه، ويتعلّق، تقريبًا، بالجانب النظريّ، والقدر: هو بمثابة تطبيق ذلك الأمر، ومثال ذلك، كما يرى البغدادي؛ أنّ الله قد قضى، في علمه السابق، بموت كلّ إنسان، في حين يتعلّق القدر بتفصيل ذلك القضاء، من خلال أنّه قدّر أعمارهم وآجالهم؛ الطبيعيّة منها، والعرضيّة، وأسبابها؛ فيكون موت زيد بعد كذا سنة من عمره، بأجل طبيعي، في أرض كذا، وفي يوم كذا، وساعة كذا، وموت عمرو بعد عمر كذا، بأجل عرضي بعلّة عرضيّة في أرض كذا، ويوم كذا، وساعة كذا[6].

3 - عرض الآراء السابقة في القضاء والقدر:

تعود الغاية من عرضنا لهذه الآراء إلى سببين أساسيين:

الأوّل: محاولة تتبّع المنهج الذي اعتمده البغدادي، وبذلك، نتمكّن من الاقتراب قدر المستطاع من تبيّن حقيقة موقفه.

الثاني: وهو السبب الأساسي، والمتمثّل في اعتقادنا أنّه يستحيل تبيّن حقيقة موقف البغدادي من هذه المسألة الشائكة، دون النظر في المواقف التي ينتقدها أو يرفضها، وبذلك، يمكننا أن نتوصّل لمعرفة من ينقد، وفيم تتمثّل خصوصيّة تناوله الذي أقرّ بنفسه، كما ذكرنا سلفًا، أنّه لم يسمع بمثل قوله من قبل؟

ينقسم القائلون بالقضاء والقدر، كما يورد البغدادي، إلى فرقتين، كلّ فرقة لها مذهب مختلف عن الأخرى.

---

5 ابن سينا، **رسالة القضاء**، ضمن:

Ibn Sînâ, *Lettre au Vizir Abû Sa'd*, Traduction de l'arabe, Introduction, Notes et Lexique par Yahya Michot, Al - Bouraq, Beyrouth, 2000, pp. 1 – 4.

رسالة في سرّ القدر، ضمن:

Ibn Sina, «Essay on the secret of destiny», Edition and Translation by George F.Hourani, in *Bulletin of Oriental and African Studies*, University of London, Vol, XXIX: Part, 1966, pp. 27 - 31.

رسالة القدر، ضمن، **رسائل في أسرار الحكمة المشرقيّة**، الشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا، ج 1– 4، شرح مختار صحّحه ميكائيل بن يحيى المهرني، ليدن، بريل، ج 4، 1899م، ص ص 1– 25. **رسالة في القوى الإنسانيّة وإدراكاتها**، ضمن **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، الجوائب، قسطنطينية، ط 1، 1298هـ، ص 47. **الرسالة العرشيّة في توحيده تعالى وصفاته**، ضمن **مجموعة رسائل ابن سينا**، ط 1، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد الدكن، 1353 هـ، ص ص 16 - 18. **تفسير سورة الفلق**، ضمن **رسائل** الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، انتشارات بيدار، 1400هـ، ص 325. **الشفاء الإلهيات**، ج 2، تحقيق: الأبّ قنواتي وسعيد زايد، مراجعة وتقديم: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960م، ص ص 439 - 440. **النجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة**، محي الدين صبري الكردي، ط 2، 1938م، ص ص 302 - 303. **الكون والفساد**، تحقيق: محمود قاسم، مراجعة وتقديم: إبراهيم مدكور، القاهرة، 1969م، ص 196. **الخطابة**، تحقيق: محمد سليم سالم، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960م، ص 150. **المباحثات**، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، 1992م، ص 305. عماري يس، **ابن سينا ومشكلة الحرية الإنسانيّة**، مجمع الأطرش للكتاب المختص، ط 1، تونس، 2014م، ص ص 161 - 174.

Belo, Catarina, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Leiden.Boston, 2007, pp.114 - 115.

6 البغدادي، **المعتبر**، ج 3، ص 180 - 181؛ راجع: سيدبي، جمال رجب، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهيّة، دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 1996م، ص 227.

الفرقة الأولى: ترى أنّ القضاء والقدر شاملين لسائر الحوادث والأكوان من الموجودات والأعدام، وهذه الفرقة تنقسم بدورها إلى فرقتين:

الأولى: تنسب كلّ ما يحدث إلى العلم الإلهيّ المسبق والقديم والأزليّ؛ فالله يعلم بما كان، وبما يكون، وبكلّ ما يوجد ويعدم؛ ولا شيء يعدم أو يحدث، إلا والله عالم به؛ فعلمه محيط بالكلّيات والجزئيات، كما أنّ علمه ليس علمًا زمنيًا؛ بل هو علم أزليّ مسبق[7]، ويتبيّن هذا الأمر في قول البغدادي:

«فلا يحدث شيء، ولا يعدم، ولا يكون، ولا يفسد من أصغر صغير أو أكبر كبير، إلّا وقد سبق في علم الأوّل؛ الذي هو علم الأوّل العلم به على ما هو عليه لا يفوته صغير ولا يقصر عن كبير من جميع المخلوقات في سائر الأوقات، وهو ثابت في علمه، كما يثبت في اللّوح المحفوظ؛ فلا يتعدّاه الكون والفساد، ولا يخالفه في صغيرة ولا كبيرة؛ إنّما يكون جميع ذلك حسب ما سبق في العلم الأوّل»[8].

يبدو، إذن، أنّه لا شيء يمكنه أن يفلت من العلم الإلهيّ المسبق؛ فعلم الله سبب لحدوث كلّ شيء؛ بل إنّ وجود كلّ شيء، يكون وفقًا لما سبق في علمه؛ فلو لم يكن الأمر كذلك، لخالف الوجود علمه، ولبطلت إحاطة علمه بجميع الأشياء، ولنسبت إلى الله صفة الجهل[9].

الثانية: خلافًا للفرقة الأولى؛ فإنّ هذه الفرقة ترفع علم الله عن كلّ ما يحدث في الوجود بصغيره وكبيره، وتنسب القضاء والقدر لا إلى العلم الإلهيّ الأوّل؛ بل إلى حركات الأفلاك والكواكب، التي تجري على سنن واحد ومحدود، فكلّ ما يحدث صغيرًا كان أم كبيرًا، قليلًا كان أم كثيرًا؛ إنّما هو مسبّب عن حركات الأفلاك

---

7 **المصدر نفسه**، ص 181.

8 **نفسه**.

9 لعلّ المقصود، هنا: هم فرقة الأشاعرة، التي، كما يورد ابن ميمون في (**دلالة الحائرين**، عارضه بأصوله العربيّة والعبريّة حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينيّة، ط 1، القاهرة، 2007م، ص 525): "والأشعريّة هربوا من أن ينسب لله تعالى جهل بشيء، ولا يصحّ أن يقال عرف هذه الجزئيّة وجهل هذه؛ فلزمت تلك الشناعات فتحمّلت"، ومن الشناعات التي لزمت، كما يقول ابن ميمون في (**دلالة الحائرين**، ص 523): "ولزم من هذا الرأي، أيضًا، أن يكون معنى الشرائع كلّها، لا يفيد أصلًا؛ إذ إن الإنسان الذي له جاءت كلّ شريعة، لا يستطيع أن يفعل شيئًا، لا أن يأتي ما أمر به، ولا أن يتجنّب ما نهى عنه"، لا ريب كون هذا هو موقف الأشاعرة، إلا أنّنا أردنا أن نلقي نظرة عمّا ذهب إليه الفلاسفة ما قبل الإسلام، لاسيما إذا ما اتفقت المواقف؛ إذ يقترب هذا الرأي من آراء أهل الرواق وزينون القطيوس، كما يورد الإسكندر؛ إذ لا شيء يكون دون عناية الله؛ فهو نافذ في جميع الأشياء، فلا شيء في نظرهم يحدث عن البخت أو الاتفاق. (الإسكندر الأفروديسي، **مقالة في العناية**، تخريج وترجمة: مع مدخل باللغة الفرنسيّة لبيير تيبه، ورديد، لجرس، 2003م، ص 2). ويقول الإسكندر (**المصدر نفسه**، ص 3): «فإذا لا شيء من الأشياء يكون من غير علم الله وإرادته، لا حقير ولا دنيء». لمزيد التعمّق في نظرة الرواقيين، يمكن العودة إلى:

Epictéte, *Entretiens*, I, *Les stoïciens*, Texte Établi et Traduit par Joseph Souilhé, Les Belles lettres, Paris, 1948, pp. 845 - 846 ; Marc - Aurèle, *Pensées pour Moi - même*, suivis *du Manuel d'Epictéte*, Traduction et Notes par Mario Meunier, Garnier - Flammarion, Paris, 1964, Livre II, p. 44 § 3 ; Epictéte, *Entretiens*, Op. cit., I 6, 1 - 43 ; Id, Entretiens, Livre III, Texte Établi et Traduit par Joseph Souilhé, Les Belles lettres, Paris, 1963, pp. 58 - 59 ; III 17, 1 - 9.

والكواكب[10]، لذلك؛ ذهب أصحاب هذه الآراء إلى اعتبار أنّ من تعلّق بالمقدّر المحدود، لا يمكنه أن يخرج في وجود ولا عدم، ولا زيادة ولا نقصان على ذلك السبب، نظرًا لكون من كان سببه محدودًا؛ فإنّه يكون، بالضرورة، مقدّرًا ومحدودًا.

نلاحظ، إذن، أنّ هاتين الفرقتين المنقسمتين من الفرقة الأولى، يشتركان في التنصيص على شموليّة القضاء والقدر وعمومه، مع خلاف كون الأولى تنسبه إلى العلم الإلهيّ، في حين أنّ الثانية: ترفعه عن علم الله وتنسبه إلى حركة الأفلاك والكواكب، ويرى البغدادي أنّ بين هاتين الفرقتين خلاف دائم وجدال طويل، رغم أنّ القدماء، في نظره، قد جمعا بينهما، لذلك؛ عدّهم بأنّهم لفّقوا بين المقالتين[11]، وقالوا كما أورد في المعتبر: «علم الله السابق حوى ذلك بأسره، وكان مما حواه من ذلك؛ حركات الأفلاك والكواكب وما تقتضيه، فكلّ ما عداها عنها وبحسبها، وهي، فبحسب أمر الله تعالى وتقديره»[12].

الفرقة الثانية: تتفق هذه الفرقة مع الفرقة الأولى، من الفرقتين اللّتين قالتا بعموم القضاء والقدر وشموله؛ إذ يكون القضاء والقدر جار بحسب العلم الإلهيّ المسبق، إلا أنّها تتباين معها في كونها لا تجعله شاملًا لكلّ شيء؛ إذ ترفع القضاء والقدر عن كلّ من دخل تحت الأوامر والنواهي الشرعيّة، وجعلهما في باب الجواز والإمكان لا الضرورة والحتم، وذلك في إطار الدفاع عن العدل الإلهيّ، وبذلك نسبت إلى الإنسان اختيارًا، وهذا الاختيار هو الذي سيحدّد استحقاقه للثواب أو للعقاب؛ فلو لم يكن الإنسان قادرًا على اختيار أفعاله، لكان

10 يعسر تبيّن من المقصود بهذه الفرقة، ولعلّ ذلك يعزى إلى عدم وصول كلّ الآراء في مثل هذه الإشكالات، لذلك؛ نورد هنا ما ذهب إليه أرسطو بصفة خاصة، والفلسفة المشائيّة بصفة عامة، مع مراعاة الاختلاف بين الموقفين، لاسيما أنّ الاشتراك بين الموقفين كان من جهة دون أخرى، ونقصد أنّهما قد اشتركا في القسم الثاني دون الأوّل؛ إذ ينسب أرسطو الأفعال في عالم ما تحت القمر إلى حركات الأفلاك والكواكب، ولكن دون أن يرفع العلم الإلهي، كما هو الشأن هنا، وهذا الاختلاف الجوهري والبيّن بين الموقفين، يدعم ما ذهبنا إليه، كونه ليس مقصد البغدادي، إلا أنّ ذلك لن يحول دون تبيّننا الجهة التي اشترك فيها أصحاب هذا المذهب المذكور أعلاه، والفلسفة المشائيّة، وذلك لتعذّر الوصول إلى الفرقة المقصودة، وبذلك سنسوق ما جاء على لسان الإسكندر الأفروديسي في (**مقالة في العناية**، ص 11)، بكثير من الحذر؛ إذ يقول متحدّثا عن أرسطو: "وكذلك يرى أنّ انتظام حركات هذه الكواكب، واعتدال أبعادها عن الأشياء التي هي أسباب لهذه الأشياء، والمتقدّم في ذلك لسائر الكواكب الشمس"، تبدو، إذن، موافقة الفرقة المقصودة من البغدادي، وهذه الجهة من الأرسطيّة بينة، إلا أنّ الفرق، من الجهة الأخرى، بيّن أيضًا؛ إذ لا يرفع أرسطو، كما يورد الإسكندر العلم الإلهي، مطلقًا عن عالم ما تحت القمر، وهو ما يتبيّن في قوله: "ولا يكون عنها هذه الأمور من غير علمها بها، وعن غير إرادتها، ولا، أيضًا، الوجود لهذه الأشياء بسبب آخر غير هذا، لكون وجود هذه الأشياء ونظامها نافعًا لتلك، وليس يجري كون هذه الأشياء هذا المجرى عن غير علم الآلهة، ولا، أيضًا، عن علم غير إرادتها" (**المصدر نفسه**، ص 17). لا ريب، إذن، أنّ هذا الإقرار يتباين كليًا مع المقصود بالفرقة التي يتحدّث عنها البغدادي، وحديثنا، هنا، عن أرسطو ليس إلا محاولة لتبيّن الجهة التي اشتركا فيها، دون التي اختلفا فيها، ولعلّ ذلك سبب جزمنا أنّها ليست هي المقصودة. لمزيد التعمّق في نظرة أرسطو في هذه المسألة راجع: بن منصور (رمضان)، «العناية الإلهيّة بين أرسطو والإسكندر الأفروديسي وابن رشد»، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد 160 - 161، 2013، ص ص 134 - 141.

11 البغدادي، **المعتبر**، ج 3، ص 182.

12 **نفسه**.

ثوابه وعقابه؛ إمّا ظلمًا، وإمّا عبثًا[13]، «والله تعالى يجل عن أن يقضي على العبد قضاء حاتمًا بالمعصية، ثم يعاقبه عليها، أو بالطاعة ويخصّه بالثواب عنها»[14].

تبدو دلالات كلّ من العبث والجور، كما ذهبت هذه الفرقة في انتقادها للفرقة الأولى، بيّنًا؛ فالله، كما تؤكّد، أمر ونهى ووعد وتوعّد بحسب طاعته ومعصيته، وبحسب الأمر والنهي والطاعة والمعصية، يكون الثواب والعقاب، ولا يكون ثوابًا للمأمور والمنتهي، ولا عقابًا للعاصي، ما لم يكونا قادرين على فعلهما وتركهما، وإذا لم تكن للفاعل قدرة على أيّ منهما؛ فإنّ ذلك يفضي إلى أن يكون كلّ من؛ الأمر والنهي، والوعد والوعيد، عبث لا طائل منه، وإذا كان ثواب وعقاب على أمور لا يقدر المأمور على أيّهما؛ فإنّ في ذلك جور بيّن، على اعتبار أنّ المقدور من جهة الآمر والناهي؛ فلكأنّه يأمر بما يُمتنعُ فعله عن المأمور، وينهي عن ما يفعله المنتهي ويأتيه قهرًا[15].

بعد الانتهاء من هاتين الفرقتين، يأتي البغدادي على ذكر فرقة يعدّهم القدريون بحقّ، وهم من عمّوا بالقضاء والقدر كلّ الأشياء، واعتبروا أنّ الله يفعل في ملكه ما يشاء، ويتصرّف كما يشاء، لا يسأل عمّا

13 **المصدر نفسه**، ص ص 181 - 182.

14 **المصدر نفسه**، ص 182. اتفقت المعتزلة، كما يورد الشهرستاني، «على أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرّها، مستحق على ما يفعله، ثوابًا وعقابًا، في الدار الآخرة». (**الملل والنحل**، ضبطه وعلّق عليه: كسرى صالح العلي، مؤسسة رسالة ناشرون، ط 1، بيروت، 2013م، ص 74. راجع في السياق نفسه: **المصدر نفسه**، ص ص 75 - 97). يؤكد القاضي عبد الجبار أنّ الإنسان خالق لأفعاله، وهذا لا يعني وجود خالقين؛ إذ يشمل خلق الله الأجسام والأعراض، ويخلق الإنسان أفعاله وتصرفاته. (القاضي عبد الجبار)، **شرح الأصول الخمسة**، حققه وقدّم له: عبد الكريم عثمان، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، مكتبة وهبة عابدين، ط 1، 1965م، ص 38)، ويؤكد القاضي عبد الجبار (**المصدر نفسه**، ص 321)، أنّ في خلق الله لأفعال العباد إبطال للعدل الإلهيّ؛ إذ «لا ظلم أفحش من معاقبة الغير بذنب الغير، وقد تقرّر قبحه في عقل كلّ عاقل»، ولمزيد التعمّق في تأكيد المعتزلة على خلق الإنسان لأفعاله، راجع: **المصدر نفسه**، الصفحات 53 - 337 - 339 - 778 - 779. لا شكّ في هذا الإقرار من كون الإنسان حرًّا في اختياره، ومسؤولًا عن أفعاله، وذلك يعود أساسًا إلى التزام أهل الاعتزال بمبدأ العدل الإلهيّ؛ الذي هو أحد أصولهم الخمسة. راجع في ذلك تقديم محمد حجازي لكتاب (الخياط، **الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد**، تقديم ومراجعة: محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، ص 12. انظر:

Gardet, Louis, *Les hommes de l'islam*, Hachette, 1977, p p. 80 - 81.

وقد ذهبت الميمونيّة (أصحاب ميمون بن خالد)؛ هم من العجاردة (أصحاب عبد الكريم بن عجرد) من الخوارج، إلى «إثبات القدر، خيره وشرّه، من العبد، وإثبات الفعل للعبد: خلقًا وإبداعًا». (**الملل والنحل**، ص 146.) ووافقهم في ذلك الحمزية؛ هم أصحاب (حمزة بن أدرك)، في مسألة القدر.

15 البغدادي، **المعتبر**، ج 3، ص 182.

يفعل، ولا يعارض، ولا ينسب إليه ما ينسب إلى خلقه، ولا يمكن قياس ما يعتمدونه في تصرفهم من تحديد للعدل والجور، على الله[16].

خلافًا للفرقة السابقة، يؤكّد صاحب **المعتبر**: أنّ هنالك قومًا رفعوا القضاء والقدر مطلقًا، وأكّدوا، خلافًا لمن أثبته مطلقًا، أن الكلّ لا يتعلّق بإرادة مريد، ولا بعزيمة عازم، يقضي ويقدّر؛ بل إنّ كلّ شيء يكون، كما اتفق، وعلى ما يتفق[17].

لا يقتصر البغدادي في تطرّقه لمسألة القضاء والقدر، على ذكر هذه الفرق فحسب؛ بل أتى، كذلك، على ذكر ما تخالف فيه فرقة فرقة والردود بينهما، ولمّا كنّا نهتم، هنا، أساسًا بموقف صاحب المعتبر دون سواه؛ فإنّنا لن نأتي على ذكر هذه الاعتراضات والردود، رغم ما فيها من أهميّة؛ إذ لا يخفى ما يتطلّبه مثل هذا الأمر من بحوث خاصّة؛ لذلك اقتصرنا على بعض المذاهب الأساسيّة، أمّا الحجج التي اعتمدتها كلّ المذاهب في الدفاع عن وجهة نظرهم، أو في إبطالهم لاعتراضات خصومهم؛ فسنتركها لبحوث أخرى، تهتمّ بمثل هذه الإشكالات[18].

16 **المصدر نفسه**، ص ص 182 - 183. بغض النظر عن الخلاف الذي كان بين الفرق الكلاميّة، بشأن التسميّة بالقدريّة؛ إذ ترى المعتزلة أنّ القدريّة: هي اسم لمن ينسب القدر إلى الله، في حين يرى مخالفوها، أنّ القدريّة: هم الذين ينسبون القدر إلى أنفسهم، ونجد، هنا، أنّ موقف البغدادي، فيما يتعلّق بنسبة التسمية، لا يختلف عمّا ذهبت إليه المعتزلة، وبالنسبة إلى مضمون الفرقة، يمكن العودة إلى جهم بن صفوان؛ الذي ينفي أن يتصف الله بصفات خلقه، (جوزف فان أس، **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة**، ترجمة: محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، مراجعة وتقديم: محسن الدمراش، ج 2، ط 1، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، 2016م، ص 739). ويقول جوزيف فان أس، متحدّثًا عن جهم بن صفوان (**المصدر نفسه**، ص 736): «فالله وحده؛ هو الذي يقدر كلّ الأحداث، وعلى الرغم من أنّ الله قد يوهم الإنسان بأنّه يقوم بفعل هذه الأشياء بنفسه، إلا أنّ ذلك ما هو إلا عبارة عن أنّ الله ينشئ نوعًا من الإرادة في قلب الإنسان، بمعنى؛ أنّه يمنحه قدرة لحظيّة على الفعل، ثم يشعره بعد ذلك بنوع من الرضا، غير أنّ هذا لا يعدو كونه فعل بالمعنى المجازي؛ ففي حقيقة الأمر، يتساوى فعل الإنسان، هنا، مع ما يقع له من نمو في الجسم واكتساب للون البشرة، وهي الأمور التي ليس له دخل فيها، واللّبس الذي يحدث في الأمر، سببه اللغة؛ فنحن نقول، مثلًا: «غربت الشمس»، مع أنّ الله هو، في حقيقة الأمر، الذي جعلها تغرب». راجع، كذلك، الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص 103. ويقول الشهرستاني، موردًا قول جهم بن صفوان: «لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأنّ ذلك يقضي تشبيها؛ فنفى كونه حيًا، أو عالمًا، وأثبت كونه قادرًا، وفاعلًا، وخالقًا؛ لأنّه لا يوصف بشيء من خلقه بالقدرة، والفعل، والخلق»، (**المصدر نفسه**، ص 104). ويقول، كذلك، في **المصدر نفسه**، (ص ص 104 - 105): «القدرة الحادثة: إنّ الإنسان لا يقدر على الشيء، ولا يوصف بالاستطاعة؛ إنّما هو مجبور في أفعاله؛ لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار؛ إنّما يخلق الله تعالى الأفعال فيه، على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا، كما تنسب إلى الجمادات». وكذلك ذهب النجارية وهم أصحاب الحسين بن محمد النجّار إلى الأمر نفسه تقريبًا؛ الذي قال، كما يورد الشهرستاني في **المصدر نفسه**، (ص 106) متحدّثًا عن الله: «هو خالق أعمال العباد: خيرها وشرّها، حسنها وقبيحها؛ والعبد مكتسب لها، وأثبت تأثيرًا للقدرة الحادثة، وسمى ذلك كسبًا»، وقد ذهبت الشيبانيّة (أصحاب شيبان بن سلمة، في مسألة الجبر، إلى الأمر نفسه الذي ذهب إليه جهم بن صفوان) (**المصدر نفسه**، ص 150). راجع: أبو منصور عبد القادر البغدادي، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، طبع وضبط وتعليق حواشيه: محمد بدر، مطبعة المعارف بمصر، (د. ت)، ص 199. جمال الدين القاسمي الدمشقي، **تاريخ الجهميّة والمعتزلة**، مطبعة المنار، ط 1، مصر، 1331هـ، ص 21.

17 البغدادي، **المعتبر**، ج 3، ص 183.

18 رغم أهميّة الاعتراضات والردود، التي تجعلنا نميّز، بأكثر دقة، بين الفرق الكلاميّة في هذه المسألة؛ فإنّنا لن نأتي، هنا، على ذكرها؛ فذلك للأسباب المعلنة في متن البحث، ونحيل، هنا، إلى أنّه يمكن التعمّق في هذه المسألة، بالعودة إلى كتاب: البغدادي، **المعتبر**، ج 3، ص ص 183 - 187.

II - مصدر الأفعال:

يقسّم البغدادي مصدر الأفعال إلى؛ ما بالطبع، وما بالإرادة، وبذلك، ينفي إطلاقيّة أن يكون ما بالطبع؛ مصدر الأفعال، فقط[19]، ويؤكّد، في الوقت نفسه، أنّ من الأفعال ما يكون بإرادة موافقة لما بالطبيعة، أو مخالفة لها، أو على غير مقتضاها، ما لم توافق ولم تخالف، وتعود الإرادة إلى صفات الذوات الفعّالة؛ أي التي من شأنها أن تفعل، ولا تكون الإرادة بإرادة، وذلك لما يلزم عنها من أمرين محالين:

الأوّل: التسلسل اللاّنهائي؛ الذي لا يوجب التوقّف عن إرادة موجبة لا إرادة لها، وهو ما يحول دون صدور أيّ فعل، ذلك أنّ الإرادة، ما لم تتوقّف، لم يكن فعل أصلًا؛ بل ولا إرادة أيضًا.

الثاني: الدور، وهو ما يلزم عنه أن تكون إرادة (أ)، موجبة لإرادة (ب)، الموجبة بدورها لـ (أ)، والمتوقف وجودها على ما توجب، وهذا الأمر، كما هو بيّن محال.

ولتجنّب هذين الأمرين المحالين؛ يؤكّد صاحب **المعتبر** أنّه إذا كانت إرادة بإرادة، لزم أن تكون الأولى ضرورة بغير إرادة، وإلا لتسلسل الأمر، وهو ما أثبت البغدادي بطلانه، لذلك؛ بيّن أنّ الإرادة الأولى تكون بالطبع، وليست دلالة الطبع، هنا، الدلالة نفسها، التي نفى، فيما سبق، إطلاقيتها، ويصرّح في هذه الدلالة: «ونعني، بالطبع، في هذا الموضع، ما صدر عن الذات من ذاتها، لا من مؤثر وفاعل فعل فيها ولها، بحيث لا تتحكّم الإرادة في إصداره ومنعه»[20].

تعود الإرادة، إذن، إلى الفاعل دون غيره، وهذه الإرادة الصادرة من الذات: هي المتحكّمة في الفعل، سواء أكان بإصداره وفعله، أو بمنعه، وفي هذا السياق؛ يبيّن البغدادي أنّ الإرادة لا تتحكّم في الإرادة، وإن تحكّمت؛ فإنّها لا تتحكّم في الإرادة الأولى، وبذلك، نتبيّن أنّ هنالك إرادة أولى بغير إرادة من الفاعل؛ فلو كانت كذلك؛ أي «الإرادة الأولى» بإرادة، فإمّا أن تكون هذه الإرادة الأخيرة دون إرادة؛ فتكون الأخرى متوسّطة، وهذه الأخيرة هي الأولى؛ فتكون بذلك «بغير إرادة الفاعل؛ بل هي، بالطبع، بالذات وعن الذات ولها»[21]، وهنا، نتبيّن معنى الإرادة، وكذلك، نتبيّن المعنى الحقيقي المقصود بالطبع.

---

19 يورد الإسكندر الأفروديسي في **مقالة في العناية**، (ص 1): أنّ هنالك آراء لمن تفلسفوا في العناية الإلهيّة؛ قسم يمثّله من القدامى: فلوقيفس (Leucippe)، وديمقراطيس (Democrite)، ومن المتأخرين: فافيقورس (Epicure)، وينفي أصحاب هذا الموقف العناية مطلقًا، ويذهبون إلى كونها اسم خال من المعنى، وعدّوا أنّ لا شيء ممّا يحدث في العالم، يكون برأي الله وعلمه ورويّته؛ بل إنّ كلّ ما يصدر في العالم، هو بالطبع.

20 البغدادي، **المعتبر**، ج 3، ص 102.

21 **نفسه**.

1 - العلل الموجبة لما بالطبع وما بالإرادة:

يقسّم البغدادي العلل الموجبة لوجود ما يوجد عنها من المعلولات إلى ضربين:

أوّلا: ما يوجد بالطبع، وهو ما يصدر عن الذات بما هي هي.

ثانيًا: ما هو بالإرادة، يكون عن علم ومعرفة وإرادة حاتمة وعازمة، والعزم يكون بعد التروّي فيما يراد فعله، بحسب لوازمه وغايته، وذلك لكي لا يكون لدى المرء من مانع لفعله، ذلك أنّ المريد يسنح في رويته المراد لغرض ما ولغاية؛ إذ تستعرض الرويّة الأسباب الوسطى، والمسبّبات وما يلزم عنها انتهاء إلى الغاية القصوى؛ فإن لم يكن ما يلزم عن الأسباب الوسطى ما يكرهه المريد، ولا يأبى وجوده؛ فإنّ الرويّة تتردّد بين الفعل والترك، وينتهي هذا التردّد برجحان أحد الطرفين؛ فإن كان إيثار الغرض أكثر من كراهيّة ما يتسبّب ويلزم عن الغرض، أو عمّا يترتّب عن الأسباب؛ فإنّ الرويّة توجب الفعل، وذلك لترجّح إيثار الغرض على كراهيّة ما يلزم عنه، وإن كان الأمر عكس ذلك، وترجحت الكراهيّة عن إيثار الغرض، ترك الفاعل الفعل ولم يفعل[22].

«وإن تساويا عند العاقل المريد، وهو تارك لم يفعل، أو هو يفعل لم يترك؛ إنّما يكون فاعلًا لذلك، عن غير معرفة تامّة سابقة؛ بل حاصلة لاحقة، ويترك فلا يفعل، قبل أن يفعل إذا سبقت له المعرفة بالموجب والمانع، من غير ترجيح أو مع رجحان الكراهية لما يلزم؛ فإن فعل عن غير معرفة لما يرجح الكراهية لما يتسبّب ويلزم، ثم عرفه بعد أن شرع في الفعل، رجع عن فعله وأبطل مفعوله الذي لزم عنه من ذلك ما لزم»[23].

يتبيّن، إذن، أنّ الفاعل، إذا ما تروى في أمر، وأراد الفعل لغرض ما؛ فإنّه يترك في حالتين:

الحالة الأولى: سبق أن أشرنا إليها، وهي أن تترجح كراهية ما يلزم عن الغرض، عن الغرض نفسه.

الحالة الثانيّة: هو عدم ترجح الغرض، ذاته، عن كراهية ما يلزم عن أسباب فعله، ولا ترجح كراهية الأسباب عن إرادة الغرض؛ فلا تكون بذلك العزيمة موجبة للفعل؛ بل تكون متوقّفة، الأمر الذي يلزم عنه الترك لا الفعل، في حين أنّ الفاعل لأمر دون تروي؛ أي دون معرفة لما يلزم عن أسباب، وإنّه إذا فعل، ورجحت أثناء الفعل كراهية ما لزم عن الفعل، قبل بلوغ الغرض؛ فإنّه يتوقّف ويبطل مفعوله، وخلافًا لهذا

22 **المصدر نفسه**، ص ص 174 - 175.

23 **المصدر نفسه**، ص 175.

الفاعل عن غير علم؛ فإنّ الفاعل المحيط علمًا بالأسباب والمسببات، لا تتوقّف عزيمته عن رويّته، ولا يرجع بذلك عن فعله، لما لزم عن الغرض من أسباب، وذلك لرجحان الغرض عمّا يلزم عنه من أسباب[24].

يتبيّن، إذن، أنّ الفعل والترك، بالنسبة إلى الفاعل بالإرادة، والمتروي في فعله، يتحدّد برجحان أحد طرفي الفعل أو الترك، ولا نقتصر، هنا، على الغرض ذاته؛ بل نتحدّث عن إرادة الغرض، قياسًا مع إرادة ما يلزم عن أسباب بلوغ الغرض أو كراهيتها.

2 ـ دلالة الأفعال على الفاعل:

لو وجهنا نظرنا صوب الأفعال لا صوب الفاعل؛ لوجدنا أنّ الأفعال المتقنة، تدلّ على أنّ فاعلها، كذلك؛ أي متقن؛ إذ تكون أفعاله منظّمة، ولها قصد ونهاية، وبذلك؛ فمن كان هذا حال فعله؛ فإنّه فاعل يفعل بالرويّة، ويقول البغدادي: «معنى الرويّة، في هذا الموضع، هو: أن يتقدّم العلم الفعل، ثم بعد العلم تكون الإرادة والعزيمة، وهي حالة بها يكون الفاعل فاعلًا، بعدما لم يكن بعديّة، إمّا بالذات أو بالزمان، ولو خلا الفاعل عنها لما فعل؛ فهذا معنى الإرادة في هذا الموضع»[25].

من البيّن أنّ تنصيص البغدادي على قوله: «هذا معنى الإرادة في هذا الموضع»، ليس اعتباطًا، لاسيما أنّ عنوان هذا الفصل هو: «في إثبات الصفات الذاتيّة لله تعالى»، وهنا، ننبّه إلى أنّ حديثه لا يقتصر على الله؛ بل إنّه يشمل الفاعل بما هو فاعل بصفة عامّة، ونرجّح أن لا تكون الذات الإلهيّة هي المقصودة.

خلافًا لمعنى الطبع الذي أشار إليه سابقًا؛ فإنّه يحدّد، هنا، دلالة الفاعل بالطبع، وهو، كما هو معلوم، من يصدر فعله عن ذاته، لا عن أيّ شيء آخر غير ذاته، أوجب فعله، بغض النظر عن علمه بالفعل من عدمه، وينطبق هذا الأمر، مثلًا، على الإنسان الذي قد تصدر عنه أنواع متعدّدة من الأفعال، نذكر منها:

أوّلا: ما لا يعلمها، ولا يشعر بها؛ كهضم الطعام، وتنفذه في أعضائه؛ فهو فعل يصدر عنه بالطبيعة.

ثانيًا: أفعال تصدر عن ذاته وفي ذاته، وهو يشعر بها ويعلمها، إلا أنّ علمه ليس سبب الفعل؛ فلو لم يكن كذلك، لاستوجب علمه، كما سبق أن أشرنا، إرادة وعزم حتى يتمّ الفعل.

---

24 **نفسه**؛ يقول البغدادي: «فالذي يحيط علمًا بالأسباب والمسببات، ويسعها معًا، لا تتوقف عزيمته عن رويته، ولا يرجع عن فعله بعد عزيمته، والذي لا يحيط بذلك علمًا؛ بل يعلم الموجبات، فيفعل فإذا عرف الموانع بعد فعله، عاد عن فعله، وندم، فهذه حال الفاعل بالرويّة والفكر، وهي استقراء الأسباب الموجبة والمانعة، حسب الغرض والغاية المقصودة، والموانع اللازمة المكروهة؛ فهذا حكم الفاعل بالإرادة».

25 **المصدر نفسه**، ص 103.

إنّ الله، كما هو معلوم؛ خالق الخلق، وهو، كما يؤكّد البغدادي: مبدأ الخلق الأوّل، وفي الخلق حكمة تسوق الأفعال إلى غايات ونهايات تتفق عندها، ويدلّ كل هذا النظام على العلم الإلهيّ السابق، بالمبادئ والبدايات من جهة، وعلمه إلى ما تؤدي إليه هذه المبادئ من جهة أخرى؛ أي العلم بالغايات والنهايات، وبذلك تتبيّن الحكمة الربّانيّة[26]، التي قدّرت حفظ البقاء للموجودات حسب إمكاناتها، وهو ما يتبيّن في أفعال الإنسان، مثلًا، الذي تتفق عنده الأفعال الحسّية، والطبيعيّة، والطباعيّة، والإراديّة على غاية واحدة، ألا وهي؛ حفظ البقاء، وحفظ البقاء: هو أمر قُدِّر للإنسان، لذلك؛ فإنّ الإنسان يطلب الغذاء بشهوته، ويهضمه بطبعه، ويحصّله ويأكله بإرادته، ويختاره ويميّزه، ويقدّره برويّته، ويدرك موافقه من عدمه بحسّه، وبذلك يتبيّن، كما يؤكّد البغدادي، أنّه قد اتفقت في الإنسان الأفعال المختلفة بالطبيعة، وبالطبع، وبالطباع، وبالرويّة، وبالإرادة على غاية واحدة، هي؛ حياته في الدنيا، ورغم تنوّع أفعال الإنسان؛ فإنّها أجمعت على غاية واحدة، هي؛ حفظ النوع، ولا يقتصر هذا التدبير على أفعال الناس؛ بل إنّ كلّ ما في الطبيعة متقن، وهو دليل على نظام وحكمة منشودة[27].

يذهب البغدادي إلى تأكيد أن كلّ ما صدر من أفعال، إنّما:

«تجتمع إلى فعل، وفعل يجتمع إلى فعل بعد أفعال اجتمعت إليهما للسياقة إلى فعل آخر، هو غاية لهما؛ فذلك الفعل عن علم سابق، وتلك السياقة عن حكيم عالم مريد وعارف؛ فللأفعال الإراديّة والإرادات مبدأ أوّل، وكما أنّ مبدأ وجود كلّ موجود؛ هو الموجود الأوّل، كذلك، مبدأ كلّ علم؛ هو علم الأوّل، فهو علم الأوّل[28]، ومبدأ كلّ حكمة: حكمة أولى؛ هي حكمة الأوّل، كذلك، مبدأ كلّ إرادة: إرادة أولى؛ هي إرادة الأوّل، لما ثبت من وحدانيّة المبدأ الأوّل لكلّ موجود»[29].

لا يخلو هذا القول من أهميّة بالنسبة إلى موضوع بحثنا؛ إذ يتبيّن أنّ كلّ شيء له مبدأ؛ هو الله، هنا، يثار إشكال: هل في هذا الأمر دلالة على التسلسل، ممّا ينفي كلّ إمكان للحديث عن حرّية إنسانيّة؟

رغم أهمّية الإشكال الذي يمثّل جوهر موضوعنا؛ فإنّنا نشير بادئ الأمر، إلى أنّ تأكيد كون الأوّل مبدأ كلّ شيء، لا يلزم عنه ضرورة، نفي هذه الأشياء عن غيره، ولكن، ليس بمعنى أن تكون مبادئ لها؛ إذ إنّ الله هو مبدأها جميعًا، إلا أنّ ذلك لا يعني؛ أن يكون كلّ علم، أو كلّ إرادة، وكلّ حكمة؛ إنّما هي متسلسلة في درجات السببيّة، وصولًا إلى الله؛ فيكون الله، بذلك، هو: الفاعل الحقيقي لها؛ بل إنّ الله مبدأها، بمعنى؛ أنّه

26 **المصدر نفسه**، ص 104.

27 **المصدر نفسه**، ص ص 103 - 104.

28 "مبدأ كلّ علم: هو علم الأوّل؛ فهو علم الأوّل"، هكذا، وردت والأصحّ في نظرنا: «مبدأ كلّ علم؛ علم أوّل: هو علم الأوّل»، وذلك يتبيّن بتتبع سياق القول.

29 **المصدر نفسه**، ص 104.

مصدرها، دون أن يترتّب عن ذلك، أن يكون الإنسان مريد بإرادة الله، وفاعل بفعله؛ لأنّ ذلك يوجب أن لا يكون الإنسان فاعلًا على الحقيقة، ولا مريدًا على الحقيقة؛ فيغدو، بذلك، مجبرًا على أفعاله، وهو ما يتناقض، كلّيًا، مع حرّيته وإرادته واختياره.

فكون الأوّل مبدأ؛ أي أنّه مصدر كلّ إرادة، لا يعني؛ أنّه محدّد لطبيعة الإرادة، وهذا الأمر، كما يبدو لنا، لا يخلو من إحراج، يمكن تفاديه بما جاء بعده، على لسان البغدادي الذي يقول: «فالمبدأ الأوّل: مريد؛ بدليل وجود الإرادات في خلقه، وعالم؛ بدليل وجود العلم في خلقه، وحكيم؛ بدليل وجود الحكمة في خلقه، وجواد؛ بدليل جوده بخلقه، وقادر؛ بدليل قدرته على خلقه، وعارف بأنواع العرفان؛ بدليل المعرفة الموجودة في خلقه»[30].

يمكن، هنا، أن نتبيّن مقصد البغدادي؛ فالبرهان، على صفاته، يتمثّل في وجودها في موجوداته، لا بكونه سببها؛ بل لكونه مبدأها، وهذا الأمر في غاية الأهميّة؛ فالموجودات مريدة لكون الله مريد، والإرادة تنسب إليه؛ لكونه مريد، وليس بمعنى؛ أنّهم يريدون بإرادته، ويفعلون بفعله، ولو كان الأمر كذلك؛ لترتّب عنه أنْ لا تُنْسَب إليهم هذه الصفات على الحقيقة، ولمّا كان مقصد البغدادي ردّ هذه الصفات إلى الإنسان على الحقيقة؛ فإنّ هذا الأمر يمهّد الطريق للحديث عن حرّية إنسانيّة؛ فلا غرابة، إذن، أن يقرّ البغدادي كون «ذاته مبدأ أوّلًا، لوجود الذوات، وفعله للأفعال، وصفاته للصفات[31]؛ فهو، بذلك، مبدأ أوّل لكلّ موجود ولكلّ الأفعال ولكلّ الصفات، وهذا الأمر، لا يوجب أن يكون فاعلًا لأفعال خلقه، ولا يلزم عنه، أيضًا، أن تكون إرادتهم مسبّبة عن أسباب موجبة، تعود فيها الأرضيّة إلى السماويّة، انتهاء عند واجب الوجود بذاته، كما هو الشأن بالنسبة إلى ابن سينا[32].

إنّ هذه الصفات المنسوبة إلى المبدأ الأوّل، تميّزه عن غيره من الموجودات؛ فالأوّل في غاية الكمال والتمام، وله عن ذاته وبذاته، كلّ ما من شأنه أن يكون له، لذلك؛ فإنّ كلّ صفاته له بذاته ومن ذاته؛ إذ لا يصحّ أن يرتفع عنه شيء منها في وقت من الأوقات، وبذلك؛ فهي دائمة، ويزيد البغدادي ذلك بيانًا، بتأكيده أنّه مبدأ أوّل، وكونه، كذلك؛ فلا مبدأ له، وهو بذلك مبدأ عام لسائر الموجودات، ومبدأ صفاته ذاته، ولا شيء سوى ذاته؛ فلا معلّم له، ولا يوجد في إرادته شيء موجب غير ذاته، فصفات ذاته عن ذاته، ولذلك؛ فإنّ كلّ أفعاله عن علم؛ إذ إنّه، خلافًا للإنسان، لا يفعل عن الطبع.

---

30 **نفسه**.

31 **نفسه**.

32 ابن سينا، **الإلهيات**، ص ص 436– 437 - 439. **النجاة**، ص ص 300 - 302. **القدر**، ص 13. **الكون والفساد**، ص 192. **رسالة في بيان المعجزات والكرامات**، ضمن **الأبحاث**، دار الكتاب، بيروت، لبنان، السنة 13، ج 4، كانون الأوّل 1960م، ص ص 554– 555. **رسالة في البرّ والإثم**، ضمن **ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلاميّة الموسّعة**، علي زيعور، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2001م، ص 171.

وفي هذا السياق؛ يردّ البغدادي على الاعتراض القائل: إنّه إذا ما كان العلم في مخلوقاته عن علمه، وإرادتهم عن إرادته؛ فلم لا تكون طبيعتهم كذلك عن طبيعته؟ وهنا، يميّز صاحب **المعتبر**، بين الأفعال الطبيعيّة وغيرها من الأفعال؛ إذ تصدر الأولى، أي الأفعال الطبيعيّة، عن فاعلها دون معرفة وعلم، في حين يُعرف غيرها، ويصدر عن علم، و(الأعدام)، كما يؤكّد البغدادي، لا علّة لها، وبما هي كذلك؛ أي عدم، لا تنسب لا إلى مبدأ أوّل، ولا إلى مبدأ ثان، وكذلك، حال الجهل؛ فإذا دلّ العلم على علمه، ودلّ الوجود على وجوده الواجب؛ فإنّ الجهل بما هو عدم، لا يدلّ على الجهل، لكون العدم لا يدلّ على عدم، وذلك لانتفاء العلل عن (الأعدام)؛ فتسقط، بذلك، دلالتها على الأشياء، فما بالنا أن تدلّ على المبدأ الأوّل[33].

3 - الفرق بين الفعل الإنساني وبين الفعل الإلهي:

يقرن البغدادي صفة الحيّ، بالنسبة إلى الأوّل، بصفتي الفعل والمعرفة؛ إذ يقال: ميت أو جماد، لمن فقد الفعل، أو لمن فقد الشعور بالفعل، وفي هذا السياق؛ يقيم مقارنة في صفة الحيّ بين الإنسان وبين المبدأ الأوّل، وما يعنينا، في هذه المقارنة، ما يتصل منها بموضوعنا؛ فالحيّ من الإنسان: هو ما تصدر أفعاله عن أعضائه بقوّة فيها، وبذلك، يكون مصدر فعل الإنسان هي نفسه، وخلافًا لذلك؛ فإنّ الله حيّ بذاته، وفاعل بذاته، لا بقوّة فيه، كما هو الشأن بالنسبة إلينا.

تتبع تصورات الإنسان ومعرفته، عزيمة تحرّك الأعضاء للقيام بالفعل، لولاها لما صدر أيّ فعل عن الإنسان؛ إذ يمتنع على الإنسان أن يكتفي بالتصوّر والمعرفة حتى يحدث الفعل، ذلك أنّ نفوسنا تقصر بذاتها عن إتمام الفعل[34]، وخلافًا لذلك؛ فإنّ الله، كما يقول البغدادي: «قادر لا بقدرة؛ بل بذاته، يتم فعله بتصوره وإرادته، وهو معنى ما قيل: من أنّه يقول كن فيكون[35]؛ فالله، بذلك، يحيط علمًا بكل شيء «ويحضر في علمه، مع تصوره لأمر كلّ موجب وصارف معه معًا، لا يتوقّف فيه على ترداد الفكر من شيء إلى غيره؛ بل يسع علمه الكلّ معًا؛ فلا يكون بين معلومه ومفعوله زمان يروى فيه، أو يفكّر، لذلك، أمره واحد، لا ترداد فيه ولا توقف البتة»[36].

خلافًا لهذه الصفات الإلهيّة؛ فإنّ تصور الإنسان يتبعه تفكّر في الموجبات والصوارف، ثم يتبع ذلك عزيمة على إيجاب الفعل، ثم تنبعث عنه إرادة الفعل بالعزيمة المصمّمة، الحاتمة والجازمة، البريئة من الترجيح والتوقف والتردّد بين الفعل واللافعل، وبتلك الإرادة الحاتمة، تحرّك نفس الإنسان أعضائه التي هي

33 البغدادي، **المعتبر**، ج 3، ص 105.

34 **المصدر نفسه**، ص 108.

35 **نفسه**.

36 **المصدر نفسه**، ص 109.

مبدأ الأفعال وآلاتها، وبذلك، يبدو الفرق بين فعل الله وفعل الإنسان بيّنًا؛ فإذا ما امتنع وجود زمان يفصل بين علم الله وبين فعله؛ إذ لا زمان للتروي والتفكير في موجبات فعله وصوارفه؛ فإنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الإنسان؛ الذي يُوجَدُ زمان يتروى فيه ويفكّر، يفصل بين علمه وبين فعله[37].

ويؤكّد البغدادي على أنّ أيّ شيء تنبعث إليه الإرادة؛ إنّما يكون عن شوق نفساني، ضرورة، ويختلف، هذا الشوق النفسانيّ، في ثلاثة مستويات: فيكون حادثًا، بعدما لم يكن في الإرادة الحادثة، ويكون قديمًا في الإرادة القديمة، ودائمًا في الإرادة الدائمة[38].

يتبيّن، إذن، ومن خلال ما سبق؛ أنّ لكلّ حركة إراديّة، كما يقول البغدادي في الفصل العشرين المعنون بـ «**في إثبات الغاية والعلّة الغائيّة للموجودات**»:[39] «مبدأ أو مبادئ قريبة وبعيدة؛ فالمبدأ القريب: هو القوّة المحرّكة للأعضاء، والمبدأ الذي يليه: هو العزيمة من النفس المريدة، والأبعد منه: هو الشيء المراد بتصوره في الذهن؛ فالصورة الذهنيّة تبعث الإرادة، والإرادة توجب العزيمة، وبالعزيمة تحرّك النفس المحرّكة»[40].

يوقفنا هذا القول على إشكاليات عدّة:

أوّلا: ما يمكن ملاحظته، ونحن لازلنا في هذا المستوى من البحث، أنّ أسباب الحركة الإراديّة بالنسبة إلى الإنسان، لا تتسلسل وتنتهي عند الله؛ فيكون، الله: هو الفاعل الحقيقيّ، ويكون الإنسان، بذلك، مجرّد أداة تتحرّك بفعل الله وإرادته؛ إذ يسلب هذا الأمر الإنسان كلّ قدرة على استقلال فعله وإرادته عن الله، ويكون بذلك مجبرًا على أفعاله.

ثانيًا: تأكيد أنّ لكلّ حركة إراديّة مبادئ بالضرورة، منها؛ مبدأ أقرب، وهو، كما هو بيّن: القوّة المحرّكة للأعضاء المتحرّكة، ومبدأ يليه قريب، إلا أنّه ليس الأقرب، وهو: الشوق، ومبدأ آخر يلي هذا المبدأ القريب، يمكننا أن نصفه كونه بعيدًا، وهو: التخيّل والتصوّر والفكر الذي يتبع الشوق، ومبدأ آخر أبعد، وهو: الصورة الذهنيّة. وإذا ما دقّقنا في هذا الترتيب، وانطلقنا من الحركة؛ نجد أنّ الصورة الذهنيّة، هي آخر المبادئ، ولكنّها، في حقيقة الأمر، أوّل المبادئ، الموجبة للحركة، وآخر المبادئ وأبعدها، إذا ما انطلقنا من المتحرّك.

---

37 **نفسه**.

38 **المصدر نفسه**، ص 112.

39 **المصدر نفسه**، ص ص 110 - 116.

40 **المصدر نفسه**، ص 112.

ثالثًا: انتهاء الحركة الإراديّة إلى الصورة الذهنيّة، على اعتبارها أبعد مبادئها، وكون الصورة الذهنيّة: هي مبدأ الحركة الأبعد؛ فإنّ ذلك ينفي التسلسل إلى المبدأ الأوّل، ونقصد الله، وبذلك تبرهن، كلّ هذه الدلالات، على أنّ حركة الإنسان الإراديّة لازمة عن إرادة ما تصوّره وتخيّله وتفكّره.

رغم أنّ المقصود بهذه الحركة الإراديّة: هو الإنسان دون غيره؛ إذ يختلف هذا الفعل عن الفعل الإلهي؛ فإنّنا ندعم هذا الأمر، بما أورده البغدادي، بعد ذلك، أثناء تحليله للغاية التي بعثت للحركة؛ إذ يقدّم أمثلة على الإنسان، وهذا الأمر يبدو لنا في غاية الأهميّة، نظرًا لكونه يرفع اللّبس، نهائيًا، عن مقصده بالحركة الإراديّة.

لا شكّ، إذن، في أنّ الصورة الذهنيّة: هي الغاية الباعثة للإرادة، إلا أنّ هذه الصورة الذهنيّة، قد تكون من جهة: هي الغاية التي تنتهي إليها الحركة، وذلك عند بلوغها، كأن يضجر الإنسان من الإقامة في موضع معيّن، وتخيّل في نفسه صورة موضع آخر؛ فأراد المقام به، فتحرّك إليه، وانتهت حركته بإقامته في الموضع المتخيّل، وبذلك، يكون المراد: هو الغاية نفسها التي انتهت إليها الحركة، وقد تكون من جهة أخرى؛ الغاية غير الصورة الذهنيّة، ويغدو هذا الشيء المغاير للصورة الذهنيّة غاية، غير الغاية الأولى، إلا أنّه أصبح كذلك؛ أي غاية، بوصول الحركة إليه، فتنتهي الحركة عنده، أو أن تدوم عليه الحركة، ومثال ذلك، كما يذكر البغدادي، هو: الإنسان الذي يتخيّل صورة لقائه لصديقه، فيشتاق إليه، ويتحرّك إلى مكانه الذي يقدّر مصادفته فيه، فلا يجده. وبذلك يتبيّن أنّ الحركة لم تنته إلى الغاية الأساسيّة، وهي: لقاء الصديق؛ بل انتهت إلى المكان الذي قدّر لقاء صديقه فيه، عندها، تصير الغاية الحقيقيّة: هي التي انتهت إليها الحركة، وهو: مكان الصديق، لا لقاء الصديق، وما لم تنته إليه الحركة يعدّ غاية مظنونة[41].

ننتهي، إذن، إلى أنّ لكلّ حركة غاية، كما أنّ المبدأ الذي لا تكون الحركة الإراديّة دونه، له غاية لا بدّ منها؛ فإن اتفق أن تطابق المبدأ الأقرب مع المبدأين، البعيد والأبعد، كانت نهاية الحركة: هي الغاية لكلّ المبادئ، وإن اتفق أن اختلف المبدأ المحرّك مع المبدأين الآخرين؛ فلا تكون، بذلك، الغاية للمحرّك: هي غاية المشتاق، ذلك أنّ للمشتاق ضرورة غاية أخرى بعد غاية القوّة المحرّكة، على اعتبار أنّه لا حركة إراديّة دون شوق رجح إرادة الفعل عن تركه، وإذا لم يتفق أن تتطابق غاية المبدأ القريب مع المبدأين الآخرين؛ فإنّ غاية الشوق تكون لشيء يكون وجوده بعد انتهاء الحركة لا مع انتهائها، وفي الحالتين؛ لا تسمى الحركة عبثًا[42]، في حين يسمّى عبثًا؛ «كلّ نهاية تنتهي إليها الحركة، وتكون هي بعينها المشوقة المتصوّرة، ولا تكون للمشتاق حسب فكرته[43].

41 **نفسه**.

42 **المصدر نفسه**، ص ص 112 - 113.

43 **المصدر نفسه**، ص 113.

ليست غايتنا، هنا على الأقل، التفرقة بين أنواع الحركات؛ إذ نهتمّ، أساسًا، بالحركة الإراديّة دون غيرها، ونحاول أن نتبيّن مصدرها ومبدأها، وهو ما قد ينفي، في نظر البغدادي، أن تكون الحرية فعلًا عبثيًّا؛ إذ يكذّب صاحب **المعتبر** كلّ قول يدّعي أنّ العبث فعل لا غاية له، ويخطّئ كلّ من يرى أنّ العبث فعل ليس له غاية، هي خير حقيقيّ أو مظنون، على اعتبار أنّ الفعل الذي لا غاية له، هو الفعل الذي ليست له غاية، قياسًا إلى ما هو مبدأ حركته، لا بالقياس إلى ما ليس هو مبدأ حركته[44]، لذلك؛ ينفي البغدادي، كما هو شأن بعض الفلاسفة قبله، ومنهم ابن سينا[45]، أن يعدّ اللّعب باللّحية عبثًا، وذلك لكون مبدأ حركته القريب، كما هو معلوم، القوّة المحرّكة، والمبدأ الذي قبله: هو شوق خيالي غير مصحوب بفكر، وبذلك، لا غاية فكريّة له، في حين له غاية للشوق الخيالي وللقوّة المحرّكة، وبذلك، يتبيّن أنّ له غاية؛ فقياس الفعل يكون بمبدئه، لا بما ليس هو مبدأه، بمعنى؛ أنّه يقاس بالغاية الشوقيّة الخياليّة، لكونها مبدأه، ولا يقاس بالغاية الفكريّة لكونها ليست مبدأه أصلا[46]، وبذلك؛ فإنّ اللاعب بلحيته، أو المتقلّب في نومه وجلوسه، وأمثال هذه الأشياء ليست كما يقول البغدادي: «خالية من غايات؛ إنّما تخلو من غايات ما، وليس الذي له غاية له كلّ غاية، ولا كلّ غاية غاية لكلّ شيء في كلّ فعل»[47].

لن نأتي، هنا، على تفصيل الخلق الإلهي ككلّ؛ بل سنعرّج، فقط، عمّا يعدّ بالنسبة إلينا متعلّقًا بموضوعنا، وهو: أنّ الفعل الإلهيّ الواحد، وجُوده الواحد، وإرادته الواحدة، لا يصدر عنه إلا موجودٌ واحدٌ، وهذا الأمر بَيِّنٌ؛ ذلك أنّ الإنسان بإرادة واحدة لا يصدر عنه إلا واحد، فما بالنا بالله الواحد الأحد الفرد الصمد؛ فإذا صدر عن الإنسان الواحد فعلان فبإرادتين، ثمّ إنّ الله إنْ أوجد موجودًا ثانيًا لأجل الموجود الأوّل الصادر عن ذاته؛ فإنّ الموجود الثاني، يكون كذلك من أجل ذاته؛ فيكون الموجود الأوّل غاية قريبة للموجود الثاني، ويكون الله غايته البعيدة»[48]، ويؤكّد البغدادي أنّ:

«الغاية البعيدة أحقّ بمعنى الغاية من الغاية القريبة؛ فإنّ كلّ شيء من أجل الغاية البعيدة، والبعيدة ليست من أجل شيء؛ فإذا خلق من أجل ما خلقه من أجل ذاته، فقد خلق الثاني من أجل ذاته أيضًا، فيفعل، أعني

---

44 **نفسه**.

45 ابن سينا، **الإلهيات**، ص ص 287 - 288.

46 البغدادي، **المعتبر**، ج 3، ص 113. ولمزيد التعمّق راجع: **المصدر نفسه**، ص ص 113 - 114. لا يختلف هذا المعنى في خطوطه العريضة، عمّا جاء في الفلسفة السينويّة؛ إذ يقول الشيخ الرئيس إلى القول في **عيون الحكمة**، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقيّة بالقاهرة، 1954م، ص 51: «إنّ الذي يعبث، يتخيّل غرضًا للعبث، فيشتاق إليه من حيث التخيّل، ومّا إذا قيل «للعبث»: إنّه «ليس لغرض»؛ فمعناه: إنّه ليس لغرض عقليّ، والعابث بيده محرّكه القريب: هو محرّك عضل اليد، ويحرّك إلى غاية ما تلك القوّة عندما تقف، وإلى غاية أخرى للتخيّل المستعمل للشوق، وليس لغاية عقليّة».

47 البغدادي، **المعتبر**، ج 3، ص 114.

48 **المصدر نفسه**، ص 162.

يوجد موجودًا لأجل ذاته، وموجودًا لأجل الموجود الذي أوجده بذاته، فيوجد، ثم يوجد من أجل أنّه يريد، ثم يريد إرادة تتسبّب من إرادة وموجود من أجل موجود، فلا يتوقّف إيجاده على موجود واحد»[49].

يتبيّن، إذن، أنّ فعله؛ إنّما هو بإرادته، ووجود كلّ الموجودات، وإن لم يكن غايته القريبة لصدوره عنه مباشرة؛ فيكون، بذلك، غايته البعيدة، والغاية البعيدة أحقّ، بمعنى؛ الغاية من القريبة.

يفسّر هذا الأمر إشكال صدور الكثرة عن الوحدة؛ إذ يقول البغدادي في هذا السياق:

«فتكون الموجودات عن الله تعالى؛ لأنّ منها ما عنه، ومنها ما هو عمّا عنه، وما عنه منه ما هو لذاته عن ذاته، وهو واحد، كما قيل، ومنها ما هو لأجل ما عنه ومنه، تبتدئ الكثرة فيما عنه وفيما عما عنه، طولًا وعرضًا، فتتضاعف إلى نهاية وغير نهاية، في الأزلي والزمني، فيكون من أفعال الله تعالى؛ ما هو أزلي لا يتقدّم وجوده زمان، مثل: علمه بذاته وبالموجود والموجودات التي صدرت عنه بذاته، ومنه ما هو زمني؛ هو ما يفعله لأجل الزمنيات والحوادث والمتغيّرات من الآيات، والمعجزات، واللّطائف، والكرامات، وما يظهر ويخفى من خاص العنايات ولطيف الهدايات، التي لا يقدر عليها غيره، ولا يصحّ أن تنسب إلا إليه، وإن كانت نسبتها إلى غيره، هي، أيضًا، نسبتها إليه»[50].

بغضّ النظر عن تبيان كيفيّة صدور الوحدة عن الكثرة؛ فإنّنا نهتمّ، هنا، بالدلالات التي ترتبط أكثر بموضوعنا؛ فمن أفعال الله ما هو أزليّ، مثل: علمه بذاته وعلمه بالموجودات التي صدرت عنه بذاته، ومنها ما هو ليس كذلك؛ أي زمني، وهو ما يفعله في الزمانيات، وبذلك، لا يقتصر الفعل الإلهيّ عمّا هو أزلي؛ بل يشمل ما هو زمنيّ، ولكن يبقى إشكال: هل العلم الإلهيّ الذي أكّد البغدادي أزليّته لا ينسحب على كلّ الموجودات؟ أي؛ هل في علمه ما هو زمنيّ؟ أم إنّ الزمانيّة تشمل جزءًا من أفعاله؟ وإن كان الأمر كذلك؛ فهل تصدر أفعاله دون علمه؟ أم هو علمها أزلًا، وعلم أنّ فعلها سيكون في زمن ما، ففعل ما علم به أزلًا؟

رغم ما تثيره هذه الإشكالات من إحراجات حقيقيّة في فلسفة البغدادي؛ فإنّنا لن نعمل، هنا، على الإجابة عنها بصفة متعمّقة، نظرًا لما تتطلّبه من بحوث مستقلّة تهتمّ بها، وإن كانت الإجابة عنها ترفع اللّبس عنّ بعض الإشكالات التي أثرناها؛ فإنّنا ارتأينا أن نأتي على ذكر إجابة البغدادي عنها، ولكن بصفة عرضيّة، بمعنى؛ أن لا نأتي على كلّ التفاصيل التي تترتبّ عن مثل هذه الإشكالات.

49 **نفسه**.

50 **نفسه**.

III - دلالات القدرة والإرادة:

1 - القدرة:

يؤكّد البغدادي أنّ الله قادر على كلّ شيء، وأنّ كلّ قدرة؛ إنّما هي عن قدرته، وذلك على اعتبار أنّ كلّ شيء في معلول؛ إنّما هو عن العلّة، كما أنّ كلّ شيء في معلول المعلول؛ إنّما هو عن علّة العلّة، واستنادًا إلى المنطق نفسه، الذي سبق أن ذكرناه، يؤكّد البغدادي كون العلّة الأولى جامعة لكلّ قدرة، ذلك أنّ كلّ قدرة؛ إنّما تكون عنها أو تكون عمّا عنها، وكلّ من كان هذا حاله؛ فإنّه، بالضرورة، عن العلّة الأولى بالحقيقة، ويقدّم البغدادي في هذا الأمر، مثال: ضوء النهار، الذي تكون علّته الشمس، والشعاع الذي يصدر عن الشمس ينير الجدار، والجدار ينير البيت المحاذي له، وكلّ ما يضاء؛ إنّما هو عن الشمس وبواسطة الشعاع، كذلك شأن كلّ قدرة وفعل، فكلّ ما هو بالفعل؛ إنّما هو ضرورة عن واجب الوجود بذاته، وبذلك؛ فإنّ غير واجب الوجود بذاته، ليس له من الوجود سوى الانفعال والقبول[51].

نشير إلى أنّ تحديد البغدادي للقدرة، لا يف بالغرض الذي نصبو إلى بلوغه في هذا البحث، هذا ما لم نقل إنّه يزيد المسألة إحراجًا، ولتجاوز هذه الإحراجات؛ يتعيّن النظر في تحديده للإرادة، وذلك حتى نتمكّن من رفع بعض اللّبس الذي يتعلّق بإشكال حرّية الإنسان، أو ما اصطلح على تسميته بمسألة القضاء والقدر.

2 - الإرادة:

يؤكّد البغدادي أنّ إرادة واجب الوجود صفة لذاته من ذاته، لا من سبب موجب لها، وبذلك، يرى أنّ الإرادة الأولى لها قبليّة ذاتيّة عن جميع المخلوقات، وهذه الإرادة الأولى:

«علّة للوجود بأسره على طريق الجملة والعموم، وعلّة الموجود هو أوّل الموجودات المخلوقة المعلولة، ثم إنّ الله تعالى يخلق غير ذلك؛ من الخلق الأزليّ، والأفعال الزمنيّة بإرادات سابقة ولاحقة، قديمة وحديثة، دائمة ومتبدّلة، يريد فيكون، ويكون فيريد شيئًا لأجل ذاته، وشيئًا لأجل شيء، هيولى لأجل صورة، وصورة لأجل فعل، وفعلًا لأجل صورة»[52].

لا يخفى أنّ هذه التحديدات، ليست من الأمور المتداولة فيما سبق عند فلاسفة الإسلام، لاسيما في الإقرار بأنّ الأفعال الإلهيّة زمانيّة، إضافة إلى ما يؤكّده البغدادي، فيما يتعلّق بالإرادات الإلهيّة السابقة واللاّحقة، القديمة والحديثة، وفي هذا الإقرار تباين، تقريبًا، مع أغلب الإرث الفلسفي أو حتى الكلامي، ولعلّ

51 **المصدر نفسه**، ص 163.

52 **المصدر نفسه**، ص 164.

هذا من بين الأسباب التي جعلت صاحب **المعتبر**، يذهب، كما سبق أن أشرنا، إلى أنّه لم يسمع بقول مثل قوله؛ فالإرادات الإلهيّة، وفق هذا السياق، متبدّلة بتبدّل الزمان، وهذا الأمر قد يفسّر معنى قوله: «فيريد شيئًا لأجل ذاته، وشيئًا لأجل شي»، وليس المقصود بالجزء الأخير من القول: أن يكون قاصدًا، ممّا يجعل في ذاته نقصًا، ويكون المقصود أكثر شرفًا من القاصد؛ فما يعنينا، أساسًا هنا، هو: أنّ هذه الأفعال؛ منها الدائم، ومنها المتحوّل، وهنا، تكون الإرادة الأزليّة والدائمة مرتبطة بالموجودات الأزليّة والدائمة، وتكون الأفعال الزمانيّة، مرتبطة بإرادات زمانيّة، ومتبدّلة بتبدّل الزمان.

يؤكّد البغدادي أنّ تصوّر الله الأشياء في علمه الأوّل، وإرادة كونها ووجودها: هي السبب القريب الموجب لوجود كلّ موجود، ويقول في هذا السياق:

«فإذا تصوّر ذلك الشيء، وتصوّر معه إرادة وجوده، كان كأنّه قد قال: كن فكان، لكن قول العلم والإرادة الذي يناجى به القائل نفسه، لا قول العبارة عنهما، الذي يناجي به القائل غيره؛ فإنّه لا غير هناك، فيكون قوله للمتصوّر في العلم: كن حاصلًا في الوجود، فيكون بتقديره وفعله لا بالمقول له، ولا بقوله المسموع من لفظه»[53].

وينفي البغدادي أن يكون المفهوم من قوله تعالى: {كن فيكون}، قول عبارة، فقول: «كن» لما تصوّر في علم الله وإرادته، هو؛ وجود حاصل الوجود، وبذلك؛ فإنّ هذا القول، ليس، في حقيقة الأمر، سوى فعل إلهيّ دالّ على مناجاة الله لنفسه لا لغيره، ولا يخفى علينا في هذا السياق، ربط البغدادي بين الفعل الإلهيّ وبين التقدير، وبذلك، يمكننا أن نتبيّن: أنّ علمه الأوّل؛ هو قضاؤه، وهو ما سنعمل على توضيحه لاحقًا.

ينبّه البغدادي إلى أنّ إرادة خلق الشيء الأزلي: هي نفسها إرادة دوامه واستمراره ووجوده؛ فبقاء الشيء ودوامه، ببقاء إرادة الله ودوامها، وإذا كان الشيء الأزلي بإرادة إلهيّة دائمة؛ فإنّ ذلك لا يعني أن يكون الشيء محدودًا في الزمان بغير إرادة؛ بل إنّه بإرادة، هي كذلك أيضًا، أي محدودة[54]، ويضيف البغدادي:

«فمشيئته وإرادته، تكون أوائلها عن ذاته وثوانيها عنه أيضًا، باستدعاء حكمته في مخلوقاته على ما مثلنا؛ كالرأس لأجل العينين في خلقهما، وشعر الحاجبين لوقايتهما، فيخلق بمشيئته الصادرة عن ذاته، ويخلق بإرادة تسببت من جهة مخلوقاته، ويوجد الموجودات التي تصدر عنها موجودات أخرى، وأفعال أخرى علم صدورها عنها حين خلقها، وتسببها بجريرتها حين أوجدها»[55].

---

53 **نفسه**.

54 **نفسه**.

55 **المصدر نفسه**، ص ص 164 - 165.

يوضّح هذا القول ما سبقه من أقوال؛ إذ يتبيّن لنا معنى دلالات الفعل الإلهيّ الزماني، والإرادة الزمانيّة والعلم الزمانيّ، وهذا لا يعني أن لا تكون الموجودات عن ذاته؛ بل إنّ وجودها أيضًا عنها، من خلال حكمته في مخلوقاته، صحيح أنّها كانت زمانيّة، إلا أنّ هذه الزمانيّة لا تبطل حكمته؛ بل تدلّ عليها، ولنا في المثال الذي يقدّمه البغدادي خير دليل على ذلك؛ فخلق الرأس لأجل العينين، وشعر الحاجبين لحمايتهما، يبرهن من جهة عن هذه الحكمة، كما أنّها تدلّ، من جهة أخرى، على زمانيّة هذه الأفعال، ذلك أنّ الله يعلم الموجودات الزمانيّة المخلوقة عن ذاته، ولكن بإرادة متسبّبة عن مخلوقاته؛ فعلمها وعلم أفعالها حين صدورها عنها، وبذلك، أكّد البغدادي أنّ الله عرف هذه المخلوقات قبل وجودها قبليّة بالذات، ورضي بما خلق، ونصّ صاحب **المعتبر**؛ على أنّ الفعل الإلهيّ لا يقتصر على أفعال دون أخرى؛ أي لا يختصّ بما هو أزليّ، دون ما هو زمنيّ، ولا بالثاني دون الأوّل، ولنا، هنا، أن نشير إلى أنّ الله راض بكلّ ما صدر عنه من موجودات، سواء تلك التي كانت مسبّبة عنه مباشرة دون وسائط، أو تلك التي صدرت عنه بواسطة، وهو ما يتبيّن في قوله:

«وأمّا فيما يتسبّب ويتأتى من الخلق والمخلوقات؛ فهو فعله أيضًا بواسطة وبغير واسطة، أمّا بواسطة؛ فلأنّها مفعولات مفعولاته، ومفعول المفعول مفعول من جهة الفاعل الأوّل، ومنسوب إليه، وإن كانت نسبته القريبة، أوّلًا، وبالذات إلى الواسطة، وأمّا بغير الواسطة؛ فلأنّه عرفه في أوّل الخلق، من جهة معرفته بنسبته من جهة أسبابه التي خلقها كذلك؛ فكان فيه رضاه من حيث قدره وأمضاه»[56].

لا ريب كون كلّ ما يوجد؛ إنّما هو مُوجَدٌ من الله، ذلك أنّه؛ إمّا أن يكون علّته القريبة، أو أن يكون علّته البعيدة، وهو بذلك مريد لكلّ ما صدر عنه وراض به.

3 ـ أنواع الإرادات:

يصنّف البغدادي الإرادات إلى: **أوّلًا:** إرادات دائمة، تدوم بحسبها المفعولات كدوام الموجودات الأزليّة والدائمة.

ثانيًا: الإرادة الموجبة لأشخاص الكائنات الفاسدات؛ وهي إرادات متجدّدة ومنصرمة، فلو لم تكن كذلك لامتنع فساد الشخص.

يؤكّد البغدادي أنّه لا حركة إراديّة دون إرادة، لذلك؛ فإنّ استمرار الحركات الإراديّة مسبّب عن استمرار الإرادات، وسبب انقطاعها انقطاع الإرادة، وسبب عودها للحركة عود الإرادة، كما أنّ إرادة بلوغ (ب)، يسبّب الحركة من (أ) إلى (ب)، وببلوغ (ب)، والمعرفة بوصولها، يسبّب إرادة الحركة إلى (ج)، فتكون

56 **المصدر نفسه**، ص 165.

الإرادة الثانية مسبّبة عن الحركة الأولى، والمعرفة بالوصول إلى (ج) الحاصل من الإرادة الثانية، يكون سببًا لإرادة حركة أخرى إلى (د)، وهذه حال الحركات الإراديّة المتصلة[57]. ويقول البغدادي: «وبالجملة: ما يتجدّد ويتصرّم عند المريد من الإرادة، هو سبب ما يتجدّد بالإرادة وعنها، وما يتجدّد للمريد ممّا يسنح ويزول من الخواطر، هو السبب في تجدّد ما يتجدّد، وعدم ما يعدم من الإرادات التي هي سبب ما يحدث ويعدم من المرادات»[58].

يذهب البغدادي إلى أنّ سبب الحركة الإراديّة من المريد، يكون بمعرفة بأشياء لاحظها سابقًا وشعر بها، وتركها الذهن وتحوّل إلى غيرها، وبذلك؛ فإنّ الإرادات تتجدّد للإنسان، حسب تجدّد ما لاحظه وتركه، وحسب هذا التجدّد يتصرّف في المرادات[59]، ويخلص البغدادي إلى القول: «فلكلّ حركة تصدر عن محرّك بإرادة حالتين شبيهتين بها في ذلك المحرّك، تساوقانها معًا في التقدّم والتأخّر، والقبليّة والبعديّة، هما؛ الشعور والإرادة الجزئيتان، يشعر فيريد، ويريد فيفعل، ويفعل فيشعر بفعله المتقدّم، فيريد أن يلحق به الثاني والثالث بالثاني، والرابع بالثالث، أو لا يلحق؛ بل يقف عند مقتضى الإرادة»[60].

لا مجال، إذن، لصدور الفعل الإنسانيّ الإراديّ دون أن يسبقه شعور؛ فإرادة موجبة له، أي الفعل، وبذلك؛ فإنّ الفعل مسبّب عن الإرادة، والإرادة سببه القريب، إلا أنّ الفعل، ذاته، قد يكون سببًا لما بعده من إرادة لفعل ما يلحقه، وفعل ما يلحقه لا يكون دون شعور وإرادة؛ ففي كلّ الحالات، لا يكون فعل إرادي، ما لم يسبقه شعور وإرادة، وإن كانت إرادة ثانية مسبّبة عن فعل أوّل؛ فإنّ الفعل الثاني يكون، بالضرورة، مسبّبًا عن تلك الإرادة الثانية، وهكذا دواليك.

IV - حقيقة موقف البغدادي من القضاء والقدر:

سبق أن أتينا على ذكر آراء الفرق الكلاميّة، كما عرضها صاحب **المعتبر**، ولما كان موقفه يتباين معهم؛ فإنّه لا يمكن تبيّن حقيقة مقصده، دون أن نشير، بدقة، إلى المواضع التي خالفهم فيها؛ إذ أكّد أنّ النظر المعتبر في مسألتي القضاء والقدر، يختلف عما سبقه سواء أكان في الأصول أو الفروع.

مخالفة الأصول: ينفي البغدادي أن تكون هنالك إحاطة علم عالم واحد بكلّ شيء بعينه، ممّا يوجد وممّا قد كان وعدم؛ أي أنّ العالم الواحد يمتنع عليه الإحاطة علمًا، بالحاضر والماضي والمستقبل؛ إذ يعدّ هذا

57 **المصدر نفسه**، ص ص 175 - 176.

58 **المصدر نفسه**، ص 177.

59 **نفسه**.

60 **نفسه**.

الأمر ممتنع بنفسه، والممتنع بنفسه غير مقدور عليه، وكونه كذلك؛ فإنّه ليس دلالة عجز، باعتبار أنّ العجز يقال على الأمور الممكنة لا الممتنعة، ولمّا كان هذا حال الممتنع؛ فإنّ ذلك لا يوجب النقص في علم الله ولا في قدرته؛ إذ إن المنع من جهة المعلوم لا من جهة العالم[61]، فأن يجمع عالم بما لا يتناهى أمر محال، لذلك؛ ينزّه البغدادي الله من نسبة المحال إليه، أي يتعيّن أن لا يُنسب إلى الله المحال. ويقول صاحب **المعتبر** في هذا السياق:

«إنّ العلم، إنّما يكون حاصلًا بوجود المعلومات في العالم، ولا يحصر الوجود ما يتناهى، فكيف ما لا يتناهى فيما لا يتناهى أضعافًا، لا يتناهى حاضرًا في وقت الكون، ومعدومًا قبل الكون وبعده، وهذا مستحيل في نفسه، محال وجوب الحكم به؛ فكيف ينسب إلى علم الله تعالى المحال؟ وكيف يلام من ينزهه عنه ويقول بامتناعه عنده؟[62].

لا يعني هذا الإقرار؛ أنّ الله يجهل الماضي والحاضر والمستقبل، ممّا يرفع العلم الإلهيّ كلّيًا؛ بل إنّ الأمر خلاف ذلك في نظر البغدادي، الذي يمنع العلم بعموم الجزئيات، وبكلّ الأقدار في جزئيات الكائنات وأجزاء أجزائها إلى ما لا يتناهى، هنا، يمكننا أن نستخلص أنّ الله يعلم الكلّيات بعمومها دون الجزئيات؛ إذ يبطل البغدادي علم الله بعموم الجزئيات، وذلك لا يعني، أيضًا، أنّ لا علم له مطلقًا بالجزئيات، ذلك أنّ صاحب **المعتبر** لا يمنع أن يكون لله علم ببعض الجزئيات لا بعمومها.

يتركنا هذا الأمر في حيرة وإحراج؛ فإذا تمكّنا من الفصل في كون الله عالم بالكلّيات في عمومها؛ فإنّ الأمر ليس كذلك فيما يتعلّق بالجزئيات؛ إذ يمكننا القول: كون لله علم ببعض الجزئيات دون عمومها؛ أي دون بعضها الآخر؛ فأيّ من البعض من علمه؟ وأيّ منها ليس كذلك؟ ولم علم البعض دون البعض الآخر؟ وما مبرّر علمه ببعضها وعدم علمه ببعضها الآخر؟

تبقى هذه الإشكالات دون إجابة؛ إذ لم نتبيّن عند البغدادي، إلى حدود هذا القول، جوابًا شافيًا عن ذلك، الأمر الذي يحول دون فصل المقال فيها، وعلى الرغم من ذلك؛ فإنّنا لا ننكر ما يترتّب عن علم البعض دون الآخر، ومن ثمّ فعله لبعض الجزئيّات دون الأخرى، من حكمة إلهيّة وطرافة في التناول؛ إذ أنّها من جهة أولى: تشدّ الإنسان إلى ربّه، وتمنعه، من جهة أخرى، من أن يتواكل عليه، وهو ما سنتبيّنه بأكثر دقّة لاحقًا،

---

61 **المصدر نفسه**، ص 187. يمكن العودة في هذا السياق إلى كلّ من ابن سينا؛ الذي يؤكد أنّ العاجز: هو من يعجز على المقدور لا على الممتنع بنفسه، في حين أنّ واجب الوجود قادر على غير المتناهي من المقدورات. (ابن سينا، **رسالة في الأجرام العلوية**، ضمن **تسع رسائل**، ص ص 29 - 30. ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1930م، ص 90. ينفي ابن رشد أن يوصف الله بالعجز، بما أنّ العاجز: هو من لا يقدر على ما هو ممكن في نفسه، لا على الممتنع بذاته، ويقول في **مناهج الأدلّة**، ص 239: «إنّ الله تعالى لا يوصف بالاقتدار على المستحيل».

62 البغدادي، **المعتبر**، ج 3، ص 187.

فكلّ ما يمكننا قوله، هنا، على الأقل: إنّ الله لا يعلم عموم الجزئيات، لامتناع ذلك في نفسه، وما امتنع في نفسه امتنع على الفاعل فعله أو علمه، كما هو الشأن بالنسبة إلى ما نتحدّث عنه هنا، يقول البغدادي في هذا الشأن:

«وإنّما تسعى قدرة الله تعالى وعلمه، لكلّ ما يشاء كما يشاء؛ حيث يشاء من غابر سالف، وموجود حاضر، وكائن مستأنف، لا يعجزه ذلك ولا يؤوده حفظه؛ فهذا قد وسعه علمه، وكفى بذلك قدرة ووسعًا؛ فالقول بعموم الحكم الأزلي لسائر الأقدار في سائر الأكوان، في جزئيات الكائنات وأجزائها وأجزاء أجزائها، التي لعلها لا تتناهى في التجزئة، فكيف في الجزئيات في الأماكن والأزمان فمستحيل»[63].

يمكننا، إذن، أن نلخّص القول في أمرين:

الأوّل: إثبات العلم الإلهيّ، ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا.

الثاني: نفي أن يحيط الله علمًا بعموم الجزئيات، وذلك لامتناع هذا الأمر في نفسه.

يبدو، إذن، من خلال هذا التقسيم، وجود تناقض بين إثبات علم الله من ناحية، وبين نفيه من ناحية أخرى، إلا أنّنا ننبّه إلى أنّ هذا النفي لا يشمل العلم الإلهيّ ذاته؛ بل يشمل إحاطة علمه بقسم من المعلومات، ألا وهي؛ عموم الجزئيات بتفاصيلها وتجزئتها اللامتناهية، هنا، يمكن أن نلاحظ أنّ في استثناء هذا الصنف دون سواه، برهنة أخرى على أنّ علم الله يشمل الكلّيات، وبعض الجزئيات دون عمومها.

نشير، هنا، إلى أمر بدا لنا ضروريًا، ويتمثّل، أساسًا، في إقرار البغدادي: أنّ لله وملائكته إحاطة علميّة بجميع الموجودات، ويقول في ذلك: «فإنّ الله تعالى وملائكته يحيطون بالموجودات علمًا، ويدركونها معرفة، ما جلّ منها وما قلّ، وما عظم وما صغر، وما قرب وما بعد، وما كان منها وما يكون، فيوفى كلّ إنسان حقّه، ويستوفى منه لكلّ ذي حق مستحقّه»[64].

صحيح أنّه، منذ الوهلة الأولى، قد نقرّ بوجود تضارب في أقوال البغدادي، بين إحاطة علم الله الكلّية من جهة، وبين عدم عمومها لكلّ الجزئيات من جهة أخرى، لكن ما يبدو تناقضًا، يمكن أن يرفع إذا ما سلّمنا أنّ المقصود من هذا القول: الكلّيات التي تجري على سنن واحد، لا الإحاطة بكلّ الجزئيات، وهو ما أقرّه صاحب **المعتبر** في أكثر من موضع في كتابه، كما أنّه لم يشر، لا من قريب ولا من بعيد، إلى أنّ هذه الإحاطة تشمل الأفعال الإراديّة لموجودات عالم ما تحت القمر.

63 **نفسه**.

64 **المصدر نفسه**، ص 217.

مخالفة الفروع: يثبت البغدادي علم الله بالطبائع والمطبوعات الجارية على سنن واحد، لا تتغيّر في كلّ الأزمنة، وبما هي كذلك؛ فإنّ الله يعلمها علمًا أزليًا؛ فالطبائع، كما هو معلوم؛ واحدة، والعالم الواحد يمكنه الإحاطة بها، وخلافًا للطبائع؛ فإنّ الأمور الإراديّة لا تجري على سنن واحد؛ إذ هي مختلفة في الأزمان والأشخاص والأحوال، بحسب الدواعي والصوارف، وبذلك؛ فإنّها غير متناهية، ولا تحدّ، ولا تحصر، ومن ثمّ؛ لا يمكن لعالم واحد أن يحيط بها، وبناء على ذلك، ينفي البغدادي أن يسبقها قضاء أو أن يتجدّد فيها قدر، وبذلك، يرفع القضاء والقدر عنها، إذا ما نظرنا فيها في عمومها[65]، إلّا أنّ ذلك لا يعني نفيًا مطلقًا؛ إذ لو كان الأمر كذلك، لكان الاستثناء الذي ذكره البغدادي أثناء حديثه في القول السابق عن العلم الإلهيّ، عبثًا لا طائل منه، ويتبيّن هذا الأمر في قول صاحب **المعتبر**:

«وأمّا الأمور الإراديّة؛ التي تختلف في الأزمان والأشخاص والأحوال، بحسب الدواعي والصوارف، وكثرتها وقلّتها، وزيادتها ونقصانها؛ فممّا لا يدخل في حدّ ولا حصر أيضًا، ولا يحيط به علم عالم واحد، ولا يسبق فيها قضاء، ولا يتجدّد فيها قدر من جهة الله تعالى، على طريق العموم والشمول للكلّ في كلّ جزء في كلّ وقت؛ بل لما يشاء الله فيما يشاء كما يشاء، وذلك معنى قدرته»[66].

لا شكّ، بعد هذا القول، في أنّ الله يرفع القضاء والقدر عن الأمور الإراديّة، إلا أنّ هذا الرفع، في نظر البغدادي، ليس كلّيًا ولا مطلقًا؛ بل إنّ القضاء والقدر يبقى في بعض الأمور الإراديّة التي يشاء، وفيما يشاء، وكما يشاء.

يمكّننا هذا القول، كما هو الشأن بالنسبة إلى القول المتعلّق بالعلم الإلهيّ، من توضيح أنّ الله يرفع القضاء والقدر عن الأمور الإراديّة، في عمومها وشمولها، ويبقي بعضه الآخر بحسب مشيئته، ويتعيّن، هنا، توضيح ماهيّة الأمور الإراديّة التي لا يرفع عنها قضاء الله وقدره، أم أنّ هذا الأمر يتعلّق بمشيئة الله دون سواه، وكونها كذلك، فإنّه لا يمكننا معرفتها؛ إذ يمكن أن يشاء في أحداث متباينة، جزئيات متباينة سواء أكان في أزمنة متباينة أو في الزمان نفسه، ويلخّص البغدادي هذا الأمر بقوله:

«فالقضاء والقدر يعمّ الطبيعيات الجارية على سنن واحد، ولا يعمّ الإراديات؛ بل يخصّ ما شاء الله على ما يشاء فيما يشاء، وكذلك، لا ينحصر ما يتركّب منهما ويمتزج منهما؛ أعني من الإرادي والطبيعي في التأتي والتسبب، ومن ذلك القبيل، يكون البخت والاتفاق الذي لا ينسب إلى محض الإرادة، ولا إلى محض

65 **المصدر نفسه**، ص ص 187 - 188.

66 **نفسه**.

الطبيعة؛ بل إلى تركيب يتفق بين الأسباب الإراديّة بعضها مع بعض، وبين الأسباب الإراديّة والطبيعيّة بعضها مع بعض، لا يقصده قاصد، ولا يقدّره مقدّر»[67].

استنادًا إلى هذا القول؛ نخلص إلى الآتي:

أوّلا: القضاء والقدر يعمّان الطبيعة الجارية على سنن واحد.

ثانيًا: القضاء والقدر يخصّان ما يشاء الله وكما يشاء وفيما يشاء من الإرادات، ولا يعمّان ذوات الإراديات.

ثالثًا: تأكيد أنّ ما يتركّب ممّا هو طبيعي وإرادي، يعود إلى ما يتفق من الأسباب بعضها مع بعض، دون أن يقصده قاصد، وأن يقدّره مقدّر.

لتوضيح مقصد البغدادي في هذا الأمر؛ نورد المثال الذي قدّمه في هذا السياق، والذي بدا لنا في غاية الأهميّة؛ إذ يؤكّد، أوّلًا، أنّ هذه الحوادث قد تلزم عن مصادمات الأسباب، وأنّ هناك أسباب اتفاقيّة لا تنسب لا إلى الطبع ولا إلى الرويّة، ولكن ذلك لا يمنع أن تنسب إلى الله إذا شاء، لكن يستحيل أن تنسب إليه على عمومها؛ فإذا شاء الله، مثلًا، أن يضع أسبابًا لزيد في مصادفة عقرب، فتلدغه أو يدوسها فيقتلها؛ فإنّه قادر على فعله إذا شاء ومتى شاء، إمّا أن تعمّ هذه المشيئة كلّ أجزاء الموجودات بتفاصيلها ودقائقها؛ فهو أمر مستحيل، كما ينصّ البغدادي، وذلك لامتناعه في نفسه، ونظرًا لأهميّة هذا المثال؛ فإنّنا وجدنا أنّه لا مناص من إيراده كاملًا، حتى يتبيّن لنا مقصد صاحب **المعتبر**، الذي يقول:

«مثاله: أنّ زيدًا إذا خرج من داره ومشى في محجة، ابتدأ بالمسير فيها على خط ما في زمن معلوم، وخرجت عقرب من ذات اليمين، وسلكت في محجة على خطّ يقاطع ذلك الخطّ في زمان آخر، وسارت سيرًا بطيئًا، وسار الإنسان، إمّا سيرًا حثيثًا، جاز الحدّ الذي هو ملتقى الحدّين، قبل جواز العقرب فلم تصادفه، أو سار سيرًا بطيئًا جازت العقرب ذلك الحدّ قبله، أو سيرًا متوسّطًا، كان منتهى حركة المتحركين فيه إلى ملتقى الخطّين معًا، فصادفته العقرب في حركته بحركتها على الملتقى، فلدغته، أو داسها فقتلها، وما قصدت العقرب هذا، ولا قدرت على قصده، بطبع ولا رويّة يقدران لها ذلك، ولا قصده الإنسان، أيضًا، ولا يقدر على قصده بطبع ولا رويّة، ولا قصده قاصد آخر غيرهما، ذلك في تحريكهما؛ بل يقدر الله على ذلك إذا شاء كما شاء متى شاء؛ فإمّا أن يعمّ قصده، كذلك، في جميع أجزاء الموجودات؛ من لقاء كلّ ذرة لذرة، وكلّ موضع، وفي كلّ وقت، يكون فيه ذلك، فلا لامتناعه في نفسه ولا لعجز القدرة عنه، فهي هذه الأسباب الاتفاقيّة التي لا تنسب إلى طبع ولا رويّة، ومن زعم أنّها تنحصر بأسرها في القضاء، وتتحدّد في القدر؛

67 **المصدر نفسه**، ص 188.

فإمّا أن لا يتصوّر ما يقول، وإمّا أن لا يقصد الحقّ؛ فإنّ القول بغير تصور يسهل على القائلين، وهذا أصل في العلم عند من ردّ القضاء والقدر إلى سابق علم الله تعالى»[68].

يرفع البغدادي، من خلال هذا المثال المقدّم، القصد والتقدير بالطبع، أو بالإرادة على كلّ من العقرب والإنسان، كما لا يمكن، في نظره، أن يقصده قاصد آخر أو يقدّره، باستثناء الله، إذا شاء ذلك، وهذا التقدير الإلهيّ لا يجب، في نظر صاحب **المعتبر**، أن ينسحب على عموم الجزئيات، وذلك لامتناعه بنفسه، كما ذكرنا سابقًا، وبذلك؛ فليس في هذا الأمر تشكيك في القدرة الإلهيّة، ولا نسبة العجز إليه؛ فلا غرابة، إذن، أن يعدّ البغدادي كلّ من ينسب الجزئيات إلى القضاء والقدر أحد أمرين، إمّا أن لا يتصوّر ما يقول، وإمّا أنّه لا يقصد الحقّ فيما يقول.

رغم أهميّة هذا القول؛ فإنّه لا يخلو من بعض الإحراجات، التي يمكن إثارتها، لاسيما في امتناع أن تكون لله إحاطة بعموم الجزئيات، ولكن ما السبب في جعلها تتعلّق ببعض الجزئيات إذا شاء الله ومتى شاء وكما شاء؟ والإشكال هنا يطرح: لِمَ شاء أن يقضي ويقدّر هذه الأسباب الجزئيّة دون غيرها؟

صحيح أنّ البغدادي ربط هذه الأمور بمشيئة الله لذلك، إلا أنّ هذا القول، بدوره، لا يكفينا الإحراجات التي يمكن أن تنجم عنه، نحن على علم أنّ صاحب **المعتبر** لم يقدّم إجابة عن هذا الإحراج، إلا أنّنا لا نعتقد أنّ إقراره مثل هذا الأمر كان اعتباطيًا؛ بل نرجّح أن يكون عدم إعلان ذلك يعود إلى سببين رئيسين:

الأوّل: أنّ التقدير الإلهي لبعض الجزئيات، يكون وفق مشيئته، وبذلك؛ فإنّها لا تتعلّق بجزئيات دون غيرها، فيمكن أن يشملها جميعها، ولكن لا على عمومها؛ بل في أزمنة مختلفة وفي أشخاص متباينة، كأن يشاء في أحداث متماثلة جزئيات متباينة، يمكن إذا ما جمعناها أن تشمل جزئية بأكملها، منطلقًا ومنتهى، ومثال ذلك؛ أنّ الأحداث من (أ) المؤديّة إلى (ب)، ومن (ب) إلى (ج)، ومن (ج) إلى (د)، ومن (د) إلى (ه)؛ فإنّ مشيئة الله قد تشمل هذا الحدث بكليته، منطلقًا ومنتهى، بما هو جزئية بعينها، وبذلك لا تشمل عموم الجزئيات، كما أنّ مشيئة الله قد تشمل، في زمن متعيّن، جزئية منها، مثل؛ الترتيب من (أ) إلى (ب)، وتشمل في حدث آخر جزئية أخرى من (ب) إلى (ج)، وحدث آخر الجزئيّة من (ج) إلى (د)، فإذا ما جمعنا الأحداث المنفصلة، هنا، نجد أنّ مشيئة الله قد تشملها جميعًا، ولكن لا على عمومها؛ بل بما هي جزئية متعيّنة ومتشخّصة.

ما يمكننا استخلاصه: هو أنّ مشيئة الله لا تتعلّق بجزئيات بعينها، حتى تكون إرادته ومشيئته متعلّقين بما يمكننا تحديده، فترفع بذلك عن أمور أخرى. يمكن، كذلك، تحديد كون إرادة الله ومشيئته لا يمكنها أن تشملها

68 **المصدر نفسه**، ص ص 188 - 189.

بأيّ وجه من الوجوه؛ فمشيئة الله ليست مرتبطة بأحداث بعينها، حتى نتمكّن من تحديد أي الجزئيات في الأمور الإرادية يشملها القدر، وأيّها لا تكون كذلك، فيرفع عنها القدر؛ إذ قد يشمل تقديره، في هذا الزمان، وبالنسبة إلى هذا الشخص بعينه، هذا الأمر المحدّد، في حين لا يكون كذلك في زمن آخر، سواء مع الشخص نفسه أو مع شخص آخر؛ بل تشمل جزئيات أخرى، لم تكن ضمن ما شمله القدر مع هذا المتشخّص؛ فمن الممكن أن يتكرّر حدث واحد في أزمنة مختلفة، ويشاء الله في الحدث الأوّل، أشياء قد لا يشاؤها في الحدث الثاني، أو أن لا يشاء أيّ منها ولا يقدّره، أو قد يشاء في الحدث الثاني ما شاء في الحدث الأوّل.

ثانيًا: يترتّب عن عدم تحديد الجزئيات التي يشملها القدر أمران ضروريان، نكتفي، هنا، بالإشارة إليهما دون تعمّق لأنّنا سنهتمّ بهما لاحقًا؛ **الأوّل**: أن لا يتقاعص الإنسان عن أفعاله وأعماله، ويوكلها إلى فاعل آخر؛ بل يكون هو المسؤول عنها، وبذلك لا مبرّر له في التواكل. **ثانيًا:** أن يكون دائم التضرّع إلى الله، طالبًا عونه، وداعيًا له، ومتوكّلًا عليه، ومستعينًا به، وهذا الأمر لا يلغي دوره الأساسي في الفعل، ولا يرفع «مسؤوليته» عنه.

لا يكتفي البغدادي في ردوده، بإبطال أقوال من ينسب عموم الأمور إلى الله فحسب؛ بل يبطل، كذلك، أقوال الفرقة التي نسبت القضاء والقدر إلى حركات الأفلاك والكواكب، التي أكّدت أنّ الحوادث معلولات الموجودات الأزليّة، وأرجعوا سببيّة كلّ حادث بعد مالم تكن وعلّيته، إلى الموجودات الأزليّة بالحركة المستمرة الدوريّة؛ إذ ينفي هؤلاء أن يخرج شيء من الحوادث من علّية الأفلاك والكواكب، والقضاء، في نظرهم، هو: ما جاء في حركاتها المستمرّة على حدّ واحد من السرعة والبطء. والقدر: هو تفصيل ذلك في أجزاء الكائنات.

لا يختلف البغدادي مع أصحاب هذه الفرقة فيما يتعلّق بالقضيّة الكلّية، القائلة: «إنّ القديم لا يكون سببًا للحوادث، إلا بموجب حادث يقتضي حدوثه عنه، في ذلك الوقت الذي حدث فيه، وسبب الموجب المقتضي الحادث حادث أيضًا، وإنّ ذلك يمضي في القبليّة، حسب السببيّة، إلى غير بداية زمانيّة، كما في الحركة الدوريّة، والحركات الدوريّة التي هي كذلك فيما قالوا»[69]، إلا أنّه يختلف معهم فيما يتعلّق بردّ كلّ هذه الأمور، وجعلها خاصة بالحركات السماويّة للكواكب والأفلاك؛ إذ أخرج هؤلاء الإرادات الإلهيّة والملكيّة الإنسانيّة، كما أنّهم لم يفرّقوا، حسب رأيه، بين الطبع والإرادة؛ فالإرادة، في نظره، غير الطبع، والطبع غير الإرادة، في حين عدّ هؤلاء الإرادة بدورها حادثة بعدما لم تكن، شأنها في ذلك شأن جميع الحوادث، وكونها كذلك؛ فإنّها قد وجبت بالحركات الفلكيّة، وبما أنّ الإرادات حادثة بعدما لم تكن؛ فإنّها دخلت، أيضًا، في أسباب القضاء والقدر المحدود بحركات السماوات والكواكب[70].

69 **المصدر نفسه**، ص 190.

70 **نفسه**.

يبطل البغدادي هذا الإدعاء، مؤكّدًا على أنّ كلّ حركات الأفلاك والكواكب، بما هي جارية على سنن واحد؛ فإنّ كلّ ما يصدر عنها ويجب، وما ينسب، كذلك، سواء إلى جملتها أو إلى تفاصيلها؛ فإنّه قد سبق في علم الله تعالى، وكونها كذلك؛ فهي أسباب وسطى للقضاء والقدر، وليست أسبابها الأولى، بما أنّ الله هو الذي سببها وأوجبها، وأوجب مناسباتها وحركاتها ومعلولاتها، وبذلك؛ فهي معلولاته، وهو سببها الأوّل[71].

رغم أنّ هذه الأمور والحركات، بما هي حادثة على سنن واحد، تنسب إلى غير بداية زمانيّة؛ فتنسب إلى الله، فإنّ ذلك لا ينسحب على جميع الحوادث؛ فهنالك حوادث تعود موجباتها، سواء كانت دواعي أو صوارف، إلى إرادات متجدّدة عن طريق التعاقب والدور؛ فتكون سوانح المتذكرات، من المحفوظات والواردات من الملحوظات، أسبابًا للإرادات، والإرادات أسبابًا لها، وهذا الأمر لا يعود في التسلسل إلى غير بداية زمانيّة؛ بل إنّها تردّ إلى التعاقب والدور، كأن يكون (أ) سببًا لـ (ب)، وبلوغ (ب) سببًا لـ (أ)، أم أنّه ببلوغ (ب) يراد (أ)، دون أن يتسلسل إلى الأوّل، ويؤكّد البغدادي أنّ:

«لله تعالى وملائكته إرادات توافق وتخالف ما تقتضيه السماويات بحركاتها، وتزيد فيه وتنقص، وتوجب غيره ممّا ليس فيه، وتبطل ممّا فيه، والإرادات الإنسانيّة، أيضًا، إنّما تجب بموجباتها الطارئة، من سوانح الخواطر وملحوظات الواردات، مثل؛ من يسأل فينعم ويحسن، أو يخاصم فينتقم ويسيء إلى من خاصمه، أو يستعطف فيرضى ويرحم ويتعطف»[72].

يبدو بيّنًا أنّ كلّ ما تقتضيه الحركات السماويّة؛ إنّما هو بإرادة الله وملائكته، سواء كان موافقًا لهذه الإرادة، أو مخالفًا لها، ولا يعني كونها مخالفة، أن يكون الله وملائكته مكرهون عليها؛ إذ لا تجري الحركات السماويّة على غير رضى الله وإرادته، ونحن نهتمّ، هنا أساسًا، بالإرادات الإنسانيّة التي هي جوهر موضوعنا؛ إذ تعود أسبابها وموجباتها إلى ما يسنح من الخواطر والملحوظات الواردات، وهي غير مسبّبة عن أسباب تعود إلى حركات الأفلاك السماويّة، وبذلك يبطل البغدادي هذا الرأي؛ الذي ينسب إرادات الإنسان إلى حركات الأفلاك، ويؤكّد صاحب **المعتبر**: أنّه إذا ما بطل أن تكون الحركات الفلكيّة أسبابًا لكلّ إرادات الناس؛ فما بالنا أن تكون الإرادات الإلهيّة مسبّبة عن الحركات السماويّة[73].

يمكننا أن نستخلص، إذن، أنّ البغدادي يبطل أن تكون كلّ إرادات الناس مسبّبة عن حركات الأفلاك، وفي ذلك إقرار ضمني بأنّ بعضها يكون كذلك، ولكن ليس كلّها، ولو قاربنا بين هذا الأمر، وبين ما سبق للبغدادي قوله، والمتمثّل في عدم رفعه الإرادة الإلهيّة عن الأمور الحادثة مطلقًا؛ إذ أكّد أنّ الله يفعل إذا شاء

71 **نفسه**.

72 **المصدر نفسه**، ص ص 190 - 191.

73 **المصدر نفسه**، ص 191.

ومتى شاء وكما شاء، وهو الأمر نفسه الذي يقرّه بالنسبة إلى العلم الإلهيّ بالجزئيات؛ إذ نصّ على كونه يعلم بعضها، ولكن يمتنع أن يعلمها على عمومها، لامتناع ذلك بالذات فيها[74]، وبذلك؛ فإنّ الله يفعل إذا شاء، ويترك إذا شاء، ويقول البغدادي في هذا السياق:

«بل هو، تعالى، يسمع ويرى، ويثيب ويعاقب، ويسخط ويرضى، ويلتفت ويعرض، كما يشاء بما يشاء، لا تحكم عليه الأسباب؛ إنّما هو الذي يحكم عليها وبحسبها، ويجدّد ويغيّر بمقتضى الحكمة، ما يوجبه بحسب الدواعي والصوارف التي يعلمها ويطلع عليها في العالم بأسره، الذي ليس عنه فيه حجاب يحجب علمه واطلاعه، ولا مانع يمنعه»[75].

لا يخفى ما في هذا القول من أهمّية نلخصها في النقاط التالية:

أوّلا: يدعم هذا القول، كما هو شأن الأقوال السابقة، أنّ الله يفعل الأسباب الكلّية للعالم؛ التي هي على سنن واحد، أمّا بالنسبة إلى الجزئيات؛ فهو يسبّب منها ما يشاء وكما يشاء، وكأنّنا بالبغدادي، هنا، يؤكّد أنّ الله لا يُسأل في ملكه، بما أنّه هو المتحكّم في الأسباب؛ فإذا ما اقتضت حكمته تغييرًا أو تجديدًا؛ فإنّه يقوم بذلك، ذلك أنّه يحيط علمًا بالعالم بأسره، وفي هذا الأمر إقرار كونه يعلم الكلّيات جميعًا، أمّا الجزئيّات؛ فإنّه يعلمها، ولكن ليس على عمومها.

ثانيًا: تأكيد أنّ لله إرادات حادثة ومرادات حادثة أيضًا، وذلك يعود، في نظر صاحب **المعتبر**، إلى سببين؛ فاعل ومقتض، أمّا السبب الفاعل: فهي حكمته التامة التي تضع كلّ شيء في موضعه اللاّئق بالفاعل والمفعول، والطالب والمطلوب. أمّا السبب المقتضى: هو ما يعلمه في كلّ وقت من متجدّدات الأحوال[76].

ثالثًا: لن نتغاضى عمّا جاء في بداية القول؛ الذي أكّد فيه البغدادي أنّ الله يسمع ويرى، وبما هو كذلك؛ فإنّ فعله اللاّزم عن حكمته، يكون حسب ما يعلم ممّا يسمع ويرى، وفي هذا الأمر دلالة، لا ريب فيها، على أنّ للأوّل علمًا حادثًا وأفعالًا، هي أيضًا كذلك؛ أي وليدة علمه بما حدث؛ فيفعل بحكمته، وفقًا للحوادث، ما يليق بالفاعل والمفعول، وما يقتضيه علمه الحادث بالمتجددات.

يذهب البغدادي إلى أنّ الفعل الإلهيّ لا يقتصر، من جهة أولى، على مخلوق واحد، وهو ما يتبيّن في قوله: «وأمّا تخصيص فعله بمخلوق واحد: هو الأوّل، ولا يكون له في غيره فعل؛ فباطل، كما بطل

74 **نفسه**.

75 **نفسه**.

76 **نفسه**.

اختصاص علمه بذاته»[77]، كما لا يقتصر فعله، من جهة ثانية، على الأفعال الصادرة عنه مباشرة؛ بل يفعل ذلك بوسائط، وهذه الوسائط تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: هم الملائكة الموكلة بالعالم ومن فيه، والتي لها اطلاع على ما في العالم، ويحكمون فيه، أيضًا، بحكمه الذي أمرهم به؛ إذ إنّ الله قد جعل في طباعهم وغرائزهم حكمة عمليّة وعلميّة.

القسم الثاني: يتمثّل في تسليط الله أشخاصًا يحكمون في الدنيا ويأمرون، حسب معرفتهم وقدراتهم وما جبلوا عليه من الأخلاق.

يكمن الفرق بين هذين الوسيطين؛ في أنّ أصحاب القسم الأوّل مقدّسون، وبذلك؛ فإنّهم منزّهون عن الخطأ، خلافًا لأصحاب القسم الثاني؛ الذين يبقى الخطأ ممكنًا بالنسبة إليهم، وذلك لازم لهم عن دواعي نفوسهم، وقصور طباعهم، وتجاذب أخلاقهم وآرائهم، لذلك؛ فإنّ أفعالهم، وإن تعلّق بعضها بالحركات الفلكيّة؛ فإنّها ليست كذلك على عمومها»[78]، كما أنّ فعل الكواكب يختلف عن فعل الناس، ويقول البغدادي في هذا الإطار: «والكواكب والأفلاك تفعل بطبع لا يخالف الإرادة، ويفعلون هؤلاء بإرادة لا يخالفها الطبع»[79].

يبدو أنّ الفرق بيّن بين الفعلين؛ فالفعل الأوّل: بالطبع الذي لا تخالفه الإرادة، في حين أنّ الفعل الثاني: بإرادة لا يخالفها الطبع، وهذا الأمر في غاية الأهميّة؛ إذ يبرهن على أنّ فعل الأفلاك يعود، بالأساس، إلى الطبع، في حين يعود فعل الإنسان، أساسًا، إلى الإرادة لا إلى الطبع، وننبّه، هنا، إلى أنّ هذا الاختلاف الأساسي بين الفعلين، لا يعني أنّ الفعل الثاني في استقلال تام عن الفعل الأوّل؛ بل إنّ فعل الأفلاك والكواكب، قد يكون سببًا في الإرادات؛ فبرودة الهواء في الشتاء، الذي هو لازم عن فعل الكواكب والأفلاك، هو الذي يجعل الإنسان يتخذ، بإرادته، من النار أو الدثار، وسائل للدفء، وعلى هذا النحو؛ فإنّ الحركات الفلكيّة، قد تدخل، كما ينصّ على ذلك صاحب **المعتبر**، في الأسباب الإراديّة، وهذا لا يعني أنّه لا إرادة للإنسان دون أسباب مسبّبة عن حركة الأفلاك، ذلك أنّ هذه الحركة لا تعمّ سائر الأسباب، بمعنى؛ أنّها أسباب من بين أسباب أخرى[80]؛ إذ «تكون الأسباب الاتفاقيّة دائمة الحدوث من جهة المصادفات في الحركات والإدراكات؛ فلا يشملها القضاء ولا يعمّها القدر»[81].

77 **المصدر نفسه**، ص 203.

78 **المصدر نفسه**، ص 191.

79 **المصدر نفسه**، ص 192.

80 **نفسه**.

81 **نفسه**.

هنا يرفع البغدادي القضاء والقدر عن عموم أسباب الفعل الإنسانيّ؛ فمنها ما يسبق علم الله بها، وبذلك لا يشملها القضاء، ولمّا كانت هذه الأفعال لازمة عن مصادمات الأسباب الاتفاقيّة دائمة الحدوث؛ فإنّه من البديهيّ أن لا يعمّها القدر.

يبدو لنا بيّنًا، من خلال ما سبق، أنّ هذه الاتفاقيات تكون في عالم الكون والفساد، وذلك خلافًا لما يجري في العالم الفوقي الثابت اللامتغيّر، التي يعلمها الواحد بعلم واحد، بينما ما يحدث في عالم الكون والفساد؛ إنّما هو متسبّب عن معارضة الأسباب بعضها لبعض، وتصادم بعضها مع بعض، وفي هذا الأمر إبطال مزدوج لآراء الفريقين المتناقضين؛ **الفريق الأوّل**: هو ما كنّا بصدد عرض إبطال البغدادي لآرائهم، وهم المثبتون لعموم القضاء والقدر لسائر الأشياء. **الفريق الثاني**: هم الذين يرفعون العلم الإلهيّ عن كلّ الأشياء الخارجة عن ذاته، ويؤكّدون أنّه لا يعلم شيئًا سوى ذاته، ومن ذلك؛ فإنّه، بالضرورة، لا يعلم الجزئيات[82] فحسب؛ بل الكلّيات أيضًا.

رغم التناقض البيّن بين الفريقين؛ فإنّهما يتفقان في الغاية المقصودة، وهي: إنّ كلّ منهما، كما يؤكّد صاحب **المعتبر**، يفسد نظام الحكمة العمليّة والتدابير الإنسانيّة، وذلك من خلال إسقاطهما للثواب والعقاب، وإن كان إسقاط الفريق الأوّل للثواب والعقاب بيّنًا، من خلال جعلهم الله يثيب الناس ويعاقبهم على أفعال هم مجبرون على فعلها، بما أنّه لا اختيار لهم، في حين أنّ إسقاط الثواب والعقاب بالنسبة إلى الفريق الثاني: أمرٌ غير بيّن المعالم؛ بل ولعلّه قد يكون محرجًا، إلا أنّ البغدادي يرفع هذا الإحراج، بتأكيده أنّ من لا يعلم أفعال الفاعلين، لا يمكنه أن يثيبهم بها، ولا أن يعاقبهم عليها، وهذا، في نظره، الرأي المعتبر في القضاء والقدر[83].

إذا ما قاربنا بين هذين الفريقين وبين موقف البغدادي؛ لوجدنا أنّ نظرته تتفق مع الفريق الأوّل في علم الله بالكلّيات، وتختلف معهم في علمه بالجزئيات، في حين لا يتفق موقفه مع الفريق الثاني في أقوالهم مطلقًا؛ فهو وإن نفى القضاء والقدر عن عالم ما تحت القمر، وأبطل علمه بعموم الجزئيات؛ فإنّه يتباين معهم في كونه أقرّ: أنّه يعلم بعض الجزئيات التي يشاء وكما يشاء بعلم مسبق، ويعلم البقيّة بعلم لاحق، ذلك أنّه لو رفعنا علمه مطلقًا، سابقًا كان أم لاحقًا، على بعض الجزئيات؛ لحقّ لنا أن نعيب عليه ما أعابه، هو نفسه، على الفريق الثاني، ونسأله السؤال نفسه: كيف يمكن له أن يعاقب الناس ويثيبهم إن لم يكن له علم بما فعلوا؟ ولمّا كان له علم ببعضها التي يشاء؛ فإنّه يفعل، أيضًا، في بعضها التي يشاء بما يشاء وكما يشاء.

---

82 **نفسه**. يقول البغدادي أثناء إبطاله آراء الفريقين المتضادين: «فالقائلون بعموم القضاء والقدر لسائر الأشياء: هم، بوجه ما، مضادون للقائلين: إنّه لا يعلم الأشياء من جهة المسألة وبدايتها؛ حيث يقول هؤلاء: إنّه يعلم جميع الأشياء بكلّياتها وجزئياتها، وحاضراتها وغائباتها، ويقدّرها تقديرًا في أجزائها وجزئياتها، ويقول أولئك: إنّه لا يعلم شيئًا سوى ذاته، أو لا يعلم الجزئيات» (**نفسه**).

83 **نفسه**.

لا ريب، إذن، أنّ موقف البغدادي مخالف لكلّ من سبقه، وهو ما يتبيّن في قوله: «ولم نقف على قول قائل سبق إلى هذا الرأي، ولم نسمع من الآراء سوى المذاهب التي ذكرناها، وهي مذهب من يوجبه في الكلّ، ومذهب من يسلبه عن الكلّ، ومذهب من يرفعه عن بعض، ويخصّ البعض، بذلك، ما جاءت فيه الأوامر والنواهي الشرعيّة، كلّ ملة على رأيها، ويوجبه في كلّ شيء سوى ذلك»[84].

يجب، هنا، التمييز بين موقف البغدادي من جهة أولى، وبقيّة المواقف الأخرى من جهة ثانية، وإن كان الاختلاف بيّنًا؛ بين موقفه وموقف من يوجبه في الكلّ، أو موقف من يسلبه على الكلّ؛ فإنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى من ذهب إلى كونه في البعض، ويخصّ البعض الذي جاءت فيه الأوامر والنواهي الشرعيّة؛ إذ نلحظ، هنا، أنّ رفع هذه الفرقة للقضاء والقدر عن الأشياء التي جاءت فيها الأوامر والنواهي: هو رفع مطلقًا وكلّيًا، خلافا للبغدادي؛ الذي إن رفع بدوره علم الله بالجزئيّات، فإنّ رفعه لم يكن مطلقًا؛ بل رفعه على عمومه، وبذلك، يبقى القضاء والقدر متعلّقان بالجزئيّات التي يشاءها الله وكما يشاء، وهذان الأمران مختلفين، وليسا متجانسين.

يذهب صاحب **المعتبر** إلى أنّ للعالم بأسره خالقًا واحدًا قديمًا، لا خالق سواه، وهو المبدأ الأوّل والغاية القصوى التي لا غاية بعدها، وبذلك؛ فإنّ البخت والاتفاق يجريان في مسبّباته بالعرض، ولمّا سبق أن ذكرنا أنّ الأشياء التي في عالم ما تحت القمر، تكون بالطبع أو بالإرادة؛ فإنّ الأسباب العرضيّة يتعارض، كما يؤكّد البغدادي طبيعيها لطبيعيها، وإراديها لإراديها، وطبيعيها لإراديها، وإيراديها لطبيعيها، وهذه المعارضة لا تنحصر بداياتها ولا تتحدّد نهاياتها، وهذا الأمر يجعل من إحاطة علم عالم بها أمر ممتنع بذاته، ولمّا كانت هذه الأمور، بذاتها، ممّا لا يحاط به؛ فإنّه قد امتنعت إحاطة علم الله بها، ذلك أنّ العلم المحاط به يتناهى عند العالم به والحاصل عنده، وغير المتناهي لا يحاط به؛ إذ لو أحيط به لغدا متناهيًا، وغير المتناهي بذاته لا يمكنه، بما هو كذلك؛ أي غير متناه، أن يكون متناهيًا؛ إذ تعدّ الإحاطة بما هو لا متناه أمرًا مستحيلا[85]، ذلك أنّ «الاستحالة والامتناع من جانب المقدور عليه، لا من جانب القادر وقدرته، لكنه يحيط منها علمًا، بما يشاء كما يشاء حيث يشاء، ويلتفت إلى ما يشاء، ويعرض عمّا يشاء، فيتصرّف في خلقه بإرادته التي لا ترد، وقدرته التي لا تعجز، وحكمته التي لا تغلط»[86].

هنا، تبدو خصوصيّة موقف البغدادي وتباينها عمّن سبقه بيّنة؛ إذ أكّد أنّ للقضاء والقدر حالات، قد يكونان معًا في أزمان وأشخاص وأماكن وأنواع، وحالات مخصوصة دون حالات أخرى، وأشخاص أُخر،

84 **المصدر نفسه**، ص ص 192 - 193.

85 **المصدر نفسه**، ص 193. يؤكد البغدادي أنّ الاستحالة والبطلان؛ إنّما هما؛ من جهة المعلوم لا من جهة العالم؛ فالإحاطة «بما لا يتناهى؛ بل بما لا يتناهى فيما لا يتناهى، في التضعيف والتجزئة والزمان، وإنّ تلكما، الاستحالة والبطلان؛ إنّما من جهة المعلوم، لا من جهة العالم القادر على كلّ مقدور عليه؛ فتبطل إحالتهما على سابق العلم، وما جرى به العلم في عموم القضاء وتفاصيل القدر» (**المصدر نفسه**، ص 194).

86 **المصدر نفسه**، ص ص 193 - 194.

وأزمان أخرى، وأماكن وأنواع أخرى، كما قد يكون القضاء من دون قدر في أشياء مخصوصة وأزمان مخصوصة، ويرفع كليهما في أزمان وأماكن وأنواع وأشخاص، فيما لا يتناهى من الجزئيات، وذلك حسب مشيئته، ويقول أبو البركات في هذا السياق:

«القضاء يكون، في أشياء مخصوصة وفي أزمان مخصوصة، من دون القدر، ويكونان معًا في أزمان وأماكن وأنواع وأشخاص مخصوصة، دون حالات أخرى؛ لأنّه تعالى يقضي بما يشاء كما يشاء فيما يشاء ويقدر ما يشاء؛ فيحيزه بالوجوب، ويخرجه بالإمكان إلى الضرورة، ويترك ما عداه، ممّا لا يتناهى كما يشاء، وكلّما يسبق في القضاء، ويتجدّد في القدر بسابق العلم؛ فقد خرج عن حيّز الإمكان، وتعيّنت الأسباب الموجبة وغلبت على الأسباب المانعة، فنفذت فيه المشيئة فلا مردّ له»[87].

نستخلص من هذا القول العديد من الأمور المهمّة، نورد منها:

أوّلا: تحديد أيّ الأمور يشملها القضاء والقدر.

ثانيًا: إقرار كون المشيئة الإلهيّة هي المحدّدة لإيجاب أسباب الشيء بقدره؛ فتخرج من الإمكان إلى الوجوب ضرورة.

ثالثًا: تأكيد البغدادي، في الجزء الثاني من القول، أنّ الأمور التي سبقت في قضاء الله، وتجدّدت في القدر بسابق العلم، هي الأشياء الموجبة، ذلك أنّ هذا العلم الإلهيّ السابق يخرج الشيء من الإمكان، فتتعيّن الأسباب الموجبة، وترتفع الموانع، أو لنقل: ترجح الأسباب الموجبة عن الأسباب المانعة؛ فتنفذ المشيئة دون أن تردّ.

إنّ القول بالقضاء والقدر السابق في علم الله تعالى، يفضي إلى أن يسلّم المعتقد بذلك إلى الطباع، على اعتبار امتناع فعله لشيء آخر؛ فلا يحترس من شيء، ولا يسعى إلى آخر، في حين أنّ العالم بحقيقة دلالات القضاء والقدر، والعالم بإمكان معارضة الأسباب والمسبّبات، والعارف، كذلك، بأنّ إرادته هي من الأسباب التي قد تكون موجبة لشيء أو مانعة له؛ فإنّ ذلك يجعله يفكّر فيما يريد، ويحسن اختيار ما يفعله، وبذلك؛ فإنّ هذا الشخص لا يعدم الحقّ في العلم، ولا الصواب في العمل، على خلاف المعتقد في كون الخالق مطلع على أحوال العالم وأفعالهم، والمسلّم إلى الطباع، كما أنّ غير المعتقد بذلك، ولا نقصد من يكون عالمًا بإمكان معارضة الأسباب والمسبّبات؛ بل إنّنا نقصد، هنا، الجاهل بحقيقة القضاء والقدر؛ فإنّه يسلّم، كذلك، شأنه شأن المعتقد، إلى الطباع، ويؤكّد البغدادي:

87 **المصدر نفسه**، ص 194.

«أن الإنسان، إذا علم أنّ القضاء والقدر من سابق علم الله تعالى، لا يعمّ الموجودات في سائر الأوقات، وأن للإمكان في الوجود نصيب، يبقى كما كان للضرورة والامتناع في الموجودات والمتصورات، لم يقعد عن ممكن في طلب الخير الممكن، ودفع الشرّ الممكن، وإذا علم بعلم ربّه، وأنّه لا يقصر عمّا يشاء في خلقه، لا عن صغير لصغره، ولا عن كبير لكبره؛ بل عرف أنّه يسمع ويرى، لجأ إليه وعوّل عليه فكفاه، واستعان به فأعانه، ودعاه فأجابه؛ فإنّه قادر حكيم، وجواد كريم، وغفور رحيم»[88].

يحدّد هذا القول موقف البغدادي بدقّة، ويمكن أن نلخّص أهمّ ما جاء فيه في النقاط الآتية:

أوّلا: القضاء والقدر من سابق علم الله تعالى، إلا أنّه لا يعمّ الموجودات في سائر الأوقات؛ فتشمل الضرورة والوجوب بعض الموجودات، وفي بعض الأوقات لا في عمومها.

ثانيًا: يترك هذا التحديد مجالًا للإمكان، وبذلك، لا يمكن أن يبطل فعل الإنسان، ولا يردّ إلى الطبائع؛ فيبتعد الإنسان، بذلك، علمًا عن الحقّ، وعملًا عن الصواب؛ إذ لا ننكر ما للإمكان من أهميّة، من شأنها أن تضفي قيمة على الفعل الإنساني، وتترك مجالًا للاختيار، وتجعله يسعى لطلب الخير ولدفع الشرّ، وبذلك، لا ترفع مسؤوليته عن أفعاله.

ثالثًا: يمكّن علم الإنسان بحقيقة القضاء والقدر، والمتمثّل في أنّ الله فاعل لما يشاء وكما يشاء وفيما يشاء في خلقه، من لجوء الناس إلى ربهم، والتعويل عليه، والاستعانة به، ودعائهم إليه؛ فيكفيهم ربهم، ويعينهم، ويجيب دعواتهم.

لا يخفى ما في هذه النقاط الثلاث من تقاطع؛ بين القضاء والقدر من جهة، وبين فعل الإنسان وسعيه لطلب الخير وتجنّب الشرّ من جهة أخرى؛ إذ لا يرفع القضاء والقدر كلّيًا، ولا يكون الإنسان فاعلًا ومدبّرًا للأسباب كلّيًا؛ فمنها ما يكون من عندياته، وبعضها يعود إلى قضاء ربّه وتقديره.

إنّ عدم تخصيص البغدادي أيّ الأفعال يكون الإنسان سببها المباشر، وأيّها تعود إلى ما اتفق وعرض من الأسباب، وعدم التنصيص، كذلك، على أيّ الأسباب التي يوجبها الله، يبدو لنا في غاية الأهميّة؛ إذ يجعل من الإنسان مجتهدًا في كلّ أفعاله، وطالبًا إيّاها جميعها، بما هي ممكنات له؛ فلا يسلّم إلى الطباع في أيّ فعل من أفعال الإرادة، وبذلك، لا يتواكل على غيره بحجّة كونه مجبرًا، لا حيلة له أمام الموجبات الإلهيّة، ولمّا كان الله، أيضًا، فاعلًا لما يشاء وفيما يشاء وكما يشاء؛ فإنّ هذا الأمر يجعل الإنسان يفعل، بذاته، ما يمكنه فعله، ويستعيض بربّه، في الوقت نفسه، ويطلب عونه من خلال دعائه، وبذلك، يكون الإنسان فاعلًا

88 **المصدر نفسه**، ص 195. راجع في هذا السياق: سيدبي (جمال رجب)، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهيّة**، ص 229.

ومسؤولًا عن أفعاله، من جهة بما أنّ أفعاله توكل إليه، ويكون لاجئًا إلى ربّه من جهة أخرى؛ فيجمع الإنسان بذلك بين أمرين ضروريين، هما:

أوّلا: عدم التواكل كلّيًا على الغير، وبذلك تحمّل المسؤوليّة والأمانة التي عرضت عليه.

ثانيًا: أن يلتجأ الإنسان إلى الله متضرّعًا وداعيًا.

وهذان الأمران، وإن كانا يبدوان في ظاهر الأمر متناقضان؛ فإنّهما ليسا كذلك في حقيقة الأمر؛ إذ لا يلغي الأمر الأوّل الأمر الثاني، ولا يوجب الأمر الثاني ضرورةَ إلغاء الأمر الأوّل؛ بل إنّهما يجعلان من الإنسان مسؤولًا من جهة، ومتصلًا بربّه، ومتوكّلًا عليه، ومستعيضًا، من جهة أخرى.

خاتمة:

لقد مكّننا هذا البحث من الوقوف على إشكاليات عدّة، يستحيل دونها، تبيّن حقيقة موقف البغدادي لإشكال حرّية الإرادة بالنسبة إلى الإنسان، ورغم ما في موقفه من جدّة، سبق أن أعلنها، هو نفسه، في كتابه «**المعتبر**»، مؤكّدًا على أنّه الرأي المعتبر في مسألة القضاء والقدر؛ فإنّ ذلك لم يمنع محاولتنا تبيّن كلّ ما يثيره هذا الإشكال من إحراجات، وذلك حتى نتمكّن من الاقتراب قدر المستطاع من حقيقة موقفه.

ننبّه، هنا، إلى أنّنا قد تمكنا من بلوغ نتائج، نعتقد أنّها في غاية الأهميّة؛ إذ لا يخلو موقف البغدادي من طرافة، كيف لا! وقد كان رأيه مخالفًا لكلّ من سبقه، ورغم أنّنا قد تناولنا هذا الإشكال عند بعض الفلاسفة السابقين للبغدادي، مثل؛ ابن سينا، أو من عاصره، تقريبًا، في آخر حياته، مثل؛ ابن رشد وفخر الدين الرازي، وكذلك، اللاّحقين له، مثل: ابن خلدون؛ فإنّنا لم نقف صراحة، في أيّ منها، على رأي مماثل لرأيه.

لا تخلو هذه المعالجة من صعوبات، في بعض المواضع التي أشرنا إلى بعضها في متن المقال، ولكنّنا نعتقد أنّ البعض الآخر لازال يتطلّب تدقيقًا أكبر، ومعالجات أخرى تختصّ بمثل هذه الإشكاليات، لاسيما فيما يتعلّق بردود الفرق الكلاميّة على بعضها، من وجهة نظر البغدادي، كما أنّ علم الله بما يشاء من جزئيّات، وفعله لما يشاء متى شاء وكما شاء، وإن كانت الغايات من ذلك بيّنة؛ إذ لا ننكر ما يترتّب عن عدم تحديد هذا العلم من حكمة؛ بل، وقد سبق أن أشرنا، إلى ما يترتّب عن التحديد من إبطال كلّي للغايات، وطعن في الحكمة الإلهيّة ذاتها؛ فإنّ كيفيّة هذا العلم، والمقدّمات التي تمثّل شرط إمكانها، نعتقد أنّها تحتاج إلى تعمّق أكثر، وتخصيص بحث مستقل لها.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

المصادر العربية:

❖ **ابن رشد (أبو الوليد):**

- **تهافت التهافت**، تحقيق: موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1930م.
- **مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، تقديم وتحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط 2، 1964م.

❖ **ابن سينا:**

- **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، الجوائب، قسطنطينية، ط 1، 1298هـ. وتتضمّن رسائل ابن سينا الآتية:
  - **رسالة في الأجرام العلويّة**، ص ص 27– 30.
  - **رسالة في القوى الإنسانيّة وإدراكاتها**، ص ص 42– 48.
- **تفسير سورة الفلق**، ضمن **رسائل** الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، انتشارات بيدار، 1400هـ، ص ص 324– 329.
- **رسالة البرّ والإثم**، ضمن **ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلاميّة الموسّعة**، علي زيعور، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2001م، ص ص 167– 180.
- **الرسالة العرشيّة في توحيده تعالى وصفاته**، ضمن **مجموعة رسائل ابن سينا**، ط 1، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد الدكن، 1353هـ، ص ص 2– 18.
- **عيون الحكمة**، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقيّة في القاهرة، 1954م.
- **رسالة في بيان المعجزات والكرامات**، ضمن **الأبحاث**، السنة 13، ج 4، كانون الأوّل/ 1960م، دار الكتاب، بيروت، لبنان، ص ص 546– 558.
- **رسالة في سرّ القدر**، ضمن:

Ibn Sina, «Essay on the secret of destiny», Edition and Translation by George F.Hourani, in *Bulletin of Oriental and African Studies*, University of London, Vol, XXIX: Part, 1966, pp. 24 – 48.

- **رسالة القدر**، ضمن **رسائل** في **أسرار الحكمة المشرقيّة**، الشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا، ج 1– 4، شرح مختار صحّحه: ميكائيل بن يحيى المهرني، ليدن، بريل، ج 4، 1899م، ص ص 1– 25.
- **رسالة القضاء**، ضمن:

Ibn Sînâ, *Lettre au Vizir Abû Sa'd*, Traduction de l'arabe, Introduction, Notes et Lexique par Yahya Michot, Al - Bouraq, Beyrouth, 2000, p p 1 – 4.

- **الشفاء، الإلهيات**، تحقيق: الأبّ قنواتي وسعيد زايد، مراجعة وتقديم: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ج 2، 1960م.
- **الشفاء، الخطابة**، تحقيق: محمد سليم سالم، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960م.

- **الشفاء، الكون والفساد**، تحقيق: محمود قاسم، مراجعة وتقديم: إبراهيم مدكور، القاهرة، 1969م.
- **المباحثات**، ، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، 1992م.
- **النجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة**، محي الدين صبري الكردي، ط 2، 1938م.

❖ ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، عارضه بأصوله العربيّة والعبريّة حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينيّة، ط1، القاهرة، 2007م.

❖ الإسكندر الأفروديسي، **مقالة في العناية**، تخريج وترجمة مع مدخل باللّغة الفرنسيّة: ليير تييه ورديير، لجرس، 2003م.

❖ البغدادي (أبو البركات هبة الله بن على بن ملكا)، **كتاب المعتبر في الحكمة الإلهيّة**، ج 3، بيبلون، لبنان، 2007م.

❖ البغدادي (أبو منصور عبد القادر)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، طبع وضبط وتعليق حواشيه: محمد بدر، مطبعة المعارف في مصر، (د. ت).

❖ الخياط، **الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد**، تقديم ومراجعة: محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، (د. ت).

❖ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ضبطه وعلّق عليه: كسرى صالح العلى، مؤسسة رسالة ناشرون، ط 1، بيروت، 2013م.

❖ القاضي (عبد الجبار)، **شرح الأصول الخمسة**، حقّقه وقدّم له: عبد الكريم عثمان، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، مكتبة وهبة عابدين، ط 1، 1965م.

المصادر غير العربية:

❖ Epictéte, *Entretiens*, I, *Les stoïciens*, Texte Établi et Traduit par Joseph Souilhé, Les Belles lettres, Paris, 1948.

❖ Epictéte, Entretiens, Livre III, Texte Établi et Traduit par Joseph Souilhé, Les Belles lettres, Paris, 1963.

❖ Marc - Aurèle, *Pensées pour Moi - même*, suivis *du Manuel d'Epictéte*, Traduction et Notes par Mario Meunier, Garnier - Flammarion, Paris, 1964.

المراجع:

المراجع العربيّة:

❖ بن منصور (رمضان)، «العناية الإلهيّة بين أرسطو والإسكندر الأفروديسي وابن رشد»، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد 160 - 161، 2013م، ص ص 134 - 141.

❖ جمال الدين القاسمي الدمشقي، **تاريخ الجهميّة والمعتزلة**، مطبعة المنار، ط 1، مصر، 1331هـ.

❖ جوزف فان أس، **علم الكلام والمجتمع في القرنين لثاني والثالث للهجرة**، ترجمة: محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، مراجعة وتقديم: محسن الدمراش، ج 2، ط 1، منشورات الجمل، بيروت بغداد، 2016م.

❖ سيدبي جمال رجب، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهيّة، دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1996م.

❖ عماري يس، **ابن سينا ومشكلة الحرية الإنسانيّة**، مجمع الأطرش للكتاب المختص، ط 1، تونس، 2014م.

المراجع غير العربيّة:

❖ Belo, Catarina, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Leiden.Boston, 2007.

❖ Gardet, Louis, *Les hommes de l'islam*, Hachette, 1977.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017