

صفة الإرادة الإلهية

بين الإثبات والنفي في الإلهيات الإسلامية



سعيد البوسكلاوي
باحث مغربي

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

صفة الإرادة الإلهية بين الإثبات والنفي في الإلهيات الإسلامية

سعيد البوسكلاوي

جامعة زايد، أبوظبي / جامعة محمد الأول، وجدة

- «اتَّفَق المسلمون على وصف الله تعالى بأنه مريد، وورد به السمع، واختلفوا في فائدة وصف المريد بأنه مريد في الشاهد والغائب. ففي العلماء من لم يثبت الإرادة أمراً زائداً على تجرّد الدواعي إلى الفعل عن الصوارف وجعل ذلك فائدة كون المريد مريداً في الشاهد والغائب. وهذا القول هو الأقرب إلى الصواب عندنا. وقال غيره من العلماء: إنّ كون المريد هو أمر زائد على الدواعي إلى الفعل، وجعلوه فائدة وصف المريد بأنه مريد في الشاهد والغائب. وهو قول شيوخنا البصريين كأبي علي وأبي هاشم وأصحابهما، وهو مذهب الكلابية والأشعرية والنجارية. ونفى سائر شيوخنا هذا الأمر الزائد عنه تعالى، كأبي الهذيل وأبي إسحاق النّظام وأبي عثمان الجاحظ وأبي القاسم الكعبي وغيرهم»؛ ركن الدين محمود بن الملاحيمي، كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق: ماك ديرموت وويلفرد مادلونغ، لندن: الهدى، 1991، ص. 240

- «فهذه إرادته الخالية عن نقص يجلبه شوق وانزعاج قصد إلى غرض»؛ ابن سينا، كتاب الشفاء، الإلهيات، ج. 2، تح. محمد يوسف موسى، سليمان دنيا وسعيد زايد، القاهرة، 1960، ص. 363

- «من لم يكن له إرادة، لم يكن في الحقيقة مريداً، وإن وصف بشيء من ذلك مع عدم الصفات التي توجب هذه الأوصاف له لا يكون مستحقاً لذلك في الحقيقة، وإنما يكون وصفه مجازاً أو كذباً»؛ أبو الحسن الأشعري، أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر، تحقيق محمد السيد الجليند، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1997، ص. 65

- «الخبر لا يكون خبراً إلا بأن يكون المخبر مريداً الإخبار به عمّا هو خبر عنه، وكذلك الخطاب فإنّه لا يكون خطاباً إلا بأن يريد المخاطب إحداثه خطاباً لمن هو خطاب له»؛ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 6، ق. 2: الإرادة، تحقيق جورج قنواطي، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، د. ت، ص. 104

ملخص

يندرج هذا العمل ضمن مشروع بحث أوسع يروم الوقوف على مفهوم الإرادة في الإلهيات الإسلامية عموماً؛ وهنا ندرس أولى المسائل التي يطرحها هذا الموضوع، وهي مسألة إثبات صفة الإرادة أو نفيها عن الذات الإلهية. نعرض آراء ومواقف متباينة قدمها متكلمون وفلاسفة مسلمون حول صفة الإرادة الإلهية إثباتاً أو نفيّاً؛ ونركّز في ذلك على الأدلة التي قدّمها كلّ فريق لدعم رأيه أو ردّ رأي الخصم، محولين في كلّ ذلك رصد التصورات الفلسفية التي اعتمدها في مقاربة موضوع عقديّ شائك مثل حقيقة الإرادة الإلهية. وقد انقسم علماء الإلهيات الإسلامية إلى مثبتين لصفة الإرادة الإلهية ونفاة لها، وإلى مثبتين لها إثباتاً حقيقياً ومثبتين لها إثباتاً مجازياً. وإذا أمكن التمييز، على العموم، بين موقفي النفاة والمثبتين، فثمة أربعة مواقف على الأقلّ: المبالغون في النفي (بعض شيوخ المعتزلة والشيعة والمُشائين)؛ المبالغون في الإثبات (بعض شيوخ 'المشبهة' والكرامية الذين يثبتون إرادة في محلّ)؛ وموقفان على الأقلّ راما طريقاً وسطاً بين الرأيين. وهي مواقف حكمتها خلفيات نظرية فلسفية وعقدية عميقة ومتباينة. وهكذا، واعتماداً على طريقة وصفية تحليلية مقارنة، نعرض، أولاً، موقف النفاة، مكتفين هنا برأي ابن سينا وبعض أئمة الشيعة وبعض أئمة معتزلة بغداد وغيرهم؛ ثمّ نتبعه بموقف المثبتين والأدلة التي قدّمها القاضي عبد الجبار من معتزلة البصرة وبعض متكلمي الأشعرية بالخصوص؛ وأخيراً، نعدّ إلى تحليل هذه الآراء وعقد مقارنات سريعة نوجز فيها أهمّ التقاطعات والتقابلات بين هذه الفرق المختلفة مع الحرص على إبراز بعض الأصول الفلسفية التي أطّرت مواقفها العقدية المختلفة.

تقديم

يصف الله تعالى نفسه في القرآن الكريم بصفات عديدة، ولعل أهمها العلم والقدرة والإرادة. وقد اختلف أهل الكلام والفلسفة في تحديد المقصود من هذه الصفات، أي في تحديد طبيعتها وعلاقتها بالذات الإلهية وبموضوعاتها. وغرضنا في هذا العمل الوقوف على التصور الفلسفي والعقدي الذي تبناه المتكلمون والفلاسفة بمختلف فرقهم وتوجهاتهم لصفة الإرادة الإلهية إثباتاً أو نفيًا، إثباتاً حقيقياً أو إثباتاً مجازياً. وغايتنا القصوى الوقوف على مفهوم الإرادة في الفلسفة الإلهية في مشروع بحث أوسع يشكّل هذا القول محطته الأولى.¹ ولا تخفى أهمية تناول موضوع الإرادة في الفلسفة عموماً، وفي الفلسفة الإسلامية والإلهية تحديداً؛ حيث يطرح إشكالات كثيرة أولها مسألة إثبات الإرادة الإلهية، ومسألة علاقة الإرادة بالمراد، ومسألة قدم أو حدوث الإرادة، ومسألة حرية الإرادة الإنسانية وغيرها من القضايا الشائكة التي يثيرها موضوع حظي باهتمام كبير لدى المتكلمين القدامى، لكنه لم يلق العناية نفسها لدى الباحثين المحدثين، في حدود علمنا. وإذا كان موضوع الإرادة يندرج ضمن مبحث الصفات الإلهية في المباحث الكلامية التقليدية، فإننا لن نخوض هنا بعموم القول في هذا الأمر، وإنما سنركّز نظرنا على أول مطلب يواجه الخائض في موضوع الإرادة الإلهية، وهو مطلب إثبات صفة الإرادة. وأكثر من ذلك، فقد جعلنا كل غايتنا هنا عرض مواقف بعض الفرق الإسلامية، كلامية أو فلسفية، من صفة الإرادة الإلهية إثباتاً أو نفيًا، إذ سنعمد إلى آراء المتكلمين والفلاسفة المسلمين فنجد أقوالهم في هذه المسألة، وكذا الأدلة التي قدّمها كل فريق لدعم رأيه أو ردّ رأي الخصم، محاولين في كل ذلك رصد التصورات الفلسفية التي اعتمدها كل فريق لموضوع عقدي شائك مثل الإرادة الإلهية.

بالفعل، لقد تعدّدت سبل المفكرين المسلمين بين مثبتين لصفة الإرادة ونفاة لها، بين مثبتين لها إثباتاً حقيقياً ومثبتين لها إثباتاً مجازياً. ويمكن التمييز، على العموم، بين موقفي النفاة والمثبتين، وإن كانت في حقيقتها أربعة مواقف على الأقل: المبالغون في النفي (بعض أئمة المعتزلة والشيعة والمشائين)؛ المبالغون في الإثبات (بعض أئمة 'المشبهة' والكرامية الذين يثبتون إرادة في محل)؛ وموقفان على الأقل راما طريقاً وسطاً بين الرأيين. وهذه المواقف حكمتها خلفيات نظرية فلسفية وعقدية عميقة ومتباينة. ومن المفيد هنا الإشارة إلى أن هذا التباين في الآراء قد يصل إلى حدّ التناقض أحياناً، لا بين الفرق المختلفة فقط، وإنما داخل الفرقة الواحدة أيضاً. وإذا كان هذا الأمر يعود أولاً إلى الموقف من الصفات بشكل عام (مع أن الإرادة تحتل موقعاً خاصاً بين الصفات الإلهية لا تسري عليها أحكام باقي الصفات جميعها) وإلى مفهوم معين للإرادة اعتمدته كل فرقة، فإن هذا الاختلاف راجع أيضاً إلى وضعيّة مفهوم الإرادة ذاته الذي يتضمّن من معاني

1- يشكل هذا العمل فصلاً من فصول الجزء الثاني من مشروع بحث قيد الإنجاز حول مفهوم الإرادة في الفلسفة الإسلامية. انظر البوسكلاوي، سعيد. مفهوم الإرادة في الفلسفة الإسلامية المشائية، بيروت، دار المشرق، 2010؛ ----. إشكالية الإرادة لدى فلاسفة الإسلام، القول الطبيعي والمدني والإلهي، أطروحة دكتوراه نوقشت عام 2003 بكلية الآداب، ظهر المهرز بفا. وقد عرضت نسخة سابقة من هذه الدراسة ضمن سلسلة المحاضرات الشهرية التي نظمها فريق البحث في الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة يوم 30 شتنبر 2011

الحاجة والنقص والسعي إلى استكمال الذات ما يجعل وصف الله تعالى بها على الحقيقة أمراً محفوفاً بالسقوط في التشبيه وإسقاط معاني إنسانية على الذات الإلهية. وكذلك، فإن نفي الإرادة عنه، في المقابل، سيفقده كلّ فاعلية وكلّ كمال، ومن ثمّ سيمسّ بمصادقية الألوهية ذاتها أو يكون يفعل بالطبع والضرورة، كما قد يفهم من أقوال بعض الفلاسفة المسلمين وغيرهم.

وهكذا، سنعرض، أولاً، موقف النفاة، مكتفين هنا برأي ابن سينا وبعض أئمة الشيعة، وبعض معتزلة بغداد وغيرهم؛ ثمّ نتبعه بموقف المثبتين، والأدلة التي قدّمها بعض أئمة معتزلة البصرة، وخاصة القاضي عبد الجبار منهم، وبعض أقطاب متكلمي الأشعرية؛ وأخيراً، سنعمد إلى تحليل هذه الآراء وعقد مقارنة سريعة نوجز فيها أهمّ التقاطعات والتقاطعات بين الفرق المختلفة، مع الحرص على إبراز بعض الأصول الفلسفية التي أطرت مواقفها العقديّة المختلفة.

1. النفاة

يتكوّن أصحاب الموقف الأوّل من فرق وأشخاص ذوي أصول مذهبيّة متباينة، وعلى رأسهم الفلاسفة وبعض أئمة الشيعة والمعتزلة وغيرهم. فهؤلاء ينفون صفة الإرادة عن الذات الإلهية تماماً. إنّ الإرادة عندهم قد تكون علماً، أو خلقاً، أو تكويناً، أو أمراً، أو حركة أو ابتهاجاً وغير ذلك. إنّها قد تكون أيّ شيء إلا أن تكون إرادة بالمعنى الذي يفهم في الشاهد. فالإرادة عند الفلاسفة هي العلم، وعند هشام بن الحكم (ت. ح. 198هـ/814م) هي الحركة، وعند بعض المعتزلة هي الخلق أو الأمر أو الحكم أو التكوين وغير ذلك.

لا يخرج تصوّر الفلاسفة المشائين للإرادة الإلهية عن تصوّرهم للصفات الإلهية بشكل عامّ؛ وإن كانوا لا يجعلون الصفات هي عين الذات، على طريقة المعتزلة، إلا أنّهم لا يثبتونها أمراً زائداً عن الذات كما فعلت الأشاعرة على سبيل المثال. فإمّا أنّهم ينفون تماماً حصول إرادة له أو يثبتون له إرادة لا تختلف في شيء عن صفة العلم. ولعلّ مفهوم الفلاسفة، الذي يجد أصله عند أرسطو، هو الذي كان موضع اختلاف المتكلمين بين من اعتمده كلياً أو جزئياً، وبين من أدخل عليه تعديلات حتّى يتوافق مع التصورات العقديّة السائدة في البيئة الإسلامية. وليس غريباً أن ينطلق بعض المتكلمين في مناقشة هذا الموضوع من مفهوم الإرادة عند أهل الفلسفة قبل أهل الكلام. فيوسف البصير (ت. ح. 431هـ/1040م)، على سبيل المثال، يورد أولاً آراء الفلاسفة التي مفادها أنّنا نجد من أنفسنا ميلاً إلى فعل، إذا اعتقدنا نفعاً من ورائه، سعينا إلى تحقيق هذه المنفعة، أو نفوراً أو كراهية إذا اعتقدنا أنّ فيه ضرراً ما. وقد ذهب الفلاسفة إلى أنّه إذا كان هذا هو معنى الإرادة، فإنّه من المحال إثباته لله تعالى، لأنّ مثل هذه الانفعالات لا يمكن أن تنسب سوى إلى ذات تشعر باللذة والألم، والنفع والضرر؛ ومن المحال أن ننسب إلى الله الرغبة في الحصول على النفع والنفور

من الضرر.² وهكذا نفهم لماذا يثبت ابن سينا للمبدأ الأول «إرادة عقلية محضة» خالية من الشوق، إرادة مطلقة، لا يشوبها نقص، ومجردة من كل غرض أو قصديّة.³ صحيح أنه يوصف بكونه عاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام الخير الموجود في العالم، إلا أنه لا يصحّ أن نستنتج من ذلك أن هذا النظام يصير معشوقاً له؛ ومن ثمّ، فإنّ الله يتحرّك إليه ويشتاقه؛ فنظام الخير هو معشوق له بالعرض ولا يتحرّك إليه المبدأ الأول، في نظر ابن سينا، و«لا يفعل منه البتّة ولا يشاق شيئاً ولا يطلبه».⁴ ولكن أليس هذا العالم مراداً لله تعالى؟ بلى، يجيب ابن سينا، إنّ نظام الخير الموجود في الكلّ هو مراد له؛ «لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتّى يكون له فيما يكون عنه غرض»⁵، وإنّما هو مريد بنوع من الإرادة العقلية المحضة؛ إذ يكفي أن يعقل ذاته بوصفه مبدأ لهذا النظام حتّى يستفيض العالم كائناً موجوداً بالفعل.⁶ ولأنّ أبا علي استشعر ربّما التناقض الذي يخترق جمعه بين القول بصدور العالم عن طريق الفيض ومحاولته إثبات صفة الإرادة للمبدأ الأول في آن واحد، نجده يدفع قوله إلى درجة النظر إلى الإرادة بوصفها في ذاتها هذا الفيض، ويطلق عليها اسم الجود على غرار أفلوطين وبرقلس وغيرهما⁷، إذ لمّا كانت الإرادة الإلهية إرادة عقلية خالصة ولا تختلف عن علمه قطّ، وكانت «لا تتعلّق بغرض في فيض الوجود» فإنّها، يقول ابن سينا، لن «تكون غير نفس الفيض، وهو الجود».⁸ فوصف الله بكونه مريداً لا يعني، عند صاحب الشفاء، سوى صدور العالم عن الله صدوراً عقلياً، وأنّ الله تعالى هو مبدأ نظام الخير كلّ.⁹

وهكذا، يماهي ابن سينا بين الإرادة والعلم الإلهيين على نحو مطلق؛ فالإرادة ليست شيئاً مختلفاً عن العلم الإلهي، البتّة، سواء في الذات أو في المفهوم: «فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا

2- اعتمدنا هنا على ترجمة جورج فايدا (1908-1981) الفرنسية لفصل عن الإرادة للمتكلّم اليهودي الفرائي يوسف البصير ضمن مجموع مخطوط احتفظ به في المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم 1259 من المخطوطات العربية. انظر:

Georges Vajda, « L'Attribut divin d'Irāda (Volonté) d'après une source inexploitée », *Studia Islamica*, No. 31 (1970), p. 259

3- ابن سينا، كتاب الشفاء، الإلهيات، ج. 2، تح. محمّد يوسف موسى، سليمان دنيا وسعيد زايد، القاهرة 1960، ص. 363؛ حيث يقول: "فهذه إرادته الخالية عن نقص يجلبه شوق وانزعاج قصد إلى غرض".

4- يقول: «وعاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام، وخير من حيث هي كذلك، فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض، لكنه لا يتحرّك إلى ذلك عن شوق»؛ نفسه، ص. 363

5- نفسه، ص. 366

6- يقول ابن سينا: "فالأول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكلّ أنّه كيف يكون ذلك النظام، لأنّه يعقله وهو مستفيض كائن موجود"؛ نفسه، ص. 366

7- نذكرنا مفهوم الجود، على سبيل المثال، بحجّة برقلس الأولى على قدم العالم وهي من جود الباري الدائم: إنّ الجواد الذي عنه صدر الكلّ لا يكون جواداً حيناً وحيناً آخر غير جواد. ولأنّه دائماً جواد «فهو دائماً سبب لوجود العالم»، إذ يحبّ أن يجعل الأشياء مشاكلة له؛ «فهو أبداً يفعلها [...] فإذا كان الباري تعالى من قبل جوده فعل العالم، ففعله أبداً، فيجب من ذلك أن يكون العالم غير مكوّن منذ زمن ولا فاسداً في زمن»؛ عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، الكويت: وكالة المطبوعات، ط. 2، 1977، ص. 34. انظر أيضاً:

Elvira Wakelnig, "The Other Arabic Version of Proclus" *De Aeternitate mundi. The Surviving First Eight Arguments*, *Oriens* 40 (2012), p. 64.

8- ابن سينا، كتاب الشفاء، الإلهيات، ج. 2، م. م. ص. 367

9- يقول الشيخ الرئيس: "وإذا قال له: مريد، لم يعن إلا كون واجب الوجود مع عقليته، أي سلب المادّة عنه، مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك"؛ نفسه، ص. 368

مغايرة المفهوم لعلمه».¹⁰ فحين لا يتعلّق الأمر بصدور ضروريّ للعالم عن الواحد أو المبدأ أو المحرك الأوّل الذي لا يتحرك، فإنّ الفلاسفة المشائين عادة ما يحصرون معنى الإرادة الإلهية في نوع من العلم، ويحرصون تماماً على نفي كلّ صفة من شأنها أن تفيد معنى النقص والسعي إلى الاستكمال أو تفيد معنى الشوق والنزوع. وما الإرادة في آخر المطاف سوى نوع من الشهوة، لكنّها «شهوة عاقلة أو عقل مشتهٍ»، كما عرفها ابن رشد لاحقاً.¹¹ أمّا الإرادة الإلهية، فتخلو من الشهوة طبعاً. وليس غريباً، والحال هذه، أن نجد كثيراً من علماء الكلام، وخاصّة الشيعة منهم، يجعلون الإرادة هي العلم على طريقة الفلاسفة.

بالفعل، إذا كان كثير من الزيدية والإمامية الشيعة يؤيدون موقف النفي لا الإثبات¹²، وكثير منهم يتفادى إثبات الإرادة أمراً زائداً على الداعي، فإنّ جُلّهم لا يُخرج هذا الداعي عن إطار العلم. فصاحب خلاصة النظر يصنّف محقّقي الإمامية إلى جانب البغداديين من المعتزلة في ما ذهبوا إليه من «أنّ الداعي كافٍ في وقوع الفعل، واستدلّوا على ذلك بأن قالوا: قد اتّفقنا كلّنا أنّ الداعي إذا دعا إلى الفعل، يتحقّق وقوعه عند ارتفاع الصوارف، وإذا تحقّق الفعل أو صار أولى بالوقوع لأجل الداعي. فمن ادّعى زيادة يحتاج إلى دليل.¹³ فأبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت (ت. 350هـ)، في كتاب الياقوت في علم الكلام في سياق «القول في إثبات الصانع وتوحيده وأحكام صفاته» وضدّاً على المثبتين، يصف الله تعالى بأنّه «مريد، أي يعلم المصلحة في

10- نفسه، ص. 367

11- ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تج. ألفرد عبري، القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994، ص. 142

12- يقول الشيخ المفيد: «إنّ إرادة الله تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله، وإرادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال، وبهذا جاءت الآثار عن أئمة الهدى من آل محمد- عليهم السلام- وهو مذهب سائر الإمامية إلا من شدّ منها عن قرب وفارق ما كان عليه الأسلاف، وإليه يذهب جمهور البغداديين من المعتزلة وأبو القاسم البلخي خاصّة وجماعة من المرجئة، ويخالف فيه من المعتزلة البريئون ويوافقهم على الخلاف فيه الشبهة وأصحاب الصفات»؛ الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تج. مهدي محقق، تهران، 1993، ص. 13؛ وفي سياق حديثه عن صفات السمع والبصر الرؤية والإدراك، يقول: «إنّ استحقاق القديم سبحانه بهذه الصفات كلّها من جهة السمع دون القياس ودلائل العقول، وإنّ المعنى في جميعها العلم خاصّ دون ما زاد عليه في المعنى، إذ ما زاد عليه في معقولنا ومعنى لغتنا هو الحسنّ وذلك ممّا يستحيل على القديم». وأضاف قائلاً: «ولست أعلم من متكلّمي الإمامية في هذا الباب خلافاً، وهو مذهب البغداديين من المعتزلة وجماعة من المرجئة ونفر من الزيدية، ويخالف فيه المشبهة وإخوانهم من أصحاب الصفات والبصريّين من أهل الاعتزال؛ نفسه، ص. 13. وهو مذهب الفلاسفة والكعبي وأبي الحسين البصري. انظر أيضاً هاشم معروف الحسني، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، بيروت: دار القلم، 1978، ص. 158-159؛ حيث يورد نصّ الشيخ المفيد في صياغة مختلفة.

13- يقول صاحب خلاصة النظر: «اختلف الناس في استحقاقه الإرادة، فذهب البصريّون من أهل العدل [إلى أنّها] تسمية حقيقة لأنّ الإرادة زائدة على الداعي. وذهب البغداديون مع محقّقي الإمامية إلى أنّ الداعي كافٍ في وقوع الفعل، واستدلّوا على ذلك بأن قالوا: قد اتّفقنا كلّنا أنّ الداعي إذا دعا إلى الفعل يتحقّق وقوعه عند ارتفاع الصوارف، وإذا تحقّق الفعل أو صار أولى بالوقوع لأجل الداعي. فمن ادّعى زيادة يحتاج إلى دليل. واستدلّ من أثبت الإرادة بزيادة على الداعي بأن قال: الداعي إلى الفعل داع إلى إرادة الفعل، والذي يدلّ على أنّه داع إلى إرادة الفعل أنّنا نعلم أنّ من كان بين يديه أرغفة متساوية في الداعي، وكذلك كلّ فعلين تساويهما في الداعي ويقع أحدهما دون الآخر، فلا بدّ من مرجّح وإلا وقع الفعلان، وذلك المرجّح هو الإرادة التي تفعل لأجل الداعي. والجواب عن هذه الشبهة أن يقال لهم: لم فعل الإرادة لأحد الفعلين دون الآخر مع تساوي الداعي؟ فإن قالوا: لا لأمر، وجب أن يحصل الفعل مع الداعي لا لأمر ولم يحتج إلى الإرادة، أو كان يلزم أن يفعل إرادة لأحد الفعلين دون الآخر لمشاركته له في الداعي. وإن قالوا: الإرادة أخرى، لزمهم أن يثبتوا إرادات لا نهاية لها وذلك محال. فإن قالوا: الزيادة داعي الفعل الذي وقع، فيكفي في وقوعه زيادة الداعي ولم يحتج إلى إرادة، وهذا يسقط ما تعلّقوا به. فإن قالوا: فعندكم إذا تساوت الدواعي في الفعلين، بماذا يرجّح أحدهما؟ فنقول: يقع الفعلان ولا يحصل الترجيح، ومتى رأينا قد وقع أحد الفعلين قطعنا على أن لم يقع فيه صارف يمنع من وقوعه أو في الذي وقع زيادة داع، ويكشف لنا الوقوع عن عدم التساوي في الداعي»؛ مؤلف مجهول، خلاصة النظر، تج. سابين شميدتكه (Sabine Schmidtke) وحسن أنصاري، تهران، 1385، ص. 48-49

فعل فيدعو علمه إلى إيجاده ولا زيادة على ذلك من الشاهد وهو غير ثابت غائباً»¹⁴ وقبل هؤلاء جميعاً، ذهب هشام بن الحكم (ت. ح. 198هـ/814م)، أشهر تلامذة الإمام جعفر الصادق¹⁵، إلى أن إرادة الله هي الحركة، وأنها «معنى لا هي الله ولا هي غيره»¹⁶، ومفاد قوله ذاك «أن الله إذا أراد الشيء، تحرّك فكان ما أراد»¹⁷. ووافقه شيوخ آخرون من الشيعة في قوله، إن الإرادة حركة، إلا أنهم اختلفوا فيما إذا كانت الإرادة هي الله أو هي غيره أو لا هي الله ولا هي غيره¹⁸. ولئن كان مذهب هشام بن الحكم يوصف عادة بالتجسيم، إلا أن آراءه تختلف في جوهرها عن المجسمة 'المقلدة' من أهل السنة والشيعة على حدّ سواء؛ إذ تنمّ عن وعي فلسفي قلّ نظيره في عصره.

ومع أنه لم يأخذ أحد من شيوخ المعتزلة النفاة بهذا المذهب، على ما يبدو، إلا أنهم سلكوا سبلاً شبيهة بما سلكه هشام بن الحكم والفلاسفة وغيرهم؛ فهم ينفون الإرادة، تماماً، بوصفه أمراً زائداً عنه تعالى¹⁹، ويؤوّلون الإرادة التي يوصف بها شرعاً بمعنى الخلق والإنشاء والتكوين والحكم والفعل وغير ذلك. بالفعل، يذهب كثير من البغداديين، وعلى رأسهم أبو القاسم الكعبي (ت. ح. 319هـ/931م) وبعض البصريين الأوائل والأواخر منهم، إلى أنه «ليست لله إرادة على الحقيقة»، وهي العبارة التي لا يني يكرّرها خصومهم الأشاعرة. وحسب صاحبهم ابن الملاحيمي (ت. 536هـ/1141م) الذي حفظ لنا أقوالاً مهمّة لهم، متقدّمين ومتأخّرين، فقد «قال أكثرهم: إن فائدة وصفه تعالى بذلك إذا قيل: إنّه يريد لأفعاله تعالى، أنّه فعلها وليس بساها عنها ولا بمكره

14- "لأنّ الزائد إن كان للذات أو المعنى القديم أو الحادث فيه أو في الجماد أو لا في محلّ، فهو باطل بالمنافاة للكرهية وبما تبطل به المعاني القديمة وباستحالة حدوثه وباستحالة قيام الإرادة بالجماد وبوجوب رجوع حكم الإرادة إلى الحيّ وباستحالة حلول عرض لا في محلّ وتقديم الأفعال وتأخيرها وأمر عبادته ونهيه وعقاب أهل الآخرة إلى غير ذلك يكفي فيه الداعي وإذا تأمّلت وجده صحيحاً؛ أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت، **اليافوت في علم الكلام**، تج. علي أكبر ضيائي، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، 1413هـ، ص. 39. وعلى عكس الأشاعرة الذين أثبتوا أمراً زائداً على الذات، ذهب النوبختي إلى الاستدلال "على أنّ الصفات ثابتة من وجوب وجوده فقط". "وليس له وصف زائد على ذاته" لأنّ الله تعالى لا يفتقر إلى شيء، ليس بعرض، وليس جائز الوجود، بل هو واجب الوجود ولا يحتاج وجوده إلى أن يتقوّم بشيء غيره، كما أنّه ليس بمتغيّر؛ انظر نفسه، ص. 43. يعرف أبو إسحاق النوبختي العلم والإرادة بقوله: "العلم معرفة المعلوم على ما هو به [...] والإرادة منّا القصد ومن الصانع العلم الداعي والفرق بين الإرادة والشهوة أنّ الإنسان المريض ينفر طبعه عن الدواء المرّ ويريدته وليست إرادة الشيء كراهة ضده، لوجودها حالة الغفلة عن الضدّ. والعزم إرادة جازمة حصلت بعد تردّد والمحبة الإرادة، لكنّها منه إرادة الثواب ومنّا إرادة الطاعة والرضا قيل: إنّ الإرادة وقيل: ترك الاعتراض والإرادة لا تزداد، كالشهوة لا تشتهي، والتمني لا يتمي [...] والقدرة عبارة عن سلامة الأعضاء وصحتها [...] وقد نفى قوم كون القدرة قبل الفعل؛ نفسه، ص. 51-52. يقصد الأشاعرة الذين همّوا إلى مقارنة الإرادة للفعل، بينما يوافق رأي ابن نوبخت المعتزلة والحكماء. يقول في سياق حديثه عن العدل الإلهي: "وليس القديم مريداً للقبائح من عبادته وعندنا لا يكاد الخلاف يتحقّق هاهنا، لأنّ الإرادة هي العلم على ما سبق، وإن سلّمنا قول الشيوخ أمكننا أن يدلّ عليه بالأمر والنهي وأنّ الطاعة موافقة للإرادة، فيكون الكافر مطيعاً وأنّ الرضا واجب بقضائه، فكيف يرضى بالكفر وتعلقهم بأداء التعجيز ليس بشيء وإنما يكون عاجزاً لو لم يقدر على إجبارهم، وقد بيّنا أنّه قادر؛ نفسه، ص. 46-47.

15- كان له بدوره تلامذة على ما يبدو، لكنّه لم يؤسس فرقة قط. وقد نسب إلى التجسيم واشتهر بمناظراته القويّة مع المعتزلة وغيرهم.

16- الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، نشره هلموت ريتز، فرانزشتايز، فيسبادن، ط. 3، 1980، ص. 41.

17- نفسه؛ انظر أيضاً البغدادى، **الفرق بين الفرق**، بيروت 1973، ص. 52. وأيضاً القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج. 6، ق. 2: **الإرادة**، تج. جورج قناتلي، المؤسسة المصرية، د. ت.، ص. 5.

18- انظر ما يحكيه الأشعري عن هشام الجواليقي الذي وافق كثيراً رأي هشام بن الحكم، فيما أبو مالك الحضرمي وعلي بن الهيثم اختلفا معه بقولهما إنّ الإرادة غير الله. الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، م. م.، ص. 42؛ وأيضاً البغدادى، **الفرق بين الفرق**، ص. 51-52.

19- يقول ابن الملاحيمي: «ونفى سائر شيوخ المعتزلة هذا الأمر الزائد عنه تعالى، كآبي الهذيل وأبي إسحاق النظام وأبي عثمان الجاحظ وأبي القاسم الكعبي وغيرهم»؛ كتاب **المعتمد في أصول الدين**، تج. ماك ديرموت وويلفرد مادلونغ، لندن: الهدى، 1991، ص. 240.

عليها، ومعنى كونه مريداً لأفعال غيره أنه أمر بها».²⁰ ويجدر التأكيد هنا على أن مذهب النفي ليس حكراً على معتزلة بغداد، كما هو شائع، بل بدأ في البصرة، على ما يبدو، مع أبي الهذيل العلاف (ت. ح. 235هـ) وأبي إسحاق النظام (ت. ح. 230هـ/845م) وأبي عثمان الجاحظ (ت. ح. 255هـ/868م) وأصحابهم قبل عهد الجبائين أبو علي (ت. ح. 302هـ/915م) وابنه أبو هاشم (ت. ح. 321هـ/933م) وبعض تلامذتهما الذين تبنا مذهب الإثبات في حين تبنا بصريون آخرون مذهب النفي كما سنرى. فقد دافع النظام²¹، وهو من البصرة، على «أنّ الباري تعالى ليس موصوفاً بها على الحقيقة. فإذا وصف بها شرعاً في أفعاله، فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم. وإذا وصف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمعني به أنه أمر بها ونه عنها» فيما يحكيه الشهرستاني عنه²²؛ وليس مريداً لها حقيقة، لأنّ إثبات ذلك هو نفي الإرادة الإنسانية. ويبدو أن الكعبي، الذي اشتهر أكثر بوصفه ممثلاً لمدرسة بغداد بمواقفه التي أثارت كثيراً من السجال، أخذ مذهبه في الإرادة عن النظام فيما يورده الشهرستاني.²³ ويبرّر النظام ما ذهب إليه من «أنّ إرادة الله إنّما هي فعله، أو أمره أو حكمه»²⁴، بقوله: «إنّ الإرادة في اللغة إنّما تكون ذلك، أو تكون ضميراً، أو قرب الشيء من الشيء كقوله تعالى: (جداراً يريد أن ينقض)²⁵؛ والضمير يستحيل على الله، فيجب أن تكون إرادته ما ذكرناه».²⁶ ودلالة الإرادة في اللغة تتضمن معنى الأمر والحكم، فعندما أقول: «أراد منّي كذا، أي أمرني به. ويقال إنّ الله يريد لأن يقيم القيامة، أي قد حكم بذلك»²⁷ وأخبر به.²⁸ باختصار، إنّ الإرادة هي الفعل والأمر، ووصفه بالإرادة في الوجهين معاً مجاز، تماماً كما في وصف الجدار بالإرادة.

ونفهم أنّ أصل المعتزلة في العدل الإلهي هو ما دعاهم إلى هذا الرأي، على ما يبدو، حرصاً منهم على حرية الإرادة الإنسانية من جهة، وعلى تنزيه الله عن إرادة المعاصي من جهة أخرى. وأكثر من ذلك، فإنهم يذهبون إلى أنه لا يجب القول قبل حدوث الفعل إنّ الله أراده، بل بعد حدوثه؛ فإن كان طاعة، قلنا إنّ

20- ابن الملاحيمي، الفائق في أصول الدين، تح. ماك ديرموت وويلفرد مادلونج، تهران 2007، ص. 42. ويقول الملاحيمي في كتاب المعتمد في أصول الدين: «قال الشيخ أبو الهذيل: إنّ الله تعالى يريد لأفعاله، وإرادته لها خلقه لها، وخلقها لها غيره، وإثمه يريد لأفعال غيره على معنى أنه أمرها. وقال أبو إسحاق النظام: إنّ الله تعالى يريد لأفعاله، وإرادته لها هي المراد، ومريد لأفعال غيره، وإرادته لها هي أمره بها، وقد تكون إرادته حكمته. قال: لأنه قد يعبر بالإرادة عن المراد، تقول: جئتني بإرادتي، أي بمرادي، ويقال: إنّ الله تعالى يريد أن تقوم القيامة، أي قد حكم بذلك. قال: وقد تكون الإرادة للشيء بمعنى المقاربة، كقوله تعالى (جداراً يريد أن ينقض (سورة الكهف، آية 77))، وقد يكون بمعنى الضمير، وذلك يستحيل على الله تعالى. وقال أبو عثمان وأبو القاسم: إنّ الله يريد لأفعاله نفسه، أي فعلها، وليس بساها ولا بمكره، ومريد لأفعال غيره بمعنى أنه أمر بها»؛ المعتمد، م. م.، ص. 240.

21- تلميذ أبي الهذيل (ت. ح. 226هـ/841م)، ومن أشهر تلامذته الجاحظ (ت. ح. 254هـ/868م).

22- الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، تح. سيد كيلاني، بيروت: دار صعب 1406 هـ-1986 م، ص. 55.

23- نفسه، ص. 55.

24- القاضي عبد الجبار، المغني، ج. 6، ق. 2: الإرادة، تح. قنواتي، م. م.، ص. 3.

25- القرآن الكريم، سورة الكهف، آية 77.

26- نفسه، ص. 4.

27- نفسه، ص. 4.

28- يقول الأشعري على لسان النظام: «وقد نقول إنّ الله يريد الساعة أن يقيم القيامة، ومعنى ذلك أنّه حاكم بذلك مخبر به». ويلاحظ الأشعري قائلاً: «والى هذا القول يميل البغداديون من المعتزلة»؛ مقالات الإسلاميين، م. م.، ص. 190-191.

الله أراده، وإن كان معصية، «فهو كاره لها غير محب لها».²⁹ وهو قول ينفي صفة الإرادة عن الله أكثر مما يثبتها، كما هو واضح. ومن الناقل التذكير هنا بأن هذا الرأي هو مذهب الفلاسفة أيضاً. وليس غريباً إن ذهب المعتزلة النفاة أيضاً، وعلى غرار الفلاسفة دائماً، إلى أن إرادته لا تختلف في شيء عن علمه. وكان النظام والكعبي قد أقاما رأييهما في نفي الإرادة الإلهية على أساس أن الله سبحانه بخلاف البشر من حيث إنه عالم بكل شيء ومحيط بكل شيء». ولذلك، «فليس ثمة داع لوصف الله بالإرادة، لأن علم الله بالأشياء وقدرته يغنيان عن الإرادة».³⁰

ولابد من الإشارة إلى أن مذهب عدم إثبات الإرادة أمراً زائداً على الذات الإلهية ليس حكراً على معتزلة بغداد، بل نجده أيضاً عند بعض البصريين المتأخرين؛ ولعل أشهرهم أحد أبرز تلامذة القاضي عبد الجبار، أبو الحسين البصري، الذي اشتهر بنقده أستاذه ومخالفته له في كثير من المسائل.³¹ ويعود الفضل إلى ركن الدين محمود بن الملاحيمي الخوارزمي (ت. 536هـ/1141م) الذي حفظ لنا كثيراً من أدلة أبي الحسين البصري التي عرضها في كتابه **تصحيح الأدلة المفقودة**؛³² وذلك في كتاب **المعتمد في أصول الدين**³³ الذي صنفه ابن الملاحيمي قرناً بعد وفاة أبي الحسين، وأعاد تلخيص مضامينه في كتاب **الفائق في أصول الدين**.³⁴ إن الإرادة عند أبي الحسين «هي الداعي الخالص أو المترجح على الصارف إلى الفعل في الشاهد والغائب».³⁵ ومن ثم، فإن الإرادة الإلهية، في نظره، هي الداعي إلى الفعل لا شيئاً زائداً عليه. من الثابت إذاً أن أبا الحسين، الذي خالف أستاذه عبد الجبار في كثير من المسائل، يخالفه في هذه المسألة أيضاً؛ ومن المؤكد أنه من النفاة لا من المثبتين، وهو الموقف الذي اعتمده ركن الدين الملاحيمي الخوارزمي أيضاً.³⁶

29- نفسه، ص. 42

30- فيصل عون، **علم الكلام ومدارسه**، جامعة عين شمس، ط. 2، 1982، ص. 323

31- يقول عنه الشهرستاني: «[...] والمتأخرون من المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وغيره انتهجوا طريقة أبي هاشم. وخالفه في ذلك أبو الحسين البصري وتصحح أدلة الشيوخ واعترض على ذلك بالتزييف والإبطال، وانفرد عنهم بمسائل: منها نفي الحال، ومنها نفي المعدوم شيئاً، ومنها نفي الألوان أعراضاً، ومنها قوله إن الموجودات تتمايز بأعيانها، وذلك من توابع نفي الحال، ومنها رده الصفات كلها إلى كون الباري تعالى عالماً قادراً مدركاً. وله ميل إلى مذهب هشام بن الحكم في أن الأشياء لا تعلم قبل كونها. والرجل فلسفي المذهب، إلا أنه روج كلامه على المعتزلة في معرض الكلام فراج عليهم لقلة معرفتهم بمسالك المذاهب»؛ **الملل والنحل**، ج. 1، م. م.، ص. 85

32- نشر الأجزاء المحتفظ بها ويلفرد مادلونغ وسابين شميدتكة عام 2006، انظر:

Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffiḥ al-Adillāh*, ed. Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006).

33- نشره مارتن ماك ديرموت وويلفرد مادلونغ عام 1991، انظر:

Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muhammad al-Malaḥmī (d. 536/1141), *Kitāb al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Dīn*, edited by Martin McDermott and Wilferd Madelung (London: al-Hoda, 1991).

34- نشره ويلفرد مادلونغ ومارتن ماك ديرموت عام 2007، انظر:

Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muhammad al-Malaḥmī: *Kitāb al-fā'iḳ fī uṣūl al-dīn*, edited with an Introduction by Wilferd Madelung and Martin McDermott (Tehran, 2007).

35- يقول ابن الملاحيمي ملخصاً تصوراً أبي الحسين البصري للإرادة: «وحكى شيخنا أبو الحسين في كتاب **التصحيح** عن بعض الشيوخ أن الإرادة هي الداعي الخالص أو المترجح على الصارف إلى الفعل في الشاهد والغائب»؛ ابن الملاحيمي، **الفائق في أصول الدين**، م. م.، ص. 42.

36- يقول: "وهذا القول هو الذي اخترناه في كتاب **المعتمد**»؛ نفسه.

مع تمييز لا يني هذا الأخير يذكرنا به وهو أنّ أبا الحسين، وإن كان يرفض أن تكون الإرادة الإلهية صفة زائدة على الداعي إلى الفعل في الغائب، فإنّه يسلم مع ذلك بأنّ الإرادة أمر زائد على الداعي إلى الفعل في الشاهد. وكذلك، فإنّه لا يني الملاحيمي يذكر عبارة «شيوخنا» و«أصحابنا» التي يطلقها على البغداديين كما على البصريين دون تمييز بينهم، مؤكّداً بذلك على أنّ مذهب الاعتزال واحد، وإن اختلف شيوخ الاعتزال في مسائل شتى. وأكثر من ذلك، فإنّه لا شبهة قطّ فيما أثبتته الأصحاب من كونه تعالى مريداً، في نظره، انطلاقاً من الاستدلال على «أنّ العالم بما يفعله إذا كان فعله مقصوداً بداعيه لا يفعله إلّا وهو قاصد إلى فعله مريد له»³⁷؛ بل إنّ المشكلة تكمن في إثبات كونه مريداً أمراً زائداً على داعيه إلى الفعل.³⁸

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ تأثير أبي الحسين البصري كان كبيراً، إذ تجاوز إطار أهل الاعتزال نحو أهل التشيع في هذه المسألة وغيرها؛ بحيث يحضر الموقف نفسه الذي اعتمده أبو الحسين البصريّ المعتزليّ عند أبي اسحاق بن نوبخت الشيعي (ت. ح. 350هـ)، في حين أنّ السيد المرتضى (ت. 436هـ) أثبت الإرادة صفة زائدة على ذاته تعالى كما يحكي الحلّي (ت. 657هـ) عنهما.³⁹ ونجد موقف النفي عند الشيخ المفيد (ت. 413هـ) وعند غيره من أئمة الشيعة كما سبقت الإشارة. إنّ الإرادة في حقّه تعالى هي نفس الداعي وليست أمراً زائداً عليه؛ بل هي العلم، في نظر ابن نوبخت الذي يصف الله تعالى بأنّه «مريد أي يعلم المصلحة في فعل فيدعوه علمه إلى إيجاده ولا زيادة على ذلك من الشاهد»⁴⁰؛ فـ«الإرادة منا القصد ومن الصانع العلم الداعي»، لا أكثر.⁴¹

وهكذا يلتقي معتزلة بغداد وشيعتها معاً مع الفلاسفة المشائين لا في نفي صفة الإرادة وحسب، بل أيضاً في اعتبارها علماً. وليس في التقاء جلّ «معتزلة بغداد» مع «مشائي بغداد» ضرباً من الاتفاق البعيد بين أطراف لا يجمعها شيء؛ بل إنّ موقف النفي لدى فلاسفة بغداد، معتزلة ومشائية، هو في جوهره موقف فلسفيّ ينمّ عن تصوّر واضح للإرادة بوصفها مبدأ مركّباً من النزوع والعقل ولا يمكن أن تكون مبدأ عقلياً

37- نفسه، ص. 43

38- يقول الملاحيمي: "واحتج أيضاً أصحابنا المثبتون للأمر الزائد، فقالوا: إنّ العالم بما يفعله إذا كان فعله مقصوداً بداعيه لا يفعله إلّا وهو قاصد إلى فعله مريد له، ولا علة لذلك إلّا أنّه قادر غير ساهٍ وله داع إلى فعله، وكلّ ذلك حاصل فيه تعالى، فيجب كونه مريداً. والجواب أنّه لا شبهة فيمن فرضتموه أنّه يكون مريداً، وإثما الشأن فيه أن تثبتوا أنّ كونه مريداً أمر زائد على داعيه إلى الفعل وخلوصه عن الصارف أو ترجّحه عليه"؛ نفسه، ص. 43

39- يشرح الحلّي قول شيخه أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت الأنفي في ثمانية مباحث: «الأوّل في الإرادة فينا فذهب قوم إلى أنّ الإرادة فينا هي نفس الداعي. والشيخ أبو إسحاق ره أثبت زائداً عليه وهو اختيار أبي الحسن البصري، فإنّ الإنسان قد يعلم ما في العمل من النفع (ثم يجد ميلاً وقصداً إلى الإيجاد زائداً عليه وقد يعلم ما فيه من النفع) ولا يقصده فلا يوجد وذلك يدلّ على ثبوت أمر زائد على الداعي في حقنا. والثاني أنّ الإرادة في حقّه تعالى هي نفس الداعي ليس أمراً زائداً عليه؛ ذهب إليه الشيخ أبو إسحاق ره واختاره أبو الحسين أيضاً. وقال السيد المرتضى ره: إنّ الإرادة في حقّه صفة زائدة على ذاته، وقد مضى البحث في ذلك»؛ الحلّي، أنوار الملكوت في شرح اليافوت، تج. محمّد نجمي الزنجاني، قم: مطبعة الرضي، ط. 2، 1336هـ. ش/ 1984م، ص. 138

40- ابن نوبخت، اليافوت في علم الكلام، م. م.، ص. 43

41- يستدلّ ابن نوبخت «على أنّ الصفات ثابتة من جهة وجوبه فقط»؛ يقول: «وليس له وصف زائد على ذاته، لأنّه إن تقوّم وجوده به كانت ذاته مفتقرة إلى غيره وإن لم يتقوّم فهو معلول وعلته إمّا الذات ويستحيل كونها فاعلة قابلة أو غيرها ولا علاقة لواجب الوجود بغيره»؛ نفسه، ص. 43

خالصاً، وإلا انتفت ماهيتها بوصفها إرادة؛ أي صارت شيئاً آخر غير ما هي. وسنعود إلى هذا الموضوع أثناء المقارنة، وذلك بعد أن نعرض بعض آراء المثبتين.

2. المثبتون

لقد ذهب جلّ شيوخ الاعتزال في البصرة مثل أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وتلميذه عبد الجبار بالخصوص، علاوة على الأشاعرة والكلابية والنجارية وغيرهم، إلى إثبات الإرادة أمراً زائداً على الداعي إلى الفعل. ولئن اتفقوا جميعاً على تعريف الإرادة في الشاهد بأنها «ميل القلب إلى الفعل»، إلا أنهم «لم يصفوا إرادة الله تعالى بأنها ميل» قط.⁴² والبداية من المثبتين من المعتزلة، وسنركز على أحد أهم ممثلي هذا الاتجاه من بين معتزلة البصرة، والذي خصص لموضوع الإرادة قسطاً وافراً من البحث الرصين والمتعمق في كثير من الأحيان، وهو القاضي عبد الجبار (ت. 415هـ/1025م) صاحب المؤلف الضخم الموسوم بكتاب **المغني في أبواب التوحيد والعدل**؛ وإن كان لا بدّ من التأكيد على أنّ عبد الجبار ليس أول من دافع عن مذهب الإثبات، فهو لم يقم، على ما يبدو، سوى بتكريس مذهب أستاذه الجبائيين (أبو علي وابنه أبو هاشم).⁴³

قبل أن يثبت وجود الإرادة الإلهية في القسم الثاني من الجزء السادس من كتاب **المغني** الذي خصّصه لموضوع الإرادة، يمهد عبد الجبار ببحث مستفيض عن ماهية الإرادة بشكل عامّ والإرادة الإنسانية تحديداً، لأنّه لا يمكن الوقوف، في نظره، على أيّ حدّ للإرادة سوى بملاحظة حالها عند الكائن الإنساني. وهكذا، يذهب صاحب **المغني**، على طريقة الفلاسفة، إلى أنّ الإنسان حين يجد نفسه مريداً لشيء ما، فإنّه «يعلم ذلك من حاله باضطرار كما يعلم من نفسه أنّه معتقد ومشتهٍ وظانّ ومفكّر»⁴⁴، والذي حاله هذه، لا يحتاج إلى أيّ استدلال من أجل إثبات حصول الإرادة عنده، بقدر ما يحتاج فقط إلى تمييز حال الإرادة عن أحوال أخرى، توجد للكائن الحيّ، قد يلتبس بها حال المريد. إنّ الأمر، في نظر عبد الجبار، يقتضي تمييز الإرادة عمّا ليس إرادة، من أحوال قريبة منها مثل العلم والاعتقاد والشهوة والتمني. ولغة أستاذه أبي هاشم لا تخفى في هذا التحديد.

42. يقول الملاحيمي: "اختلف شيوخنا في فائدة وصفه تعالى بذلك، فذهب شيوخنا البصريون أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إلى أنّه يفيد أمراً زائداً على دواعيه إلى الفعل، وقالوا في الشاهد: إنّ الإرادة أمر زائد على الداعي على الفعل، قالوا: وهو ميل القلب إلى الفعل؛ ولم يصفوا إرادة الله تعالى بأنها ميل. وهذا أيضاً مذهب الكلابية والأشعرية والنجارية؛ الملاحيمي، **الفائق في أصول الدين**، م. م، ص. 42.

43. يقول الشهرستاني عن أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم «إنهما أثبتا إرادات حادثّة لا في محلّ، يكون الباري تعالى بها موصوفاً مريداً. وتعظيماً لا في محلّ إذا أراد أن يعظم ذاته وفناء لا في محلّ إذا أراد أن يفني العالم وأخصّ أوصاف هذه الصفات يرجع إليه من حيث أنّه تعالى أيضاً لا في محلّ، وإثبات موجودات هي أعراض أو في حكم الأعراض لا محلّ لها كإثبات موجودات هي جواهر أو في حكم الجواهر لا مكان لها»، ويعلق الشهرستاني بقوله: «وذلك قريب من مذهب الفلاسفة حيث أثبتوا عقلاً هو جوهر لا في محلّ ولا في مكان وكذلك النفس الكلية والعقول المفارقة»؛ **الملل والنحل**، ج. 1، م. م، ص. 80.

44. القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج. 6، ق. 2: الإرادة، تج. جورج قناتوي، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، دون تاريخ، ص. 8.

بالفعل، إنّ المشكلة الكبرى التي يطرحها موضوع الإرادة هي طبيعتها المركبة من النزوع والعقل؛ أي من الشهوة والعلم. والنزوع لا يصحّ في حقّه تعالى فكيف نصفه بالإرادة من دون ما يشكّل جوهر هذه الإرادة، وهو الميل والرغبة؟ إنّ الاستغناء عن هذا الجزء يدفع مباشرة في اتجاه حصر معنى الإرادة في الجزء المتبقي، وهو العقل أو العلم. لكن، هل الأمر ممكن؟ من هنا الخلط القائم بين الإرادة والعلم لدى 'المنزّهة' من فلاسفة ومعتزلة وشيعة، بل وحتى عند بعض الأشاعرة. ولذلك، فعلى كلّ من يحاول إثبات صفة الإرادة لله تعالى أن يواجه أولاً هذه المشكلة؛ فيميّز بين الإرادة والعلم من جهة، وبين الإرادة والشهوة من جهة ثانية. فالإرادة، من جهة أولى، ليست علماً ولا اعتقاداً؛ إذ الشخص لا يوصف بالإرادة متى أقدم على فعل فقط لأنّه يعلم أو يعتقد بأنّ له فيه منفعة، بقدر ما أنّ العالم بأنّ له في الشيء نفعاً قد يبقى عالماً به أوقاتاً كثيرة ولا يريده ثمّ يريده»⁴⁵، وهو أمر يبيّن بوضوح التمييز القائم بين الإرادة والعلم. وما يزيد شرحاً في هذا الفصل هو كون حال الإرادة حالاً واحدة وثابتة، بينما حال العلم هي حال متفاوتة؛ بحيث تتداخل مع أحوال الظنّ والاعتقاد. وكذلك، فإنّ دواعي الإرادة قد تختلف وتتعدّد، في حين أنّ حال الإنسان في كونه مريداً تظلّ حالاً واحدة لا تتغيّر. وقد يريد الشخص ما ينتفع به أجلاً في حين أنّ نفسه تحنّ أو تشتتهي ما ينتفع به عاجلاً؛ «وكّل ذلك يوجب مفارقة حاله بكونه مريداً لحاله في كونه مشتتياً»⁴⁶. ومن جهة ثانية، أمعن القاضي عبد الجبار في الفصل بين الإرادة والشهوة، بحيث قدّم نحو أربعة عشر وجهاً من وجوه مفارقة أحدهما الآخر.⁴⁷ وهذا الإمعان راجع إلى ارتباط هذا الأمر بمسألة أخرى أهمّ، وهي مسألة إرادة كون ما لا يكون، كما هو الحال لدى الكائن الإنسانيّ، هل هي إرادة حقّاً أم مجرد شهوة؟ وبالتالي هل يحقّ وصف الله تعالى بها؟ ولنا أن نستنتج من ذلك أنّ استدلال عبد الجبار على مفارقة الإرادة للشهوة إنّما كان موجّهاً، بالدرجة الأولى، إلى دحض فكرة الأشاعرة في كونه «تعالى لا يوصف بإرادة كون ما لا يكون، لأنّ ذلك شهوة»⁴⁸، مؤكداً بذلك على أنّ إرادة كون ما لا يكون ليست بشهوة، بل هي إرادة، ومن ثمّ يصحّ وصف الله بها. وقد تُسمّى الإرادة شهوة تجوّزاً، مع مخالفتها للعبارة، لكن لا يصحّ ذلك عليه تعالى. كذلك فإنّ إرادة كون ما لا يكون ليس تمنياً، «فأحدنا لا يفصل بين كونه مريداً لما يكون ولما لا يكون، ويجد نفسه على حال واحدة»⁴⁹. وذلك لأنّ الإرادة غير التمنيّ، ومفارقتها له واضحة: فالتمنيّ بتعريف أبي الجبائي هو «قول على وصف»⁵⁰، وبتعريف أبي هاشم هو: معنى في القلب»⁵¹. «وأن يكون قولاً، فمفارقة الإرادة

45- نفسه، ص. 9

46- نفسه، ص. 9

47- نفسه، انظر صفحتي 35 و36

48- نفسه، ص. 36

49- نفسه، ص. 38

50- نفسه، ص. 37؛ حيث يقول عبد الجبار: "التمنيّ عند شيخنا أبي علي رحمه الله قول على وصف وهو أن يقول ليت كان كذا أو كذا أو لم يكن، إذا قصده على وجهه".

51- نفسه، ص. 37؛ حيث يقول: "وعند شيخنا أبي هاشم رحمه الله أنّه معنى في القلب يطابق في تعلّقه بالتمنيّ هذا القول".

له ظاهرة، وإن كان معنى في القلب، فهو مفارق لها من حيث صحّ تعلّق التمنيّ بالماضي، وبأن لا يكون، وامتنع بالوجود، واستحال كلّ ذلك في الإرادة. ولأنّ الممتنيّ حاله مع سائر ما يتمناه على سواء، في أنّ تمنّيه لا يؤثر فيه ولا يقتضي وقوعه على وجهه، وليس كذلك حال الإرادة».⁵²

لا بدّ، إذًا، من معنى، فيما وراء العلم والشهوة، به يصير المرید مريدًا بالفعل «لولا له لم يكن بأن يصير مريدًا أولى من أن لا يصير مريدًا»⁵³؛ لأنّه قبل أن يحصل مريدًا الشيء، ما كان يجوز أن يحصل كذلك أو لا يحصل. فالمرید لا يختصّ بأحد الأمرين إلّا لعلّة جعلته يريد ما يريده، تمامًا «كما نقوله في كونه عالمًا، مع جواز كونه جاهلًا».⁵⁴ ولا يجب الاكتفاء أبدًا بالقول إنّ المرید إنّما يريد الشيء ضرورة إذا دعاه الداعي أو الميل إليه، وذلك لأنّه «مع الداعي قد لا يريد، ولا سيّما إذا قابله داع آخر»، كما «أنّه قد يريد فعل غيره ولا تدعوه الدواعي إليه»⁵⁵؛ وإنّما لا مناص من الإقرار بحدوث معنى لدى المرید هو علّة كونه مريدًا. وهذه العلّة، وهذا المعنى، هو ما نعبّر عنه باسم الإرادة، وبذلك يثبت عبد الجبار «أنّ المرید إنّما يكون مريدًا بالإرادة»⁵⁶، لا بشيء آخر.

وهكذا يثبت عبد الجبار، وأصحابه من معتزلة البصرة، الإرادة؛ فالإرادة ليست صفة يمكن إثباتها، بل يجب إثباتها. وإذا كان عبد الجبار قد اعتمد، كما رأينا، في إثبات المرید مريدًا على كونه يعلم باضطرار حاله بوصفه مريدًا، إلّا أنّ ذلك لا يصحّ، في نظره، أن يعتمد عليه كلفة في إثبات الإرادة. إنّ الإرادة ليست معلومة باضطرار لأنّه لا يصحّ إثباتها مدركة بالنظر إلى استحالة موضعها وتعيين محلّها مادامت حادثة لا في محلّ. «وفي تعذّر ذلك دلالة على أنّها لا تدرك أصلًا؛ فكيف يقال إنّ العلم بها ضروريّ بالإدراك»⁵⁷؟ وعندما يتساءل صاحب المغني على هذا النحو فهو يضع، لا محالة، نصب عينيه رأي أستاذه أبي هاشم⁵⁸ الذي ذهب إلى أنّ الإرادة تعلم بالضرورة وأنّ موقعها في القلب. وهذا أمر رفضه عبد الجبار بشدّة وسعى إلى تفنيده بكلّ حزم؛ إذ يرى أنّها «لو كانت معلومة ومعلومًا موضعها باضطرار، لم يختلف العقلاء فيها،

52- نفسه، ص. 37

53- نفسه، ص. 24

54- نفسه، ص. 24-25

55- نفسه، ص. 24

56- نفسه، ص. 25

57- نفسه، ص. 26

58- تعدّ هذه المسألة من المسائل القليلة التي يعارض فيها القاضي عبد الجبار أستاذه أبي هاشم الذي يجله كثيرًا، وغالبًا ما يستنير بآرائه ويستلهم أفكاره ويحيل عليه كثيرًا إلى جانب والده أبي الجبائي. ومن المفيد الملاحظة هنا أنّ نقد عبد الجبار أستاذه في هذه المسألة يعكس روح السجال والانفتاح الذي طبع التقليد الكلامي في الإسلام عمومًا؛ فعبد الجبار ينتقد أستاذه أبي هاشم، ولو في مسائل قليلة، وأبو هاشم ينتقد أباه وأستاذه أبي علي الجبائي، وأبو الحسين البصري يرّد على أستاذه عبد الجبار، ولم يسلم أبو الحسين البصري بدوره من نقد شديد أحيانًا وجهه إليه زملاؤه من تلامذة عبد الجبار وهكذا.

ولا صحّ النظر في إثباتها، ولا صحّ مع نفيها العلم بحال المريد»⁵⁹؛ ومن ثمّ يخلص إلى أنّ «كلّ ذلك يكشف من حالها أنّها معلومة باكتساب»⁶⁰.

وإذا كان النظام، علاوة على العلاف والكعبي والجاحظ وغيرهم، قد ذهب إلى أنّ «الله ليس موصوفاً بالإرادة على الحقيقة» تنزيهاً له تعالى، فإنّ القاضي عبد الجبار لم يترك دليلاً إلّا وقّده في إثبات أنّ الله مريد على الحقيقة، حرصاً على إثبات فاعليته الإلهية. ومن خلال تلمّس الطريق الاستدلالي الذي اتّبعه في إثبات 'صفة' الإرادة الإلهية، يتبيّن لنا أنّه انطلق في ذلك من مقدّمتين متكاملتين: الأولى أنّ الأفعال تتعلّق بفاعليها وتحتاج في حدوثها إلى محدثها بالضرورة؛ والثانية أنّ حصول هذه الأفعال على وجه دون وجه، إنّما ينمّ عن حضور القصدية فيها. وليس بخاف أنّ القصد يشكّل العنصر الجوهرية في كلّ إرادة.⁶¹ والحال التي بها يتميّز المريد عن غيره هي بالضبط هذه الحال؛ أي حال القصد. وكذلك، فإنّه بالقصد وحده يفارق الأمر ما ليس بأمر والخبر ما ليس بخبر. فإذا كان الكعبي، وغيره من معتزلة بغداد، جعلوا الإرادة أمراً أو خبراً، فإنّ الإرادة عند عبد الجبار هي ما يحدّد كون هذا الفعل أمراً أو خبراً. يقتضي الأمر وجود مبدأ الإرادة سلفاً، وإلّا لم يكن ما هو، وكذلك الخبر. ولذلك، لا يجوز أن يقوم مقام الإرادة. إنّ الإرادة سابقة في وجودها على وجود الخبر خبراً والأمر أمراً. ففعل الأمر لا يحصل على هذا الوجه إلّا لكون فاعله مريداً قاصداً به ذلك؛ وهذا ينطبق أيضاً على الخبر، لأنّ فاعله لو لم يقصد الإخبار به عمّا هو خبر عنه، لم يكن بأن يكون خبراً أولى من غيره، لجواز وجود صفته وليس بخبر.⁶² إنّ «للخبر بكونه خبراً حكماً معقولاً زائداً على وجوده»⁶³؛ أي أنّ وراء وجود الخبر خبراً علّة ما جعلته كذلك وهي القصدية التي يملكها فاعله؛ ولا يصحّ مطلقاً أن يكون خبراً لذاته أو «لعدم معنى». فالذي لأجله وسببه اختصّ هذا الفعل بكونه خبراً دون غيره هو كون فاعله مريداً، لا لمعنى آخر سواه. وفي الجملة، إنّ «لا يصحّ أن يقال إنّ خبر لوجود معنى سوى الإرادة؛ لأنّ أيّ معنى أشير إليه قد يوجد ويعدم، ولا يكون خبراً في حال، ويكون خبراً في أخرى. ولا يصحّ كونه خبراً لوقوعه على وجه من غير أن يشار إلى كون فاعله مريداً، أو مقارنة الإرادة له، لأنّ كلّ وجه معقول قد يحصل مختصاً به، ولا يكون خبراً إذا لم يحصل فاعله مريداً ولا قاصداً. فصحّ أنّه إنّما

59- القاضي عبد الجبار، المغني، ج. 6، ق. 2: الإرادة، تج. قنواتي، م. م.، ص. 27.

60- نفسه، ص. 27.

61- بل يكاد القصد يطابق الإرادة في الدلالة وهو ما يؤكد استعمال اللغوي أيضاً؛ إذ جاء في لسان العرب: "أرى سببويه قد حكى إرادتي بهذا لك أي قصدي بهذا لك"؛ ابن منظور، لسان العرب، ج. 3، بيروت: دار صادر، د. ت.، ص. 188.

62- القاضي عبد الجبار، المغني، ج. 6، ق. 2: الإرادة، م. م.، ص. 10-11. ففعل "الخبر لا يكون خبراً إلّا بأن يكون المخبر مريداً الإخبار به عمّا هو خبر عنه. وكذلك الخطاب فإنّه لا يكون خطاباً إلّا بأن يريد المخاطب إحداثه خطاباً لمن هو خطاب له"؛ (نفسه، ص. 104) والأمر نفسه يسري على أفعال الله الأخرى كالأمر والتكليف والمدح والذم، والثواب والعقاب. إنّ الخبر أو الأمر، أو غيرها من الأفعال، كان يجوز أن يقع على خلافه. ولم يحصل الخبر موجوداً بوصفه خبراً دون أيّ احتمال آخر "إلّا لأمر ما"، بعبارة عبد الجبار.

63- نفسه، ص. 18.

يكون خبراً لحال يختص بها الفاعل، وهو كونه مريداً⁶⁴، لا لكونه قادراً⁶⁵، ولا لكونه حياً⁶⁶، ولا حتى لكونه عالماً⁶⁷ وهو أمر لا يسلمه لهم أصحابهم من النفاة كما سنرى.⁶⁸

وهكذا حاول المثبتون المعتزلة، وعبد الجبار منهم بالخصوص، تقديم تصوّر توفيقيّ يثبت الإرادة، لكن دون السقوط في مزلة التشبيه ولا نفيها عنه. إنه موقف وسط بين النفاة من أصحابه والفلاسفة من جهة، وبين الصفاتية من جهة ثانية. إن الذي يدلّ على أن الله مريد في الحقيقة، عند معتزلة البصرة ضدّاً على أصحابهم في بغداد، هو الأفعال الصادرة عنه. وكما سبق القول، فإن حصولها على وجه دون آخر، علاوة على اقتضاءها الفاعل وتعلّقها به، دليل على اختراق القصدية لها، ومن ثمّ على كونها صادرة عن إرادة وعن فاعل مريد حقّاً.

ولا يبدو دليل الأشاعرة مختلفاً عن دليل معتزلة البصرة في إثبات صفة الإرادة الإلهية. فأبو بكر الباقلاني (ت. ح. 403هـ/ 1013م)، على سبيل المثال، ذهب بدوره إلى أنّ أفعال الله وتقدّم بعضها وتأخّر بعضها الآخر دليل على وجود الإرادة الإلهية، لأنّ وجود هذه الأفعال، وشكل وجودها، ينمّ عن حضور قصدية ما لدى الله تعالى. فلو لم يقصد إلى إيجاد هذه الأفعال لما وجدت بالشكل الذي وجدت عليه متقدمة بعضها عن بعض ومتأخّرة بعضها عن بعض.⁶⁹ ولأنّه يمتنع على الله الانفعال، إذ ليس ذا طبع لكي يتغيّر، وكان يوصف بالغضب والرضا اللذين هما تغيّر يلحق الحسّ، فإنّه يمكن الاستدلال من ذلك أيضاً، كما فعل الباقلاني، على أنّ أوصاف الغضب والرضا التي يوصف بها الله هما إرادته ولا شيء غير الإرادة الإلهية.⁷⁰ ولئن كان يجوز أن يوصف بالشهوة، في نظر الباقلاني كما في نظر غيره من المتكلمين، فإنّ ذلك الجواز مشروط بأن يكون المقصود من الشهوة هو الإرادة. وذلك لأنّ وصف الله تعالى بالشهوة هو وصف خاطئ،

64- نفسه، ص. 18

65- «لأنّ تعلق كونه قادراً به إذا كان غير خبر كتعلّقه به إذا كان خبراً»؛ نفسه، ص. 18

66- "لأنّ ذلك ممّا لا يتعلّق بغيره أصلاً، ولا لكونه موجوداً لهذه العلة"؛ نفسه، ص. 18

67- "لأنّه إن أريد به كونه عالماً بالخبر نفسه أو المخبر عنه، فقد يحصل بهذه الصفة إذا كان خبراً وغير خبر على حدّ واحد"؛ نفسه، ص. 19

68- انظر على سبيل المثال ابن الملاحمي الذي يرى، ردّاً على الأطروحة السابقة، أنّه "لا شبهة في أنّه لا بدّ في صيغة الخبر والأمر من إرادة المخبر والأمر، لكن ذلك داعيه في الخبر إلى إعلام الغير بمخبره، وفي الأمر داعيه إلى فعل الغير، وهو كونه عالماً بوجوبه عليه أو مندوباً إليه». ويلاحظ أنّه ليس واضحاً من قول المثبتين الأنف «إنّ الإرادة أمر زائد على ذلك»، ويطلب منهم أن يبيّنوا ذلك، مؤكداً أنّه «لا طريق إليه، وإذا ثبت أنّه لا طريق إليه، وجب نفيه»؛ الفائق في أصول الدين، م. م، ص. 45

69- يقول: "فإن قال قائل: فما الدليل على أنّه مريد؟ قيل له: وجود الأفعال منه وتقدّم بعض على بعض في الوجود وتأخّر بعضها عن بعض في الوجود، فلو لا أنّه قصد إلى إيجاد ما أوجد منها لما وجد ولا تقدّم من ذلك ما تقدّم ولا تأخّر منه ما تأخّر مع صحّة تقدّمه بدلاً من تأخّره وتأخّره بدلاً من تقدّمه"؛ الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تج. عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987، ص. 47

70- يقول الباقلاني: "فإن قال قائل: فهل تقولون إنّ تعالى غضبان راضٍ وإنّه موصوف بذلك؟ قيل له: أجل، وغضبه على من غضب عليه ورضاه عن رضي عنه هما إرادته لإثابة المرضي عنه وعقوبة المغضوب عليه لا غير ذلك"؛ نفسه، ص. 47

لمكان خلاف إجماع الأمة على عدم وصفه بذلك الاسم، ناهيك إذا كان المقصود بالشهوة المعنى الإنساني؛ أي «توقان النفس وميل الطبع إلى المنافع واللذات»، فذلك ممتنع عليه ومحال في حقه.⁷¹

ومن جهته، يؤكد أبو المعالي الجويني (ت. 478هـ/1085م)، ضدًا على النفاة، أنّ «صانع العالم مريد على الحقيقة عند أهل الحق». وما زعمه الكعبي من «أنّ كون الإله عالماً بوقوع الحوادث في أوقاتها على خصائص صفاتها يغني عن تعلق الإرادة بها» زعم باطل في نظر إمام الحرمين؛ «إذ لو أغنى كونه عالماً عن كونه مريداً لأغنى كونه عالماً عن كونه قادراً وليس كذلك».⁷² وبدوره، يستدل أبو حامد الغزالي على «أنّ الله تعالى مريد لأفعاله، وبرهانه أنّ الفعل الصادر منه مختصّ بضروب من الجواز لا يتميز بعضهما من بعض إلا بمرجّح».⁷³ ولأنّ ذاته لا تكفي في الترجيح ما دامت نسبتها إلى الضدين واحدة، فإنّه «لا بدّ من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك إلا الإرادة».⁷⁴ ولا يمكن الاكتفاء فيه بالقدرة؛ إذ نسبة القدرة إلى الضدين واحدة.⁷⁵ وأيضاً، إذا كانت الإرادة تخصّص أحد الطرفين، فلأنّها قدرة على الاختيار والتخصيص. ولا يمكن الاكتفاء بالعلم أيضاً، خلافاً لما ذهب إليه الكعبي والفلاسفة وغيرهم من النفاة، «لأنّ العلم يتبع المعلوم ويتعلّق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيّره».⁷⁶ وهو التصور نفسه تقريباً الذي نجده عند أبي القاسم الأنصاري (ت. ح. 493هـ/1100م)⁷⁷، صاحب الجويني، ولاحقاً عند ناصر الدين البيضاوي (ت. ح. 685هـ/1292م)⁷⁸ وغيره. ومن النافل التذكير بموقف أصحاب الحديث في إثبات الإرادة. فابن تيمية (ت. 728هـ/1328م) يثبت الإرادة ويرفض كلّ خلط بينها وبين القدرة أو العلم⁷⁹، وإن كان موقفه يتميز في مسألة طبيعة الإرادة الإلهية عن أصحابه من أهل الحديث والأشاعرة والمعتزلة والشيعة والفلاسفة على السواء ويمتخ منهم جميعاً في أنّ واحد كما سنرى. وعلى غرار الجويني، استدّل

71- ويقول أيضاً: «فإن قال قائل: فهل تجوز عليه الشهوة؟ قيل له: إن أراد السائل بوصفه بالشهوة الإرادة لأفعاله، فذلك صحيح في المعنى، غير أنّه قد أخطأ وخالف الأمة في وصفه القديم بالشهوة إذ لم يكن ذلك من أوصافه وأسمائه، وإن أراد بالشهوة توقان النفس وميل الطبع إلى المنافع واللذات، فذلك محال ممتنع عليه كما قد مرّ من قبل»؛ نفسه، ص. 48

72- الجويني، لمع الأدلة، تج. فوقية حسين محمود، بيروت: عالم الكتب، ط. 2، 1987، ص. 95

73- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988، ص. 65

74- نفسه، ص. 68

75- نفسه، ص. 65

76- نفسه، ص. 65-66

77- انظر أبو القاسم الأنصاري، كتاب الغنية في علم الكلام، ج. 1، تج. مصطفى حسين عبد الهادي، القاهرة: دار السلام، 2010، ص. 561-575

78- انظر البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، تج. عباس سليمان، بيروت: دار الجيل/ القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1411هـ/1991م، ص. 186-187. يقول: «توافق الجمهور على أنّه تعالى مريد، وتنازعوا في معنى إرادته، فقال الحكماء هي علمه بأنّه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتّى يكون على الوجه الأكمل ويسمونه عناية؛ وفسرها أبو الحسين بعلمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد؛ والنّجّار بكونه غير مغلوب ولا مكروه؛ والكعبي بكلمة في أفعال نفسه وأمره لأفعال غيره؛ وقال أصحابنا، وأبو هاشم، والقاضي عبد الجبار إنّها صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة، مرجّحة لبعض مقدوراته على بعض»؛ نفسه.

79- انظر ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج. 2، تحقيق: أبو رواية الوكيل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985، ص. 224

أبو عبد الله السنوسي (ت. ح. 895هـ/1490م) على أن «الإرادة صفة يترجّح بها وقوع أحد طرفي الممكن على مقابله»؛ بحيث يرى أن «برهان وجوبها له تعالى أن الحوادث قد اختصت من كل نوع من أنواع سته؛ وهي الوجود والقدم والمقادير والصفات والأزمنة والأمكنة والجهات بأحد أمرين جائزين متساويين في قبول كل ذات حادثة لها واختصاص أحد الطرفين المتساويين بدلاً عن مقابله بغير مرجح مستحيل، وإذا وجب الافتقار إلى المرجح، فلا يصح أن يكون المرجح ذات ذلك الممكن، لأنه يلزم عنه اجتماع أمرين متنافيين [...]».⁸⁰ وهكذا، يذهب السنوسي إلى أن «كونه تعالى مريداً لازم للإرادة القائمة بذاته تبارك وتعالى».⁸¹ بل يجعل الإرادة، إلى جانب العلم والقدرة والحياة، شرطاً في فاعلية الله، فإذا اختلّ عنصر منها لم يوجد شيء من الموجودات. يقول: «وأما برهان وجوب اتّصافه تعالى بالقدرة والإرادة والعلم والحياة، فلأنه لو انتفى شيء منها، لما وجد شيء من الحوادث. قد تقدّم لك أن تأثير القدرة الأزلية موقوف على إرادته تعالى لذلك الأثر، وإرادته تعالى لذلك الأثر موقوف على الاتّصاف بالحياة، إذ هي شرط فيها ووجود المشروط بدون شرطه مستحيل».⁸²

وهكذا يتشكّل تحديد الإرادة عند الأشاعرة بكونها صفة «تخصّص أحد الممكنين أو الممكنات»⁸³؛ بل هي عندهم «صفة تخصّص فعل العالم بأحد وجوهه الممكنة».⁸⁴ وقد شكّلت مسألة حدوث العالم نقطة انطلاق الأشاعرة في استدلالهم على وجود الإرادة الإلهية. فقد «قام الدليل على حدوث العالم واحتياجه من حيث إمكانه إلى مرجح لأحد طرفي الإمكان، والمرجح إمّا أن يرجّح بذاته، أو لذاته على صفة، أو بصفة وراء ذاته. واستحال الترجيح والتخصيص بالوجود بالذات، من حيث هو ذات، لأنّ الموجب بالذات لا يخصّص مثلاً عن مثل؛ فإن نسبة الذات إلى هذا المثل كنسبته إلى المثل الثاني، فيجب أن يكون بصفة وراء الذات أو بذات على صفة. وقد ورد التنزيل والشرع بتسمية تلك الصفة التي يتأتّى بها التخصيص إرادة» بتعبير الباقلاني⁸⁵؛ وإن كانت لا توقع (لأنّ الإيقاع والإيجاد هي وظيفة القدرة)، فإنّها تخصّص ولا يمكن أن تكون كذلك؛ أي صفة مخصّصة أو «تتعلّق بشيء إلّا بعد أن يكون المريد عالماً».⁸⁶ وفي الجملة، إنّ الإرادة تشترط العلم، لكن لا يمكن أن تكون هي العلم، على عكس ما يفهم من كلام بعض النفاة من المعتزلة والشيعة والفلاسفة. ففيم تشترك، إذن، هذه الفرق وفيم تختلف؟

80- السنوسي، شرح الجزائرية، إستانبول: مكتبة السليمانية، مجموع لاليلي 2352، 134 وجه، 135 ظهر.

81- شرح السنوسية (شرح أم البراهين)، ضمن شرح عقائد السنوسي، مخطوط ضمن مجموع عاطف أفندي 11289، إستانبول: مكتبة السليمانية، 18 ظهر.

82- نفسه، 30 ظهر.

83 الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، نشرة الفرد كيوم، بغداد: مكتبة المثنى، بدون تاريخ، ص. 241

84 محمد عبده، رسالة التوحيد، الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، دون تاريخ، ص. 32

85- انظر الباقلاني، تهديد الأوائل وتلخيص الدلائل، تج. مكارثي، بيروت، 1958، ص. 175؛ عن فيصل عون، علم الكلام ومدارسه، م. م.، ص. 317

86- نفسه، ص. 317

3. تحليل ومقارنة

ثمة أمور مشتركة تجمع هؤلاء جميعاً؛ أولاً: إنّ ما يجمع بين الشيعة والمعتزلة والأشاعرة والمشائين، رغم الخصومة الشديدة، أحياناً، القائمة بينهم، هو حضور عناصر فلسفية يونانية حكمت تصوّراتهم وطرائق تحليلهم جميعاً لموضوع الإرادة أو لموضوع علاقة الذات الإلهية بالصفات وعلاقتها بالعالم بشكل عامّ. ولئن كان هذا الحضور أقوى وأظهر عند النفاة، إلّا أنّه يحضر عند المثبتين أيضاً. ومن الناقل التذكير بأنّ مذهب النفي ليس حكراً على المعتزلة، تماماً كما أنّ مذهب الإثبات ليس خاصاً بالأشاعرة، فواصل بن عطاء (ت. 131هـ/748م)، الذي ينسب إليه وضع اللبّات الأولى لمذهب الاعتزال، ليس أوّل من قال، على ما يبدو، بنفي الصفات عن الذات الإلهية تنزيهاً لها عن معاني الاشتراك في القدم وتعدّد الآلهة⁸⁷؛ وإنّما عرف هذا المذهب عند غيره في هذا العصر مثل جهم بن صفوان (ت. 128هـ/746م) وغيره أيضاً. وقبل هذا وذاك يمكن أن نجد بعض عناصر هذا المذهب عند الفلاسفة اليونان والمتكلّمين اليهود والنصارى القدامى، كما بيّن ذلك هاري وولفسن (1887-1974م) في كتابه **فلسفة الكلام**.⁸⁸ ويحضر بشكل قويّ عند بعض علماء الكلام الشيعة الأوائل، كما رأينا، وعلى رأسهم هشام بن الحكم (ت. ح. 198هـ/814م) الذي اشتهر بسجلاته القويّة مع المعتزلة؛ ويبدو أنّ تصوّره الفلسفيّ للإرادة بوصفها حركة يحضر، بمعنى ما، عند خصومه أيضاً، في عصره وبعده. فالنظام (ت. ح. 230هـ/845م) ذهب إلى «أنّ أفعال العباد كلّها حركات فحسب، والسكون حركة اعتماد، والعلوم والإرادات حركات النفس؛ ولم يرد بهذه الحركة حركة النقلة وإنّما الحركة عنده مبدأ تغيّر ما [...]» فيما يحكيه صاحب **الملل والنحل**.⁸⁹ وما يؤكّد هذا التأثير الفلسفيّ ما ذهب إليه معمر بن عبّاد (ت. 215هـ/830م) وثمامة بن الأشرس (225هـ/840م) والجاحظ (ت. ح. 254هـ/868م) من آراء فلسفية غير معهودة، من قبيل أنّه ليس للإنسان من فعل سوى الإرادة.⁹⁰ وهذا الموقف انبنى على مذهب فلسفيّ في حقيقة الإنسان بتعبير الشهرستاني، وعندهم أنّ «الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد، وهو

87- يذكر وولفسن بأنّ واصل لم يكن أوّل من قال بالنفي كما هو شائع؛ بل ثمة شخصان آخران لا معتزليّان ولا بصريّان قالوا بنفي الصفات، مع أنّ الدليل على نفي الصفات صاغه المعتزلة كما هو معروف: «ومن أثبت معنى صفة قديمة، فقد أثبت إلهين»، وذلك «لأنّه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخصّ الوصف به لشاركته في الإلهيّة»؛ انظر **الملل والنحل**، ج. 1، ص. 44-45. يصف الشهرستاني مقالة واصل في نفي الصفات بأنّها «كانت في بدنها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليّين»؛ نفسه، ص. 46. انظر:

H. Wolfson, *the Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, 1976, p. 132

88- يرى وولفسن أنّ دليل المعتزلة الأساس على نفي الصفات الذي مفاده أنّ في إثبات صفة أزليّة إثبات لقديمين، يجد أصله عند فيلون الإسكندراني وانتقل إلى المتكلّمين بواسطة آباء الكنيسة (نفسه، ص. 133 وما يليها). فكما نفى كثير من آباء الكنيسة حقيقة الأقدمين الثاني والثالث، نفى المعتزلة حقيقة الصفات وقدمها (نفسه، ص. 135-136). وأكثر من ذلك، ذهب صاحب كتاب **فلسفة الكلام** إلى أنّ فكرة كون كلّ ما هو قديم هو إله هو تصوّر نصرانيّ للقدم أخذه عنهم المعتزلة، ورفضه الأشاعرة. وقد اعترض الشهرستاني بالقول إنّ ثمة برهان على ذلك، وإنّ القول بأنّ القدم يختصّ به الله هو مجرد دعوى وليس دليلاً؛ الشهرستاني، **نهاية الأقدام**، ص. 201؛ وولفسن، ص. 137. وتجدر الإشارة إلى أنّه رغم ما عرف عن وولفسن من التسرع أحياناً في إطلاق أحكام غير مؤسسة بما يكفي، فإنّ أعماله في هذا الموضوع تبقى مرجعاً لا غنى عنه بالنسبة إلى الباحث في الفلسفة الإسلامية، وبالأخصّ في علم الكلام في مختلف صورته الإسلامية واليهودية والنصرانية.

89- الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج. 1، م. م.، ص. 55

90- يقول الشهرستاني: «ومنها قوله لا فعل للإنسان إلا الإرادة»؛ نفسه، ص. 71

عالم قدير مختار حكيم ليس بمتحرك ولا ساكن ولا متكون ولا متمكن ولا يرى ولا يمس ولا يحس ولا يحلّ موضعاً دون موضع ولا يحويه مكان ولا يحصره زمان، لكنه مدبر للجسد وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف؛ وإنما أخذ هذا القول من الفلاسفة».⁹¹ وهكذا، «لما كان ميل معمر بن عباد إلى مذهب الفلاسفة، ميّز بين أفعال النفس التي سماها إنساناً وبين القلب الذي هو جسده؛ فقال: فعل النفس هو الإرادة فحسب. والنفس إنسان؛ ففعل الإنسان هو الإرادة وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد».⁹² وإذا كان مذهب الجاحظ في نفي الصفات، بتعبير الشهرستاني، «هو بعينه مذهب الفلاسفة، إلا أنّ الميل منه ومن أصحابه إلى الطبيعيين منهم أكثر منه إلى الإلهيين».⁹³ ولا يخفى تأثر المتكلمين بمذاهب الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، وخاصة ما يرتبط منها بالمذهب الذري مثل مبدأ الاجتماع والافتراق الذي شكّل الأصل الأوّل لأشهر دليل على وجود الله لدى المتكلمين وهو دليل الأعراض. ولسنا نحتاج إلى التذكير بأنّه صار في حكم المؤكّد اليوم تأثر المتكلمين الكبير بأفكار أفلاطون وأرسطو وكثير من الأفلاطونيين المحدثين مثل أفلوطين وبرقلس وبالخصوص يحيى النحوي الإسكندراني.⁹⁴

91- نفسه، ص ص. 67-68

92- نفسه، ص ص. 67-68. ويضيف الشهرستاني: «وقال [معمر بن عباد] ليس للإنسان فعل سوى الإرادة، مباشرة كانت أو توليداً، وأفعاله التكليفية من القيام والقعود والحركة والسكون في الخير والشرّ كلها مستندة إلى إرادته لا على طريق المباشرة ولا على طرق التوليد. وهذا عجب في رأيه؛ إنما بناه على مذهبه في حقيقة الإنسان، وعنده الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد وهو عالم قدير مختار حكيم ليس بمتحرك ولا ساكن ولا متكون ولا متمكن ولا يرى ولا يمس ولا يحس ولا يحلّ موضعاً دون موضع ولا يحويه مكان ولا يحصره زمان لكنه مدبر للجسد وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف. وإنما أخذ هذا القول من الفلاسفة [...] ثمّ لما كان ميل معمر بن عباد إلى مذهب الفلاسفة ميّز بين أفعال النفس التي سماها إنساناً وبين القلب الذي هو جسده؛ فقال: فعل النفس هو الإرادة فحسب، ففعل الإنسان هو الإرادة وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد»؛ نفسه، ص ص. 67-68. وإلى ذلك ذهب ثمامة بن أثرس النيميري أيضاً، حيث قال: «لا فعل للإنسان إلا الإرادة وما عداها فهو حدث لا يحدث له. وحكى ابن الروندي عنه أنّه قال: العالم فعل الله تعالى بطباعه ولعله أراد بذلك ما تريده الفلاسفة من الإيجاب بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة، لكن يلزمه على اعتقاده ما يلزم الفلاسفة من القول بقدّم العالم»؛ نفسه، ص. 71. ويرى الجاحظ «أنّ المعارف كلها ضرورية طباع وليس شيء من ذلك من أفعال العباد. وليس للعبد من كسب سوى الإرادة، وتحصل أفعاله منه طباعاً كما قال ثمامة، ونقل عنه أيضاً أنّه أنكر أصل الإرادة وكونها جنساً من الأعراض فقال: إذا انفى السهو عن الفاعل وكان عالماً بما يفعله، فهو المرید على التحقيق. وأمّا الإرادة المتعلقة بفعل الغير، فهو ميل النفس إليه، وزاد على ذلك بآليات الطبائع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة وأثبت لها أفعالا مخصوصة بها، وقال باستحالة عدم الجواهر؛ فالأعراض تتبدّل والجواهر لا يجوز أن تغنى [...] ومذهبه مذهب الفلاسفة في نفي الصفات وفي إثبات القدر خيره وشرّه من العبد مذهب المعتزلة. وحكى الكعبي عنه أنّه قال: يوصف الباربي تعالى بأنّه مرید بمعنى أنّه لا يجوز أن يغلب ويقهر»؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، م. م، ص. 75

93- نفسه، ص. 76

94- انظر البوسكلاوي، سعيد. "دليل الأعراض بين يحيى النحوي والمتكلمين"، ضمن كتاب **اليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط**، تنسيق سعيد البوسكلاوي وتوفيق فائزي، منشورات مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة، 2013، ص ص. 177-226. وانظر أيضاً

Herbert A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, N. 2 (1969); -----, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, 1987

وتجدر الإشارة إلى أنّ الأفكار الفلسفية والإلهية كانت متداولة منذ القرنين الأوّل والثاني للهجرة في أوساط إسلامية كان لها احتكاك بثقافات أخرى غير الثقافة العربية وأهل ملل أخرى غير الملة الجديدة. لكن لا في صورة مذاهب فلسفية وعقدية متميزة واضحة، ولا في صورة نصوص مترجمة فحسب، بل كان المتكلمون يمتحون من مختلف المذاهب بوسائط شفوئية في الغالب، على ما يبدو، وفي شكل أقوال منزوعة عن سياقاتها المذهبية، إذا استثنينا التمييز عموماً بين طريقتين تقليديتين في الفلسفة هيمنتا، في نظرنا، على طرائق المفكرين المسلمين: طريقة القائلين بقدّم العالم من المشائين والأفلاطونيين معاً، وطريقة القائلين بحدوئه، تركزنا في الإسلام باسم طريقة الفلاسفة وطريقة المتكلمين عموماً؛ وكلتاهما تعتمد أدوات الفلسفة في الاستدلال. ويبدو ذلك واضحاً فيما وصلنا من آراء المتكلمين الأوائل الذين اعتمدوا مصطلحات وأدلة فلسفية قوية من الطريقة الأولى توضيحاً للطريقة الثانية التي تقدّم نفسها على أنّها طريقة غير فلسفية. انظر: البوسكلاوي، سعيد. «يحيى النحوي والمعتزلة الأوائل في أدلة حدوث العالم»، ضمن كتاب **الفكر النقدي في الإسلام، المعتزلة أمونجاً**، إشراف حمادي ذويب، الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي (مؤسسة مؤمنون بلا حدود)، سلسلة المشاريع البحثية، 2016، ص ص. 115-191. انظر أيضاً:

H. Wolfson, *the Philosophy of the Kalam*, op. cit., pp. 142-143

غير أنه إلى جانب التصوّر الفلسفيّ، يحضر تصوّر عقديّ قويّ، لدى النفاة بالخصوص، هو تنزيه الذات الإلهية تنزيهاً مطلقاً عن صفات البشر. إذ لا يبدو نهائياً أنّ أحداً من المتكلمين قصد إلى نفي صفة الإرادة حقيقة عن المبدأ الأول بما يعنيه ذلك من نفي الفاعلية عن الذات الإلهية والحرية عن أفعاله، بل سعوا جميعاً إلى تنزيه الذات الإلهية عن صفات البشر.⁹⁵ فلا أحد من المعتزلة ولا من الفلاسفة ولا من الشيعة ينفي صراحة وجود معنى الإرادة لدى الإله. إنهم لا يذهبون إلى رفض الإقرار صراحة بوجود إرادة إلهية، بقدر ما أنهم يرفضون الإقرار بوجود إرادة تتضمن معنى الحاجة وطلب شيء يفتقده المرید. أمّا الله تعالى، فهو كائن مطلق لا ينقصه شيء ولا يحتاج إلى شيء على الإطلاق؛ وهي الحجة التي يقدمها الفلاسفة والشيعة والمعتزلة على السواء. ولذلك نجدهم يؤوّلون الآيات القرآنية التي تثبت صفة الإرادة الإلهية، بشكل صريح، ويخلعون عليها معاني الخلق والتكوين والفعل والأمر والحكم والخبر وغيرها. وكما سبق القول، فإنّ وصف الله لنفسه بأنه مرید لا يعني شيئاً أكثر من أنّه «أمر بالشيء وأراده وأخبر عنه»⁹⁶، ومعنى «إرادة الله لخلقه المخلوق ولأمر عباده نفس الأمر ولنهيهم نفس النهي، وإخبارهم نفس الخبر» كما يذهب إلى ذلك الزيدونيّ والبلخي والنظام⁹⁷ وغيرهم. وهو موقف ينبني على تصوّر معيّن للإرادة يشترك فيه المعتزلة والفلاسفة والشيعة كما سبقت الإشارة. وأكثر من ذلك، لعلّ النفاة يسعون بشكل غير مباشر إلى إثبات المعنى الحقيقيّ للإرادة والحرص على عدم فقدان هذا المعنى الأصليّ في غمرة إثبات صفة الإرادة للذات الإلهية أو لأفعاله على السواء. وذلك بتقديم تأويلات تحافظ على المعنى الجوهریّ للإرادة الإنسانية وتحاول، في الآن نفسه، أن تجد معاني أخرى تناسب الوجود الإلهي. إنّ العلاقة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية تظلّ حاضرة ضمناً وبقوة في تصوّر النفاة المشائين والمتكلمين بسبب اقتناعهم ربّما بأنّ إثبات إطلاقية الأولى هو نفي وجود الثانية أصلاً. ولذلك ينبغي دوماً استحضار موقف النفاة، والمعتزلة منهم بالخصوص، من الإرادة الإنسانية في كلّ تصوّراتهم للصفات الإلهية وعلى رأسها صفة الإرادة. وحرصاً منهم على تنزيه الذات الإلهية وأفعاله، ذهبوا إلى أنّ الإرادة الإلهية قد تكون أيّ شيء إلا أن تكون إرادة بالمعنى الإنسانيّ. وبعضهم توقّف عن تحديد ماهية الإرادة الإلهية أصلاً؛ فهي شيء لا يمكن مقارنته بالإرادة الإنسانية قطّ، ومن ثمّ فهي أمر مجهول فيما حكاه الكعبي عن معمر بن عباد.⁹⁸ وهذا الرأي يوافق المثبتين على أنّ الإرادة ليست هي

95. لا بدّ من التوضيح هنا أنّ موقف النفي عموماً لا يعني عند أصحابه إنكار أو سلب الله تعالى صفاته الأساسية من علم وقدر وإرادة، بقدر ما يعنون أنّها عين الذات؛ ومن ثمّ يرفضون أن تكون شيئاً زائداً مستقلاً عن الذات. إنّ قول المعتزلة بأنّ الصفات هي عين الذات لا يعني أنّهم يضعونها قديمة بقدم الذات، وإلّا ينفون حقيقة وجودها بوصفها وقائع مستقلة عن الذات. فالذات وحدها موجودة على نحو أزلي ومطلق ولا شيء معها أو فيها. إنّها وحدة لا تتجزأ، وحدة لها وجود واقعيّ حقيقيّ أمّا غيرها فلا تعدو أن تكون أسماء وأحوالاً للموجود الواحد نفسه. وهكذا يضمن المعتزلة توحيداً مطلقاً للوجود الإلهي وتنزيهاً مطلقاً للذات الإلهية عن أيّ تعدّد أو تجسيم أو تشبيه بصفات الإنسان أو بغيره. ومن المفهوم إذا أنّ الداعي إلى رفض الإقرار بقدم الإرادة الإلهية هو نفسه الذي دعا المعتزلة إلى رفض فكرة قدم الكلام الإلهي. فكما أنّ القول بخلق القرآن هو نتيجة لنفي الصفات القديمة عن الذات الإلهية، كذلك فإنّ القول بحدوث الإرادة هو نتيجة لقولهم بنفي الصفات وليس بأيّ حال نوعاً من التراجع عن هذا الموقف الذي جعلوه أصلاً لا محيد عنه لتنزيه الذات الإلهية وتكريس وحدانيته المطلقة.

96. الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، نشره ألفرد كيوم، بغداد: مكتبة المثنى، دون تاريخ، ص. 48.

97. القاسم بن محمد بن علي، كتاب الأساس لعقائد الأكياس، تج. ألبير نصري نادر، بيروت: دار الطليعة، 1980، ص. 108.

98. يقول الشهرستاني: «ومنها ما حكى الكعبي عنه [أي عن معمر بن عباد] أنّ الإرادة من الله تعالى للشيء غير الله وغير خلقه للشيء وغير الأمر والإخبار والحكم. فأشار إلى أمر مجهول لا يعرف»؛ الملل والنحل، ج. 1، م. م، ص. 67.

الخلق والأمر، غير أنه يؤكد، في المقابل، على أنها ليست هي الإرادة كما هي في الشاهد أيضاً، بل إنها أمر لا معرفة لنا به.

وفي المقابل، نلاحظ أن الأشاعرة يوظفون بدورهم عناصر فلسفية قوية في أبحاثهم، لكن دون الذهاب في التأويل إلى أبعد مما يقتضيه ظاهر النص العقدي. فالأشعري، على سبيل المثال، قلب تماماً تصور الإرادة، مقارنة مع الفلاسفة والمعتزلة، فمن يوصف بالإرادة حقيقة هو الله سبحانه لا الإنسان. فإن وصف هذا الأخير أو غيره بالإرادة يكون مجازاً لا حقيقة. وعلى عكس معتزلة بغداد والفلاسفة، يمعن الأشعري، وهو يقدم تصوّره على أنه يمثل تصوّر السلف وأهل السنة، في استبعاد كلّ إثبات مجازي لهذه الصفة الإلهية وغيرها. فالله تعالى مريد حقيقة ولا يمكن بأيّ حال مقارنته بصفات المخلوقات التي قد يطلق عليها بعضاً من هذه الصفات مجازاً وتلقياً لا حقيقة؛ «ألا ترى أن وصف الله عز وجل للجدار بأنه يريد أن ينقض لما لم يكن له إرادة في الحقيقة كان مجازاً [...] فمتى لم توجد هذه الصفات لمن وصف بها كان وصفه بذلك تلقياً».⁹⁹ والأمر لا ينطبق ولا يجب أن ينطبق على الذات الإلهية؛ إذ لا يصح وصفه بالإرادة مع نفي حقيقة هذه الصفة عنه، وإلا كان وصفه بها «مجازاً أو كذباً» بعبارة أبي الحسن الأشعري¹⁰⁰، مؤكداً في هذا السياق أن «إرادته واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عبادته من حيث إنها مخلوقة له لا من حيث إنها مكتسبة لهم».¹⁰¹ وعلى هذا النحو يثبت أبو الحسن صفة الإرادة صفة حقيقية ذاتية تشمل أفعاله تعالى وأفعال عبادته. وبذلك يكون أبو الحسن قد سقط، من حيث قصد أو لم يقصد، في فخ الجبرية الذي حرصت المعتزلة والفلاسفة على تفاديته بكلّ حزم. فإذا كان أبو الحسن حريصاً على نفي أيّ تهمة تجسيمية عن الذات الإلهية وسعى إلى تكريس موقف الوسطية ضدّاً على المثبتة المجسّمة والجبرية، فإنه لم يجد بداً، على ما يبدو، من الارتقاء في موقف نفي من نوع آخر: نفي الإرادة عن الإنسان، رغم اقتراحه آلية الكسب التي رام منها أن تكون حلاً وسطاً، لكن دون محتوى فعلي. وهو ما حاول أصحابه اللاحقون استدراكه وعلى رأسهم الجويني كما هو معروف؛ وهذا مبحث آخر. غير أنه من المؤكد هنا أن دفاع أبي الحسن وأصحاب الحديث عن حقيقة الصفات الإلهية هو نتيجة حرص من نوع آخر، لا يقل أهمية عن حرص النفاة، وهو تنزيه الذات الإلهية عن الضعف، ومن ثمّ، تكريس فاعلية الذات الإلهية المطلقة. فابن تيمية جعل الإرادة شرطاً في فاعلية الله الكاملة؛ إذ لا فاعلية بدون القدرة التامة والإرادة الجازمة.¹⁰² إن الإرادة الإلهية، في نظر

99- الأشعري، رسالة أهل الثغر، م. م.، ص. 65.

100- يقول: «[...] ومن لم يكن له إرادة لم يكن في الحقيقة مريداً، وإن وصف بشيء من ذلك مع عدم الصفات التي توجب هذه الأوصاف له لا يكون مستحقاً لذلك في الحقيقة، وإنما يكون وصفه مجازاً أو كذباً»؛ رسالة أهل الثغر، م. م.، ص. 65.

101- يحكي الشهرستاني عن أبي الحسن أنه قال: «إرادته واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عبادته من حيث إنها مخلوقة له لا من حيث إنها مكتسبة لهم. فعن هذا قال: أراد الجميع: خيرها وشرها ونفعها وضررها. وكما أراد وعلم، أراد من العباد ما علم. وأمر القلم حتى كتب في اللوح المحفوظ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ولا يتبدل وخلاف المعلوم: مقدور الجنس، محال الوقوع. وتكليف ما لا يطاق جائز على مذهبه لليلة التي ذكرنا»؛ الملل والنحل، ج. 1، م. م.، ص. 96.

102- يقول ابن تيمية: «فإن الممكن لا يحصل ويوجد حتى يحصل المرجع التام المستلزم لمصادفه، فإذا كان فاعلاً مختاراً فلا بد من القدرة التامة والإرادة الجازمة [...] ومتى وجد ذلك، وجب حصول المفعول الممكن»؛ ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج. 2، م. م.، ص. 224.

فيلسوف مذهب أصحاب الحديث، دليل عن الفاعلية الأزلية لله تعالى، «وأفعاله إرادية تقوم في ذاته بإرادته وقدرته».¹⁰³ ونجد الموقف نفسه عند أبي عبد الله السنوسي، وهو أشعري مغربي متأخر يبدو أنه تأثر بابن تيمية أيضاً إلى جانب تأثره بالجويني والرازي وغيرهم من الأشاعرة المتأخرين والمتقدمين؛ حيث جعل الإرادة، إلى جانب العلم والقدرة والحياة، شرطاً في فاعلية الله، فإذا اختل عنصر منها، لم يوجد شيء من الموجودات، كما سبق القول.¹⁰⁴

وفي كل الأحوال، فإن مؤسس المذهب الأشعري لم يأت بجديد في موضوع الإثبات على ما يبدو؛ إذ لم يعمل سوى على تكريس مذهب أصحاب الحديث من جهة، و«تصحيح» مذهب أستاذه أبي علي الجبائي من جهة ثانية. ومن الثابت أنه قد سبقه أصدقاؤه القدامى من المعتزلة إلى إثبات صفة كونه تعالى مريداً. ولعل أبا الهذيل العلاف أول من أثبت صفة الإرادة الإلهية، أو على الأقل أثبت أنه تعالى مريد، وتبعه في ذلك أبو علي الجبائي، أستاذ أبي الحسن الأشعري، وابنه أبو هاشم وعبد الجبار وغيرهم. غير أن مذهب الإثبات عند معتزلة البصرة غيره عند الأشاعرة من جهة، وأصحاب الحديث والكرامية من جهة أخرى. فإذا كان النفاة المعتزلة قد بالغوا في التنزيه إلى درجة نفي صفات أساسية في ضمان فاعلية الذات الإلهية، فإن المثبتين من فرقتي أصحاب الحديث والكرامية بالغوا في إثبات صفات قديمة إلى درجة السقوط فيما قد يفيد معاني التعددية والتشبيه والتجسيم؛ لذلك يطلق هؤلاء على النفاة من المعتزلة وصف المعطلة، كما يطلق المعتزلة، من جهتهم، على أصحاب الحديث والكرامية وصف المشبهة والمجسمة على التوالي. من هنا يمكن النظر إلى معتزلة البصرة والأشاعرة على السواء بوصفهما يمثلان موقفاً وسطاً بمعنى ما، لكن بتصورين مختلفين، بين موقفي الغلاة من النفاة والمثبتين معاً. فالفرق بين مذهبي أبي الهذيل العلاف وأبي الحسن الأشعري في الإثبات أن الثاني أثبت الإرادة صفة حقيقية ذاتية، في حين أثبت الأول إرادة لا في محل؛ إرادة ليست مجرد اسم يوصف بها الله ولا صفة حقيقية ذاتية فيه، بل هي شيء موجود على نحو غير جسماني خلقه الله خارج نفسه.¹⁰⁵ وقد سار على خطى أبي الهذيل العلاف في هذا الرأي الجبائي اللذان انفردا عن أصحابهما بإثباتهما، بالإضافة إلى مسائل أخرى، «إرادات حادثة لا في محل، يكون البارئ تعالى بها موصوفاً مريداً»، حسب الشهرستاني الذي يعلق على ذلك بالقول: إن «ذلك قريب من مذهب الفلاسفة حيث أثبتوا عقلاً هي جوهر لا في محل ولا في مكان».¹⁰⁶ وفي الوقت الذي يحرصون فيه على تنزيه الذات

103- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تح. الشيخ محمد عبد الرزاق، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1999، ص. 229

104- شرح السنوسية (شرح أم البراهين)، ضمن شرح عقائد السنوسي، مخطوط ضمن مجموع عاطف أفندي 11289، إستانبول: مكتبة السليمانية، 30 ظهر.

105. H. Wolfson, *the Philosophy of the Kalam*, op. cit., p. 141

106- يقول الشهرستاني إلهما انفردا عن أصحابهما بمسائل: "فمنها ألهمنا أثبتنا إرادات حادثة لا في محل، يكون البارئ تعالى بها موصوفاً مريداً. وتعظيماً لا في محل إذا أراد أن يعظم ذاته، وفناء لا في محل إذا أراد أن يفنى العالم، وأخص أوصاف هذه الصفات يرجع إليه من حيث إنه تعالى أيضاً لا في محل، وإثبات موجوات هي أعراض، أوفي حكم الأعراض لا محل لها كإثبات موجودات هي جواهر، أو في حكم الجواهر لا مكان لها، وذلك قريب من مذهب الفلاسفة حيث أثبتوا عقلاً هي جوهر لا في محل ولا في مكان، وكذلك النفس الكلية، والعقول المفارقة؛ الملل والنحل، ج. 1، م. م. ص. 80

الإلهية عن التعدّد والشرك بمختلف أشكاله، يتّهم المعتزلة خصومهم أصحاب مذهب حقيقة الصفات الإلهية بالسقوط في خطأ معتقد النصارى في التثليث. وهذا قد يشي بسوابق محتملة لمذهب الإثبات عند النصارى، كما يفترض ذلك المعتزلة على الأقل.

وعليه، يبدو أنّ مذهب الإثبات بدوره ليس مذهباً جديداً على نحو كامل عند المسلمين؛ فكما يجد مذهب اللاإثبات أصوله في الفلسفة وفي بعض التصورات الإلهية السابقة، فإنّ مذهب الإثبات قد تكون له بدوره سوابق تاريخية على نحو ما، إذ يمكن العثور على بعض الأصول العقديّة والفلسفيّة الشبيهة بمذهب الصفاتية في مذهب التثليث النصراني.¹⁰⁷ وقد لاحظ وولفسن أنّ المتكلّمين اليهود ابن كمونة (ت. ح. 683هـ/1284م) وسعديا (ت. ح. 330هـ/942م) ويوسف البصير (ت. ح. 431هـ/1040م) وابن ميمون (ت. ح. 600هـ/1204م) كلّما أوردوا مذهب إثبات حقيقة الصفات، قارنوه بمذهب التثليث النصراني. وهذا دفع هذا الدارس إلى البحث عن عناصر مشتركة بين مذهب الإثبات الإسلامي ومذهب التثليث النصراني؛ معتمداً دراسة فيلولوجية، مبرزاً، على سبيل المثال، أنّ لفظي «المعنى» و«الصفة» يستعملان بالمعنى نفسه في السياقين: فلفظ «المعنى» يدلّ على «الشيء» ويستعمل النصارى المعنى نفسه للدلالة على الأقسام. وفي موضوع اللفظ الثاني، يؤكّد على أنّه لا ترد في القرآن الكريم كلمة صفة، أو أيّ صيغة من فعل وصف، في علاقة بالذات الإلهية، بل في علاقة بأمر الناس، وبذل «الصفات» نجد «أسماء الله الحسنى» كما يلاحظ وولفسن.¹⁰⁸

وهكذا، دافع النفاة والمثبتون عن تصوّرات مختلفة لموضوع الإرادة الإلهية ودعّموا مواقفهم بأدلة كثيرة ومتباينة تجد بعضها أصولها في الفلسفات والعقائد السابقة. ورغم عناصر الاتفاق التي تجمع بين الأشاعرة والمعتزلة بالخصوص، فإنّ الاختلاف بارز أيضاً بين الفريقين عموماً من جهة، وفيما بين أفراد كلّ فريق منهم من جهة ثانية. وإذا كانت الإرادة هي ميل يتبع الاعتقاد وهي نفسها الداعي عند المعتزلة، فإنّها صفة مخصّصة زائدة على الداعي عند الأشاعرة. ويوضّح الفخر الرازي (ت. 606هـ) حقيقة الإرادة بقوله: «اعلم أنّه متى صدر عنّا فعل أو ترك فقبل ذلك الفعل والترك يظهر في قلوبنا حالة تقتضي ترجيح ذلك الفعل على ذلك الترك أو بالعكس، والعلم بحصول تلك الحالة المقتضية للترجيح علم ضروريّ؛ ثمّ اختلف العقلاء في أنّ تلك الحالة المقتضية للترجيح ما هي، فقال قوم من محقّقي المعتزلة إنّما هي الداعية»¹⁰⁹؛ ورأى المثبتون أنّ ذلك غير كافٍ، فلا بدّ من إثبات وصف زائد به يترجّح أحد الممكنين. وللأشاعرة مثال مشهور

107- يرى وولفسن أنّ مذهب إثبات صفات حقيقة للذات الإلهية مذهب أخذته المسلمون عن النصرانية، وخاصّة عن مذهب التثليث، وخاصّة حقيقة الأقنومين الثاني والثالث (العالم والروح)، ويخصّص فصلاً كاملاً في البحث عن كيف اعتمد المثبتون المسلمون أصول مذهب رفضه القرآن الكريم. انظر: مبحث «الصفات الإسلامية والتثليث النصراني»، ضمن الفصل الثاني (الصفات)، ضمن كتابه *فلسفة الكلام* [بالإنجليزية]، م. م.، ص. ص. 112-132

108- انظر:

H. Wolfson, *the Philosophy of the Kalam*, op. cit., pp. 114-120.

109- فخر الدين الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ج. 1، تح. أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الجيل، 2004، ص. 141

على ذلك، كما سبقت الإشارة، هو اختيار أحد الكأسين أو الخبزتين في غياب أيّ داع لتفضيل أحدهما عن الآخر أو الهروب من خطر محقق واختيار واحد من طريقين متشابهتين. ويعترض المعتزلة بالقول، فيما ينقله عنهم يوسف البصير، أولاً: بأنّ الموضوعين غير متساويين تمام التساوي، فقد يكون أحدهما أقرب من المختار، أو أسهل في تناول، وهذا الأمر هو ما يثير انتباهه. وقد يكون المختار جائعاً جداً أو عطشان جداً فما وقع بصره على أحد الكأسين أو التمرتين حتّى اشتهاها بقوة، وهذا منعه من اشتهاه الموضوع الثاني. وثانياً: لنسلم أنّ المختار أخذ أحد الموضوعين من دون داع لاختياره، فإنّه يبقى دافع الفعل في الحقيقة هو قوة الرغبة في الأكل أو الشرب؛ وفي غياب هذه الرغبة ما انتهى شيئاً منهما ولا هرب من خطر محقق.¹¹⁰ ويوسف البصير المتكلم اليهودي القرآني الذي تأثر كثيراً بأقوال المعتزلة، والذي يبدو أنّه ينتصر لآراء المثبتين منهم (ومدرسة الجبائي تحديداً) وينتقد آراء زميله أبي الحسين البصري¹¹¹، يورد أربعة أدلة يقدّمها النفاة؛ الأول: إذا كانت هذه الصفة كاملة، أي مؤثرة على جميع الأنحاء، فإنّ الفعل سيكون ضرورياً؛ وإذا لم يكن لها التأثير الكامل، فالفعل سيكون مستحيلاً. وفي كلتا الحالتين يستحيل إثبات هذه الصفة بوصفها إرادة. والثاني: إنّ الإرادة تتصوّر عقلاً بوصفها ميلاً إلى تحقيق المنفعة ودفع المضرة؛ وهذا محال في حقّه تعالى. والثالث: إذا تحققت الإرادة، فإنّما أن تكون قديمة أو حادثة، وكلتاها لا تصحّ في حقّ الله تعالى. والأخير: تتضمن الإرادة ترجيح أحد الممكنين، بحال الضرورة أو بحال الإمكان؛ الفرض الأول خاطئ، لأنّه يستتبع كون الإرادة في ماهيتها ضرورية، والثاني خاطئ أيضاً، لأنّه لا يمكن حصول رجحان مقبول وتساوي طرفي الممكن.¹¹² ومن جهتهم يعترض الفلاسفة، على طريقة الفيلسوف الوثني بروقلس (ت. 485م) رئيس مدرسة أثينا (الأكاديمية) في القرن الخامس، بتنزيه الذات الإلهية عن التغيّر: لم يحدث العالم في وقت لا قبله

110. Georges Vajda, « L'Attribut divin d'Irāda (Volonté) d'après une source inexploitée », *Studia Islamica*, No. 31 (1970), p. 262

111- نشرت مؤخراً أعمال مهمة في هذا الصدد، تحقيقاً لأعمال يوسف البصير ودراسة لنقده لأبي الحسين البصري؛ انظر:

Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age* (Jerusalem Studies in Religion and Culture) Brill, 2006; ----, "Yūsuf al-Baṣīr's First Refutation (Naqḍ) of Abu l-Husayn al-Baṣīr's Theology", in *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke and David Sklare, Würzburg 2007, pp. 229-296

انظر أيضاً:

ويلفرد مادلونج، "أبو الحسين البصري وبراهين وجود الله"، *مجلة التسامح*، عدد 22، 2008

112- انظر:

Georges Vajda, « L'Attribut divin d'Irāda (Volonté) d'après une source inexploitée », op. cit., pp. 267-268.

ولا بعده؟ فإنّ حدوث العالم في وقت دون آخر يقتضي حصول تغيير في الإرادة الإلهية.¹¹³ وفي المقابل، يردّ سيف الدين الأمدي (ت. ح. 631هـ/ 1234م)، على سبيل المثال، هذا الاعتراض بقوله: إنّ سؤال لم خصّصت الإرادة هذا الحادث بزمان حدوثه، وليس هو بأولى ممّا قبله أو بعده، سؤال خاطئ «من جهة أنّ الإرادة عبارة عمّا يتأتّى به التخصيص للحادث بزمان حدوثه لا ما يلزمه التخصيص. فإذا قيل: لم كانت الإرادة مخصّصة؟ فكأنّه قال لم كانت الإرادة إرادة؟ وهو في نفسه محال»¹¹⁴، وهو موضوع فلسفي عقديّ شاسع خاض فيه متكلمون كثيرون، ليس مجال القول فيه ها هنا.

وفي الجملة، إنّ النظر إلى الإرادة بوصفها أمراً زائداً على الذات هو الفرق الجوهرية بين المعتزلة والأشاعرة تبعاً لتصور كلّ منهما للصفات الإلهية. فعند الفرقة الأولى ليست الإرادة ولا غيرها من الصفات شيئاً زائداً على الذات. ولذلك، نفهم أنّه حتّى المثبتين منهم إنّما يثبتون الإرادة صفة من صفات أفعاله تعالى لا من صفات الذات أصلاً. وأكثر من ذلك، فهم يثبتونها صفة حادثة لا في محلّ، بينما يثبتها الأشاعرة صفة قديمة موجودة منذ الأزل مع وجود الذات الإلهية.¹¹⁵ وفي المقابل، إذا كان لا يجوز عند النفاة أيضاً أن تكون الإرادة صفة ذات ولا أن تكون صفة قديمة¹¹⁶، فإنّه لا يجوز أن تكون صفة حادثة أيضاً؛ فصدّاً على أصحابه البصريين الذين يثبتونها صفة فعل حادثة لا في محلّ، يؤكّد ابن الملاحيمي، وهو من المعتزلة النفاة المتأخّرين، أنّه من المحال أن تكون حادثة، لأنّ ذلك أولاً: يقتضي حدوث تغيير من أن لا يكون مريداً إلى أن يكون مريداً؛ وثانياً: تحتاج الإرادة المحدثّة في إحداثها إلى إرادة أخرى، فيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية له. وأيضاً فإنّه يلزم أن توجد لا في محلّ «وجود عرض لا في محلّ محال».¹¹⁷ ومن لا يثبتها أمراً زائداً يكتفي بإثبات الجانب العقليّ من الإرادة، أي العلم، دون ما يفيد حضور ميل أو شهوة في حقّه تعالى، كما هو أوضح عند النفاة من الشيعة والمعتزلة والفلاسفة. ولئن كان الأشاعرة يثبتون الإرادة أمراً زائداً على العلم، ومن ثمّ يحرصون على الفصل بين الإرادة والعلم، على عكس الفلاسفة وغيرهم من النفاة على ما يبدو، إلّا أنّ الإرادة عندهم هي تابعة ضرورة للعلم الإلهي؛ بحيث لا يريد الله إلّا ما يعلمه، وإن كان لا يريد كلّ ما يعلمه. والعلم يقتضي الإرادة، ودليل على وجودها، كما يذهب إلى ذلك أشعريّ محدث يربط ربطاً وثيقاً

113- وقبله أرسطو؛ إذ الدليل صاغة أولاً أرسطو. انظر على سبيل المثال دليل برقلس السادس عشر ضمن المجلد الرابع من كتاب يحيى النحوي في الردّ على برقلس في قدم العالم

John Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World* 12-18, translated by James Wilderding, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2006.

وقد نقلنا هذا الدليل وردّ يحيى النحوي عليه إلى العربية في عمل سوف ينشر قريباً.

114- الأمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج. 1، م. م.، ص. 61

115- انظر، البوسكلاوي، سعيد. "صفة الإرادة الإلهية بين الحدوث والقدم في الإلهيات الإسلامية"، ضمن كتاب قضايا في علم الكلام، تنسيق سعيد البوسكلاوي، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، 2016، ص. 45-68

116- "واحتجّ من نفي هذا الزائد بأنّه لو كان حاصلًا له تعالى لم يجز أن يكون ذاتيًا له ولا بإرادة قديمة"؛ الملاحيمي، الفائق في أصول الدين، م. م.، ص. 45

117- نفسه، ص. 45

بين الإرادة والعلم على عادة الفلاسفة؛ إذ يرى أنه «بعد ما ثبت أن واهب وجود الممكنات هو الواجب، وأنه عالم، وأن ما يوجد من الممكن لا بد أن يكون على وفق علمه، ثبت بالضرورة أنه مريد، لأنه إنما يفعل على حسب علمه. ثم إن كل موجود على قدر مخصوص وصفة معينة، وله وقت ومكان محدودان، وهذه وجوه قد خصصت له دون بقية الوجوه الممكنة، وتخصيصها كان على وفق العلم بالضرورة، ولا معنى للإرادة إلا هذا».¹¹⁸ ولكن، إذا كان صحيحاً أن الإرادة تتضمن العلم بالضرورة، كما يقول الغزالي¹¹⁹، إلا أن هذا يجب ألا يعني إمكانية الاستغناء عن الإرادة فيقوم العلم بوظيفتها، كما فعل الكعبي من المعتزلة البغداديين¹²⁰؛ إذ كان يرى، حسب الجويني، أن علم الله يغني عن الإرادة ما دام محيطاً بكل شيء وما دام خلقه لأفعاله لا يكون إلا وفق علمه.¹²¹ يحتج الغزالي بالقول إن العلم يتعلّق بالممكنين المتساويين على حدّ واحد ولا يرجح أبداً أحدهما على الآخر. إن الإرادة هي المرجح وهي العلة في تعيين وجود أحد الممكنين على الآخر؛ أما العلم، فإنه يتعلّق بهذا التعيين تعلّق التابع الذي لا تأثير له، أي من دون أن يكون له تأثير فيه. وبعبارة أخرى، إن تعلّق العلم بتعيين وجود أحدهما هو لعلّة تعلّق الإرادة به، لا العكس¹²²؛ فلا بدّ من صفة زائدة غير العلم، وغير القدرة والحياة، هي مبدأ الفعل الإلهي.¹²³

لقد كان أبو حامد، في الواقع، يقصد الردّ على الفلاسفة أيضاً؛ وكان يضع نصب عينيه الفلسفة السنيوية تحديداً. فابن سينا، كما رأينا، يماهي على طريقة الأفلاطونيين المحدثين بين الإرادة والعلم الإلهيين. ويمعن في التأكيد على «أنّ العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له».¹²⁴ ولذلك، «فتعلّقه علة للوجود على ما يعقله»¹²⁵؛ بل أكثر من ذلك، يذهب ابن سينا إلى أن «وجود ما يوجد عنه» إنما يوجد «على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده»¹²⁶. ولا مجال لأيّ تكثر أو تعدّد للصفات في ذاته تعالى بهذا المعنى؛ أي بوصفها عقلاً محضاً. إنه يكفي أن يتعلّق ذاته البسيطة بوصفها مبدأ لنظام الخير في العالم حتّى يفيض هذا العالم دفعة

118- محمد عبده، رسالة التوحيد، الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، دون تاريخ، ص. 33-32

119- حيث يقول: "فإنّ المراد بالضرورة لا بدّ أن يكون معلوماً للمريد"؛ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ضمن تهافت التهافت لابن رشد، نشره العربي، م. م.، ص. 239.

120- "حيث اكتفى بالعلم عن الإرادة"؛ انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988، ص. 66

121- يقول الجويني وهو يتحدّث عن الكعبي: «وزعم أنّ كون الإله عالماً بوقوع الحوادث في أوقاتها على خصائص صفاتها يغني عن تعلّق الإرادة بها»؛ الجويني، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تج. فوقية حسين محمود، بيروت: عالم الكتب، ط. 2، 1987، ص. 95

122- يقول الغزالي: "فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه في وقت معيّن تعلّق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلّة تعلّق الإرادة به فتكون الإرادة للتعيين علة ويكون العلم متعلّقاً به تابعاً له غير مؤثر فيه"؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، م. م.، ص. 66

123- يستدلّ الفخر الرازي، في هذا المعنى، على أنّ "الباري تعالى مريد [...] وذلك المخصّص لا يجوز أن يكون هو القدرة؛ لأنّ تأثيرهما ليس إلا في الإيجاد [...] ولا يجوز أن يكون هو العلم، لأنّ العلم يتقدّم الشيء متقدّماً ومتأخّراً، ولا يجوز أن يكون هو الحياة، فإنها ليست من الصفات المتعلقة، ولا الكلام فإنّه ينقسم إلى أمر ونهي واستخبار [...] فإذا المخصّص هي الإرادة"؛ فخر الدين الرازي، الإشارة في علم الكلام، تج. محمد حامد محمد، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2009م، ص. 117-119.

124- ابن سينا، كتاب الشفاء، الإلهيات، ج. 2، م. م.، ص. 367

125- نفسه، ص. 403

126- نفسه، ص. 403

واحدة. ولا يبقى، من ثم، أي مجال حقيقي يقتضي الإرادة أو يفترضها. وقد انتبه الغزالي، بحق، إلى أن ابن سينا ينفي صفة الإرادة عن المبدأ الأول أكثر مما يثبتها.

غير أن أبا حامد ربما غالى، من جهته، عندما عمّم وجهة النظر السينوية هذه وعدّها وجهة نظر الفلاسفة ورافع ضدهم جميعاً، وهي مؤاخذه ملازمة لكلّ النقد الذي وجهه الغزالي للفلاسفة. وفي الواقع، لم يكن أبو حامد ينتقد، كما نبّه على ذلك ابن رشد، سوى فلسفة ابن سينا معمّماً إيّاها على كلّ الفلاسفة. وحتى قول ابن سينا الأنف باللّزوم العقليّ لنظام الخير عن المبدأ الأول، يجب ألاّ نستنتج منه أن الفلاسفة يقولون إنّ الله تعالى «فعل العالم بطريق اللّزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الإرادة والاختيار»¹²⁷؛ ومن ثم، فإنّه ينسب إليهم «شيئاً شنيعاً، وهو أنّ الباري سبحانه ليس له إرادة لا في الحادثات ولا في الكلّ، لكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة كصدور الضوء من الشمس»¹²⁸. فالفلاسفة، يصحّح ابن رشد، «لا يقولون: إنّ الله ليس مريداً بإطلاق [...] إنّما يقولون: إنّ الله ليس مريداً بالإرادة الإنسانية»¹²⁹ وحسب؛ فهم «ليس ينفون الإرادة عن الباري سبحانه»، بل إنهم «لا يثبتون له الإرادة البشريّة»¹³⁰ في نظره.

فإذا كانت الإرادة مفهوماً مركّباً من جزء شريف هو العقل والعلم، ومن جزء بهيميّ هو الميل والنّزوع، فإنّ الفلاسفة، كما غيرهم من النفاة المعتزلة والشيعة، لم يعملوا سوى على نفي الجانب الناقص من الإرادة عن الذات الإلهيّة. وذلك لأنّ الإرادة البشريّة «إنّما هي لوجود نقص في المريد وانفعال عن المراد، فإذا وجد المراد له تمّ النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمّى إرادة؛ وإنّما يثبتون له من معنى الإرادة أنّ الأفعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم، وكلّ ما صدر عن علم وحكمة، فهو صادر بإرادة الفاعل لا ضرورياً طبيعياً»¹³¹. فإمّا الصدور الضروريّ أو الصدور عن علم؛ لكن أين الصدور عن إرادة؟ لقد انتبه ابن رشد إلى هذا الأمر لكن في قول ابن سينا، على ما يبدو، لا في قوله هو. وبناء عليه، حاول أن يخفّف من موقف الفلاسفة الذي ينفي صفة الإرادة عن الذات الإلهيّة أو على الأقلّ يدمجها في صفة العلم، فيجعل منهما معاً شيئاً واحداً. وإذا كانت الفلاسفة تربط بين الإرادة والعلم، فليس ذلك ما شأن الناس أن يفهموه من كلام ابن سينا على أنّه من طبيعة العلم يلزم صدور الفعل لزوماً ضرورياً، كما أبرز ذلك الغزالي وانتقد الفلاسفة على أساسه، وإنّما لا بدّ من صفة تخصّص أحد الضدّين المعلومين، وإلاّ صدر عن العالم الضدّان معاً، وذلك محال؛ «فصدور أحد الضدّين عنه يدلّ على صفة زائدة على العلم وهي الإرادة. هكذا ينبغي أن يفهم ثبوت

127- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ضمن تهافت التهافت لابن رشد، نشره العربي، م. م.، ص. 246

128- ابن رشد، تهافت التهافت، نشره العربي، ص. 246

129- نفسه، ص. 104

130- نفسه، ص. 246

131- نفسه، ص. 246-247

الإرادة في الأوّل عند الفلاسفة، فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة»، يقول ابن رشد.¹³² وأيضاً، فإنّ ما يحاول الغزالي أن يلزمهم به، من كونهم ينفون صفة الإرادة عن الله لكونهم لا يقرّون بحدوث العالم، هو إلزام غير سليم حسب ابن رشد؛ فالفلاسفة لا ينفون الإرادة عن الله مطلقاً، «وإنّما ينفون الإرادة المحدثة»¹³³ التي يقول بها المعتزلة وغيرهم.¹³⁴

والنتيجة أنّ ابن رشد بقدر ما ينأى بنفسه عن موقف النفي عند ابن سينا من جهة، وعن موقف الحدوث عند المعتزلة من جهة ثانية، يقترب أكثر من موقف الإثبات لدى الأشاعرة. وهو ما يكشف عن التقاء بين أصحاب آراء قد تبدو متباعدة في الأصل؛ إذ من الملاحظ أنّ أبا الوليد يوافق الأشاعرة في مسألة إثبات الإرادة ويسلمّ لهم قولهم إنّ «المخصّص لا يكون إلّا مريداً»¹³⁵، ونجده يؤكد صراحة أنّ «المقدّمة القائلة إنّ الإرادة هي التي تخصّ أحد المماتلين صحيحة»¹³⁶، ولا تطالها أيّ مؤاخذه، دونما تشكيك أو اشتراط معنى أو علّة تجعل الإرادة كذلك، كما دأبت المعتزلة على التّشديد في اشتراط ذلك. وأيضاً فإنّ طريقته في إثبات الإرادة لله تعالى لا تختلف كثيراً عن السبيل الذي سلّكته الأشعرية في ذلك، إذ لمّا تبيّنت صفتي الفاعلية والعالمية لله، فإنّ صفة الإرادة كذلك «ظاهر اتّصافه بها؛ إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له».¹³⁷

ومن خلال هذا السجال الرشدّي السنيوي، يتّضح كيف أنّ موقف الفلاسفة المشائين بدوره ليس واحداً ولا منسجماً. ومن ثمّ، فإنّه لا يصحّ الحديث عن موقف الفلاسفة بألف ولام التعريف رغم ما يجمعهم من مبادئ مشتركة، تماماً كما هو الشأن بالنسبة إلى فرق المعتزلة والإمامية والأشاعرة وأصحاب الحديث في هذه المسألة. وينبغي ألا ننسى أنّ المعتزلة، كغيرها من الفرق، ليست فرقة متجانسة ولا آراء أئمّتها وأفكارهم متطابقة. ولا بدّ من التأكيد مرّة أخرى على أنّ التمييز الشائع بين البغداديين وبين البصريين تصنيف لا يفي بالغرض، بل إنّ تصنيف ليس سليماً ولا شاملاً، يشوبه كثير من التعسف في إقحام آراء البعض أو تهमيش أخرى. وإذا أمكن القول إنّّه قد غلب على البغداديين مذهب اللّاإثبات عموماً، إلّا أنّ الأمر ليس صحيحاً تماماً بالنسبة إلى البصريين¹³⁸؛ إذ لم يأخذ أوائلهم، مثل النّظام والكعبي، ولا أواخرهم، مثل أبي الحسن البصري

132- ابن رشد، تهافت التهافت، نشره العربي، م. م.، ص. 247

133- "لأنهم إذا نفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الإرادة، وإذا انتفت الإرادة انتفى أن يعلم ما يصدر عنه، وهذا كله قد تقدّم أنّه ليس بصحيح، أعني نفي الإرادة عن الباري سبحانه، وإنّما ينفون الإرادة المحدثة"؛ نفسه، ص. 249

134- انظر البوسكلاوي، سعيد. "صفة الإرادة الإلهية بين الحدوث والقدم في الإلهيات الإسلامية"، ضمن كتاب قضايا في علم الكلام، تنسيق سعيد البوسكلاوي، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأوّل، 2016، ص. 68-45

135- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة، ضمن فلسفة ابن رشد، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1982، ص. 57

136- نفسه، ص. 57-58

137- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة، ص. 71. هذا هو الدليل الذي يقدّمه ابن رشد في إثبات صفة الإرادة، ومن الواضح أنّه لا يختلف بتاتاً عن دليل المتكلمين وعن فرقة الأشعرية بالخصوص.

138- يقول البغدادى: «ونفى البغداديون عنه الإرادة، وأثبت البصريون منهم إرادة حادثة لا في محلّ»؛ الفرق بين الفرق، م. م.، ص. 325

والملاحيمي، بمذهب الإثبات. صحيح أن موقف أبي علي الجبائي وأبي هاشم وعبد الجبار وبعض تلامذتهم لا يختلف كثيراً عن موقف الأشاعرة «في أن الله عز وجل مريد على الحقيقة»¹³⁹، لكن مع هذا الفارق، أن البصريين من المعتزلة يذهبون إلى أنه يريد بإرادة حادثة لا في محل، على عكس الأشاعرة الذين يرون أن الله «لم يزل مريداً بإرادة أزلية»¹⁴⁰، كما وقفنا على ذلك في بحث مستقل.¹⁴¹ وثمة من يرى أن أغلبية المعتزلة يوافقون الأشاعرة في مذهب الإثبات.¹⁴² وعادة ما يُنسب هذا الموقف إلى معتزلة البصرة، غير أن المرتضى نسبته، لاحقاً، إلى المعتزلة جميعاً. وقد تلقت المنزّهة والمجسّمة في موقف واحد، لكن بخلفيات نظرية متباينة، ومن ثمّ بتصورات مختلفة للإرادة. وليس يخفى التقاء المعتزلة والشيعة في مسألة الصفات الإلهية كما في كثير من المواقف العقديّة. ولا بدّ من الإشارة إلى أن موقف ابن تيمية يتميّز عن موقف أصحابه كما عن موقف الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم؛ فهو يثبت صفة الإرادة صفة قديمة من جهة تعلّقها بذاته تعالى، ومحدثة من جهة تعلّقها بموضوع الإرادة، أي العالم الذي يوجد بالقوّة ثم يخرج إلى الوجود تدريجياً، بل هو موجود مع الله تعالى¹⁴³؛ وفي هذا يلتقي مع موقف المشائين في قولهم بقدّم العالم؛ لكنّه يلحّ في المقابل على أن الحوادث التي تحدث شيئاً بعد شيء تحدث بإرادة محدثة، وهو موقف يبتعد عن المشائين ويقترب من موقف المعتزلة. غير أنه يفترق عنهم جميعاً فيما ذهب إليه، انسجاماً مع موقف أصحابه من أهل الحديث، من حدوث الإرادة في محلّ لأنّ المرادات حادثة تقتضي سبباً حادثاً¹⁴⁴، أي إرادة حادثة. وبذلك جعل من الذات الإلهية، على غرار عبد الله بن كرام، محلاً للحوادث.

ومن الملاحظ كذلك أن رأي الأشاعرة والإمامية المتأخرين، بل وحتى أصحاب الحديث في شخص ابن تيمية كما سبق القول، قريب جداً من رأي الفلاسفة؛ والأمثلة كثيرة لا مجال للوقوف عندها هنا. إذ يكاد يجمع هؤلاء جميعاً على ربط الإرادة بالعلم، إلى درجة لا يكاد يتميّز فيها موقف الإمامية والأشعرية عن موقف المعتزلة والفلاسفة في ربط الإرادة بالعلم أولاً وأخيراً. وإذا كان النفاة عادة ما يردّون الإرادة إلى العلم، فإننا نجد عند المثبتين بدورهم نوعاً من الخلط أحياناً بين الإرادة والعلم لمكان ضرورة تمييز الإرادة الإلهية عن الإرادة الإنسانية. ومع أن الأشاعرة يميّزون بين الإرادة والعلم، إلّا أنهم يجعلون الإرادة تابعة للعلم الإلهي؛ بحيث لا يريد الله إلّا ما يعلمه، وإن كان لا يريد كلّ ما يعلمه والعلم يقتضي الإرادة ودليل على وجودها.

139- نفسه، ص. 166

140- نفسه، ص. 166

141- انظر مقالة «الإرادة الإلهية بين الحوادث والقدّم في الإلهيات الإسلامية» سبق ذكرها.

142- يقول هاشم معروف الحسني مكرراً قول كثير من المتكلمين: «وذهب الأشاعرة وجمهور المعتزلة إلى أنهما صفتان زائدتان على العلم». نفسه، ص. 160 (يحيل على المواقف ص. 89)؛ ويعلق قائلاً: «والظاهر أنهم يعتمدون على ظواهر النصوص في ذلك، وعبارة المواقف تنصّ على أن الأكثرية الغالبة من المعتزلة متفقون مع الأشاعرة في هذه المسألة» هامش 3، ص. 160

143- يقول ابن تيمية: «وإن قدر نوعها لم يزل معه فهذه المعية لم ينفها عقل ولا شرع»؛ مجموعة الرسائل والمسائل، ج. 5، تح. سالم الشيخ، القاهرة: مطبعة المدني، 1969، ص. 371

144- يقول: «وقد تبين امتناع أن يكون شيء من مراده أزلياً [...]، فحدث المراد بعد أن لم يكن يقتضي سبباً حادثاً». الصفدية، تح. محمّد رشاد سالم، ط. 2، 1406، ص. 49. انظر أيضاً محمّد كنفودي، «الإرادة وأثرها في الفعل عند ابن تيمية»، ضمن كتاب قضايا في علم الكلام، سبق ذكره.

ولعلّه من النافل التذكير بغلبة الأسلوب الفلسفي النقديّ على المتأخرين؛ فالأمدي (ت. ح. 631هـ/ 1234م)، الذي جعل إثبات صفة الإرادة أوّل موضوع في إثبات الصفات النفسية قبل صفة العلم والقدرة والكلام، ينتقد تعاريف أصحابه واحدة واحدة.¹⁴⁵ إنّه لا يني ينتقد أصحابه خاصّة في الطرق التي اعتمدها في الاستدلال؛ فهو يلاحظ أنّ أهل الإثبات «سلك عامّتهم في الإثبات مسلّكاً ضعيفاً»¹⁴⁶، لأنّه «يرجع إلى الاستقراء في الشاهد والحكم على الغائب بما حكم به في الشاهد، وذلك فاسد».¹⁴⁷ وابن تيمية ذهب، على غرار ابن رشد وضدّاً على الغزالي والأشاعرة على ما يبدو، إلى درجة القول بتراخي الفعل عن الفاعل وأنّ العالم ككلّ لا بداية له، بمعنى ما، دون أن يعني ذلك أنّه غير محدث على نحو مستمرّ وغير ذلك. وإذا كان العالم محدثاً، في نظره، فبسبب تأخّر وجود المراد عن الإرادة، وتأخّر المراد بسبب امتناع تحقّق الموضوع في الأزل، فلزم حدوث مراد الله تعالى سبحانه.¹⁴⁸

خاتمة

رأينا كيف ذهب علماء الإلهيات في الإسلام في مسألة الإرادة الإلهية مذاهب شتى تتراوح بين موقفي النفي والإثبات، غلوّاً وتوسّطاً، إثباتاً ونفيّاً حقيقيّين وإثباتاً ونفيّاً مجازيّين أو ما بينهما. وقد رفض الفلاسفة عموماً وبعض المعتزلة وبعض الشيعة إثبات الإرادة صفة حقيقية للذات الإلهية، في حين أثبتتها أصحاب الحديث والكرامية وجلّ معتزلة البصرة والأشاعرة وغيرهم. ومن المؤكّد أنّ هذه التصنيفات تبقى نسبيّة؛ فمواقف المعتزلة والأشاعرة والشيعة والفلاسفة ليست منسجمة. وقد رأينا كيف أنّ موقف ابن رشد، على سبيل

145- يورد الأمدي، في كتاب الأبيكار، تعاريف مختلفة الأئمة الأشاعرة وينتقد عبارتها واحدة واحدة منها: «القصد إلى المراد»، «إثبات المراد»، «اختيار الحادث»، قول أبي بكر: «هي المشيئة المجردة». فالتعريفات الأولى والثانية «فيهما تعريف الإرادة بالمراد، والمراد مشتق من الإرادة، فيكون أخفى في المعرفة من معرفة الإرادة». وكذلك فإنّ «الإرادة أعم من القصد، وتعريف الأعم بما هو أخصّ منه ممتنع، ولهذا فإنّ الإرادة على رأي الأصحاب يجوز تعلّقها بفعل الغير، والقصد إلى فعل الغير ممتنع». وليست إثباتاً، لأنّ «الإثبات مشعر بسابقة التردد بين أمرين: أحدهما أثر عن الآخر، والإرادة أعم من ذلك، فإنّها قد تكون حيث لا تردّد: كالمكره على فعل شيء، فإنّه لا يخطر له غير الفعل الذي به نجاته وهو مريد له. ومثل هذا التشكيك ينطبق على التعريف الأخير. ويقترح التعريف التالي ويصفه بالأقرب في ذلك: «الإرادة عبارة عن معنى من شأنه تخصيص أحد الجائزين دون الآخر لا ما يلازمه التخصيص»؛ الأمدي، أبيكار الأفكار في أصول الدين، ج. 1، تج. أحمد محمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق القوميّة، ط. 2، 2004، ص. 215.

146- الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، حققه فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1424/2004هـ، ص. 46.

147- نفسه، ص. 46؛ يلاحظ الأمدي أنّ أهل الإثبات «سلك عامّتهم في الإثبات مسلّكاً ضعيفاً». أثبتوا أولاً أحكام الصفات؛ إذ قالوا إنّ العالم «على غاية الحكمة والإتقان، وهو مع ذلك جائز وجوده وجائز عدمه، فما خصّصه بالجواز يجب أن يكون مريداً له قادراً عليه عالماً به. ومن هذا توصّلوا إلى إثبات العلم بالصفات. يقول: «فإذا ثبتت هذه الأحكام، فهي لا محالة في الشاهد معلّلة بالصفات، فالعلم علة كون العالم عالماً والقدرة علة كون القادر قادراً [...]». ولعنه من المفيد الإشارة إلى أنّ الأمدي يصنّف الفلاسفة والمعتزلة والشيعة في موقف واحد، وهو «كونه غير مريد على الحقيقة»، لكنهم يختلفون في التفاصيل. على عكس الأشاعرة الذين يثبتون حقيقة أنّ الله مريد «وليس معنى كونه مريداً إلا قيام الإرادة بذاته». الفلاسفة: إذا قيل مريد فمعناه «راجع إلى سلب الكراهة عنه»؛ وإلى ذلك ذهب النجار أيضاً. «وأما النظام والكعبي، فإنّهما قالوا: إنّ وصف بالإرادة شرعاً فليس معناه إن أضيف ذلك إلى أفعاله إلا أنّه خالفها، وإن أضيف إلى أفعال العباد فالمراد به أنّه أمر بها». وزاد الجاحظ على هؤلاء بإنكار وجود الإرادة شاهداً، وقال: مهما كان الإنسان غير غافل ولا ساهٍ عمّا يفعله بل كان عالماً به، فهو معنى كونه مريداً. وذهب البصريون من المعتزلة إلى أنّه مريد بإرادة قائمة لا في محلّ. وذهب الكرامية إلى أنّه مريد بإرادة حادثة في ذاته»؛ نفسه، ص. 54.

148- يقول ابن تيمية: "وقد تبين امتناع أن يكون شيء من مراده أزليّاً، وإن قبل بوجود تأخّر مفعوله، لزم حدوث مراده"؛ الصفيّة، تحقيق: محمّد بن رياض الأحمد، بيروت: المكتبة العصرية، 2007، ص. 49. انظر أيضاً محمّد كنفودي، «الإرادة وأثرها في الفعل عند ابن تيمية»، ضمن كتاب قضايا في علم الكلام، سبق ذكره.

المثال، أقرب إلى موقف الإثبات على الطريقة الأشعرية منه إلى موقف النفي على الطريقة السيوية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المعتزلة؛ فالتقسيم الشائع للمعتزلة إلى بغداديين وبصريين لا يصحّ بتاتاً في هذه المسألة، فالنفاة الأوائل مثل النظام وأصحابهما كما الأواخر مثل أبي الحسين البصري هم جميعهم بصريون، وفي المقابل فقد مال أبو الهذيل العلاف وأبو الحسين الخياط البغداديين إلى مذهب الإثبات على ما يبدو. وكما أنّ المعتزلة ليست فرقة متجانسة، فإنّ الأشاعرة أيضاً لا يمثلون موقفاً وتوجّهاً واحداً، وأراؤهم ليست متجانسة حتّى نتحدّث عن موقف أشعري واحد؛ والأمر نفسه ينطبق على الإمامية وغيرها من المذاهب الإسلامية.

ومن الناحية التاريخية، يبدو أنّ أبا الهذيل هو أوّل من قال بالإثبات من المعتزلة وتبعه في ذلك أبو علي الجبائي؛ في حين اشتهر مذهب اللإثبات قبل واصل بن عطاء أو في عصره عند جهم بن صفوان وغيره. وقد اشتهر أكثر أبو القاسم الكعبي البغدادي الذي أولى أهمية خاصة لموضوع الإرادة؛ ولعلّه أخذ مذهبه في نفي الإرادة عن النظام، ولم يتردّد في مخالفة أستاذه أبي الحسين الخياط في هذه المسألة وغيرها.¹⁴⁹ وكذلك اختلف أبو الحسن الأشعري مع أستاذه أبي علي الجبائي وانفرد عنه بمقالة متميّزة في مسألة الإرادة وغيرها، انتصر فيها لمذهب أصحاب الحديث عموماً مع حفظ طريقة أهل الاعتزال في الإلهيات، فجاءت مقالاته وسطاً بين «المشبهة» والمثبتين المعتزلة، تماماً كما جاءت مقالة المثبتين المعتزلة وسطاً بين النفاة من أصحابهم والفلاسفة والشيعة من جهة، والمثبتين من الصفاتية من جهة ثانية كما رأينا. ولمذهبي النفي والإثبات معاً سوابق فلسفية وعقدية لا يمكن تجاهلها؛ إذ لا يمكن فصل هذا النقاش الفلسفي والكلامي العميق في المجال الإسلامي عن النقاش الذي بدأ مع أفلاطون وتبلور مع الأفلاطونية المحدثة في صورتها الوثنية والتوحيدية معاً حول طبيعة الإرادة الإلهية في علاقتها بموضوع الذات الإلهية وصفاتها من جهة، وبمسألة قدم العالم أو حدوثه من جهة ثانية؛ وقد تراوحت التصورات دائماً بين التنزيه والتجسيم، وبين الموقفين تشكّلت تصورات توفيقية عدّة في مختلف الفلسفات والأديان ومن ضمنها الإسلام ومذاهبه.¹⁵⁰

وإذا كان الجميع يتفق على إثبات صفة الإرادة لله تعالى بمعنى من المعاني، مجازاً أو حقيقة، بشكل مباشر أو غير مباشر، وكان الجميع يتفق كذلك على أنّ الإرادة هي صفة شأنها التخصيص وتمييز الشيء عن مثله، فإنّ الأشاعرة تنفرد بقولها إنّ الإرادة تميّز الشيء عن مثله بذاتها ودونما حاجة إلى مخصّص، لأنّها هي، في ذاتها، صفة شأنها هذا؛ «ولولا أنّ هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة»، بعبارة الغزالي.¹⁵¹ وهذا على عكس جلّ البصريين من المعتزلة، وجلّ أئمة الشيعة كما رأينا، الذين يثبتون صفة الإرادة، لكن لا بذات

149- بقوله «إنّ إرادة البارئ تعالى ليست صفة قائمة بذاته، ولا هو مرید لذاته، ولا إرادته حادثة في محلّ أو لا في محلّ، بل إذا أطلق عليه أنّه مرید فمعناه أنّه عالم قادر غير مكره في فعله، ولا كاره، ثمّ إذا قيل هو مرید لأفعاله، فالمراد به أنّه خالق لها على وفق علمه، وإذا قيل هو مرید لأفعال عباده، فالمراد به أنّه أمر بها راضٍ عنها»؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، م. م.، ص. 78.

150- سوف نعود إلى هذا الموضوع في بحث مستقلّ.

151- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تح. موريس بويج، 1988، ص. 57.

المعنى الذي نجده لدى الأشاعرة وأصحاب الحديث ولا عند ابن رشد. فالمثبتون المعتزلة يلتقون، في الواقع، مع أصحابهم النفاة من المعتزلة وكذا مع النفاة الشيعة والفلاسفة معاً في نفهم الإرادة بالمعنى الإنساني عن الله تعالى. وما إثباتهم لها سوى إثبات عقليّ ينمحي فيه كلّ أثر للتجسيم والتشبيه والشرك الذي قامت فرقة المعتزلة أصلاً على أساس محاربته وتنزيه الذات الإلهية وتوحيدها توحيداً وتنزيها مطلقين؛ ومن جهة ثانية يلتقون مع الأشاعرة في إثباتهم أنّ الله مريد حقيقة لا مجازاً. وهو أمر يفسّره حرصهم الشديد على إثباتها بوصفها صفة فعل لا صفة ذات، كما هو الشأن عند فرقة أبي الحسن. ومن جهتهم يؤاخذ أهل الإثبات على النفاة إهمال مبدأ الفاعلية الجدير حقاً بذاته تعالى وأفعاله. وما إلحاح معتزلة البصرة على إثبات كونه مريداً، أي إثبات الإرادة صفة فعل، سوى محاولة الجواب عن هذا الاعتراض، أي تكريس الفاعلية الإلهية دون التوضيحية، في الآن نفسه، بمبدأ التنزيه من جهة، وفاعلية الإرادة الإنسانية من جهة أخرى. ويؤكد القاضي عبد الجبار أنّ المعتزلة تجمع على إثبات الإرادة صفة فعل لا صفة ذات، ولا خلاف بينهم إلا ما حكي عن بشر بن المعتمر الذي أجاز الرأيين معاً، حيث ذهب إلى «أنّ الإرادة من الله على وجهين: صفة ذات وصفة فعل».¹⁵² فهي من جهة، صفة لذات الله من حيث هي تابعة لعلمه، ومن حيث إنّه يريد جميع أفعاله وطاعات عباده، وفي ذلك يكاد يلتقي مع الأشعرية التي جعلت من الإرادة صفة للذات الإلهية بإطلاق لمكان إيمانها «بأنّه تعالى لم يزل مريداً لكلّ ما يكون من فعله وفعل غيره»¹⁵³؛ وهي من جهة أخرى صفة لفعله، وفي هذا مجازاة لموقف المعتزلة الذي يحصر معنى الإرادة الإلهية في صفة أفعاله التي يأتيها بنفسه فقط، وعلى سبيل التقييد، حتّى لا تمتدّ إرادته فتشمل الأفعال الإنسانية؛ وهو موضوع يطرح إشكالات كثيرة سوف نتناول بعضها في فصول مقبلة من هذا المشروع.

152- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 6، ق. 2: الإرادة، تج. قنواتي، م. م، ص. 3

153- نفسه، ص. 4

المصادر والمراجع

بالعربية

- القرآن الكريم.

- الأشعري، أبو الحسن. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، نشره هلموت ريتز، فرانزشتايز، فيسبادن، ط. 3، 1980.
- الأشعري، أبو الحسن. أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر، تحقيق محمد السيد الجلند، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1997.
- الأشعري، أبو الحسن. الإبانة عن أصول الديانة، تج. عباس صباغ، دار النفائس 1994.
- الآمدي، سيف الدين. غاية المرام في علم الكلام، حققه فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1424.
- الآمدي، سيف الدين. أبحار الأفكار في أصول الدين، ج. 1، تج. أحمد محمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط. 2، 2004.
- الأنصاري، أبو القاسم. كتاب الغنية في علم الكلام، ج. 1، تج. مصطفى حسين عبد الهادي، القاهرة: دار السلام، 2010.
- الإيجي، مؤيد الدين. المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، دون تاريخ.
- ابن سينا، أبو علي. المباحثات، ضمن: عبد الرحمان بدوي، أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. 2، 1978.
- ابن سينا، أبو علي. كتاب الشفاء، الإلهيات، ج. 2، تج. محمد يوسف موسى، سليمان دنيا وسعيد زايد، القاهرة، 1960.
- ابن رشد، أبو الوليد. تهافت التهافت، نشره محمد العربي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993.
- ابن رشد، أبو الوليد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ضمن: فلسفة ابن رشد، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1982.
- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب النفس، تج. ألفرد عبري، القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.
- البغدادي، عبد القاهر. الفرق بين الفرق، بيروت، 1973.
- ابن منظور، لسان العرب، ج. 3، بيروت: دار صادر، د. ت.
- ابن تيمية، تقي الدين. كتاب موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج. 2، تحقيق: أبو رواية الوكيل، بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، 1985.
- ابن تيمية، تقي الدين. الرد على المنطقيين، تج. الشيخ محمد الرزاق، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1999.
- ابن تيمية، تقي الدين. مجموعة الرسائل والمسائل، ج. 5، تحقيق: سالم الشيخ، القاهرة: مطبعة المدني، 1969.
- ابن تيمية، تقي الدين. الصغدية، تحقيق محمد بن رياض الأحمد، بيروت: المكتبة العصرية، 2007.
- ابن نوبخت، أبو إسحاق إبراهيم. الياقوت في علم الكلام، تحقيق علي أكبر ضيائي، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، 1413هـ.
- ابن الملاحي، ركن الدين. الفائق في أصول الدين، تحقيق ماك ديرموت ويلفرد مادلونج، طهران 2007.
- ابن الملاحي، ركن الدين. المعتمد في أصول الدين، تحقيق ماك ديرموت ويلفرد مادلونج، لندن: الهدى، 1991.

- بدوي، عبد الرحمن. **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط. 2، 1977.
- الباقلائي، أبو بكر. **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تح. عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987.
- البيضاوي، ناصر الدين. **طوابع الأنوار من مطالع الأنظار**، تح. عباس سليمان، بروت: دار الجيل/ القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1411هـ/1991م.
- البوسكلاوي، سعيد. **مفهوم الإرادة في الفلسفة الإسلامية المشائية**، بيروت، دار المشرق، 2010.
- البوسكلاوي، سعيد. «دليل الأعراض بين يحيى النحوي والمتكلمين»، ضمن كتاب **آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط**، تنسيق سعيد البوسكلاوي وتوفيق فوزي، منشورات مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة، 2013، ص. 177-226.
- البوسكلاوي، سعيد. «الإرادة الإلهية بين حدوث والقدم في الإلهيات الإسلامية»، ضمن كتاب **قضايا في علم الكلام**، تنسيق سعيد البوسكلاوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، 2016، ص. 45-68.
- البوسكلاوي، سعيد. «يحيى النحوي والمعتزلة الأوائل في أدلة حدوث العالم»، ضمن كتاب **الفكر النقدي في الإسلام، المعتزلة أنموذجاً**، إشراف حمادي ذويب، الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي (مؤسسة مؤمنون بلا حدود، سلسلة المشاريع البحثية)، 2016، ص. 115-191.
- الجويني، عبد الملك. **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، تح. فوقيه حسين محمود، بيروت: عالم الكتب، ط. 2، 1987.
- الحلّي، جمال الدين. **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**، تح. محمد نجمي الزنجاني، قم: مطبعة الرضي، ط. 2، 1336هـ-ش/1984م.
- الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، تح. مورييس بويج، دار المشرق، بيروت، ط. 4، 1990.
- الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.
- الرازي، فخر الدين. **كتاب الأربعين في أصول الدين**، ج. 1، تحقيق أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الجيل، 2004.
- الرازي، فخر الدين. **الإشارة في علم الكلام**، تحقيق محمد حامد محمد، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2009م.
- السنوسي، محمد بن يوسف. **شرح الجزائرية**، مكتبة السليمانية، مجموع لاليلي 2352.
- السنوسي، محمد بن يوسف. **شرح السنوسية (شرح أم البراهين)**، ضمن **شرح عقائد السنوسي**، مخطوط ضمن مجموع عاطف أفندي 11289، إستانبول: مكتبة السليمانية.
- الشهرستاني، عبد الكريم. **الملل والنحل**، ج. 1، تح. سيد كيلاني، بيروت: دار صعب 1406هـ-1986م.
- الشهرستاني، عبد الكريم. **نهاية الأقدام في علم الكلام**، نشرة ألفرد كيوم، بغداد: مكتبة المثنى، بدون تاريخ.
- الشيخ المفيد، أبو عبد الله. **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، تح. مهدي محقق، تهران، 1993.
- عون، فيصل. **علم الكلام ومدارسه**، جامعة عين شمس، ط. 2، 1982.
- عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، بدون تاريخ.
- القاسم بن محمد بن علي، **كتاب الأساس لعقائد الأكياس**، تح. ألبير نصري نادر، بيروت: دار الطليعة، 1980.

- القاضي، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج. 6، ق. 2: الإرادة، تحقيق جورج قناتاي، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، دون تاريخ.
- كنفودي، محمد. «الإرادة وأثرها في الفعل عند ابن تيمية»، ضمن كتاب **قضايا في علم الكلام**، تنسيق سعيد اليوسكلاوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، 2016
- معروف الحسني (هاشم)، **الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة**، بيروت: دار القلم، 1978
- مؤلف مجهول، **خلاصة النظر**، تحقيق زابنه اشميته وحسن أنصاري، طهران، 1385
- مادلونغ، ويلفرد. «أبو الحسين البصري وبراهين وجود الله»، **مجلة التسامح**، عدد 22، 2008

بغير العربية

- Al-Baṣrī, Abū al-Ḥusayn. *Taṣaffuḥ al-Adillah*, ed. Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006).
- Al-Malaḥmī, Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muhammad. *Kiṭāb al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Dīn*, ed. Martin McDermott and Wilferd Madelung (London: al-Hoda, 1991).
- Al-Malaḥmī, Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muhammad. *Kiṭāb al-fā'iḳ fī usūl al-dīn*, edited with an Introduction by Wilferd Madelung and Martin McDermott (Tehran, 2007).
- Davidson, Herbert A. "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, N. 2 (1969), pp. 357-391
- Madelung, Wilfred & Schmidtke, Sabine. *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age* (Jerusalem Studies in Religion and Culture), Brill, 2006.
- Madelung, Wilfred & Schmidtke, Sabine. "Yūsuf al-Baṣrī's First Refutation (*Naqḍ*) of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Theology", in *A Common*
- Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke and David Sklare, Würzburg 2007, pp. 229-296.
- Philoponus, John. *Against Proclus on the Eternity of the World 12-18*, translated by James Wilderding, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2006.
- Vajda, Georges. « L'Attribut divin d'Irāda (Volonté) d'après une source inexploitée », *Studia Islamica*, No. 31 (1970), pp. 257-268
- Wakelnig, Elvira. 'The Other Arabic Version of Proclus' De Aeternitate mundi. The Surviving First Eight Arguments' *Oriens* 40 (2012).
- Wolfson (Harry Austryn), *the Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, 1976

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without 3orders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com