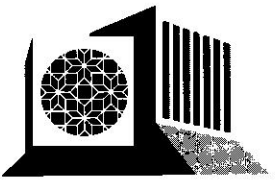

مجلـــــة

كلية الشـــريعة والـدراســـات الإســـلاميـة

العدد الثالث والعشرون ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م

العلاقة بين الألوهية والعالم في الإسلام
مذهب قصر الإرادة الإلهية على الأفعال اللاإرادية

د. عبدالحكيم بن يوسف الخليفي
أستاذ مشارك للفلسفة الإسلامية
بقسم أصول الدين
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

تمهيد

الحمـــد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

تشـــكل قضية العلاقة بين الألوهية والعالم إحدى القضايا المركزية في الفكر الإسلامي والتي كانت، ومنذ بداية العصور الإسلامية الأولى، مثار جدل بين مختلف المذاهب الإسلامية. ويمكن القول أن الكثير من آراء المذاهب الكلامية والفلسفية في الإســـلام كانت في واقع الأمر، انعكاسا مباشرا لرأي هذه المذاهب في طبيعة العلاقة بيـــن الألوهية والعالم. وفي البداية، فإن هذه العلاقة تم طرحها أولا من قبل القرآن الكـــريم لكـــي يشكل هذا الطرح بعد ذلك محورا دارت حوله جميع الآراء والنظريات حول طبيعة تلك العلاقة في الفكر الإسلامي.

لقد طرح القرآن الكريم تصورا معينا للإرادة الإلهية مؤداه أن إرادة الله تعالى مطلقـــة وشـــاملة لكـــل مـــا يحـــدث في هذا العالم من أحداث طبيعية وأفعال إرادية اختيارية، وأن فعله تعالى لا يعلل، فهو فعال لما يريد، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد. هـــذا الطرح القرآني للإرادة الإلهية استدعى في الحقيقة استجابات فكرية بدأت مع القدريـــة والجـــبرية، لكي تستمر بعد ذلك مع المعتزلة ومن بعدهم فلاسفة الإسلام. وعلـــى الـــرغم من تعدد هذه الإجابات وتباينها، إلا أنها تشير إلى بروز منحى لدى هـــذه الاتجاهات المختلفة في تناولها لهذه المسألة تجلى في اتفاقها فيما بينها على عـــدم قـــبولها للطـــرح القرآنـــي فيما يتعلق بشمول الإرادة الإلهية لكل من الأفعال الطبيعـــية والأفعـــال الإرادية. من هنا سعى كل فريق من هذا التيار جاهدا إلى طرح تصـــور مواز بحيث تبدو فيه الإرادة الإلهية لا تشمل إلا ما كان يجري على طريقة واحـــدة كالأفعـــال الطبيعية. إن قصر الإرادة الإلهية على ما كان يجري على طريقة واحـــدة لم يكن سوى مقدمة نحو دمج الإرادة الإلهية في نظام ميتافيزيقي ضروري

وشـــامل لكـــل مـــن الطبيعة وما بعد الطبيعة، بحيث يصبح من الممكن معه تفسير الإرادة الإلهية في علاقتها بالعالم بالاستناد إلى ذلك النظام الميتافيزيقي.

بـــيد أن هـــذا، والحق يقال، لم يتم إلا بصورة تدريجية. فلقد بدأ قصر الإرادة الإلهـــية علـــى مـــا كـــان يجري على سنن واحد في علاقتها بأفعال العباد وذلك مع القدريـــة والجـــبرية. هذا الموقف المبدئي والرافض لشمول المشيئة الإلهية للأفعال الإراديـــة أخذ يتطور بعد ذلك مع كل من المعتزلة والفلاسفة إلى ربط الإرادة الإلهية في علاقتها بالعالم بمبدأ ميتافيزيقي تعلل به، مع احتفاظ كل من المعتزلة والفلاسفة بـــنفس الموقف المبدئي فيما يتعلق بعلاقة الألوهية بأفعال العباد والذي حكم تصور كل من الجبرية والقدرية.

بمـــوازاة هـــذا الظهور التدريجي لهذا التيار بدأ اتجاه فكري آخر في التشكل مقاوم لذلك التيار ورافضاً لفكرة عدم شمول الإرادة الإلهية للأفعال الاختيارية كما تم طـــرحها مـــن قبل هذا التيار. بدأ هذا الاتجاه بشكل إجمالي لكنه صريح مع السلف الصالح، لكي يأخذ بعد ذلك شكلا منهجيا مع متكلمي أهل السنة من الأشاعرة. وهذه الدراســـة وإن كـــان تركيزها الأساسي هو على مذهب قصر الإرادة الإلهية على ما كـــان يجري على طريقة واحدة، إلا أن ذلك لن يحول دون تناول الاتجاه المقابل له ولو بصورة مقتضبة وعلى سبيل المقارنة، فكما يقال بضدها تتمايز الأشياء.

إن الهـــدف مـــن هذه الدراسة، والتي ستكون تحليلية وتاريخية في آن، هو الكشـــف عن أشكال قصر الإرادة الإلهية على ما كان يجري على طريقة واحدة في الإســـلام وذلـــك بدراستها ضمن سياقها التاريخي الذي نشأت فيه، بحيث يكون ذلك الســـياق مفسرا لنشأة مباحثها في البيئة الإسلامية نفسها، وكاشفا في الوقت نفسه عـــن كيفـــية ارتباط هذه المباحث ببعضها البعض ضمن ذلك السياق نفسه فلا تبدو معـــه هـــذه المباحث أمرا غريبا عن البيئة التي ظهرت فيها. سيبدأ القسم الأول من هـــذه الدراسة بموقف القدرية والجبرية من الإرادة الإلهية كما يعرضه موقفهما من مســـألة القضـــاء والقدر. في القسم الثاني سيتم تناول موقف المعتزلة، لكي يعالج

القسم الثالث منها موقف الفلاسفة كما يمثله ابن سينا لكي تقف عنده فلا تعرض لما حدث بعده من تطورات في الفكر الكلامي والفلسفي في الإسلام. في القسم الرابع فسيتم استعراض الملاحظات الختامية لهذا البحث. في المقابل فإن هذه الدراسة ستبرز أثناء ذلك موقف السلف الصالح من القدرية والجبرية، وموقف الأشاعرة من كل من المعتزلة والفلاسفة.

١

ليس صدفة أن أول قضية ثار الخلاف حولها في المسائل العقدية في الإسلام والتي تركت أثرا كبيرا على مختلف المدارس الفكرية في الإسلام كانت مسألة القضاء والقدر. ذلك أن طبيعة النقاش الذي دار حولها وكيفية معالجتها من قبل تيار تقييد الإرادة الإلهي في الإسلام سوف يكشف لنا عما يتجاوز مسألة حرية الإرادة الإنسانية ليتناول طبيعة الإرادة الإلهية نفسها.

والمسألة كما طرحت في الفكر الإسلامي لها جانبان. الأول: حرية الإرادة الإنسانية وعلاقتها بالتكاليف الشرعية في الدنيا، والثواب والعقاب في الآخرة. الثاني: العلاقة بين حرية الإرادة الإنسانية وشمول الإرادة الإلهية لجميع ما يحدث في العالم. وإذا بدأنا بالتصور القرآني لهاتين القضيتين فإننا سنلاحظ أن القرآن الكريم يؤكد بما لا يدع مجالا للشك بأن الإنسان حر مختار فيما يقوم به من أعمال، وأنه بالتالي سيحاسب على ما أتى به إن خيرا فخير وإن شرا فشر، كما يوضحه قوله تعالى: (إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا) (الإنسان: ٣)، وقوله تعالى: (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (الكهف: ٢٩) ؛ هذه الحرية تم التأكيد عليها من خلال آيات أخرى توضح أن الله عز وجل لو شاء لجعل الناس جميعهم مؤمنين، ولكنه لم يشأ ذلك، بل شاء أن يجعل الإنسان حرا يختار بين الإيمان والكفر، وذلك نحو قوله تعالى: (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة. ولكن ليبلوكم فيما آتاكم) (المائدة: ٤٨) ، وقوله جل ذكره: (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) (السجدة: ١٣)، وقوله تعالى: (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم

جميعا) (يونس: ٩٩). كذلك فإن القرآن الكريم يقرر وفي عدة مواضع أن إرادة الله تعالى شاملة لجميع ما يحدث في هذا العالم، فلا يخرج من قدره تعالى شيء، وذلك نحو قوله تعالى: (إنا كل شيء خلقناه بقدر) (القمر: ٤٩)، وقوله تعالى: (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) (الإنسان: ٣٠)، وقوله تعالى: (وخلق كل شيء فقدره تقديرا) (الفرقان: ٢). ولقد أكد هذا التصور القرآني لشمول الإرادة الإلهية الأصل السادس من الأصول الستة للعقيدة الإسلامية والذي ورد في حديث جبريل عليه السلام من وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره[١].

هذا الموقف الإجمالي من مسألة القضاء والقدر بدأ يشهد مساءلة وتناولا عقليا من قبل فرقتين هما القدرية والجبرية. فلقد ذهبت القدرية، وهي فرقة أسسها معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري، إلى أن أفعال العباد من خير وشر هي من تقدير الإنسان، فهو يوجدها بإرادته واختياره، ولا دخل لإرادة الله تعالى ولا لقدرته في وقوعها، وبالتالي فإذا وقعت فهي تقع خارجة عن القدر الإلهي، وهو ما يعبر عنه الشهرستاني في تصويره لمذهبهم بقوله أنهم ذهبوا إلى "القول بالقَدَر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر."[٢] ولم يقف هؤلاء عند إنكار شمول القدر الإلهي لأفعال العباد الاختيارية، بل ذهبوا إلى أن الله تعالى لا يعلم هذه الأفعال إلا بعد وقوعها، وهو ما يشير إليه قولهم بأن " لا قدر والأمر أنف"[٣].

في الطرف المقابل لهذا الرأي توجد الجبرية، وهم أتباع الجعد بن درهم والجهم بن صفوان الراسبي. وتذهب فرقة الجبرية إلى القول أن ليس للإنسان قدرة ولا استطاعة، بل لا إرادة ولا اختيار. فالإنسان، في رأيهم، مجبر على أفعاله، والله تعالى يخلق فيه الأفعال كما يخلقها في الحيوان والجماد. ونسبة أفعال الإنسان إليه

---

١ مسلم، الصحيح، ج١، ص ١٣٢_١٣٣ .

٢ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤١ ؛ انظر أيضا النشار، النشأة، ج١، ص ٣١٤-٣٢٧ ؛ الدسوقي، القضاء والقدر، ج ٢، ص ١٤٧-١٦١ .

٣ مسلم، المرجع نفسه، ج١، ص ١٣٢ .

نسبة مجازية كما نقول تغذى النبات وطال الشعر. وبناء عليه التزموا أن التكاليف الشرعية جبر، كما أن الثواب والعقاب الأخرويين جبر أيضا[1].

كلا الرأيين ووجه برفض من قبل الصحابة والتابعين. فهم جميعا لم يقبلوا بفكرة أن يقع شيء في الوجود خارج مجال الإرادة الإلهية، بل كل ما يحدث في هذا العالم فهو يحدث بمشيئة الله تعالى، ومن هنا كانت عبارتهم التي أجمعوا عليها أن " ما شاء الله تعالى كان، وما لم يشأ لم يكن" . بيد أن هذا لم يعن عندهم أن أفعال العباد جبر، وما يترتب عليه من سقوط التكاليف الشرعية وبطلان الثواب والعقاب في الآخرة. بل الإنسان مكلف من قبل الله تعالى محاسب على أعماله التي يقوم بها[2].

وإذا أردنا أن نتبين المضامين الفكرية لموقف كل من هاتين الفرقتين فيما يتعلق بالإرادة الإلهية وشمولها لما يحدث في هذا العالم فسنلاحظ أن كلا الفرقتين ينطلق من مقدمة ضمنية حكمت موقفها فيما بعد من مسألة الحرية الإنسانية؛ هذه المقدمة هي أن إرادة الله تعالى لا تشمل إلا نوعا معينا من الأفعال وهو ما كان يحدث على طريقة واحدة لا اختلاف فيها كما هو الحال في الأفعال الطبيعية. وعليه فإذا كان للإرادة الإلهية أن تكون شاملة لكل ما يحدث في هذا العالم من أفعال طبيعية وأفعال إنسانية إرادية، فإن ذلك سيؤدي إلى أن تصبح أفعال العباد الإرادية كالأفعال الطبيعية في كونها تحدث على سبيل الجبر والاضطرار وهو ما رفضته القدرية. فكان أن قامت بإخراج أفعال العباد من دائرة الإرادة الإلهية وذلك حفاظا منها على حرية الإنسان وسلامة مبدأ التكاليف الشرعية وإن أدى ذلك بهم إلى القول بأن جزءا مما يحدث في هذا العالم يقع خارج مجال الإرادة الإلهية. في الطرف المقابل لهذا الرأي نجد أن الجبرية لم يقبلوا أن شيئا مما يحدث في هذا

---

[1] الشهرستاني، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٩٨ ؛ وانظر أيضا النشار، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ٣٢٨-٣٣٦ ، ص ٣٤٣-٣٤٤؛ والدسوقي، مرجع سبق ذكره، ج ٢، ص ١٢٩ – ١٤٥ .

[2] مسلم، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٨-١٣٢؛ الإسفراييني، التبصير في الدين، ص ١٣-١٤؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٣٢٠-٣٢١ .

العـــالم يقع خارج دائرة الإرادة الإلهية، فكان أن ذهبوا إلى أن الإرادة الإلهية شاملة لكـــل ما يقع في هذا العالم من أفعال طبيعية وأفعال إنسانية إرادية وإن اقتضى ذلك مـــنهم القول بأن أفعال العباد الإرادية حينئذ ستكون على شاكلة الأفعال الطبيعية في كونهـــا تصـــدر على سبيل الجبر والاضطرار، مع ما يترتب على ذلك من التضحية بمبدأ التكاليف الشرعية والجزاء الأخروي.

لا تـــتوفر لـــنا نصـــوص يمكـــنها أن تقدم لنا تفسيرا لموقف كل من القدرية والجـــبرية فـــي قصـــرهم للإرادة الإلهية على نوع معين من الأفعال، وإن كان هذا الموقـــف، وكما سنلاحظ فيما بعد، سيصبح موضع اتفاق أيضا لدى كل من المعتزلة وابـــن ســـينا. وعلـــيه فسنكتفي هنا بتسجيل هذا الموقف بالنسبة لكل من القدرية والجبرية لننظر في الشكل الذي سيأخذه فيما بعد مع كل من المعتزلة وابن سينا.

٢

يمكـــن القول بأنه مع المعتزلة بدأ الفكر الإسلامي يشهد أول محاولة منهجية لتنظير عقلي لطبيعة العلاقة بين الألوهية والعالم في الإسلام. ولقد كانت البداية من حيـــث تركها كل من القدرية والجبرية، أعني بها مسألة القضاء والقدر. فعلى الرغم من أن السائد لدى كثير من الدارسين هو الربط بين المعتزلة ومشكلة الكلام الإلهي، أو مســـألة زيـــادة الصـــفات علـــى الـــذات الإلهـــية، إلا أن اللافت للنظر ما يذكره الشهرســـتاني مـــن أن عـــناية واصل بن عطاء بتقرير قاعدة القدر كانت أكبر من عنايته بمسألة نفي زيادة الصفات الإلهية. يقول الشهرستاني: " القاعدة الثانية [من قواعـــد اعـــتزال واصـــل] القـــول بالقدر. وإنما سلكوا في ذلك مسلك معبد الجهني وغـــيلان الدمشـــقي. وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات." [١]

[١] الشهرستاني، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٦١.

كـــان موقف السلف الصالح من مسألة القضاء والقدر في خلافهم مع كل من القدريـــة والجـــبرية واضحا في تقريره أن القدر الإلهي يشمل جميع ما يقع في هذا العالم من خير أو شر طبيعي أو خلقي. فلا يحدث في ملكه تعالى إلا ما يريد. فالخير يحدث لأن الله تعالى شاء حدوثه، والشر يحدث لأن الله تعالى أراد حدوثه[1]. فمرجع جمـــيع مـــا يحدث إلى المشيئة الإلهية، وهي بدورها لا ترجع إلى شي يمكن تعليلها بـــه. فكـــان أن أصبح القول بشمول الإرادة الإلهية لجميع ما يقع في هذا العالم هو المقدمـــة المنطقـــية للقول بأن الإرادة الإلهية إرادة مطلقة وغير معللة. والحق أن خلاف المعتزلة يبدأ من هذه النقطة. فلقد بدا لهم أن القول بإرادة إلهية مطلقة وغير معللـــة هو أمر مساو للعبث. فكان أن انطلق المعتزلة لوضع تصور يمكن من خلاله تنظيم العلاقة بين الألوهية والعالم وبالتالي تنزيه الإرادة الإلهية عن العبث. وهم قد قـــاموا بذلك عبر ربط الإرادة الإلهية بغرض كوني يتم من خلاله تعليلها به وهو ما عـــرف عندهم بمسألة الصلاح والأصلح. بيد أن إمكانية تعليل الفعل الإلهي لا يمكن تصورها إلا إذا كان الفعل الإلهي نفسه لا يجري إلا على مسار واحد لا اختلاف فيه وهو ما يطرح أولا مسألة علاقة الإرادة الإلهية بأفعال العباد.

يـــتفق المعـــتزلة مـــع القدريـــة فـــي أن الإرادة الإلهية لا تشمل أفعال العباد الاختيارية؛ فالعبد، عندهم، محدث لأفعاله خيرها وشرها[2] بالقدرة الحادثة التي زوده الله تعـــالى بهـــا؛ إلا أنهم يختلفون معهم في كونه تعالى عالما في الأزل بما سيفعله العباد. وبإخراج أفعال العباد الاختيارية فإن المعتزلة يكونوا قد ضمنوا إمكانية تعليل الفعل الإلهي، إذ بخروج أفعال العباد الاختيارية فإن الإرادة الإلهية تصبح في الواقع لا تشمل إلا نوعا معينا من الأفعال وهو ما كان يجري على طريقة واحدة لا اختلاف فيه كالأفعال الطبيعية.

إن القـــول بـــأن أفعـــال العـــباد الاختيارية لا تقع ضمن مجال الإرادة الإلهية بالنســـبة للمعـــتزلة يتضح جليا من المساواة التي يقيمها المعتزلة بين الأمر الإلهي

---

[1] الأشعري، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ٣٢٠-٣٢١

[2] القاضي عبدالجبار، المغني، ج ٨، ص ٣؛ الشهرستاني، مرجع سبق ذكره، ج١، ص٥٧ .

الشرعي وبين الإرادة الإلهية الكونية. فلقد ذهب المعتزلة إلى أن ما يريد الله تعالى وقوعه هو ما يأمر به. أما ما ينهى عنه فهو لا يريده. فهو تعالى يأمر بالإيمان والعدل والإحسان ويريد وقوعها، وينهى عن الكفر والظلم والعدوان ولا يريد حصولها[1]. وترتب على هذا أن جميع ما يحدث في العالم من كفر وفسوق ومعاصي وغيرها من الشرور الأخلاقية فإنها تقع خارج دائرة الإرادة الإلهية، إذ هي غير مسؤولة عن وقوعها. بل المسؤولية عن وقوعها ترجع إلى الإنسان وحده. والسبب في ذلك أن إرادة الله تعالى، في رأيهم، يجب أن تنزه عن تعلقها بالقبيح، إذ أن إرادة القبيح كالأمر به، وهو تعالى لا يأمر بما هو قبيح[2]. والمعتزلة وإن خصوا بالذكر في هذا المجال الشرور الإنسانية إلا ذلك ينطبق في الحقيقة على جميع ما يصدر عن الإنسان من أفعال اختيارية.

يمكننا إذن أن نميز عند المعتزلة بين نوعين من الحوادث الواقعة في العالم في علاقتها بالإرادة الإلهية. النوع الأول، وهو ما يقع ضمن دائرة الإرادة الإلهية، وهو يشمل الأفعال الطبيعية. وكما سنرى فيما بعد أن هذا النوع من الأفعال هو ما سيكون داخلا ضمن عملية تعليل الإرادة الإلهية بالغرض الكوني عندهم. النوع الثاني هو الأفعال الإنسانية الاختيارية، وهي لكونها تقع خارج نطاق الإرادة الإلهية لا تكون داخلة ضمن عملية التعليل المذكورة.

إن التمييز الذي يقيمه المعتزلة بين هذين النوعين من الحوادث في علاقتها بالإرادة الإلهية يطرح السؤال التالي وهو إلى أي مدى يمكن اعتبار عملية الخلق تعبيرا عن الإرادة الإلهية؟ ألا يمكن القول بأن إيجاد الله تعالى للخلق وتزويده إياهم بالقدرة على فعل الشر مع علمه أزلا بما سيفعلونه من شرور وآثام يفترض إرادته، ولو بشكل من الأشكال لهذه الشرور والآثام أن تقع؟ إذ هو سبحانه وتعالى قادر على عدم إيجاد الإنسان أصلا، أو على عدم تزويده بالقدرة اللازمة لفعل هذه

---

[1] القاضي عبدالجبار، المحيط، ٢٨٦؛ المغني، ج ٦ (الإرادة)، ص ٢١٥-٢١٦، ثم يقدم القاضي الأدلة على ما يذهب إليه انظر ص ٢١٨-٢٥٥ .

[2] القاضي عبدالجبار، المحيط، ص ٢٨٧ ؛ المغني، ج ٦ (الإرادة)، ص ١٠١ .

الشرور والآثام. والحق أن هذا ما يوضحه اعتراض المرداد على أصحابه المعتزلة. فبعد أن ينقل الأشعري عن المعتزلة اتفاقهم على أن الله تعالى لا يريد لهذه الشرور والآثام أن تقع، يورد مخالفة المرداد لأصحابه في هذه المسألة. إذ أن من رأي المرداد أن تخلية الله سبحانه وتعالى بين عباده والمعاصي تعني أن الله تعالى قد أراد هذه المعاصي[1]. إن ما تكشف عنه هذه المسألة هو أن إخراج المعتزلة لأفعال العباد الاختيارية من مجال الإرادة الإلهية يبين لنا وبوضوح أن هدف المعتزلة من ذلك في المقام الأول هو جعل الإرادة الإلهية قابلة للتعليل وهو ما لا يمكن تحققه إلا إذا كانت الإرادة الإلهية نفسها لا تجري إلا على نظام واحد لا اختلاف فيه.

إن عملية تعليل الإرادة الإلهية عند المعتزلة تمت عندما تم ربطها بغرض كوني تعلل به. فالباري تعالى لما كان فاعلا بالاختيار عالما بما يفعله كان لابد من غرض لفعله، إذ الفعل لا لغرض عبث وهو محال صدوره منه تعالى[2]، ثم إن هذا الغرض لا بد وأن يكون خيراً وصلاحاً ، إذ القبيح لا يصح صدوره منه تعالى[3]. ولا يجوز أن يعود الغرض من خلق الخلق عليه تعالى لكونه غنيا عن أن يستفيد شيئا من خلقه للخلق. بل الغرض من خلق الخلق يعود على الخلق أنفسهم[4]. ولما كان الغرض من خلق الخلق هو تعريضهم للثواب الدائم، وجب عليه تعالى أن يفعل ما بوسعه من أجل أن ينال الخلق ذلك الثواب الدائم ولكن من غير إلجاء لهم. ومن هنا فلقد أوجب المعتزلة عليه تعالى اللطف وإرسال الرسل والعوض عن الآلام والوعد والوعيد[5]. والحق أن ذلك يعد نتيجة منطقية ترتبت على قولهم بتعليل فعله تعالى بالأغراض. ذلك أنه بمجرد أن ترتبط الإرادة الإلهية بغرض تسعى إلى تحقيقه حتى تصبح مرتبطة بوضع معين من الأفعال هي تلك التي تتناسب وذلك الغرض.

---

[1] الأشعري، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٢٧٣؛ وانظر الخليفي، مشكلة الشر، ص ٢٢٨-٢٣٠

[2] القاضي عبدالجبار، المحيط، ص ٢٦٠ .

[3] القاضي عبدالجبار، المغني، ج ٩، ص ٩٢-١٠٠ .

[4] القاضي عبدالجبار، المغني، ج٩، ص ١١٦، ص ١٢٧ ما بعدها.

[5] هذه الأمور محل اتفاق بينهم. وهناك أمور هي محل خلاف بين البغداديين والبصريين منهم. انظر لمزيد من التفصيل المناعي، أصول العقيدة، ص ٢٨٩-٢٩٧ .

فمـــا وافق الغرض الكوني من الأفعال الإلهية عد حسنا، وما خالفه منها عد قبيحا. وبعـــبارة أخـــرى أن يصـــبح الفعل الإلهي نفسه خاضعا لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين. ومن هنا كان من رأيهم أن التحسين والتقبيح العقليين كما يثبتان في أفعال العباد فهما كذلك يثبتان في أفعال الباري تعالى[1]. فيقبح منه تعالى أن لا يعوض عن الآلام، وأن لا يثيـــب الطـــائع وأن لا يرســـل الرسل إلخ. وليس هذا وحسب، بل إن حاكميـــته تعالى تصبح حينئذ معللة بما في الأشياء من حسن وقبح ذاتيين. ذلك أن القـــيم الأخلاقية أصبحت ذات تحقق موضوعي وليست تابعة للإرادة الإلهية، كونها فـــي واقع الأمر مرتبطة بالغرض الكوني والذي هو نفسه يعتبر مستقلا عن الإرادة الإلهـــية الـــذي تعلل به أفعال الباري تعالى. فما وافق ذلك الغرض الكوني منها عد حسنا، وما خالفه منها عد قبيحا[2].

بـــيد أن تعلـــيل الفعل الإلهي بالغرض بالإضافة إلى كونه يؤدي إلى إيجاب الواجبات عليه تعالى، وهو ما يتعارض مع الكمال الواجب نسبته لمقام الألوهية، هو فـــي حقـــيقة الأمـــر قول بأن الإرادة الإلهية خاضعة في فعلها لمؤثرات واعتبارات خارجية وهو ما يهدد بإلغاء علو الإرادة الإلهية. والحق أن هذا هو ما يكشفه خلاف المعـــتزلة أنفسهم حول مسألة الصلاح والأصلح. ذلك أن المعتزلة وبعد اتفاقهم على أن فعلـــه تعالى معلل بالأغراض، اختلفوا هل فعله تعالى بعباده في أمور الدنيا معلل بما هو صلاح كما ذهب إليه البصريون من المعتزلة، أم أن فعله تعالى معلل بما هو أصـــلح كما ذهب إليه البغداديون منهم؟ هذا مع اتفاق الفريقين على أن فعله تعالى

---

[1] يعقد القاضي عبدالجبار في كتابه المغني ج ١٤، ص ١٣-١٥، فصلا في بيان "أن الواجب في حقيقته لا يختلف باختلاف الفاعلين" يوضح فيه كيف أن الوجوب يقع على الله تعالى بنفس الكيفية التي يقع بها على الإنسان سواء بسواء. ففيه يذكر القاضي أنه تعالى لو لم يثب الطائعين لكان حاله كحال أحدنا إذا لم يفعل ما يجب عليه من رد الوديعة. وفي مثال آخر يقرر القاضي أن إطلاقهم على الثواب الإلهي لفظ تفضل مجاز، "وإلا فهو في الحقيقة واجب، لأن المعلوم من حاله أنه تعالى لو لم يفعله لاستحق الذم كما يستحقه أحدنا إذا لم يفعل الإنصاف." المرجع نفسه، ص ١٥.

[2] سبق لي وأن تناولت بتوسع مسألة تعليل الفعل الإلهي عند المعتزلة وعلاقته بالتحسين والتقبيح العقليين مقارنا بآراء كل من الأشاعرة والماتريدية. انظر الخليفي، " التحسين والتقبيح العقليان".

بعباده في أمور الدين معلل بما هو أصلح لهم. ولنبدأ بما هم متفقون عليه. فالمعتزلة يرون أن فعل الأصلح هو واجب عليه تعالى فيما يتعلق بأمور الدين. فإذا كلف الله تعالى العبد وجب عليه تعالى أن يفعل به ما هو أصلح له. فكان أن أوجب المعتزلة على الله تعالى اللطف والعوض عن الآلام والوعد والوعيد. إذ لما كانت الفرضية أن الفعل الإلهي معلل بغرض يعود على العباد ترتب على ذلك حصر الحكمة الإلهية في ذلك الفعل بعينه بأن يكون هو الأصلح للعباد دون سائر الأفعال الممكنة. وبالنسبة لأمور الدنيا، فالبغداديون من المعتزلة، وهو الاتجاه الذي يبدو أكثر منطقية مع القول بالغرض، ذهبوا إلى أن الأفعال الإلهية فيما يتعلق بأمور الدنيا هي معللة أيضا بما هو أصلح، إذ لا يمكنك أن تقول بالتعليل بالأصلح في موضع وتنكره في آخر. وعليه فلا بد من تأويل كل فعل إلهي بما يتفق وتلك الفرضية. فكان أن نظروا إلى خلق العالم وتكليف العباد على أنها أمور واجبة عليه تعالى لأنها الأصلح للعباد. بل إنهم ذهبوا إلى أن تخليد الكفار في النار هو أصلح لهم من إدخالهم الجنة، وهو ما عده خصومهم من البصريين مكابرة منهم[1]، فكان أن قصروا تعليل الفعل الإلهي بالأصلح على أمور الدين، أما أمور الدنيا فهي معللة عندهم بالصلاح. فخلق العالم وتكليف العباد غير واجبين عليه تعالى، بل إذا فعلهما فإنما يفعلهما تفضلا بالمكلفين.

من هنا لم يكن مستغربا أن تكون مسألة الصلاح والأصلح هي المسألة التي افترق فيها الشيخ أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة لكي يقوم بمراجعة أفكاره ثم ليعلن أخيرا انضمامه إلى مذهب السلف[2]. ولقد أدرك الأشاعرة أنه من غير الممكن إثبات إرادة إلهية مطلقة، كما هو مذهب السلف الصالح، إلا بنفي جميع أشكال الغرض عن فعله تعالى. بمعنى أنه، بالنسبة لهم، أصبح القول بنفي الغرض عن فعله تعالى هو المعادل الموضوعي لما ذهب إليه السلف الصالح من أن إرادته تعالى إرادة مطلقة. وكان أن تمت بلورة ذلك الأصل العقدي من قبل الأشاعرة عبر

---

[1] القاضي عبد الجبار، المغني، ج ١٤، ص ١٠٦ .
[2] انظر، خشيم، الجبائيان، ص ١٢٩ .

تطويـــرهم لرؤية شاملة لطبيعة العلاقة بين الله تعالى والعالم والتي تبدأ من موقف واضـــح وبيـــن في رفض أي منطلق ميتافيزيقي يمكن أن تؤسس عليه هذه العلاقة. ولتحقيق ذلك ذهب الأشاعرة إلى مساواة الإرادة الإلهية بالخلق. فيقرر الأشاعرة أن كـــل مـــا خلقه الله تعالى فهو مراد له تعالى بالمشيئة العامة. فلا يخرج عن مشيئته الكونـــية شـــيء ممـــا يقـــع في هذا الوجود من خير أو شر. فالإرادة الإلهية، بهذا المعـــنى، شاملة وعامة لكل الكائنات ولجميع الأفعال خيرها وشرها. وكل ما لم يقع فهـــو غـــير مراد له تعالى[1]. وبإرجاع جميع ما يحدث في الوجود من أفعال طبيعية وإنسانية إرادية إلى الإرادة الإلهية العامة فإن الأشاعرة يكونون بذلك قد ضمنوا أن عملـــية الخلق جاءت لتعبر تعبيرا كاملا عن إرادة إلهية خالصة لا مجال معه لوجود مـــبدأ ميتافيزيقي يعمل على قصرها على فئة من الأفعال بحيث يكون ما سواها من الأفعال خارجا عنها.

إن القول بإرادة إلهية مطلقة يظهر جليا في ذهاب الأشاعرة، وخلافا للمعتزلة إلـــى جـــواز التكلـــيف بمـــا لا يطاق[2]. وعلى الرغم من اعتراف الأشاعرة بأن هذه المســـألة افتراض ذهني بحت، وأن هذا النوع من التكليف لم يقع، إلا أن بحثهم لها يعكـــس محاولـــتهم لتأكيد منطلقهم النظري في رؤيتهم لطبيعة العلاقة بين الألوهية والعـــالم والذي ينطلق من مبدأ المحافظة على كون الإرادة الإلهية هي إرادة مطلقة وغير معللة بشيء. بمعنى أنه كما أن الإرادة الإلهية في إيجادها للعالم لم تتوخ مبدأ ميتافيزيقـــيا يكون سابقا لعملية الإيجاد بحيث تصبح هذه العملية استجابة له ويقوم بالتالـــي بالتأثـــير فيها، كذلك الحال بعد عملية الخلق فإن الإرادة الإلهية تبقى أيضا مطلقـــة وغير معللة، فلا يمكن لعملية الخلق أن ترتب أمورا على الإرادة الإلهية لم تكن مترتبة عليها أصلا قبل الخلق.

---

[1] الأشعري، اللمع، ص ٤٨-٦٠ ؛ المجرد، ص ٦٩-٧٩ ؛ الباقلاني، التمهيد، ص ٣١٧-٣٢٣ ؛ الرازي، المحصل، ص ٤٧٢-٤٧٣ .

[2] الأشعري، المجرد، ص ١١١-١١٢ ، ص ٣٤-٣٣٥ ؛ وانظر تفصيل الآراء في المسالة في الجلال المحلي، شرح جمع الجوامع، ج١، ص ٢٠٦-٢١٠ . وفيما يتعلق برأي المعتزلة في المسألة انظر البصري، المعتمد، ج١، ص ١٧٧-١٧٨ .

٣

مـــع بـــروز الفلسفة المشائية الإسلامية ممثلة في الفارابي وابن سينا كتيار فكـــري فإن التقابل بين تقييد الفعل الإلهي مبدأ ميتافيزيقي وعدم تقييده به في الفكر الإســـلامي يكـــون قد بلغ تمامه. فلقد كان تقييد الفعل الإلهي بمبدأ ميتافيزيقي عند المعتزلة، وكما رأينا، مقتصرة على الإلهيات أو ما بعد الطبيعة. أما بالنسبة للطبيعة فلقـــد كانـــت رؤيـــة المعـــتزلة لعلاقة الإرادة الإلهية بها على أنها مطلقة. فالطبيعة بالنسبة لهم لا تخضع لمبدأ ميتافيزيقي يجعلها منطوية على نظام داخلي محايث لها، بـــل هـــي عـــبارة عن ذرات وجواهر وأعراض تحتاج إلى منظم يسبغ عليها النظام والاتساق من الخارج وهو الله تعالى. ويبدو أن ذلك شكل ما يشبه النزعة التوفيقية والتـــي كـــان لا بـــد من تجاوزها. إذ لم يكن ممكنا الجمع ضمن مذهب فكري واحد وبصورة متسقة بين تقييد للإرادة الإلهية بمبدأ ميتافيزيقي في جانب ونفي لتقييدها به في جانب آخر. فإما تقييد للإرادة الإلهية يشمل كلا من الطبيعة وما بعد الطبيعة، أو عدم تقييد لها في كل من الطبيعة وما بعد الطبيعة. والواقع أن ذلك هو ما حصل بالفعل. فكان أن برزت كل من الأشعرية والمشائية كتيارين متقابلين في الطبيعة وما بعـــد الطبـــيعة ومتجاوزيـــن في الوقت نفسه للفكر الاعتزالي بنزعته التوفيقية كل بحسبه. إذ ذهبت الأشعرية إلى نفي تقييد الإرادة الإلهية بمبدأ ميتافيزيقي في كل من الطبـــيعة وما بعد الطبيعة، في حين قالت المشائية الإسلامية بتقييدها به في كل من الطبيعة وما بعد الطبيعة.

وإذا أخذنـــا ابـــن ســـينا ممثلا للمشائية الإسلامية فإن قراءة متمعنة لفلسفته ســـتكون كفـــيلة بأن تطلعنا على أن هذا الفيلسوف كان على وعي بنواحي القصور التـــي تعانـــي منها رؤية المعتزلة لتقييد الإرادة الإلهية. فبالإضافة إلى عدم خضوع الطبـــيعة، عـــند المعتزلة، لمبدأ ميتافيزيقي ينظم علاقة الألوهية بها، فإن تصورهم

للإرادة الإنسانية على أنها إرادة حرة يقف حجر عثرة أمام إمكانية تفسير عمل هذه الإرادة ضمن نظام كوني شامل. يضاف إلى ذلك أن الصلة بين الله تعالى والعالم عندهم ليست ضرورية وذلك كما يظهر من قولهم بحدوث العالم. إن ذلك كله شكل دافعا لابن سينا بأن يقدم رؤية شاملة تتلافى ما بدا من قصور في الفكر الاعتزالي.

ولتكن البداية من حيث انتهينا، أعني بها مسألة قدم العالم. فهذه المسألة يمكنها أن تشكل لنا مدخلا مناسبا للتعرف على كيفية تقييد الإرادة الإلهية بمبدأ ميتافيزيقي كما تظهر لدى ابن سينا. فعلى الرغم من أن المعتزلة قالوا بتعليل أفعال الله تعالى وما ترتب على ذلك من إيجاب للواجبات عليه جل وعلا، إلا أنهم يشتركون وسائر المدارس الكلامية في القول بأنه تعالى فاعل مختار. ويظهر ذلك جليا في قولهم بحدوث العالم. ذلك أن معنى القول بحدوث العالم هو الإيجاد من عدم، وهو أمر لا يمكن تصوره دون افتراض وجود إرادة ترجح جانب الوجود على جانب العدم. بيد أن القول بفاعل مختار أمر لا يمكن وأن يتفق مع التفكير الفلسفي. فلم يكن ممكنا بالنسبة لابن سينا أن يقبل بنظرية حدوث العالم والتي تجعل من عملية إيجاد العالم متوقفة على إرادة إلهية تختار إيجاده على عدمه. إذ أن ذلك يتضمن أن وجود العالم لم يكن ضروريا على الأقل في فترة العدم. من هنا كان من المهم بالنسبة لابن سينا أن يبين أن وجود العالم هو أمر ضروري لا بد وأن يتم. وهو قد فعل ذلك عندما قرر بأنه تعالى فاعل بالإيجاب فلا يتأخر عنه فعله[1].

إن القول بأن وجود العالم أمر ضروري يستوجب من ابن سينا القول بأن العالم قديم ومساوق لله تعالى في الأزلية. فلا يمكن، حينئذ، افتراض لحظة يكون الله تعالى فيها موجودا والعالم غير موجود، وهو ما ذهب إليه، وإن كان ابن سينا يفرق

---

[1] إن مما يوضح لنا أهمية القول بقدم العالم بالنسبة للفيلسوف، من حيث كون القدم يحقق شرط الميتافيزيقا وهو الضرورة، ما يشير إليه د. الفندي من أن ابن سينا ينعت معاصريه من أمثال أبي الخير النحوي وأبي الحسين العامري وأبي القاسم الكرماني ب "أحداث المتفلسفة الإسلامية" وما ذاك إلا بسبب موافقتهم للمتكلمين في قولهم بحدوث العالم. انظر الفندي، "الله والعالم" ، ص ٢٠٤ . ومن المفيد في هذا الصدد الإشارة إلى ما يلاحظه الجلال الدواني من أن توقف جالينوس في مسألة قدم العالم كانت هي السبب في كونه "لم يعد من الفلاسفة، لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم"، الدواني، شرح العقائد، ص٥ .

بينهما بأن قدم الباري تعالى ذاتي وقدم العالم زماني. بيد أن القول بقدم العالم يحقق جزءا من الإجابة، إذ هو وإن جعل العالم مساوقا لله تعالى في الأزلية، إلا أنه لا يجيب عن سبب ضرورة وجود العالم في المقام الأول. فالسؤال باق وهو لماذا كان وجود العالم أمرا ضروريا من الأساس؟ من هنا كان لا بد من وجود سبب يحقق ذلك الصدور الضروري في الأزل. من هنا قام ابن سينا بافتراض خيرية العالم لكي يحقق الصلة الضرورية بين الله تعالى والعالم.

يقرر ابن سينا أن علمه سبحانه وتعالى بنظام الخير على الوجه الأكمل هو سبب إيجاده للعالم. ولما كان الله تعالى عالما بنظام الخير منذ الأزل، كان صدور العالم عنه أزلا. فالله تعالى، في رأي ابن سينا، علة تامة فلا يتأخر عنها معلولها. فالله تعالى مستجمع لجميع شروط الكمال من علم وإرادة وقدرة منذ الأزل. وعليه فهو تعالى إن شاء أن يفعل فهو يفعل دائما، وإن شاء ألا يفعل فهو لا يفعل أبدا. ولما كانت مشيئته تعالى تابعة لعلمه الأزلي، فهو تعالى إن علم نظام الخير فعله، وإن لم يعلمه لم يفعله، لكنه علم نظام الخير منذ الأزل ففعله منذ الأزل. فالله تعالى، في رأيه، فاعل بالإيجاب؛ إذ لا يملك أن يعلم نظام الخير على الوجه الأكمل ولا يفعله، وإلا لزم عدم استجماعه تعالى لشروط الكمال منذ الأزل. فالعالم لازم لذاته تعالى لأنه بما هو كذلك تعبير عن الكمال الإلهي. فلا يمكن تصور الألوهية دون إيجاد العالم، وهو المضمون الحقيقي للإيجاب الذاتي[1].

يمكن القول بأنه فيما يتعلق بابن سينا، فإن فكرة النظام الشامل والذي يتم الربط فيه بين أجزاءه ربطا ضروريا هي فكرة محورية. وعليه فالألوهية والعالم ينبغي أن ينظر إليهما على أنهما أجزاء لذلك النظام الشامل والذي وإن جعل

---

[1] يسوق ابن سينا أدلة متعددة على قدم العالم ربما كان دليل العلة التامة هو أهما. فبينما تركز سائر أدلته على التناقضات المترتبة على القول بحدوث العالم كدليل قدم الحركة وقدم الإمكان، يقوم دليل العلة التامة على إثبات قدم العالم عن طريق الربط الضروري بين كمال الألوهية والعالم. انظر النجاة، ص٢٨٦-٢٩٤ ؛ الشفا، ج٢، ص ٣٧٣-٣٨١؛ الرسالة العرشية، (في تفسير كونه تعالى قادرا)، ص ٢٩-٣٠ ، وانظر لمزيد من التفصيل الآلوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ٣٥-٨٦ .

الألوهية على رأس نظامه الميتافيزيقي، إلا أنها في نهاية الأمر جزء من هذا النظام الكلي ومحكومة بمنطقه الضروري[1].

ويمكننا أن نأخذ مشكلة الشر، كما فهمها ابن سينا، مثالا توضيحيا لذلك. لقد كانت المشكلة كما واجهها ابن سينا هي كيف يمكن التوفيق بين وجود الشر في العالم وبين خيرية الله تعالى والتي صدر عنها أفضل العوالم الممكنة؟ إن حل ابن سينا لهذه المشكلة تمثل ببيان أن الشر ليس صادرا عن الباري تعالى، بل هو ناتج عن نقص في مراتب الوجود، ومن هنا كان ربطه بالمادة والتي تأتي في آخر مراتب الوجود عنده. وبعد ربطه الشر بالمادة ذهب، ثانيا، إلى أن هذا الشر ضروري لنظام الوجود ومن أجل هذا وجد[2]. والحق أن هذا التفاف على المشكلة بدلا من مواجهتها. إذ هو في حقيقة الأمر لا يعدو كونه تبريرا لما هو قائم بالفعل لا تفسيرا له. إذ لما كانت الفرضية الأساسية هي أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة كان لا بد من تأويل كل ما هو موجود بالفعل في هذا العالم بما يتفق وهذه الفرضية. فكان أن تم أولا افتراض أن هذا العالم هو أفضل ما يمكن للألوهية أن تعطيه، ثم، وهذا ثانيا، تم ربط كمال الألوهية وتحديدها بما هو قائم وموجود بالفعل فلا يمكنها تغييره أو تجاوزه، بحيث أصبح ما هو موجود بالفعل هو المنطلق لفهم حدودها وكمالاتها، وهو ما أعنيه بكون الألوهية بالنسبة لهذا النوع من التفكير غدت جزءا من هذا النظام الشامل ومحكومة بمنطقه الضروري.

لا يكتفي ابن سينا ببيان أن وجود العالم هو أمر ضروري، بل هو يقرر أن الشكل الذي اتخذه هذا العالم ينبغي أن ينظر إليه على أنه أفضل الأشكال الممكنة.

---

[1] يشير د. الفندي إلى أن فكرة "الضرورة" و "الحتمية" التي "تنتظم الوجود كله علة ومعلولا.. إلها ومادة على السواء" هي الفكرة المهيمنة على الفلسفة اليونانية في نظرتها لعلاقة الإله بالعالم؛ وأن أحد مبادىء هذه النظرة، والتي يبدو أن ابن سينا قد أخذ بها، يقرر "أن الله خاضع للضرورة التي تنتظم الوجود كله، وبالتالي هو ليس حرا في إرادته، أو الحرية الإلهية ليست نقطة البداية في الكون ولا في خلائقه". د. الفندي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٢-٢٠٣ .

[2] انظر، ابن سينا، الشفا، ج ٢، ص٤١٤-٤٢٢؛ وانظر مرشان، الجانب الإلهي، ص ٢٧٤-٢٨٣؛ وعرض د. مدكور لحل ابن سينا لمشكلة الشر، الشفا، ج١، ص ٢٣-٢٥ .

ووسيلة ابن لتحقيق ذلك كانت بإخضاع الطبيعة لنفس المبدأ الميتافيزيقي الذي يحكم مـا بعـد الطبـيعة، أعنـي به الغائية الكونية. فابن سينا يأخذ بنظرية العلل الأربع الأرسـطية فـي تفسـيره للظواهر الطبيعية والتي تلعب العلة الغائية الدور الرئيس فـيها. وبحسب هذه النظرية، فإن كل ظاهرة طبيعية يتم إرجاعها إلى أربع علل هي العلـة الماديـة والعلة الصورية والعلة الفاعلية والعلة الغائية. وكل ما في الطبيعة فإنـه يسـعى إلى تحقيق كماله الخاص به طبقا لميل غريزي كامن فيه. ثم إن هذا الكمال لا يتحقق بأي صورة بل بصورة معينة. هنا تأتي العلة الغائية لتحدد الصورة التـي يمكـنها أن تحقق الكمال النوعي الخاص بتلك المادة. فالعلة الغائية إذن تبين السـبب الـذي من أجله ارتبطت صورة معينة بمادة معينة. وعليه، فما يشاهد في الطبـيعة مـن انتظام وتوافق في الغايات والذي بواسطته يتم ربط الظواهر ببعضها الـبعض عـبر خواصـها الذاتية إنما مرده كون تلك الحالة هي أفضل الأشكال التي يمكن لهذه الظواهر الطبيعية أن تأخذها[1].

وفـيما يـتعلق بأفعال العباد فإنني سأعرض رأي ابن سينا كما يقدمه هو في "رسـالة فـي القـدر"[2]. ففـي هذه الرسالة يدير ابن سينا محاورة بينه وبين متكلم معتزلـي، يوضـح ابن سينا من خلالها رأيه في المسألة عندما يتدخل في المحاورة شـيخ مهيـب ليفصل بينهما هو حي بن يقظان. وإذا تذكرنا رأي المعتزلة في القدر وكيف أن أفعال العباد لا يشملها القدر الإلهي، أمكننا أن نعرف السبب في اختيار ابن سـينا لمـتكلم معتزلي لكي يحاوره في مسألة القدر. ذلك أن ابن سينا بصدد تقرير جـبرية كونـية لا تخـرج منها أفعال العباد الإرادية، ومن هنا كان اختياره لمحاور معتزلـي كون هذا الأخير يتبنى الرأي المخالف في المسألة. والكيفية التي يعتمدها ابـن سينا في عرض رأيه في المسألة تقوم تارة على التقرير الصريح لما يراه هو

---

[1] ابن سينا الشفا، الطبيعيات، ١- السماع الطبيعي، ص ٤٨- ٥٤ ؛ ثم يقوم ابن سينا بتفنيد آراء القائلين بالبخت والاتفاق لينتهي إلى إثبات الغائية في الطبيعة، المرجع نفسه، ص ٦٠-٧٧؛ وانظر العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ١٤٨-١٨٣ .

[2] ابن سينا ، رسالة في القدر، نشرت ضمن د. النشار ود. أبوريان قراءات في الفلسفة، ص ٦٠٥-٦٢٢ .

مـــن جـــبرية كونـــية تشمل أفعال العباد، وتارة أخرى على التفنيد المفصل لأصول المعتزلة التي يستند عليها القول بإثبات الأفعال الاختيارية للإنسان.

إن طـــريقة ابن سينا في عرض رأيه في كيفية صدور أفعال العباد الاختيارية هـــو بإفـــراغها من أي مضمون اختياري بما يجعل عملها أقرب إلى الجبر منه إلى الاختـــيار. يقـــرر ابن سينا أن الإرادة الإنسانية تعمل على تحديدها مؤثرات داخلية وخارجية. ذلك أن كل إرادة إنسانية عندما تتوجه إلى فعل ما، فهي مسبوقة بصورة خيالـــية تبعـــثها إلى الفعل وتوجهها إليه، يستوي في ذلك كل من اليقظان والعابث والـــنائم[1]. ولمـــا كانت كل إرادة إنسانية حادثة بعد أن لم تكن، فلا بد من سبب أدى إلى حدوثها. وهذا السبب لا بد وأن يكون موجبا " إذ مالم يعقد عقدة الإيجاب انحلت عـــنه مســـكة الســـببية[2]". وإذا كانت الإرادة الإنسانية منشؤها أسباب موجبة، فإن عملها لا يمكن أن يحمل حينئذ على التجويز، وبعبارة ابن سينا" فالإرادات الإنسانية مؤاخـــذة بالإيجـــاب، فتزحزح عن سبيلها التجويز"[3]. ويخلص ابن سينا من هذا إلى القـــول بـــأن " إرادتك موجبة، وأفعالك نتائج[4]". وعليه فإنه لا معنى، كما يقرر ابن سينا، لأن ينفي المرء القدر إذا كان يثبت، من جهة أخرى، الدواعي المتسلطة على الإرادة الإنسانية[5].

إن ما يقرره ابن سينا صراحة من جبرية فيما يتعلق بأفعال العباد يؤكده ضمنا عبر نقده لأصول المعتزلة المتعلقة بمسألة القدر الإلهي والتي تفترض حرية الإرادة الإنســـانية ومســـئوليته عن أفعاله وبالتالي إمكانية تكليفه ثم محاسبته على ما يبدر مـــنه مـــن أفعـــال. فابن سينا يسوق الكثير من الاعتراضات على فكرة التكليف وما يرتـــبط بهـــا مـــن الثواب والعقاب الأخرويين، ومسألة العوض عن الآلام، وقضية التحسين والتقبيح العقليان، وكون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض. ويبدأ ابن سينا

---

[1] ابن سينا، رسالة في القدر، ص ٦١٢-٦١٣ .
[2] ابن سينا، المرجع نفسه، ص ٦١٤ .
[3] ابن سينا، المرجع نفسه، ص ٦١٤ .
[4] ابن سينا، المرجع نفسه، ص ٦١٦ .
[5] ابن سينا، المرجع نفسه، ص ٦١٦ .

بتعليل فعل الله تعالى بالأغراض، ويرى أن في ذلك تشبيه أفعال الله تعالى بأفعال الإنسان وتطبيق للمقاييس الإنسانية على الفعل الإلهي من حيث أن الفعل يكون خيرا حينما يحقق مصلحة ويكون شرا إذا أخفق في تحقيقها[1]. وفيما يتعلق بفكرة التكليف، يتساءل ابن سينا عن المصلحة المنتظرة من التكليف، فإذا عرفنا أن الله تعالى غني لا تنفعه طاعة الطائعين ولا تضره معصية العاصين، بالإضافة إلى أنه لا توجد نسبة بين ما نفعله من طاعات ومعاص وبين الثواب والعقاب الأخرويين. ثم إذا لاحظنا أن الكثرة الكاثرة هم من العاصين الذين لا يستجيبون للأوامر الإلهية أدركنا قطعا أن التكليف كما يفهمه المعتزلة لا يمكن وأن يكون صحيحا وبالتالي لا يصح الحكم على الفعل الإلهي بالمقاييس البشرية[2]. ثم يتساءل ابن سينا كيف يمكننا تفسير إيجاد الله تعالى للحيوانات المفترسة؟ وما الفائدة المرجوة من إيجادها إذا كان الله تعالى لا تتعلق إرادته إلا بإيجاد الخير في هذا العالم؟ وما يعتذر به المعتزلة من العوض عن الآلام لا يقبله ابن سينا من حيث أن العوض لا يأتي إلا بعد مدة طويلة يكون العوض فيها قد فقد قيمته. بل الأفضل أن نقول،وكما يقرر ابن سينا، أن هذا العالم مراد من قبل الله تعالى بما فيه من خير وشر وإيمان وكفر. وأن ما يوجد في هذا العالم من شر هو ضروري لنظام العالم، هذا النظام الذي ينبغي أن يوجد كونه يمثل أفضل العوالم الممكنة[3].

إن حرص ابن سينا على التأكيد على النظام الكلي الذي تندرج فيه الألوهية والعالم ضمن رؤية فلسفية تتسم بالضرورة والشمول يقابله حرص من قبل الأشاعرة على نفي وجود مثل هذا النظام سواء في الطبيعة أو ما بعد الطبيعة. ويمكن القول بأن نفي الغرض عن الفعل الإلهي قد مكن الأشاعرة من تقديم تصور يحافظ على إطلاق الإرادة الإلهية وعدم تقييدها. ذلك أن القول بنفي الغرض يجعل من إيجاد العالم وعدمه سواء بالنسبة للإرادة الإلهية[4]. فإيجاد العالم لا يحقق

---

[1] ابن سينا، المرجع نفسه، ص ٦٠٨-٦١٢ .
[2] ابن سينا، المرجع نفسه، ص ٦١٦-٦١٩ .
[3] ابن سينا، المرجع نفسه، ص ٦١٩-٦٢٠ .
[4] الأمدي، غاية المرام، ص ٢٢٤ .

للألوهـية كمالا لم يكن ليتحقق لها لولم يوجد هذا العالم. وليس هذا وحسب، بل إن هـذا العـالم وجميع العوالم الممكنة سواء في أنه لا يوجد عالم معين من بين هذه العوالـم يكون هو الأصلح أو يمثل نظام الخير بالنسبة للإرادة الإلهية. ويظهر ذلك جلـيا فـي إنكـار الأشاعرة للسببية الطبيعية. فالأشاعرة يقررون أن ما يشاهد من إطراد وانتظام في حدوث الظواهر الطبيعية هو مجرد تتابع عادي[1]. ومؤدى ذلك هو نفي أي دلالة ميتافيزيقية لما يشاهد من انتظام واطراد في حدوث الظواهر الطبيعية. فالطبـيعة لا تخضع لأي مبدأ ميتافيزيقي يعمل على تنظيمها. فليس ارتباط الحرارة بالنار والتبريد بالثلج وبالتالي وجود العالم على هذا النحو من النظام هو بسبب كون هذا النظام قد وجد على أفضل الأشكال الممكنة التي يمكن للأشياء أن تتخذها.

٤

شكلت علاقة الإرادة الإلهية بكل من الإرادة الإنسانية والعالم مدخلا مناسبا لنا للـتعرف علـى مذهب قصر الإرادة الإلهية على الأفعال اللاإرادية في الإسلام. فمن خلال العرض السابق لآراء كل من القدرية والجبرية والمعتزلة وابن سينا رأينا كيف أن الموقـف المشـترك بينهم كان رفض أي نوع من شمول الإرادة الإلهية للأفعال الإراديـة. لقـد كشـف لنا موقف هذه الفرق من مسألة أفعال العباد الاختيارية عن الرؤية المشتركة لدى هذه الفرق فيما يتعلق بطبيعة الإرادة الإلهية. فنلاحظ أن تلك التي أرادت أن تكفل للإنسان حرية الاختيار قامت بإخراج أفعال العباد الاختيارية من دائرة الإرادة الإلهية، كالقدرية والمعتزلة. أما تلك التي أدخلتها ضمن الإرادة الإلهية فكانـت أن انتهت إلى القول بالجبر كالجبرية وابن سينا. إن هذا يدل على أن جميع هـذه الفرق تنظر للإرادة الإلهية على أنها يجب أن تعمل ضمن مسار واحد. وعليه فكـل مـا يدخل ضمن دائرتها فلا بد وأن يسير ضمن طريقة واحدة لا اختلاف فيها كالأفعال الطبيعية.

---

[1] الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٩٠-٢٠٥ .

وهـذا الموقـف مـن الإرادة الإلهـية وإن بدأ بشكل مبدئي مع كل من القدرية والجـبرية ومقتصـرا علـى علاقة الإرادة الإلهية بأفعال العباد، إلا أنه مع كل من المعـتزلة وابن سينا أخذ صورة أكثر منهجية وذلك ضمن إطار شامل يتناول طبيعة الإرادة الإلهـية فـي علاقـتها بكـل من أفعال العباد والعالم، وهو ما لم يكن ممكنا بالنسـبة لهمـا إلا بـربط الإرادة الإلهية بمبدأ عقلي افتراضي هو الأصلح بالنسبة للمعـتزلة، ونظـام الخـير بالنسـبة لابـن سينا. والحق أن إرجاع العالم إلى مبدأ ميتافيزيقـي يرتكز عليه، تظهر جليا في القول بعد ذلك بأن جميع ما يحدث في هذا العالم ينبغي وأن يتأول بما يتفق وذلك المبدأ الميتافيزيقي الذي يستند عليه. فلكون هـذا العالم هو الأصلح فإن ما يقع على العبد من شرور وكوارث هي خير لما تعقبه بعـد ذلـك من ثواب هو واجب عليه تعالى، كما هو رأي المعتزلة؛ أو بالقول إن ما يحـدث فـيه من شرور هو ضروري لنظام الوجود كون هذا العالم يمثل نظام الخير كما يذهب إليه ابن سينا

وأخـيراً ، فلقـد كانـت هذه محاولة لقراءة مذهب قصر الإرادة الإلهية على الأفعـال اللاإرادية في الإسلام، والتعرف على طبيعة هذا النوع من التفكير. من هنا جـرى التركيز على وحدة السياق التاريخي لهذا التيار، وذلك بواسطة تناول بعض الأسئلة التي كانت موضع عناية من قبل هذا التيار، واستعراض الأجوبة التي قدمها لـتلك الأسئلة؛ تلك الوحدة التي أمكن من خلالها ربط هذه الأفكار في الإسلام ببيئتها الفكـرية الخاصة، وذلك بدلا من الاكتفاء بالبحث عن النسب التاريخي لهذه الأفكار الفلسـفية في البيئات الفكرية السابقة، والذي على أهميته إلا أنه لا يمكنه أن يقدم تفسيرا شافيا للأسباب التي أدت إلى الأخذ بهذه الأفكار في سياق فكري مختلف عن السياق الذي ظهرت فيه أول مرة.

قائمة المراجع

أولاً - القرآن الكريم.

ثانياً - المصادر والمراجع المتخصصة:

١- الآلوسي، حسام الدين. حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠

٢- الآمدي، سيف الدين. غاية المرام في علم الكلام. تحقيق حسن محمود عبداللطيف. مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، ١٩٧١

٣- الأشعري ، أبو الحسن علي بن إسماعيل . مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين. تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠

- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. تحقيق: حمودة غرابة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت.

٤- ابن سينا، الحسين بن علي. الشفا، الإلهيات، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد. المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠.

- الشفا، الطبيعيات، ١- السماع الطبيعي. تحقيق: سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣.

- النجاة، تنقيح وتقديم: ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٥.

- الرسالة العرشية. تحقيق: ابراهيم هلال، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د. ت.

- رسالة في القدر. ضمن: قراءات في الفلسفة، د. علي سامي النشار، د. محمد علي أبو ريان. الدار القومية للطباعة والنشر، الإسكندرية،١٩٦٧.

٥- ابن فورك، أبوبكر محمد بن الحسن. مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري. تحقيق: دانيال جيماريه. دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦

٦- الباقلانـــي، أبو بكر محمد بن الطيب. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر. مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٩٨٧م.
٧- البصـــري، أبـــو الحسين محمد بن علي بن الطيب. المعتمد في أصول الفقه. تحقيق: محمد حميد الله، محمد بكر، حسن حنفي. دمشق، ١٩٦٤.
٨- الجـــلال المحلي ، محمد بن أحمد. شـــرح جمع الجوامع . دار الفكر بيروت، د. ت.
٩- الدســـوقي، فـــاروق أحمـــد. القضـــاء والقدر في الإسلام. المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦
١٠- الدواني، جلال الدين. شرح العقائد العضدية. دار السعادة، اسطنبول، ١٣١٤ هه.
١١- الـــرازي، فخـــر الديـــن محمد بن عمر. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. مـــراجعة وتقديم: طه عبدالرؤوف سعد. مكتبة الكليات الأزهريـــة ، القاهرة، د. ت.
١٢- خشيم، علي فهمي. الجبائيان. دار مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٦.
١٣- الخليفي، عبدالحكيم بن يوسف." مشكلة الشر عند قدماء المعتزلة" حولية كلية الشـــريعة والقـــانون والدراســـات الإسلامية،عدد ١٥، ١٤١٨-١٩٩٧، ص ٢٢٣-٢٤٤ .
- " التحســـين والتقبيح العقليان عند حنفية بخارى ". مجلة الشريعة والدراسات الإســـلامية، مجلـــس النشـــر العلمي ، جامعة الكويت، العدد ٤٨، ذو الحجة ١٤٢٢_ مارس ٢٠٠٢، ص ١٤٧- ١٩٣.
١٤- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم. الملل والنحل. تحقيق: عبدالأمير علي مهنا وعلي حسن فاعور. دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٠ .
١٥- العراقـــي، محمـــد عـــاطف. الفلســـفة الطبيعية عند ابن سينا. دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.
١٦- الغزالـــي، أبوحامد محمد بن محمد. تهافت الفلاسفة. تحقيق: موريس بويج. دار المشرق ، بيروت ، ١٩٩٠ .

١٧- الفندي، محمد ثابت. " الله والعالم: الصلة بينهما عند ابن سينا" ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، ص٢٠٠-٢١٩. القاهرة ١٩٥٢.
١٨- القاضي عبدالجبار، أبوالحسن عبدالجبار بن أحمد. المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، د.ت.
- المغنـــي، ج٦ ، (٢- الإرادة) تحقيق: الأب قنواتي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، د. ت.
- المغني، ج ٨ (المخلوق) تحقيق: توفيق الطويل وسعيد زايد، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، د.ت.
- المغنـــي، ج ٩ (التولـــيد) تحقيق:توفيق الطويل وسعيد زايد، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، د. ت.
- المغنـــي ج ١٤ (الأصلح) تحقيق: مصطفى السقا، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة، ١٩٦٥.
١٩- مرشان ، سالم. الجانب الإلهي عند ابن سينا. دار قتيبة، دمشق، ١٩٩٢.
٢٠- مســلم، القشـــيري مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم، تحقيق وإشراف: عبدالله أحمد أبو ردينة، ط. كتاب الشعب، القاهرة، د. ت.
٢١- المناعي ، عائشة يوسف. أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية. دار الثقافة، الدوحة، ١٩٩٢ .
٢٢- النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧ .