

العلاقة بين نفي زيادة الصفات الإلهية والفعل الإلهي

دراسة لآراء أبي هاشم الجبائي، وابن سينا

وصدر الدين الشيرازي

أ. د. عبدالحكيم بن يوسف الخليفي*

E.mail: aalkhelaifi@qu.edu.qa

* كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر

العلاقة بين نفي زيادة الصفات الإلهية والفعل الإلهي دراسة لآراء أبي هاشم الجبائي، وابن سينا، وكدر الدين الشيرازي

أ.د. عبد الحكيم بن يوسف الخليفي

الملخص:

يتناول هذا البحث مسألة العلاقة بين نفي زيادة الصفات الإلهية والفعل الإلهي في الفكر الإسلامي وذلك كما نجدها لدى كل من المعتزلة، والفلاسفة المشائين الإسلاميين والمدرسة الإشراقية. من المعتزلة سيتناول البحث آراء أبي هاشم الجبائي، ومن المشائية الإسلامية سيعرض البحث لآراء ابن سينا، ومن التيار الإشراقي سيعالج البحث آراء صدر الدين الشيرازي. وعلى الرغم من اتفاق هؤلاء المفكرين الثلاثة على القول بنفي زيادة الصفات، إلا أنهم يختلفون في تصورهم لكيفية هذا النفي، وكيفية تفسير الصفات الإلهية، وكان أن انعكس هذا الاختلاف على تصورهم لطبيعة الفعل الإلهي. وما يهدف إليه هذا البحث هو بيان أن هناك علاقة بين كيفية نفي الصفات وتفسيرها وبين تصور كل مفكر للفعل الإلهي هل هو بالأولوية أم بالوجوب فبينما يرى أبو هاشم أن الفعل الإلهي هو بالأولوية، يرى الآخرون أنه بالوجوب وال لزوم.

مصطلحات أساسية: نفي زيادة الصفات الإلهية، الفعل الإلهي، أبو هاشم الجبائي، ابن سينا، صدر الدين الشيرازي.

The Relation Between the Negation of Divine Attributes and The Divine Action

According to Abu Hashim al-Jubba'i, Ibn Sina, and Sadr al-Din al-Shirazi

Prof. A.Hakeem Yousuf A Alkhelaifi

Abstract:

This paper investigates the relation between the negation of Divine attributes and the nature of Divine action as it is found among the Mutazilah, the Islamic Peripatetic philosophers, and the illuminationist's philosophers. The paper will deal with three thinkers as representatives of these three schools of thought: Abu Hashim al-Jubba'i, Ibn Sina, and Sadr al-Din al-Shirazi respectively. The position of each thinker on the question of the negation of Divine attributes is to be examined first, followed by his perception of the nature of the Divine action. This examination will show us that despite the fact that the negation of Divine attributes is a common stand among these thinkers, the concept of this negation, and the interpretation of Divine attribute as we find it in Abu Hashim al-Jubba'i differ from that of Ibn Sina and Sadr al-Din al-Shirazi, and that their differences on these two questions is reflected on their understanding of the Divine action. While the former believes that although God, in principle, is free not to choose to create the world, His creation of the world is better than not to create it, the two latter think that God creates the world out of necessity.

Keywords: Negation of Divine Attributes, Divine Action, Abu Hashim al-Jubba'i, Ibn Sina, Sadr al-Deen al-Sheerazi.

في دراسته لهذه المسألة، سيقوم البحث باختيار شخصيات من هذه المدارس الفكرية كنماذج ممثلة لهذه الاتجاهات الثلاثة. من المعتزلة سيعالج البحث آراء أبي هاشم الجبائي (321-275 هـ - 888م)، ومن المشائية الإسلامية سيتناول البحث آراء ابن سينا (428-370 هـ - 1037-980م)، وأخيراً من المدرسة الإشراقية سيعرض البحث لوجهة نظر صدر الدين الشيرازي (1050-979 هـ - 1571-72 هـ - 1640-41 م). فعلى الرغم من اتفاق هذه الاتجاهات الفكرية على القول بنفي زيادة الصفات، إلا أن هناك اختلافاً في تصور كل من المتكلم والفيلسوف لكيفية هذا النفي إن من حيث تفسير الصفات الإلهية، أو من حيث عدد الصفات الأساسية والتي يرد إليها سائر الصفات ثم علاقة ذلك بتصوره لطبيعة الفعل الإلهي. وما تهدف إلى بيانه هذه الدراسة هو أن سبب ذلك الاختلاف يعود إلى اختلاف كل فريق في النظر إلى الفعل الإلهي هل هو بالأولوية أم بالوجوب.

ولما كان توضيح تلك العلاقة متوقفاً على فهم كيفية تفسير كل فريق للصفات الإلهية، كان من الضروري أن يتم البدء أولاً بتفسير الصفات الإلهية لدى كل مفكر، ثم توضيح تصوره للفعل الإلهي هل هو بالأولوية أم بالوجوب. وهكذا، فإن البحث سيبدأ أولاً بتفسير أبي هاشم الجبائي للصفات الإلهية، ثم بيان العلاقة بين نفي زيادتها عن الذات الإلهية وبين تصوره للفعل الإلهي. بعد ذلك سينتقل إلى معالجة آراء ابن سينا فيتناول أولاً تفسيره للصفات الإلهية، ثم وجهة نظره في العلاقة بين ذلك وبين رأيه في الفعل الإلهي. لكي يصل بعد ذلك إلى عرض آراء صدر الدين الشيرازي في المسألتين على النحو الذي

تعد مسألة نفي زيادة الصفات الإلهية من المسائل التي أخذت حيزاً كبيراً من الاهتمام في الفكر الكلامي والفلسفي في الإسلام. ومسألة نفي زيادة الصفات وإن بدأت في الإسلام، وبطريقة منهجية، مع المعتزلة إلا أنها لم تتوقف معهم، بل لقد استمر القول بها بعد ذلك مع فلاسفة الإسلام سواء من التيار المشائي أو من المدرسة الإشراقية، بحيث يمكن القول معه بأن هذه المسألة مثلت أحد القواسم المشتركة بين هذه المدارس الفكرية. وعادة ما يتم تناول مبحث نفي زيادة الصفات لدى المعتزلة من جهة ارتباطه بمبدأ التوحيد، وكيف أن القول بزيادة الصفات سيؤدي، بحسبهم، إلى تعدد القدماء؛ كما أنه وبالنسبة للفلاسفة الإسلاميين، فإن البحث في هذه المسألة يتم ربطه بتصورهم لمبدأ بساطة الذات الإلهية، وكيف أن القول بزيادة الصفات يعتبر خرقاً لبساطة الذات الإلهية. وهذه الدراسة تحاول أن تتناول مسألة نفي زيادة الصفات من جانب آخر، هو علاقة هذا النفي بالفعل الإلهي، والذي أرى أنه لم يحظ بالاهتمام الكافي من قبل الدارسين، والذين كان جل همهم منصبا في أغلب الأحيان على تناول مشكلة نفي زيادة الصفات إما من ناحية تاريخية، وذلك ببيان الأصول التاريخية لها في البيئات الفكرية السابقة، أو من ناحية تحليلية، وذلك بتسليط الضوء على النقاش المذهبي الدائر إما بين النفاة أنفسهم، أو بينهم وبين خصومهم ممن لا يشاركونهم القول بنفي زيادة الصفات؛ في حين أن تناول هذه المسألة من ناحية علاقتها بالفعل الإلهي يمكنه أن يكشف لنا عن جوانب أخرى جديدة لها بوسعها أن توضح علاقة هذه المسألة بالمسائل الأخرى ضمن النسق الفكري العام سواء للمتكلم المعتزلي أو للفيلسوف.

تمت به معالجة الجبائي وابن سينا. في الخاتمة سيتم عرض أهم نتائج البحث.

الأربع التي هي كونه قادرا، عالما، حيا، موجودا، لذاته.

وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته؛

1

1-1 يندرج مبحث الصفات عند المعتزلة تحت أصل التوحيد. ويعرف القاضي عبد الجبار هذا الأصل بأنه: "العلم بأن الله تعالى واحد، لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا، على الحد الذي يستحقه، والإقرار به"⁽¹⁾.

وقال أبو الهذيل: إنه تعالى عالم بعلم هو هو، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي إلا أنه لم تتلخص له العبارة. ألا ترى أن من يقول: إن الله عالم بعلم، لا يقول إن ذلك العلم هو ذاته تعالى؛

فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية، فإنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالقدم ولا بالحدوث؛ وعند هشام بن الحكم أنه تعالى عالم بعلم محدث؛

أصل التوحيد ينبني، إذا، على الإقرار بأمرين: وحدانية الذات، ووحدانية الصفات. وإذا ما قصرنا حديثنا على مبحث الصفات الإلهية، فإننا سنلاحظ أن القاضي عبد الجبار يحدد ما ينبغي للمكلف أن يعلمه بالنسبة لما يستحقه تعالى من الصفات، وكيفية استحقاقه لها، والواجب منها، والمستحيل، والجايز⁽²⁾.

وعند الكلايين، أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلي القديم، إلا أنه لما رأى أن المسلمين متفقون على أنه لا قديم مع الله تعالى، لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك؛

فالصفات الواجب اتصاف الباري تعالى بها هي أربع صفات: العلم، والقدرة، والحياة، والوجود. والصفات التي يمتنع أن يتصف بها الباري تعالى هي أضداد هذه الصفات، نحو الجهل، والعجز، والعدم. أما الصفات التي يجوز أن يتصف بها الله تعالى فهي كونه مدركا، أو كارها، أو مريدا⁽³⁾.

ثم نبغ الأشعري أطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، وذلك لوقاحتها، وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين"⁽⁴⁾.

يقدم لنا هذا النص آراء المعتزلة، ومن بينهم بالطبع أبو هاشم الجبائي، وغيرها من المدارس الفكرية الإسلامية تجاه قضية العلاقة بين الذات والصفات. والآراء الثلاثة الأولى هي للمعتزلة، وهي توضح تصورهم للعلاقة بين الذات والصفات في ضوء قولهم بعدم زيادة الصفات على الذات؛ وهي في الحقيقة، تعود إلى رأيين: الأول، وهو رأي أبي علي الجبائي، والذي يوحد القاضي بينه وبين رأي أبي الهذيل. فبالنسبة لهذا الرأي فإن الله تعالى

وفيما يتعلق بالعلاقة بين الذات الإلهية وهذه الصفات الأربع فإن القاضي عبد الجبار يستعرض الآراء المختلفة في كيفية استحقاق الله تعالى لها على النحو التالي:

"والأصل في ذلك أن هذه المسألة خلاف بين أهل القبلة.

فعند شيخنا أبي علي أنه يستحق هذه الصفات

غيره بسبب كونه يستحق هذه الصفات على سبيل الوجوب، في حين أن غيره لا يستحقها على سبيل الوجوب. فالمخالفة بينه تعالى وبين غيره في هذه الصفات يكفي في تصحيحها، بالنسبة للجبائي الأب، أنه تعالى يستحق هذه الصفات على وجه لا يستحقه به غيره. أما عند أبي هاشم الجبائي فإن وراء هذه الصفات الأربع صفة أخرى يستحقها الله تعالى لنفسه، أوجب له الاتصاف بهذه الصفات الأربع، وأن المخالفة بين الله تعالى وبين غيره هي بسبب استحقاقه تعالى لتلك الصفة، والتي يختص بها وحده. من هنا كان لا بد من إثبات صفة ذاتية لا تثبت إلا له تعالى، ولو أدرك لما أدرك إلا عليها⁽⁶⁾.

هنا نأتي إلى نظرية الأحوال عند أبي هاشم وكيفية توظيفها في العلاقة بين الذات والصفات. فإذا كان أبو علي الجبائي قد قال: إن الله تعالى عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، فإن هذه مفاهيم مختلفة هي العلم والقدرة، والحياة قد تم توحيدها بالذات، مع أن مفاهيمها تختلف عن مفهوم الذات، بل وعن بعضها البعض. هنا تأتي نظرية الأحوال لتقدم تفسيراً لهذا الجانب المفهومي في صلة الذات بصفاتها⁽⁷⁾.

وينقل لنا الشهرستاني رأي أبي هاشم على النحو التالي: ” قال: والعقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء مطلقا وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات عرف كونه عالما؛ ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا قابلا للعرض. ولا شك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية، وافتراقها في قضية؛ وبالضرورة يعلم أن ما اشتركت فيه غير ما اختلفت فيه“⁽⁸⁾.

بحسب أبي هاشم فإن التوحيد الذي يقيمه أبو

يستحق هذه الصفات الأربع لذاته. والثاني، رأي أبي هاشم الجبائي والذي يقرر أنه تعالى يستحقها لما هو عليه لذاته. أما الآراء الأربعة الباقية فهي للقائلين بزيادة الصفات على الذات. فالرابع أثبت الصفات كمعان زائدة على الذات، إلا أنه عاد وأنكر اتصافها بالوجود أو بالعدم، أو بالحدوث أو بالعدم. والخامس يثبت الصفات زائدة على الذات، إلا أنه يقول بحدوثها، والسادس والسابع يثبتها زائدة على الذات والاختلاف بينهما على مستوى اللفظ والعبارة: هل يقال هي أزلية أم يقال إنها قديمة.

فيما يلي سأقصر حديثي على أبي هاشم ورأيه في الصفات الإلهية. سأتناول أولا رأيه في كيفية استحقاقه تعالى للصفات الأربع، موضحا في هذا الصدد نظريته المشهورة في النظر إليها على أنها أحوال للذات الإلهية. بعد ذلك سأعالج رأيه في الصفات الأربع الذاتية، ثم أبين تصويره أيضا لبقية الصفات الإلهية كالسمع والبصر والكلام والإرادة موضحا كيفية إرجاعه هذه الصفات إلى تلك الأربع الرئيسية؛ وأخيرا سأوضح وجهة نظره في العلاقة بين نفي زيادة الصفات والفعل الإلهي. في عرضي لآراء أبي هاشم الجبائي في الصفات الإلهية سأعتمد، وبصورة كبيرة، على كتب القاضي عبد الجبار وذلك لكونه من أبرز الشخصيات الاعتزالية التي تمثل المدرسة البهشمية من ناحية، وكونه، من ناحية أخرى، ينحو في فهم الصفات نحو أبي هاشم من حيث نظرتهم لها على أنها أحوال للذات الإلهية⁽⁵⁾.

مر بنا كيف أن الجبائيين قد اختلفوا في كيفية استحقاقه تعالى للصفات الأربع: فعند أبي علي الجبائي أنه تعالى يستحقها لذاته، بمعنى أنه تعالى قادر لنفسه، عالم لنفسه، وهكذا. وهو تعالى يخالف

والعلم بأنه تعالى قادر هو: ” أول العلم باللّه عند أبي هاشم “⁽¹⁰⁾. والسبب في ذلك أنه لما كان العلم باللّه تعالى لا يكون إلا استدلالاً، والاستدلال على اللّه تعالى لا يكون إلا بأفعاله، كانت الأفعال تدل أول ما تدل على صفة القدرة⁽¹¹⁾.

والنقطة الأساسية في تعريف صفة القدرة والتي يؤكد عليها القاضي عبد الجبار هي تلك المتعلقة بمفهوم صحة الفعل. فما يدل على صفة القدرة هو صحة الفعل وليس وقوع الفعل نفسه، ” لأنه لو وقع لا على طريق الصحة بل على طريق الوجوب، لم يدل على كونه قادراً “⁽¹²⁾. يمكننا أن نلاحظ أن هذا القيد في مفهوم صفة القدرة هو لتمييز تصور المعتزلة للقدرة عن تصور الفلاسفة والذين يرون أن اللّه تعالى فاعل بالإيجاب، وما يترتب عليه من قدم العالم وهو ما يرفضه المعتزلة. هذا وللقدرة أحكام ينبغي على المكلف أن يعلمها، وهي أنه تعالى قادر في الأزل كما هو قادر الآن، وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات، وأن مقدراته تعالى لا تنتهي لا في الجنس ولا في العدد⁽¹³⁾.

بالنسبة لصفة العلم، فإن تعريف أبي هاشم، وكما ينقله لنا القاضي عبد الجبار، هو أن اللّه تعالى: ” يوصف بأنه عالم، والمراد به عند شيخنا أبي هاشم، أنه مختص بحال لاخصاصه بها تتأتى منه الأفعال المحكمة “⁽¹⁴⁾. وإذا فالفعل يدل على صفة القدرة، إكهامه يدل على صفة العلم. وهو تعالى عالم فيما لم يزل، وفيما لا يزال، كما أنه تعالى عالم بجميع المعلومات⁽¹⁵⁾.

وبالنسبة لصفة الحياة فإن التعريف الذي يقدمه القاضي عبد الجبار هو أنه تعالى يوصف بأنه حي ومعناه: ” أنه مختص بحال معها يصح أن يقدر

علي بين الذات والصفة ينبغي أن يؤدي إلى أن من عرف الذات فقد عرف صفاتها. واعتراض الجبائي الابن هو أنه من الممكن أن تعرف الذات ولا تعرف صفاتها. فمن الممكن أن يعرف الجوهر ولا يعرف كونه متحيزاً قابلاً للأعراض؛ وكذلك أن يعرف اللّه تعالى ولا يعرف أنه متصف بصفة العلم. فالموجودات قد تشترك في صفة كاللونية، مثلاً، وتختلف في أخرى كالسوادية والبياضية. وليس من عرف اللون عرف أنه أسود، أو أنه أبيض. فاللونية شيء والبياضية أو السوادية شيء آخر. وعليه فإن كون الباري عالماً هي حال له وراء كونه ذاتاً، بمعنى أن المفهوم منها مغاير للمفهوم من الذات. وكذلك الأمر بالنسبة لبقية الصفات من قدرة وحياة ووجود. هذا ولما كان أبو هاشم يثبت صفة أخرى وراء هذه الصفات الأربع خلافاً لأبيه أبي علي، فإنه يرى أن تلك الصفة التي يستحقها لذاته تعالى هي أيضاً حال أوجب له تعالى تلك الأحوال الأربعة.

وإذا ما أتينا إلى الصفات الأربع الذاتية وبدأنا بصفة القدرة فإننا لا نجد تعريفاً لأبي هاشم لها، غير أن تعريف القاضي عبد الجبار لها يمكن النظر إليه على أنه هو أيضاً لأبي هاشم، أو هو على الأقل مستوحى من تفكيره؛ ذلك أن القاضي عبد الجبار يعرف القدرة على أنها حال، ونحن نعرف أن القول بالأحوال في باب الصفات هو من المسائل التي اختص بها أبا هاشم. يقول القاضي عبد الجبار في تعريفه لصفة القدرة: ” أعلم أن القديم، عز وجل، يوصف بأنه قادر، والمراد بذلك أنه يختص بحال لكونه عليها يصح منه إيجاد الأفعال “⁽⁹⁾. القدرة بحسب هذا التعريف هي ما يصح أن يوجد بها الفعل، أو بعبارة أخرى هي ما يمكن أن يتأتى بها إيجاد المقدورات.

من تفكيره. فبالإضافة إلى أخذ الحال في التعريف، فإن كون الله تعالى لا يتصف بهاتين الصفتين في الأزل هو مما ينقله القاضي عن أبي هاشم وذلك، لأنه بحسب أبي هاشم "لا يجوز أن يدرك إلا ما قد وجد، لاستحالة إدراك المعدوم"⁽²²⁾. وكذلك الأمر بالنسبة لكون هاتين الصفتين مرجعهما إلى صفة الحياة؛ فالقاضي ينقل عن أبي هاشم "أنه تعالى يدرك المدركات عند وجودها لكونه حياً"⁽²³⁾. إذا فصفنا السمع والبصر المراد بهما أنه تعالى يدرك المسموعات والمبصرات عند وجود المسموعات والمبصرات. ولما كانت المسموعات والمبصرات غير أزلية، كان اتصافه تعالى بهاتين الصفتين في اللا يزال. بالإضافة إلى أن هاتين الصفتين تعودان إلى إحدى الصفات الذاتية لله تعالى وهي صفة الحياة لله تعالى.

وبالنسبة لصفة الكلام فينقل القاضي عبد الجبار اتفاق شيوخه على أن كلام الله هو حروف منظومة، وأصوات مقطعة، وبالتالي فهو عرض. وهذا العرض يخلقه الله تعالى في الأجسام⁽²⁴⁾. كما ويقرر القاضي إجماع المعتزلة على أن القرآن مخلوق أحدثه الله تعالى بحسب مصالح العباد⁽²⁵⁾. إن ما يذكره القاضي عن اتفاق المعتزلة بالنسبة للقرآن الكريم يشمل بالتأكيد أبا هاشم، وعليه يمكننا أن نقرر أنه إذا كان القرآن مخلوقاً فإن صفة الكلام، بالنسبة لأبي هاشم، تعود، في حقيقة الأمر، إلى صفة القدرة، لكون الصوت في نهاية الأمر هو خلق من خلق الله تعالى.

آخر هذه الصفات هي صفة الإرادة. وفيما يتعلق بهذه الصفة فإن القاضي عبد الجبار يحكي اتفاق شيوخه الجبائين، وأتباعهما على أنه تعالى "مريد

ويعلم ويدرك"⁽¹⁶⁾. وينقل القاضي عبد الجبار عن أبي هاشم أن الاستدلال على صفة الحياة إنما يكون بكونه تعالى عالماً قادراً، وأنه لا يمكن معرفة هذه الصفة إلا بهاتين الصفتين، كما أن ذلك سواء في الشاهد أو في الغائب⁽¹⁷⁾.

آخر الصفات الأربع الذاتية هي صفة الوجود. في تعريفه لهذه الصفة يقول القاضي عبد الجبار: "يوصف تعالى بأنه موجود، لأن المراد بذلك أنه يختص بحال تصح عليه معه الأحكام التي تختص بالموجود من صحة رؤيته، أو تعلقه بغيره، أو حلوله، أو كونه محلاً، إلى ما شاكله"⁽¹⁸⁾. إذا فصفة الوجود لله تعالى يستدل عليها من حيث إن القادر له تعلق بالمقدور، والعالم له تعلق بالمعلوم، فما يصح هذا التعلق هو كونه موجوداً، ولو كان معدوماً لما صح مثل هذا التعلق⁽¹⁹⁾.

تلك كانت الصفات الأربع الذاتية، والتي تتسبب إلى الذات الإلهية مباشرة فيقال إنه تعالى قادر لذاته، عالم لذاته، حي لذاته، موجود لذاته. أما بقية الصفات من السمع والبصر والكلام والإرادة فإنها تعود إلى الذات ولكن بواسطة هذه الصفات، فمن هنا لا يقال هو مريد لذاته متكلم لذاته سميع بصير لذاته⁽²⁰⁾.

وإذا ما بدأنا بصفتي السمع والبصر فإن القاضي عبد الجبار يعرف هاتين الصفتين بقوله: "إعلم أنه سبحانه يوصف بأنه سميع بصير، ويراد بذلك أنه على حال لاخصاصه بها يدرك المسموع والمبصر إذا وجدا. وقد بينا من قبل أنه لا يرجع بهذه الحال إلا إلى كونه حياً، وأنه لا صفة للسميع بكونه سميعاً زائدة على ذلك"⁽²¹⁾. يمكننا أن نطمئن إلى أن هذا التعريف إن لم يكن لأبي هاشم فهو مستوحى

في الحقيقة، وأنه يحصل مريداً بعد أن لم يكن، إذا فعل الإرادة. وأنه يريد بإرادة محدثة، ولا يصح أن يريد لنفسه، ولا بإرادة قديمة، وأن إرادته توجد لا في محل. ولا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة من صفات الفعل، وإنما اختلفوا فيما هي⁽²⁶⁾. يجمل هذا النص، إذا، موقف أبي هاشم، وغيره من المعتزلة أيضاً، من القضايا الأساسية المتعلقة بصفة الإرادة. فيما يلي سأتناول هذه النقاط بادئاً من النقطة الأخيرة في النص وهي حقيقة أو ماهية الإرادة.

يورد القاضي عدة آراء، للمعتزلة وغيرهم، في حقيقة الإرادة⁽²⁷⁾، والمفهوم الذي يختاره هو أنها حال بها يجد الواحد نفسه مريداً للشيء، ويميز بينها وبين كونه كارهاً للشيء بحيث ”متى قويت دواعيه إلى الشيء أرادته لا محالة، كما أنه إذا صرفه الداعي عن الشيء لم يردده“⁽²⁸⁾. ويوضح القاضي مراده بالداعي بأنه: ”علم القادر بحال الفعل أو ظنه أو اعتقاده بأن فيه نفعاً أو دفع ضرر، أو أنه حسن“⁽²⁹⁾. إذا، فإرادة الشيء مبنية على علم الفاعل بالنفع والخير المترتبين على فعله. فإذا علم بوجود النفع والخير المترتبة على الفعل، كان ذلك داعياً إلى إرادته. وعليه فالداعي هو ما لأجله يختار الفاعل الفعل، أو يمتنع عنه، وهو في كلتا الحالتين ليس بموجب، فدوره الترجيح ليس إلا⁽³⁰⁾. وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: ”الداعي وإن اقتضى اختيار الفعل، فليس بموجب لذلك“⁽³¹⁾.

والله تعالى مريد في الحقيقة، والدليل على ذلك بالنسبة لأبي هاشم ”أن وقوع فعله على بعض الوجوه يقتضي كونه مريداً وكارهاً“⁽³²⁾. وأيضاً فإن الله تعالى يوقع الأمر قاصداً به الأمر دون الخبر، ويوقع الخبر قاصداً به الخبر دون الأمر، وذلك كله يدل كونه تعالى مريداً⁽³³⁾. والفعل لكي تتعلق به الإرادة

الإلهية يجب أن يكون مما يصح حدوثه⁽³⁴⁾.

والإرادة الإلهية بالنسبة لأبي هاشم ليست من صفات النفس، كما أنها ليست بقديمة، بل هي محدثة. أما أنها ليست من صفات النفس ذلك لأن الصفات النفسية لا يقع فيها اختصاص، فلو كان الله تعالى مريداً لنفسه لوجب أن يكون مريداً لكل شيء مما يصح أن يراد، وذلك لأن المرادات لا يقع فيها اختصاص؛ كما أنه لما كان عالماً وجب كونه عالماً بكل شيء يصح أن يعلم، لأن المعلومات لا يقع فيها اختصاص بأن يقال هذا المعلوم يصح أن يعلم، وذلك المعلوم مما لا يصح أن يعلم. ولو تعلق إرادته تعالى بجميع ما يصح أن يراد لوجب أن يوجد، لأنه إذا لم يقع وقد أراد وقوعه لوجب أن يكون فيه تعالى نقص أو ضعف⁽³⁵⁾. والله تعالى لا يجوز أن يريد بإرادة قديمة لنفسه الاعتبار السابق وذلك ”لأنها لو كانت قديمة لم تكن بأن يراد بها بعض المراد أولى من بعض“⁽³⁶⁾.

وهكذا إذا، فالإرادة لكي يصح تخصيصها بشيء دون آخر يجب أن تكون حادثة، فالإرادة الحادثة هي ”التي تختص بأن يراد بها المراد على سبيل التفصيل ولا يصح أن يراد بها كل المرادات“⁽³⁷⁾. ويستدل القاضي عبد الجبار على أن الإرادة الإلهية حادثة، بأنه تعالى قد حصل مريداً بعدما لم يكن مريداً، وما من شيء أراد إلا ويصح أن يكرهه، فإرادته للشيء لا تكون أولى من كراهيته له إلا لحدوث معنى من المعاني. وأيضاً فإن أفعاله تعالى قد وقعت على وجوه، وكان يجوز أن تقع على غير هذه الوجوه، وما ذلك إلا لأنه أرادها كذلك، مع جواز عدم إرادته إياها وهو ما يدل على أن يريد بإرادة محدثة؛ وذلك أنه بإحداثه قد حصل مريداً، ويجوز أن لا يحدثها، وبالتالي لا يكون مريداً لها⁽³⁸⁾.

في تحقيق الفعل الإلهي هما صفتا القدرة والعلم. ولكن ماذا عن صفة الإرادة؟ هنا يتوجب علينا أن نعود إلى ما سبق وأن قررناه فيما يتعلق بتصور أبي هاشم لصفة الإرادة. فلقد رأينا كيف أن الإرادة بالنسبة لأبي هاشم ليست من الصفات الذاتية. بل هي تعود إلى كل من صفتي القدرة والعلم. أما بالنسبة لإرجاعها إلى صفة القدرة فلأن الإرادة هي من صفات الفعل. وبالنسبة إلى صفة العلم فلأن الإرادة قد فهمت على أنها العلم بالحسن الموجود في الفعل، والذي يدعو إلى اختيار الفعل والذي يسميه أبو هاشم بالداعي.

بناء على ما سبق يمكن القول بأنه، وفيما يتعلق بأبي هاشم، فإن الفعل الإلهي يصدر على سبيل الأرجحية والأولوية، وليس على سبيل الوجوب. فالقادر بالنسبة إليه هو من يصح منه الفعل والترك، ولكن ليس على سبيل الوجوب. غير أن الفعل الإلهي وإن لم يقع على سبيل الوجوب، فإنه لا يبقى على الإمكان الصرف، بمعنى تساوي نسبة الفعل وعدم الفعل، بل إن الفعل، بالنسبة إليه، هو أولى من عدم الفعل، وبالتالي فهو يقع على سبيل الأولوية. ذلك أنه وبناء على فكرة الداعي، فإن الله تعالى، وكما رأينا من قبل، لا يفعل إلا ما هو حسن. وهذا الحسن في الشيء يمثل الداعي الذي يدعو إلى اختياره دون غيره "إن علمه بحسن الشيء يدعو إلى اختياره، كالدواعي التي تدعو في الشاهد إلى اختيار الفعل" (43). فالعلم بحسن الشيء هو الذي يدعو إلى اختيار الفعل، إذا، وهذا العلم هو ما يرجح جانب الفعل على جانب الترك.

إن هذا الفهم يتفق مع ما يقرره مبدأ العدل الاعتزالي كما مر بنا سابقا عند حديثنا عن

وأخيرا، فإن الإرادة الإلهية من صفات الفعل عند أبي هاشم. وعليه فهي تتبع الفعل الإلهي من حيث يجب أن يكون عدلا وحسنا. ويوضح القاضي عبد الجبار مفهوم المعتزلة للألوهية طبقا لمبدأ العدل الاعتزالي بقوله: "ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنه لا يفعل القبيح، أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة" (39). وعليه فالفعل المراد يجب أن يكون حسنا، إذ أن إرادة القبيح قبيحة، والله تعالى منزه عن ذلك، فالقاضي عبد الجبار ينقل إجماع المعتزلة على هذه المسألة بقوله: "ولا خلاف بين أهل العدل أنه لا يجوز أن يريد شيئا من القبائح" (40). ولا يكفي للإرادة الإلهية أن تتعلق بما هو حسن، بل لا بد وأن يخلو من وجوه القبح، ذلك أن إرادة الحسن قد تحسن وقد تقبح، وهي تحسن متى ما خلت من وجوه القبح، وتقبح متى كان فيها وجه من وجوه القبح (41). وأخيرا لا بد وأن يكون للفعل فيه غرض وذلك بأن يكون فيه نفع للغير، وذلك لاستحالة رجوع المنافع إلى الله تعالى (42).

1-2 فيما يتعلق بالعلاقة بين نفي زيادة الصفات عند أبي هاشم والفعل الإلهي، فبداية ينبغي أن نحدد الصفات التي يتم بواسطتها تحقيق الفعل. فهناك أولا صفة القدرة والتي بواسطتها يتم القيام بالفعل. وصفة القدرة تسبقها صفة أخرى هي صفة الإرادة والتي تقوم بتعيين الفعل المراد تحقيقه. وقبل هاتين الصفتين هناك بالطبع صفة العلم والتي من دونها لا يمكن القيام باختيار الفعل فضلا عن القيام به. من بين هذه الصفات نلاحظ أن أبا هاشم يكتفي بإثبات صفتين فقط كصفات ذاتية لله تعالى هما القدرة والعلم. معنى هذا أنه وبالنسبة إليه فما يحتاج إليه

والتبهيها ورسائله العرشية؛ إلا أنه في رسالته العرشية يقوم بمعالجة هذه المسألة بصورة منهجية ومفصلة⁽⁴⁴⁾. فيما يلي سأبدأ، أولاً، بعرض موقف ابن سينا من عدم زيادة الصفات على الذات وذلك كما نجده في رسالته العرشية، مع الإحالة في المواضع المناسبة إلى كتبه الرئيسية؛ بعد ذلك سأتناول العلاقة بين عدم زيادة الصفات تصويره للفعل الإلهي.

يبدأ ابن سينا حديثه ببيان أن صفات واجب الوجود غير زائدة على ذاته بدليل إجمالي. فواجب الوجود، بحسبه، كمال محض لا يشوبه نقص؛ وإذا كان كماله حاصلًا له بالفعل فإن "صفاته لا تكون زائدة على ذاته"⁽⁴⁵⁾. ويقرر ابن سينا أن واجب الوجود لا علة له، سواء كانت تلك العلة فاعلية أو غائية، أو مادية، أو صورية⁽⁴⁶⁾. أما أنه ليس له علة فاعلية، فلأنه لو كان لوجوده سبب لكان واجب الوجود حادثًا، فلم يكن واجب الوجود، وهذا خلف⁽⁴⁷⁾. وأما أنه ليس له علة مادية، فلأن العلة المادية هي تلك التي ما فيه وجود الشيء؛ أي سبب لقبول المحل وجود أو كمال وجود. ولما كان واجب الوجود كمالًا بالفعل، ولا يشوبه نقص، فعليه لن تكون له صفة منتظرة، بل يكون كماله حاصلًا له بالفعل، وبالتالي لن تكون له علة مادية⁽⁴⁸⁾. وإذا كانت كمالاته حاصلة له بالفعل، فإن صفاته لن تكون زائدة على ذاته. ذلك أن زيادة الصفات على الذات سوف يعني أن هذه الصفات ستصبح بالنسبة إليه بالقوة، ويترتب على ذلك أن تصبح في الذات الإلهية جهتان، جهة قبول، من حيث كونها قابلة لهذه الصفات بأن تكون محلًا لها، وجهة فعل، من حيث كونها سببًا لتلك الصفات لكون الذات متقدمة على الصفات. وبوجود جهتي قبول وفعل في ذات واجب الوجود، فإن وحدته تتخزم، ولن يكون

صفة الإرادة والذي يحدد العلاقة بين الألوهية والعالم. فبالنسبة لمبدأ العدل فإن الله تعالى هو فاعل بالغرض، أي أنه لا بد وأن يكون فعله يهدف إلى تحقيق حكمة وغاية وذلك لكونه حسنًا، وهذا الحسن وهو الذي رجح لديه جانب الفعل على عدمه. فالله تعالى وإن كان فاعلًا بالاختيار، إلا أن الفاعل المختار لا يفعل إلا لغرض، إذ الفعل لا لغرض عبث يتنزه عنه البارئ تعالى. وإذا كان الله تعالى فاعلًا بالغرض بهذا المعنى أي ذلك الذي يترجح لديه فعل ما هو حسن، كان لا بد وأن تفسر الصفات الإلهية بما يتوافق مع هذا الفهم ولا يزيد عليه؛ فكان أن تم تفسير كل من صفتي القدرة والعلم بما يتفق وذلك المبدأ. والحق أنه بهذا يمكننا أن نفهم السبب في عدم اعتبار الإرادة من الصفات الذاتية، إذ لو أنها كانت كذلك لكانت عامة التعلق إذ الصفات الذاتية لا تقبل التخصيص، فلن يكون هناك بالنسبة إليها فعل هو أولى من فعل، وهو ما يبطل القول بالأولوية.

سأكتفي هنا بهذا القدر فيما يتعلق بموقف أبي هاشم بالنسبة للعلاقة بين نفي زيادة الصفات والفعل الإلهي، على أن أعود إليه بمزيد من التفصيل عند مناقشتي لموقف ابن سينا من هذه القضية؛ ذلك أن ابن سينا، وكما سنرى، سيقوم بنقد موقف أبي هاشم، وبالذات فكرته عن الداعي لكونها، في رأيه، تجعل من الفعل الإلهي يصدر على سبيل الأولوية والأرجحية، في حين أن الفيلسوف يريد أن يكون على سبيل الوجوب واللزوم.

2

2 - 1 يتناول ابن سينا مسألة الصفات الإلهية في العديد من كتبه الرئيسية كالشفا والنجاة والإشارات

كان عالماً بذاته على هذا الوجه، لأن ذاته لا تغيب عن ذاته⁽⁵³⁾. وواجب الوجود علم عالم ومعلوم، لأن العلم هو "عبارة عن الحقيقة المجردة"⁽⁵⁴⁾. فبالنظر إلى كون ذاته مجردة، فهي علم، وبالنظر إلى كونها حاضرة لديه فهو عالم، وبالنظر إلى أنها لا تحصل إلا به فهو معلوم⁽⁵⁵⁾. وأخيراً فواجب الوجود عالم بغيره، لأنه لما كان عالماً بذاته، ولما كانت ذاته هي مبدأ لكل، فإنه إذا علم ذاته، من حيث إنها مبدأ لكل الموجودات، ترتب عليه أنه يعلم جميع ما صدر عنها⁽⁵⁶⁾. هنا لا يفوت ابن سينا أن يشير إلى أنه لما كان علم واجب الوجود بالأشياء هو سبب لوجودها فإن علمه بهذا المعنى هو قدرته⁽⁵⁷⁾.

والله تعالى حي؛ ومعنى الحي، عند ابن سينا، "هو العالم بنفسه على ما هو عليه"⁽⁵⁸⁾. فصفة الحياة تحيل إلى ذات متصفة بصفة العلم؛ بمعنى أن حياة واجب الوجود هي علمه بنفسه. ويؤكد ابن سينا هذه المسألة بقوله: "وإذ قد ذكرنا أنه واحد لا تعزب ذاته عن ذاته، فإذا هو حي، لأنه العالم بذاته لذاته"⁽⁵⁹⁾. ويقدم ابن سينا تفسيراً ثانياً للحي يأخذ فيه، بالإضافة إلى مفهوم العلم، مفهوم الفعل، وذلك بتفسيره الحي بأنه المدرك والفاعل؛ وعليه فمن له جميع المعلومات وجميع المدركات وجميع الأفعال فهو أولى بأن يكون حياً⁽⁶⁰⁾. والحق أن تفسيره الثاني لا يتنافى مع تفسيره الأول للحي بأنه العالم لذاته. فلقد مر بنا أن العلم عند ابن سينا هو نفسه قدرة. فترتب الفعل على الحياة إنما هو بواسطة العلم. ويوضح ابن سينا كيفية كون "الحي هو الدراك الفعال"⁽⁶¹⁾، بأنه لما كان العلم الإلهي هو سبب وجود الأشياء، ولما كان الله تعالى عالماً بذاته "كان من حيث هو عالم فاعل، فكان هو عالم حياً، إذ لا يحتاج إلى شيء آخر

واحداً من جميع الجهات"⁽⁴⁹⁾. وواجب الوجود ليس له علة صورية، لأن العلة الصورية تتحقق فيما إذا كان لواجب الوجود مادة، وهو بريء من المادة⁽⁵⁰⁾. وأخيراً فإن واجب الوجود لا علة غائية له، وذلك لأن العلة الغائية ما لأجلها يكون الشيء، وهو تعالى لا يكون لأجل شيء، بل الكل لأجله، وتابع لوجوده⁽⁵¹⁾.

بعد أن بين ابن سينا عدم زيادة الصفات على الذات بوجه إجمالي، شرع في بيانها أيضاً بوجه تفصيلي. فيقرر ابن سينا أنه لما كانت صفات واجب الوجود غير زائدة على ذاته، لزم القول بكونه عالماً، قادراً، حياً، مريداً، متكلماً، سمياً بصيراً، إلى غير ذلك من الأسماء الحسنى. وهذه الصفات وإن كثرت، فإنها لا تؤدي إلى خرم وحدة ذات واجب الوجود. وهو في صدد بيانه لعدم زيادة الصفات على الذات، يقصر حديثه على هذه الصفات السبع، وهو ما سوف نتناوله بالتفصيل.

يبدأ ابن سينا حديثه بصفة العلم، ولعل السبب هو أنه يعتبرها الصفة الرئيسة لكونه سيقوم بعد ذلك بإرجاع جميع الصفات الباقية إليها. يوضح ابن سينا مراده من صفة العلم بقوله بأن واجب الوجود تعالى: "عالم بذاته، وأن علمه ومعلومه، وعالميته شيء واحد؛ وأنه عالم بغيره، وأنه عالم بجميع المعلومات بذاته؛ وأنه يعلم الجميع بعلم واحد، وأنه يعلمه على وجه لا يتغير علمه بوجود المعلوم أو عدمه"⁽⁵²⁾. بعد ذلك يشرع ابن سينا في توضيحه لتعريفه هذا من خلال بيان كيف أنه تعالى: عالم بذاته؛ وأنه علم وعالم ومعلوم؛ وأنه عالم بغيره. أما أنه عالم بذاته، فلأن العلم، بحسب ابن سينا، هو أن تحصل للعالم حقيقة مجردة عن الصفات الجسمانية. ولما كانت ذاته تعالى مجردة عن الأوصاف الجسمانية،

به يفعل“⁽⁶²⁾.

وبالنسبة إلى صفتي السمع والبصر، فإن ابن سينا يرجعهما إلى صفة العلم. فيقرر ابن سينا أنه على الرغم من أن الموجودات يختلف بعضها عن بعض من حيث كون بعضها مسموعا، وبعضها مبصرا، إلا أن كونه تعالى سميعا معناه أنه عالم بالمسموعات، ومعنى أنه مبصر أنه عالم بالمبصرات. فالصفة المتعلقة بالمسموعات والمبصرات هي صفة واحدة، هي صفة العلم؛ وإنما اختلفت الأسماء لاختلاف المتعلقات⁽⁶⁹⁾.

آخر الصفات التي يناقشها ابن سينا هي صفة الكلام. وهو يفرض أن يكون كلام الله تعالى عبارة عن عبارات مرددة، أو أن يكون كلامه مقصودا به كلام النفس⁽⁷⁰⁾. فكلام الله تعالى، في رأيه، ” عبارة عن العلوم الحاصلة للنبي عليه السلام“⁽⁷¹⁾. وهذه العلوم تفيض على قلب النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة العقل الفعال⁽⁷²⁾. فصفة الكلام تعود أيضا إلى صفة العلم.

2 - 2 يمكننا أن نلاحظ أنه وبحسب تفسير ابن سينا للصفات الإلهية، فإن صدور العالم من الله تعالى سيكون أمرا ضروريا. ويتضح هذا جليا من تفسيره لصفة القدرة. فصفة القدرة تم تفسيرها بكيفية معينة بحيث يصبح معه صدور العالم من الله تعالى أمرا ضروريا. فكما رأينا، فإن صفة القدرة تعني أنه تعالى إن شاء فعل دائما وأبدا، وإن لم يشأ لم يفعل دائما وأبدا. ولما كانت مشيئته تعني علمه بالنظام الأكمل منذ الأزل، كانت النتيجة هي أنه تعالى إذا كان عالما بنظام الخير منذ الأزل فإنه فاعل له منذ الأزل. إن هذا الفهم لصفة القدرة من قبل ابن سينا يوضح الفرق بين التصور الفلسفي للألوهية والذي يرى أنها فاعل بالضرورة أو بالإيجاب، وبين

وفيما يتعلق بصفة الإرادة، فإن ابن سينا يوضحها على النحو التالي. فواجب الوجود هو مبدأ لكل. وعليه فكل ما سواه هو فعله. ولما كان فعله صادر عن علمه الذي لا يعتريه جهل أو تغير، فإن معنى الإرادة هو أن ” كل فعل صادر عن العلم بنظام الأشياء، وكما لاتها على أحسن ما يكون فذلك بإرادة“⁽⁶³⁾. فالإرادة إذا تحيل إلى صفة العلم. فعلم الأول ” الذي هو سبب الوجود جملة تامة كاملة على أحسن النظام من إحكام وإتقان ودوام واستمرار هو المسمى بالإرادة“⁽⁶⁴⁾. إذا فعلم واجب الوجود بصدور أفعاله على أحسن النظام هو الإرادة. والإرادة بحسب ابن سينا هي العناية، إذ العناية هي ” تصور نظام الخير في الكل، فيدخل في الوجود على حسب ما علم“⁽⁶⁵⁾، والعلم بنظام الخير من حيث إنه أثر لكمال وجوده تعالى هو الإرادة⁽⁶⁶⁾.

وبالنسبة لصفة القدرة، فإن القادر، في تصور ابن سينا، ” هو الذي يصدر منه الفعل على وفق الإرادة، وهو الذي إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل“⁽⁶⁷⁾. بحسب ابن سينا، فإنه لا يلزم من هذا أنه تعالى مرة يشاء فيفعل، ومرة لا يشاء فلا يفعل؛ إذ أن هذا سيؤدي إلى أن تكون لله تعالى إرادات متعددة بتعدد الأغراض، وهو لا غرض لفعله. بل المقصود من قوله ” إن شاء فعل“ أي إن علم نظام الخير على الوجه الأكمل فعله، وإن لم يعلمه لم يفعله، وذلك لأن المشيئة والإرادة، وكما رأينا من قبل، هي علمه بنظام الخير المسمى بالعناية. لكنه لما كان عالما بنظام الخير منذ الأزل، كان فاعلا له منذ الأزل على وفق علمه به. وبهذا تعود صفة القدرة إلى صفة العلم⁽⁶⁸⁾، وهو ما أشرنا إليه أيضا في حديثنا عن صفة العلم.

إن ملاحظة ابن سينا الأخيرة عن الخلاف بين الفريقين حول صفة القدرة تشير إلى أن هذا الخلاف لا يمكن أن يفهم بمعزل عن الخلاف بينهما حول صفة أخرى هي صفة الإرادة. فالقدرة، وبحسب التفسير السينيوي، تتضمن بحكم تعريفها من أنه إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، صفة الإرادة. غير أن تفسير صفة الإرادة لدى ابن سينا يختلف عن تفسير أبي هاشم لها. فصفة الإرادة لدى ابن سينا تعود إلى علمه بنظام الخير والمسمى بالعناية، في حين أن أبا هاشم يفسرها بالداعي الذي يدعو إلى الفعل لما فيه من خير ونفع. ورفض ابن سينا، مرة أخرى، لفكرة الداعي مبني على أن القول بالداعي تجعل من الفاعل مضطراً في فعله وليس مختاراً. ذلك أن ابن سينا يرى أن من يفعل بحسب الأغراض والدواعي فهو مسخر لها، إذ هي التي بعته إلى الفعل. ومن يفعل بحسب الدواعي والأغراض هو الإنسان، ومن هنا كانت النفس الإنسانية مضطرة في صورة مختارة، لكونها مسخرة لتلك الأغراض والدواعي. أما الباري تعالى، فإنه لا يفعل لداع، ومن هنا فإن الفعل الاختياري لا يصح إلا في الله تعالى وحده. والمعتزلة بقولهم أن الباري تعالى يفعل لغرض وداع فقد جعلوا الله تعالى مضطراً في أفعاله⁽⁷⁷⁾. يقول ابن سينا موضحاً تصور كل من المعتزلة وتصوره هو حول هذه المسألة: ”عند المعتزلة أن الاختيار يكون بداع أو سبب، والاختيار بالداعي يكون اضطراراً. واختيار الباري وفعله ليس لداع. الباري أحدي الذات، وفعله أحدي الذات ليس لداع ولا قصد. فلا شيء يحصل فيه يوجب إثنية أو كثرة، وصدور الفعل منه على سبيل اللزوم“⁽⁷⁸⁾. ويوضح ابن سينا مفهومه للفاعل على سبيل اللزوم على النحو التالي: فالباري تعالى

التصور المعتزلي والذي يرى أنها فاعل بالأولوية أو بالعرض. والحق أن مثل هذا الفرق كان واضحاً لدى ابن سينا ومنذ البداية، بحيث إذا قلنا إن صياغته لذلك المفهوم للقدرة كان بقصد تمييز تصوره عن تصور المعتزلة لم نكن مبعدين في الاستنتاج. ذلك أننا نلاحظ أن ابن سينا ينتقد التصور المعتزلي لصفة القدرة والقائل ”أنه ما يصح أن يصدر عنه الفعل، أو أنه إذا شاء فعل“⁽⁷³⁾. واعتراض ابن سينا على مثل هذا التفسير يتمثل في استناد مثل هذا التفسير على فكرة الداعي والمرجح، وهو ما يؤدي، في رأيه، إلى تشبيه الله تعالى بالإنسان. فالإنسان، يقرر ابن سينا، هو ”القادر على أن يفعل إذا شاء، ومعناه أنه يفعل بسبب داع يدعو إليه، وأنه يفعل إذا كان هناك مرجح“⁽⁷⁴⁾. والقول بذلك، في رأيه، يؤدي إلى أننا نجعل في الله تعالى جهة إمكان لم تتحقق بعد، فلا يكون قادراً بالفعل. وإذا كان الله تعالى واجبا بالذات، وجعلت صفة القدرة له بالإمكان، فإنه يلزم عن ذلك أمران: أن يكون شيئاً واحداً واجبا وممكناً في الوقت نفسه، أو أن يكون الإمكان صفة لواجب الوجود، وكلاهما محال. ذلك أن واجب الوجود يجب أن يكون كل شيء فيه واجبا وبالفعل⁽⁷⁵⁾. والذي أدى بالمعتزلة إلى هذا كله، بحسب ابن سينا، هو تفسيرهم للقدرة على أنها ما يصح أن يصدر عنه الفعل. أما على تفسير ابن سينا، فلا يلزم ذلك كله، وفي هذا يقول ابن سينا موضحاً رأيه: ”ونحن إنما نعني بقولنا أنه قادر بالفعل أن قدرته علمه، فهو من حيث هو قادرٌ عالمٌ، أي علمه سبب لصدور الفعل عنه وليست قدرته بسبب داع يدعو إليه، فقدرته علمه. معنى القادر عندهم هو ما يجوز أن يصدر عنه الفعل“⁽⁷⁶⁾.

هو قابل لأن يوجد وأن لا يوجد⁽⁸¹⁾.

3

3 - 1 يأتي تناول صدر الدين الشيرازي لمسألة نفي زيادة الصفات بعد تناول كل من المعتزلة وابن سينا لهذه المسألة بفترة كانت كافية لتحديد فيها مواقف كل من الطرفين سواء فيما يتعلق بعدد الصفات الواجب الاكتفاء بها، أو في تفسير الصفات الإلهية، أو من حيث ما يترتب على موقف كل فريق من مضامين فكرية تتعلق بالفعل الإلهي. يتضح ذلك جليا من خلال مقارنته لموقف الفلاسفة بموقف المعتزلة في تفسير الصفات الإلهية وما يترتب على موقف كل فريق. ومبدئيا يمكن القول بأن صدر الدين ينحاز في هذه المسألة إلى موقف الفلاسفة وذلك كما يمثل ابن سينا من حيث إرجاعه الصفات الإلهية إلى صفة العلم، وكون الفعل الإلهي صادرا على سبيل اللزوم، وإن لم يخل موقفه الرئيس هذا من بعض التنويعات المتعلقة بفلسفته الإشراقية والتي لا تؤثر بصورة جوهرية على موقفه الإجمالي من المسألة. في تناولي لموقف صدر الدين من مسألة نفي زيادة الصفات سأعتمد على كتابه الرئيس الأسفار العقلية الأربعة والذي يتناول فيه مبحث الصفات الإلهية بالتفصيل⁽⁸²⁾.

يبدأ صدر الدين حديثه في الأسفار عن الصفات الإلهية بتقسيمها إلى قسمين: صفات سلبية تقديسية، وصفات ثبوتية. والنوع الأول من الصفات عبارة عن سلب للنقائص والأعدام، وهي تعود في نهاية التحليل إلى سلب الإمكان عنه تعالى. أما النوع الثاني من الصفات فهي تنقسم إلى صفات حقيقية كالعلم والحياة، وإلى صفات إضافية كالخالقية والرازقية

إرادته ليس لها داع كإرادتنا، بل إرادته هي علمه. أما أن إرادته ليست كإرادتنا، فلأنها لو كانت كذلك لكانت تابعة لقصد خارجي، ما يجعلها تتغير بتغير المقصود، وهو ما يؤدي إلى أن يصدر عن المرید الواحد أفعال مختلفة بحسب اختلاف الدواعي والقصود. أما إذا لم تكن الإرادة تابعة لداع، فإن الأفعال ستصدر عن الفاعل اللزوم. واللزوم، يوضح ابن سينا، على نوعين: الأول أن يكون الشيء لازما لطبيعته، كلزوم الضوء عن المضيء، والتسخين عن الحار. النوع الثاني من اللزوم هو أن يكون الفعل تابعا لعلم الفاعل بذاته، وأنه عالم بصدور ذلك اللازم عنه، وهو اللزوم الذي يلزم عن البارئ تعالى. وعليه فإن هذه الموجودات ستكون لازمة عنه لا بسبب خارجي عن ذاته تعالى، كما هو الحال في الداعي؛ بل ستكون لازمة عن علمه بذاته، وخيريته، لا أن خيريته شيء غير ذاته⁽⁷⁹⁾.

يمكننا أن ننطلق بالخلاف حول كل من صفتي القدرة والإرادة بين الفيلسوف والمتكلم المعتزلي إلى صفة تتقدم كلا من هاتين الصفتين هي صفة الحياة. فصفة الحياة تحيل لدى ابن سينا، وكما مر بنا، إلى ذات متصفة بصفة العلم، أي إلى ذات تعلم العالم فقط. فالعالم في هذه الحالة هو شيء موجود ومعطى⁽⁸⁰⁾، وبالتالي فلا دور لها فيما يتعلق بالعالم إلا أن تعلمه. وعليه فتوجب أن تفهم باقي الصفات بما لا يتناقض وذلك المفهوم، ومن هنا بدأت عملية إرجاع الصفات إلى صفة العلم. أما بالنسبة لأبي هاشم، فإن الحياة، وكما مر بنا من قبل، لا تحيل إلى العلم فقط بل تحيل إلى صفة أخرى بجوارها ولا ترد إليها هي صفة القدرة، والتي تعني صحة الفعل والترك، مما يجعل من العالم شيئا غير معطى، بل

كذلك، أي بريئة من جميع أنحاء القوة والإمكان ”فالذات هي المشيئة، والمشيئة هي الذات“⁽⁸⁹⁾. ومن هنا فإن المقبول لديه هو تعريف الفلاسفة للقدرة. وهو يفهم تعريف الفلاسفة بما لا يختلف عن الفهم الذي يقدمه ابن سينا، من أن معنى ”إن شاء فعل“ أنه تعالى إن شاء أن يفعل فهو يشاء أزلاً ودائماً، ومعنى ”إن لم يشأ لم يفعل“ تعني استحالاته وضرورة نقيضه والذي هو الفعل دائماً⁽⁹⁰⁾. وهو يوحد، كما وحد ابن سينا من قبل، بين مشيئة الله تعالى وبين علمه بنظام الخير، فمعنى كونه تعالى مريداً أنه ”يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته، وأنه كيف يكون“. فهو تعالى إذا علم نظام الخير أزلاً فهو يريد ويفعله أزلاً؛ ومن هنا لم تكن مشيئته وإرادته للعالم سوى علمه بفيضان الأشياء عنه وكون هذا الفيض غير مناف لذاته. وبارجاع الإرادة إلى صفة العلم يتحقق للإرادة الخلو من الإمكان والنقص ”فهذه هي الإرادة الخالية عن النقص والإمكان، وهي تناه في تفسير القدرة بصحة الفعل والترك“⁽⁹¹⁾. ولا يفوت صدر الدين أن يوضح نقطة مهمة في هذا الصدد وهي أن كون الفعل أزلياً لا يعني ثبوت الإيجاب لله تعالى ونفي الاختيار عنه؛ ذلك أن المرید، وكما يقرر صدر الدين، هو من كان عالماً بفعله، والغير مرید هو من لا يكون عالماً بفعله. ولما كان الله تعالى عالماً بأفعاله كان مريداً لها وفاعلاً لها بالاختيار⁽⁹²⁾.

بعد أن قرر صدر الدين موقفه من الإرادة وأنها تعود إلى صفة العلم، ينتقل إلى مناقشة بعض آراء المعتزلة والأشاعرة في صفة الإرادة ليقوم بردها. وهو يبدأ بالرأي القائل بأن الإرادة صفة من شأنها أن تتعلق بأي طرف من طرفي الممكن، بمعنى استواء

والتقدم والعلية. والصفات الحقيقية تعود إلى صفة وجوب الوجود، أما الصفات الإضافية فتعود إلى إضافة واحدة هي القيومية⁽⁸³⁾. ويقرر الشيرازي أن صفات الله تعالى وإن اختلفت مفاهيمها، فهي لا تمثل تعدداً في الذات الإلهية، ذلك أن هذه الصفات بالنسبة لله تعالى هي موجودة بوجود واحد⁽⁸⁴⁾.

بعد هذا الحديث الإجمالي عن وحدة الصفات بالذات، يشرع صدر الدين في بيان هذا الأمر وبصورة تفصيلية، وبادئاً بصفة العلم. بالنسبة لصدر الدين، فإن الله تعالى متصف بصفة العلم، وهو تعالى عالم بذاته، لكون ذاته ذات وجود مجرد. ولهذا السبب هي أيضاً معقولة لذاتها، وليس هناك تباين في الذات الإلهية بين كونها عاقلة لذاتها ومعقولة لذاتها⁽⁸⁵⁾. والله تعالى عالم بما سواه، لكونه تعالى علة تامة لمعلولاتها، فعلمه بذاته يستلزم علمه بمعلولاتها⁽⁸⁶⁾.

في مناقشته لصفة القدرة، يقوم صدر الدين الشيرازي بدمج مناقشته لصفة الإرادة معها، وما ذاك إلا للارتباط الوثيق بينهما. بداية، يميز صدر الدين في مناقشته لصفة القدرة بين تعريفين لها: الأول، وينسبه للمتكلمين، يعرف القدرة بأنها: ”صحة الفعل ومقابلته، أي الترك“؛ والثاني، وينسبه للفلاسفة، يعرفها بأنها: ”كون الفاعل في ذاته بحيث إذا شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل“⁽⁸⁷⁾. لا يقبل صدر الدين تعريف المتكلمين، لأنه يؤدي إلى أن توجد في واجب الوجود جهة إمكان لم تتحقق بالفعل بعد. ولما كان واجب الوجود هو بالفعل دائماً، كان من المحال أن توجد فيه جهة إمكان أو قوة⁽⁸⁸⁾. وإذا كانت الذات الإلهية بالفعل دائماً، وبريئة من جميع أنحاء القوة والإمكان، كانت مشيئته تعالى أيضاً

سبيل الأولوية والترجيح. بل الإرادة الإلهية بالنسبة إليه هي موجبة للفعل، فهو تعالى فاعل بالعلم والإرادة. فعلمه بكيفية النظام الأتم يؤدي إلى فيضان الموجودات عنه على النظام الأتم. فنفس علمه بها هو نفس رضاه بها واختياره إياها⁽⁹⁵⁾.

وبالنسبة لصفة الحياة، يؤكد صدر الدين أن الله تعالى متصف بهذه الصفة، وهي تعني فيما يتعلق بالله تعالى الدرك الفعالي⁽⁹⁶⁾. ذلك أن الحياة هي المبدأ الذي تصدر عنه من الحي آثاره من العلم والقدرة، وإن كان مفهومها مغاير لمفهومي العلم والقدرة⁽⁹⁷⁾.

وفيما يتعلق بصفتي السمع والبصر، فإن صدر الدين يرى أن هاتين الصفتين هما علمان مخصوصان زائدتان على صفة العلم. فهاتان الصفتان لا تعودان إلى العلم، كما ذهب إليه ابن سينا، بل هو يرجعهما إلى الذات. والكيفية التي يفهم بها صدر الدين هاتين الصفتين هو أنه لما كان الله تعالى يعلم الجزئيات الخارجية بالعلم الحضورى، والشهود الإشراقي، كان شهوده للمسموعات سمعا، وشهوده للمبصرات بصرا. فإبصاره للمبصرات هو بعين ذاته، كما أن سمعه للمسموعات هو أيضا بعين ذاته⁽⁹⁸⁾.

آخر الصفات الإلهية التي يتناولها صدر الدين هي صفة الكلام. وهو يفهم الكلام بطريقة تشمل كلا من إيجاده تعالى للموجودات، وأوامره ونواهيته. فبداية يقسم صدر الدين الكلام الإلهي إلى ثلاثة مراتب أو أقسام: المرتبة العليا هي تلك التي يكون عين الكلام هو المقصود الأولي وبالذات من عملية التكلم. وهو يعطي أمثلة على هذه المرتبة بإبداعه تعالى للعقول الكونية والتي يسميها بكلمات الله التامات التي لا تبديد ولا تقصص. المرتبة الثانية من

نسبتها إلى الضدين والمتنافيين. وهو يرفض هذا الرأي وذلك لكون الإرادة إذا تعلقت بفعل معين فإنها تتعين وتتخصص بذلك الفعل فلا يمكن والحال هذه أن يرفض جواز تعيينها بما يقابله؛ إذ أن ذلك سيكون بمنزلة أن تفرض أن الإنسان هو غير الإنسان، وهو محال⁽⁹³⁾. وفيما يتعلق بالقول بالمخصص والداعي للفعل الإلهي على سبيل الأولوية دون الوجوب، والذي ينسبه إلى بعض قدماء المعتزلة، والقائلين بأن تخصيص خلق العالم بوقت معين إنما كان لوجود مصلحة تعود إلى العالم، فإن الشيرازي يرفض هذا القول ويرد عليه بأنه إذا كان تحصيل هذه المصلحة هو أولى من عدم تحصيلها، فإن مؤدى ذلك أن الله تعالى قد استكمل بتحقيق تلك المصلحة المترتبة على الفعل، وهذا محال لكونه تعالى كاملا بالفعل؛ وإن كان تحصيل تلك المصلحة مساو لعدم تحصيلها فإن السؤال يعود مرة أخرى من أنه كيف يريد أحدهما ويترك الأخرى مع تساوي نسبتيهما إليه؟ وكما يرفض الشيرازي رأي المعتزلة في تعليل الفعل الإلهي بالداعي، كذلك يرفض الرأي المقابل له والذي أخذ به الأشاعرة والقائل بنفي التعليل عن الفعل الإلهي لكونه تعالى "لا يسأل عما يفعل"، فإن صدر الدين، يطالبنا بالتمييز بين نوعين من السؤال: الأول، هو السؤال عن السبب الذي به يصير الفاعل فاعلا، فإن هذا السؤال باطل، لكون الفاعلية صفة ذاتية لله تعالى، والذاتي لا يعلل؛ والنوع الثاني من السؤال هو البحث عن سبب فعله تعالى لفعل معين فهذا أمر مشروع وجائز وهو أن "الداعي له في إيجاد العالم هو علمه بالنظام الأتم، الذي هو عين ذاته"⁽⁹⁴⁾.

من الواضح أن صدر الدين لا يقبل أن تكون الإرادة الإلهية غير معللة بشيء، ولا أن تكون معللة بشيء على

يربط، وبطريقة واضحة، بين إرجاع الصفات الإلهية إلى العلم وبين كون الفعل الإلهي يصدر على سبيل الوجوب واللزوم. ولهذا السبب بعينه يرفض صدر الدين النفي الاعتزالي للصفات الإلهية. ذلك لأن طريقة المعتزلة في نفي الصفات الإلهية تجعل من الفعل الإلهي صادرا على سبيل الأولوية، في حين أن صدر الدين يريده ضروريا وواجبا. من هنا لاحظنا كيف كان صدر الدين حريصا على أن يميز بين تفسير المعتزلة لكل من صفتي القدرة والإرادة، وبين تفسير الفلاسفة لهما، وما يترتب على كل تفسير من مضامين فلسفية فيما يتعلق بالفعل الإلهي.

على أنه إذا صرفنا النظر عن جهة الاختلاف لدى كل فريق نحو فهم وتفسير الصفات الإلهية، وقصرنا نظرنا على مواطن الاتفاق بين هؤلاء المفكرين فإن القول بنفي زيادة الصفات يترافق، مع إرجاع صفة الإرادة إلى العلم. فكما يلاحظ بعض الشراح المتأخرين⁽¹⁰¹⁾، فإن صفة الإرادة تم إرجاعها من قبل المعتزلة والفلاسفة بكيفية أو بأخرى إلى صفة العلم سواء كان العلم بالحسن والنعمة المترتب على الفعل، والذي يمثل الداعي إلى الفعل، أم العلم بنظام الخير. فإذا علمنا أنه في كلتا الحالتين فإن هناك دائما حسنا كامنا في الشيء يجعل من وجوده مرجحا على عدم، أمكننا أن ندرك لماذا تم إرجاع صفة الإرادة إلى صفة العلم. ذلك أنه وفي هذه الحالة فإن صفة الإرادة لا يمكنها أن تفهم على أنها عملية اختيار صرف بين متساويين، إذ، في الحقيقة، لا يوجد مثل هذا التساوي في واقع الأمر؛ ذلك لأن أحد الخيارين هو أرجح من الآخر وذلك للحسن الكامن فيه. من هنا فإن إرجاع صفة الإرادة إلى

الكلام هي المرتبة الوسطى وهي التي يسميها بالأمر التكويني، وهو عالم القدر؛ وفي هذه المرتبة فإن للكلام مقصوداً آخر غير إيجاد الكلام، إلا أنه لا يتخلف عنه، بل هو مترتب عليه على وجه اللزوم؛ وهذا مثل أمره تعالى للملائكة، فإن أوامره في الحال لا تتخلف لأنهم لا يعصون الله تعالى. المرتبة الثالثة، وهي المرتبة الدنيا، وهي الأمر التشريعي التدويني، وفيها يكون للكلام مقصود آخر غير أنه وخلافا للحالة السابقة، فإن هذا المقصود قد يتخلف، وذلك نحو خطابه تعالى للمكلفين من الجن والإنس بواسطة الملك وإرسال الرسل، فإن منهم من يطيع ومنهم من يعصي⁽⁹⁹⁾.

وهذه المراتب الثلاثة للكلام الإلهي هي، بحسب صدر الدين، مراتب إيجاد الله تعالى للموجودات. فهو تعالى أوجد في البداية حروفا عقلية، وكلمات إبداعية، وهي التي تشكل عالم القضاء العقلي؛ وهي قائمة بذاتها لا تحتاج إلى مواد تقوم بها. بعد ذلك تأتي مرحلة كتابة الكتاب الكوني وتصوير وترتيب عالم الأجرام، وهو عالم القدر التفصيلي. بعدها يأتي الأمر الإلهي التشريعي بقراءة كل من الآيات الكلامية، والآيات الكتابية الكونية، والتدبر فيها⁽¹⁰⁰⁾. وبهذا فإن صدر الدين يوحد بين صفة الكلام الإلهي وبين الفعل الإلهي، ما يجعل من صفة الكلام تعود في نهاية التحليل إلى صفة القدرة.

2-3 جلي إذا أن صدر الدين الشيرازي ينحو في مسألة نفي زيادة الصفات منحى ابن سينا. فالصفة الرئيسة والتي ينبغي أن تعود إليها جميع الصفات هي صفة العلم، وذلك باستثناء صفتي السمع والبصر والتي يرجعهما إلى الذات. وهو

4

أظهر لنا هذا البحث أن هناك علاقة وثيقة بين القول بنفي الصفات وبين تصور كل مفكر للفعل الإلهي. فعلى الرغم من اتفاق الجميع على نفي زيادة الصفات، إلا أن تصور كل مفكر لهذا النفي كان محكوماً بمنطلقاته الفكرية نحو فهم الفعل الإلهي هل هو بالأولية أم على سبيل الوجوب. وكان أن ظهر هذا جلياً في فهم وتفسير كل فريق للصفات الإلهية بحيث تم تفسيرها بحيث يمكنها أن تعطي المعنى المقصود بنفي الزيادة لدى كل مفكر.

صفة العلم هو أمر ضروري، لكون عملية الاختيار تتوقف على العلم بالحسن الكامن في الفعل لما يترتب عليه من نفع أو لكونه يمثل نظام الخير، وذلك كاف في إرادة الشيء واختياره. إن هذا يوضح أن دور صفة العلم، وكما يلاحظ وبحق الشيخ المطيعي، لا يقتصر فقط على كونها تعمل كصفة انكشاف للمعلومات، بل إن لها دوراً آخر يتعدى ذلك الانكشاف ليكون مرجحاً ومؤثراً في عملية الاختيار⁽¹⁰²⁾، لكون عملية الاختيار مرهونة بالعلم بحسن الفعل وكونه يمثل نظام الخير.

الهوامش

- 1 - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط 1، 1384 هـ - 1965 م، ص 128.
- 2 - القاضي عبد الجبار، نفس المرجع السابق والصفحة.
- 3 - القاضي عبد الجبار، نفس المرجع السابق، ص 129 - 130؛ المحيط في التكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للكتاب د. ت. ص 104 - 110.
- 4 - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 182 - 183.
- 5 - يخصص د. عصام الدين محمد علي الجزء الأول من كتابه المعتزلة فرسان علم الكلام، الاسكندرية، منشأة المعارف، 1997م، لأبي هاشم الجبائي، والذي يتناول فيها آراءه في الإلهيات والشرعيات والإنسان والطبيعة. والدراسة على أهميتها في كونها، وبحسب علمي، أول دراسة أكاديمية مخصصة لدراسة فكر الجبائي الابن، إلا أنها لا تتناول موقفه في العلاقة بين نفي الصفات والفعل الإلهي. فيما يتعلق بموقف الجبائي من الصفات الإلهية انظر المعتزلة فرسان الكلام، ج 1، ص 69 - 162.
- 6 - القاضي عبد الجبار، المحيط في التكليف، ص 155 - 156.
- 7 - صبحي. أحمد محمود، في علم الكلام، بيروت، دار النهضة العربية، ط 5، 1405 هـ - 1985م، ج 1، ص 320 - 324.
- 8 - الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد الأمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، ط 1، 1990م، ج 1، ص 92.
- 9 - القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 5، الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمود محمد الخضير، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، د. ت. ص 204.
- 10 - القاضي عبد الجبار، المحيط في التكليف، ص 100.
- 11 - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 151؛ المحيط في التكليف، ص 101؛ أبو رشيد، ديوان الأصول، تحقيق محمد عبدالهادي أبوريدة، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1969م، ص 462.
- 12 - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 151؛ المحيط في التكليف، ص 111 - 112؛ أبو رشيد، ديوان الأصول، ص 469 - 492.
- 13 - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 155؛ المحيط في التكليف، ص 112 - 119.
- 14 - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 219.
- 15 - القاضي عبد الجبار، المرجع نفسه، ج 5، ص 221.
- 16 - القاضي عبد الجبار، المرجع نفسه، ص 229؛ وانظر أيضا ص 219 حيث يقول: ” وكذلك قولنا في حد وصف الحي بأنه حي الذي لا يتعذر كونه عالما قادرا“؛ شرح الأصول الخمسة، ص 161.
- 17 - القاضي عبد الجبار، المحيط في التكليف، ص 127 - 128.
- 18 - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 232.

- 19 - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 177؛ المحيط في التكليف، ص 139 - 140.
- 20 - انظر جار الله، زهدي. المعتزلة، القاهرة، مطبعة مصر، 1366 هـ - 1947 م، ص 71 - 73.
- 21 - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 141.
- 22 - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 241 - 242.
- 23 - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 4، رؤية الباري، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي ود. أبو الوفا التفتازاني، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، د. ت. ص 53.
- 24 - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 7، خلق القرآن، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، مطبعة دار الكتب، 1380 هـ - 1961 م. ص 3.
- 25 - القاضي عبد الجبار، نفس المرجع والجزء والصفحة.
- 26 - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 6، ق 2 - الإرادة تحقيق: الأب قنواتي، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، د. ت. ص 3.
- 27 - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 6، ق 2، ص 5-3.
- 28 - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 6، ق 2، ص 8.
- 29 - القاضي، عبد الجبار، المغني، ج 6، ق 1، التعديل والتجوير، تحقيق. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1382 هـ - 1962 م ص 195، حيث يقرر أن الحال في القديم سبحانه كذلك أيضا، إلا أنه لا يجوز عليه إلا العلم؛ وانظر أيضا نفس المرجع، ج 6، ق 1، ص 187 - 188، ص 194 - 196. وفي المحيط في التكليف ص 74 يوضح الداعي بقوله: ” والغرض بالدواعي هو ما نعلمه أو نعتقده أو نظنه من نفع لنا في الفعل أو دفع ضرر.“
- 30 - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 6، ق 1، ص 189؛ ج 11، ص 98.
- 31 - القاضي عبد الجبار، المرجع السابق، ج 6، ق 1، ص 188.
- 32 - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 6، ق 2، ص 20.
- 33 - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 6، ق 2، ص 104 - 106؛ شرح الأصول الخمسة، ص 435. وانظر أيضا علي، فرسان علم الكلام، ص 134 - 135.
- 34 - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 6، ق 2، ص 78.
- 35 - انظر هذه الأدلة وغيرها في القاضي عبد الجبار، المغني، ج 6، ق 2، ص 111-133.
- 36 - القاضي عبد الجبار، المرجع السابق، نفس الجزء والقسم، ص 137.
- 37 - القاضي عبد الجبار، نفس المرجع السابق والجزء والقسم، ص 142.
- 38 - القاضي عبد الجبار، نفس المرجع والجزء والقسم، ص 140 - 141.
- 39 - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 301.
- 40 - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 6، ق 1، ص 5.
- 41 - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 6، ق 1، ص 71 - 71؛ ج 6، ق 2، ص 101 - 102؛ المحيط في التكليف، ص 295.
- 42 - القاضي عبد الجبار، ج 6، ق 1، ص 211 - 213؛ ج 11، التكليف، تحقيق محمد علي النجار ود. عبد الحليم النجار،

- القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1385 هـ - 1965 م، ص 64؛ المحيط في التكليف ص 265، 295؛ شرح الأصول الخمسة، ص 455 - 456.
- 43 - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 11، ص 96.
- 44 - انظر مبحث نفي زيادة الصفات لدى ابن سينا في غرابة، حمودة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، القاهرة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، د. ت. ص 89 - 113، والذي يتناول المسألة بصورة تفصيلية مبينا كيفية إرجاع ابن سينا للصفات الإلهية إلى صفة العلم؛ وأيضا مرشان، سالم. الجانب الإلهي عند ابن سينا، دمشق، دار قتيبة، 1992، ص 113 - 129؛ ولعرض مختصر لرأي ابن سينا انظر، شيخ الأرض، تيسير. المدخل إلى فلسفة ابن سينا، بيروت، دار الأنوار، 1967م، ص 223 - 225؛ وآل يس، جعفر، فيلسوف عالم، بيروت، دار الأندلس، 1404هـ - 1984م، ص 225 - 231. غير أنه لا توجد محاولة من قبل هؤلاء الدارسين لبيان علاقة نفي زيادة الصفات بالفعل الإلهي لدى ابن سينا.
- 45 - ابن سينا، الحسين بن علي. الرسالة العرشية، تحقيق إبراهيم هلال، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، د. ت. ص 21. فيما بعد ستم الإحالة إليها بالعرشية.
- 46 - ابن سينا، العرشية، ص 18.
- 47 - ابن سينا، العرشية، ص 20.
- 48 - ابن سينا، العرشية، ص 21.
- 49 - ابن سينا، العرشية، ص 21.
- 50 - ابن سينا، العرشية، ص 22.
- 51 - ابن سينا، العرشية، ص 22.
- 52 - ابن سينا، العرشية، ص 24. وانظر الإشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغة، 1357، ج 3، ص 299 - 317.
- 53 - ابن سينا، العرشية، ص 24 - 25.
- 54 - ابن سينا، العرشية، ص 25.
- 55 - ابن سينا، العرشية، ص 25. وانظر الشفاء، الإلهيات، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ج 2، ص 356 - 357.
- 56 - ابن سينا، العرشية، ص 25-26؛ وانظر النجاة، تنقيح د. ماجد فخري، بيروت، دار الأفاق الجديدة، 1405هـ - 1985م، ص 286. الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 299. الشفاء، الإلهيات، ج 2، ص 358 - 360.
- 57 - ابن سينا، العرشية، ص 26؛ وانظر النجاة، ص 287.
- 58 - ابن سينا، العرشية، ص 27.
- 59 - ابن سينا، العرشية، ص 27.
- 60 - ابن سينا، العرشية، ص 27.
- 61 - ابن سينا، التعليقات، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1392هـ - 1972م، ص 117.

- 62 - ابن سينا، التعليقات، ص 117؛ وفي النجاة: ” وقد صح أن نفس مدركه (وهو ما يعقله من الكل) هو سبب الكل، وهو بعينه مبدأ فعله، وذلك إيجاد الكل. فمعنى الحياة منه هو إدراك وسبيل إلى الإيجاد“. وانظر الشفاء، الإلهيات، ج 2، ص 366.
- 63 - ابن سينا، العرشية، ص 28؛ وانظر النجاة، ص 286 - 287؛ الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 150-151.
- 64 - ابن سينا، العرشية، ص 28.
- 65 - ابن سينا، العرشية، ص 28؛ الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 318.
- 66 - ابن سينا، العرشية، ص 29. والشفاء، الإلهيات، ج 2، ص 363-366.
- 67 - ابن سينا، العرشية، ص 29.
- 68 - في الشفاء الإلهيات ج 2، ص 367 يقول ابن سينا موضعا هذه النقطة: ” وكذلك قد تبين أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل، لا مأخوذا عن الكل“.
- 69 - ابن سينا، العرشية، ص 30.
- 70 - ابن سينا، العرشية، ص 30. لعل في هذا إشارة إلى رأيي كل من المعتزلة والأشاعرة في طبيعة كلام الله تعالى.
- 71 - ابن سينا، العرشية، ص 31.
- 72 - ابن سينا، العرشية، ص 30.
- 73 - ابن سينا، التعليقات، ص 53.
- 74 - ابن سينا، التعليقات، ص 53.
- 75 - ابن سينا، التعليقات، ص 53.
- 76 - ابن سينا، التعليقات، ص 53. هنا تجدر الإشارة إلى أن هذا الخلاف حول تفسير القدرة بين كل من المتكلم والفيلسوف وما يترتب على ذلك من كون الفعل الإلهي اختياريا في الحالة الأولى، وضروريا في الثانية، أمر كان قد لاحظته المتأخرون. انظر على سبيل المثال الإيجي، عضد الدين. شرح المواقف في علم الكلام، اسطنبول، دار الطباعة العامرة، 1311هـ، ج 3، ص 41؛ بهاء الدين زاده، محي الدين محمد. القول الفصل شرح الفقه الأكبر، تحقيق د. رفيق العجم، بيروت، دار المنتخب اللبناني، 1414هـ-1989م، ص 155، الشيخ المطيعي، محمد بخيت، حاشية على شرح أبي البركات الدردير على متن خريدة التوحيد، القاهرة، مطبعة الإسلام، 1314هـ، ص 80.
- 77 - ابن سينا، التعليقات، ص 53. وانظر الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 142-151، حيث ينتقد المعتزلة في قولهم بأن حسن الفعل هو السبب في اختيار الله تعالى له، مبينا أن السبب في ذلك هو افتراضهم أن الله تعالى فاعل بالقصد والغرض، في حين أنه تعالى بالنسبة إليه فاعل بالعناية.
- 78 - ابن سينا، التعليقات، ص 53.
- 79 - ابن سينا، التعليقات، ص 103.
- 80 - هنا ينبغي أن نتذكر أن العالم بالنسبة لابن سينا هو قديم ولا توجد له بداية زمنية.
- 81 - أيضا هنا ينبغي أن نتذكر أن العالم بالنسبة لأبي هاشم هو حادث، كان معدوما ثم وجد.

- 82 - لا يقدم لنا صدر الدين في كتبه الأخرى كالشواهد الربوبية والمبدأ والمعاد آراء تختلف بصورة جوهرية عما نجده في الأسفار. حول موقفه من نفي زيادة الصفات في هذين الكتابين انظر الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تعليق وتصحيح سيد جلال الدين أشتياني، مشهد، مركز نشر دانشكاهي، 1369 هـ. ش. ص 35-59؛ المبدأ والمعاد، بيروت، دار الهادي، 1420 هـ - 2000م، ص 79-168. هذا ويتناول د. جعفر آل يس في كتابه الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت- باريس، منشورات عويدات، 1987م، ص 119-105 موقف صدر الدين من الصفات الإلهية، من دون أن يتناول موقفه من الفعل الإلهي في ضوء تصوره للصفات الإلهية.
- 83 - الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1981م، ج 6، ص 118-120. فيما بعد سأشير إليه بالأسفار.
- 84 - الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 120، ص 125، ص 142.
- 85 - الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 174.
- 86 - الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 176-177.
- 87 - الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 307.
- 88 - الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 309.
- 89 - الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 309.
- 90 - الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 309.
- 91 - الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 317.
- 92 - الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 317-320.
- 93 - الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 324.
- 94 - الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 326-327؛ وأيضاً ص 337-343.
- 95 - الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 332-333.
- 96 - الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 415.
- 97 - الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 417-418.
- 98 - الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 422-423.
- 99 - الشيرازي، الأسفار، ج 7، ص 6-7.
- 100 - الشيرازي، الأسفار، ج 7، ص 19-20.
- 101 - انظر المطيعي، البدر الساطع على جمع الجوامع، القاهرة، مطبعة التمدن، 1332هـ، ج 1، ص 199؛ وقارن أيضاً الكلنبوي، إسماعيل. حاشية على شرح الجلال الدواني للعقائد العزدية، اسطنبول، دار السعادة، 1316هـ، ج 2، ص 96-99.
- 102 - المطيعي، البدر الساطع، ج 1، ص 199.

المراجع

- آل يس، جعفر.
- فيلسوف عالم: دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، بيروت، دار الأندلس، 1404هـ - 1984م.
- الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت- باريس، منشورات عويدات، 1978م.
- ابن سينا، الحسين بن علي.
- الإشارات والتنبيهات، قسم نشر البلاغة، 1357
- النجاة، تنقيح د. ماجد فخري، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1405هـ - 1985 .
- الشفاء، الإلهيات، ج 2، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1380هـ - 1960
- الرسالة العرشية. تحقيق: إبراهيم هلال، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، د.ت.
- التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1392هـ - 1972م.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد.
- شرح المواقف في علم الكلام، اسطنبول، دار الطباعة العامرة، 1311هـ.
- بهاء الدين زادة، محيي الدين محمد.
- القول الفصل شرح الفقه الأكبر، تحقيق د. رفيق العجم، بيروت، دار المنتخب العربي، 1414هـ - 1989م.
- جار الله، زهدي.
- المعتزلة، القاهرة، مطبعة مصر، 1366هـ - 1947م.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم.
- الملل والنحل. تحقيق: عبد الأمير علي مهنا وعلي حسن فاعور. بيروت، دار المعرفة، ط 1، 1990
- شيخ الأرض، تيسير.
- المدخل إلى فلسفة ابن سينا، بيروت، دار الأنوار، 1967م.
- الشيرازي، صدر الدين إبراهيم بن محمد
- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1981م.
- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تعليق وتصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، مشهد، مركز نشر دانشكاهي، 1369 هـ. ش.
- المبدأ والمعاد، بيروت، دار الهادي،، 1420 هـ - 2000م.
- صبحي، أحمد محمود.
- في علم الكلام، بيروت، دار النهضة العربية، ط 5، 1405هـ - 1985م.

- علي، عصام الدين محمد.
- المعتزلة فرسان علم الكلام، الاسكندرية، منشأة المعارف،، 1997.
- غرابة، حمودة.
- ابن سينا بين الدين والفلسفة، القاهرة، دار الطباعة والنشر الإسلامية،، د.ت.
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد.
- المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة،، د.ت.
- شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1384هـ - 1947م.
- المغني، ج 4، رؤية الباري، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي ود. أبو الوفا التفتازاني، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، د.ت.
- المغني، ج 5، الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمود محمد الخضير، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، د.ت.
- المغني، ج 6، (1 - التعديل والتجويز) تحقيق. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1382هـ - 1962م.
- المغني، ج 6، (2 - الإرادة) تحقيق: الأب قنواتي، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، د.ت.
- المغني، ج 7، خلق القرآن، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، مطبعة دار الكتب، 1380هـ - 1961م.
- المغني، ج 11، التكليف، تحقيق محمد علي النجار ود. عبد الحليم النجار. القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1385هـ - 1965م.
- الكلنبوي، إسماعيل.
- حاشية على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية، اسطنبول، دار السعادة، 1316هـ.
- مرشان، سالم.
- الجانب الإلهي عند ابن سينا. دمشق، دار قتيبة، 1992.
- المطيعي، محمد بخيت.
- البدر الساطع على جمع الجوامع، القاهرة، مطبعة التمدن، 1332هـ.
- حاشية على شرح أبي البركات الدردير على متن خريدة التوحيد، القاهرة، مطبعة الإسلام، 1314هـ.
- النيسابوري، أبو رشيد سعيد بن محمد.
- ديوان الأصول، تحقيق د. محمد عبدالهادي أبوريدة، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1969م.