الفصل الرابع

صفات الفعل الإلهي

(١) تقسيم الفعل الإلهي

طبيعة الإنسان تميل به إلى تصور الأشياء على مثاله، فتخيل إليه فعل الله على شاكلة فعلنا، صادرًا عن قوة زائدة على الذات، موزعًا إلى أفعال متمايزة؛ ذلك أن الجسم ليس مجرد آلة منفعلة طيعة، وإنما له خصائصه ومقتضياتها، فله قوة بجانب قوة النفس، يسوقها بها إلى تغليب الحس والخيال على العقل، سواءٌ في المعرفة وفي العمل. فيجب الاحتراز في الأفعال والمعارف كيلا ننقل إلى أحد المضمارين، المحسوس والمعقول، إلى المضمار الآخر، وبخاصة في العلم الألوهي، حيث الموضوع عالٍ كل العلو، دقيق غاية الدقة. وسنحاول السير خطوة خطوة، من بديهية إلى بديهية، حتى نصل إلى الحق الميسور لنا في هذه المسائل الجليلة الخطيرة.

إن أقل تأمل في ذات الله وفي مقتضياتها، يقودنا إلى أن البساطة تستتبع ضرورة ألا يكون في الله سوى فعل واحد، يشتمل على جميع الأفعال، ويتضمن جميع المفعولات. وترجع الأفعال الإلهية في اعتبارنا إلى العلم والإرادة، تلحقهما القدرة والحرية، ويلحق القدرة الخلق والعناية: كلها يتبع بعضها بعضًا، وكلها فعل واحد، ومفعولاتها هي المتنوعة، فبالطبع لا بد من النظر فيها على الترتيب المتقدم، ومن محاولة التوفيق بين الكثرة فيها وبين الوحدة الواجبة للعلة الأولى.

(٢) العلم الإلهي

بيد أن البساطة تستتبع نتيجة معارضة للنتيجة السابقة، أدنى كلفة، وأخصر بيانًا، هي التعطيل وإنكار الصفات والأفعال، فنعفي أنفسنا من تحليلها ومحاولة ردها إلى الوحدة،

وهذا ما نرى له مثالًا في صفة العلم، فقد نزَّه أرسطو الله عن العلم بالموجودات ظنًّا منه أن هذا العلم يضيف إلى الله كثرة من المعلومات، والماهية الإلهية تأبى كل كثرة أشد الإباء، وإبقاءً على البساطة بدقيق معناها، وصونًا لعلوه واستقلاله، فلا يقبل معلومات من خارج، خصوصًا وأن الماهيات الخارجية أدنى من ماهيته، وزاد أفلوطين أن الله لا يعلم حتى ذاته؛ لأن هذا العلم يدخل عليه ازدواج العالم والمعلوم، وشأن الازدواج شأن الكثرة الخارجية بالتمام.

لكن أرسطو نفسه قال في موضوع آخر: إن سلب العلم عن الله يجعله بمثابة النائم، ومن ثمة أقل الموجودات حكمة وكرامة. كذلك قال: إن أساس العلم الروحانية؛ لأنها تقبل صورة المعلوم كما هي، والله روحاني، فهو عقل، ولما كان مطلق الوجود، فهو العقل بالذات. فمن حيث علم الله بذاته، لا يجوز عليه كثرة ولا ازدواج؛ وذلك لأن المخلوق يعلم بقوة زائدة على ذاته، كالحس أو العقل، فهو يعلم المعلومات واحدًا واحدًا كلما خرج من القوة إلى الفعل، والله يعلم ذاته بذاته أولًا ودائمًا لتجرده كل التجرد عن المادة العائقة للعلم لعدم تجردها، وبسبب تجرد الذات الإلهية هي معلومة أولًا ودائمًا، فيتلقى العالم والمعلوم، وهذا معنى كلمة أرسطو المشهورة: «إنَّ الله عقل العقل.» والعلم بالذات لا يسبب ازدواجًا؛ إذ إنه رجوع العارف على المعروف؛ والمعروف هنا هو الذات الإلهية نفسها التي هي في الغاية من التجرد والبساطة.

والرد على سلب العلم بالكثرة عن الله، شبيه بالرد السابق: فإن الموجودات محاكيات للذات الإلهية، والعلم بالذات علم بها في نفس الوقت وفي وحدة الذات. والذين يسلبون عن الله العلم بالموجودات يظنون أن هذا العلم هو بالنسبة إلى الله كعلمنا بالنسبة إلينا. وقد قلنا الآن: إن الله لا يعلم بقوة زائدة على ذاته، تخرج إلى الفعل ونعد أفعالها، وإنما هو يعلم ذاته، ويعلم في ذاته بكل ما سواه بحسب وجود ما سواه فيها، أي في وحدة وبساطة.

يضاف إلى ما تقدم أن علم الله بالأشياء علم العلة لمعلولاتها، لا معرفة أشياء مغايرة للعارف وجودًا وماهية؛ لذا نعجب لوقوف ابن سينا عند صعوبة لا محل لها إلا في نظام للمعرفة سارٍ على المخلوق لا على الخالق: هذه الصعوبة في أن معرفة الماديات هي معرفة حسية، وأن ليس لله حواس ظاهرة ولا مخيلة يعلمها بها. وقد أبَنَّا أن الله يعلم الأشياء باعتباره علتها، أي علة وجودها بماهيتها وأعراضها، على حين أنَّ علمنا بها علم بموضوعات مغايرة لنا معروضة علينا من خارج. ونعجب لأفلوطين كيف يجرد الله من

كل علم، مع أن الله خالق الأشياء، ولا بد أن يكون لها وجود سابق في علمه، وإلا كان صدورها عنه صدورًا آليًّا بحتًا؛ وفوق ذلك أن الله خالق لكائنات عاقلة، فكيف يكون لها علم ولا يكون لله خالقها علم؟

يبقى أن ننظر في كيفية العلم الإلهي، وأن نرسم الحدود التي تعينه تبعًا للذات وبساطتها، فنقول: يجب أن يكون الله عالمًا بكل شيء. ويجب أن يكون علم الله بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان، فلا يعلمها منها هي، وإلا كان لغيره فيه تأثير، ولا يعلم المتغيرات مع تغيرها، فيكون متغير الذات،[1] بل يجب أن يكون العلم الإلهي علمًا بالذات الإلهية، وبكل شيء في الذات الإلهية التي هي أصل الوجود ونموذجه، وأن يكون حدسيًّا حاصلًا دفعة واحدة لحضور الذات الإلهية لذاتها حضورًا تامًّا. وعلى ذلك يعرف الله الحادثات بحسب وجود معانيها فيه، وقد يكون منها مستقبلات بالنسبة إلينا ويعرف المركبات دون تفصيل ولا تأليف؛ لأن ما في شيء فهو فيه بحسب حال ذلك الشيء، والله واحد كل الوحدة، بسيط كل البساطة، فيجب أن يكون علمه على هذا الحال.

مر بنا أن ابن سينا ينفي عن الله العلم بالجزئيات، بحجة أن الله روح صرف، لا يدرك المحسوس بما هو جزئي محسوس، بل بما هو كلي معقول، ولا يدرك المتغير مع تغيره، بل مع تجرد ماهيته وثباتها، ونريد أن نلخص الردود على هذه النظرية لأهميتها، فنقول: إن الله يعلم الجزئيات كما تعلم العلة معلولاتها، والمعلولات هنا هي الموجودات بماهيتها وأعراضها، فيجب أن يتناولها العلم الإلهي بكليتها، وأن تتناولها القدرة الإلهية بكليتها، فتخرج إلى الوجود مشخصة لا مجردة، ولعلنا قد أوضحنا مسألة العلم الإلهي من جميع نواحيها، وفيما سيأتي من القول عن الإرادة الإلهية والخلق مزيد بيان.

(٣) الإرادة الإلهية

لله علم، وإذن لله إرادة، فإن العاقل مريد ضرورة، إذ إن العقل يدرك مطلق الخير، وما بينه وبين الخيرات الجزئية من تفاوت، فيستطيع أن يطلبها، كما يستطيع أن ينبذها؛ لأن هذا التفاوت يجعلها في مقدوره، بينما مطلق الخير يعلو على المقدور، فلا ينبذ، بل يزاد حتمًا — على ما شرحنا في مفتتح الفصل المخصص للإرادة في الباب الأول. وتتبع القدرة الإرادة، ولا معنى للإرادة بدون القدرة، فإن المريد العاجز عاجز حتى عن الإرادة، ولا يقال له مريد، وتتبدى الإرادة الإلهية في خلق الكون وتدبيره، وبكلمة واحدة: في إيجاد كل ممكن، «والعجز إنما هو عن المقدور لا عن المستحيل، ولا يسمى عاجزًا من لم يقدر

على فعل الممتنع.»[٢] ولا وجه لقول أبي الهذيل العلاف: «إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على ما علم أنه لا يفعله.»[٣] فثمة فرق بين القدرة في ذاتها، وبين النزول على شيء منها، والمقتضى لله القدرة على جميع الممكنات، والحرية بإزائها.

يضاد الجبر الإرادة والقدرة والحرية: وهو «نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى».[٤] قال جهم بن صفوان: «الإنسان ليس يقدر على شيء، وإنما هو مجبور في أفعاله ... وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما يقال: أثمرت الشجرة، وطلعت الشمس وغربت. والثواب والعقاب جبر.»[٥] هذا موقف متطرف لا نعود إلى إدحاضه بعد الذي قلناه في الباب الأول، بل هو يجاوز كل تطرف بالعبارة القائلة: إن الثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر، فإن جبرية الثواب والعقاب ظلم محض لا يجوز بحال إضافته إلى الله.

إنما يضاف إلى الله الحرية متضمنة الإرادة والقدرة، بالرغم مما يبدو من صعوبات، فما إن يقال: «الحرية الإلهية» حتى يخيل إلى الأكثرين أنها على شاكلة الحرية الإنسانية تتضمن مشورة وتغيرًا، فينفيها منهم العارفون بالتعارض بين التغير والمشورة من جهة، وبين بساطة الذات الإلهية من جهة أخرى. لكن يجب أولًا الإقرار لله بالحرية؛ لأنها لازمة لزومًا منطقيًّا عن الإرادة، والإرادة لازمة مثل هذا اللزوم عن العقل؛ ولأنها في ذاتها كمال، والله كامل حائز لجميع الكمالات. ويجب ثانيًا رفع ذلك التعارض وتطهير معنى الحرية الإلهية مما يلحقه به من نقص التشبيه بالحرية الإنسانية. وهذا هو المنهج السليم. إن التعارض ظاهري ناشئ من ذلك التشبيه. ففي الإنسان الإرادة قوة من قوى النفس، يضاف إليها الفعل الحر كما يضاف العَرَض إلى الجوهر. أما الله فلا تخالطه قوة، لكنه فعل محض، فإذا تصورنا الفعل الحر مبرأً من كل نقص وكل قوة، صار حينئذ والفعل الإرادي الضروري واحدًا، وفي هذا التوحيد لا يقال إن الحرية انعدمت، ولكنها على العكس توجد خالصة من حيث إنها السيادة المطلقة للفعل المحض بالنسبة إلى المخلوقات.

أجل، إن الله فعل محض، فلا يمكن أن يكون فعله إلا واحدًا وضروريًّا. غير أن هذا الفعل الواحد الضروري يتناول ممكنات كثيرة، يحققها دون أن يكون فيها وجه ضرورة بالنسبة إلى الموجود المطلق، فمن اللازم إرجاع إيجاد الممكن إلى الحرية. فإن الفعل الحر في الله هو باعتبار نسبته إلى موضوع ممكن، غير متكافئ مع الله، وغير مضطر له، وهذه شروط الفعل الحر. إن العالم بأجمعه ممكن، فهو إذن حادث، والحدوث هو من جهته

لا من جهة علته؛ إذ ليس له ضرورة في ذاته؛ لذا يصدر صدورًا لا ضروريًّا، هذا ولسنا ندعي أننا قد نورنا المسألة كل التنوير، ولكنا نعتقد أن الأمر يجب أن يكون هكذا، ولا يمكن أن يكون بخلاف.

أمام منكري الحرية الإلهية فلاسفة أشهرهم دنس سكوت وديكارت يقرون بها، بل يذهبون إلى حد الاعتقاد بأن الله قد كوَّن معاني الممكنات أو ماهيات الأشياء من تلقاء إرادته، دون أن يوجد فيها أية ضرورة تجبره على مراعاة طبائع عناصرها وهيئات تأليفها. كان في مقدور الله أن يخلق الأشياء على غير ما هي عليه الآن، فلا تكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين، بل تكون أكثر أو أقل؛ ولا يكون جبل بلا واد، ولا واد بلا جبل. وأمعنوا في هذا الرأي حتى قالوا: إن القانون الخلقي ما هو قانون إلا بموجب الأمر الإلهي، وإنه كان لله أن يفرض قواعد خلقية غير القواعد المفروضة، وكانت تكون عادلة؛ كان لله أن يأمرنا بالكذب، وينهانا عن الصدق، وينهانا عن عبادته ومحبته، وما كان على ذلك اعتراض.

نلاحظ على هذا الرأي ملاحظتين اثنتين: إحداهما أنه يسوق إلى الشك المطلق سوقًا من حيث هو يكذب العقل فيما يراه العقل حقًّا، بالبداهة أو بالبرهان، ويفترض تعادل النقائض. والملاحظة الثانية أن القوانين، سواءٌ الطبيعية والخلقية، تعتمد على طبائع الأشياء، وأدنى تعديل فيها ينزل بها اضطرابًا جسيمًا، إن لم نقل انعدامًا تامًّا، كيف تصير زوايا المثلث غير مساوية لقائمتين، وبين هذه المساواة وطبيعة المثلث علاقة ضرورية؟ وكيف يكون جبل بلا وادٍ وليس يكون الجبل إلا بالنسبة إلى وادٍ، وليس يكون وادٍ إلا بالنسبة إلى جبل؟ وكيف يمكن أن ينهانا الله عن عبادته ومحبته فننتهي ونحن مدينون لله بكل شيء. إن بين القوانين من جهة، وبين الإنسان والأشياء من جهة أخرى، علاقات ضرورية لا يراد غيرها إلا ويراد ما يخالف طبيعة الإنسان وطبائع الأشياء، وليس هذا مما يجوز صدوره عن الحكمة الإلهية.

هنا تجيء مسألة علاقة إرادة الإنسان بإرادة الله، تلك المسألة التي حيَّرت العقول وشككتها في الإرادتين. قلنا: إن العلم الإلهي بالموجودات ليس مستفادًا من الموجودات أنفسها، وإلا كان منفعلًا بها، والله فعل محض. فالنتيجة المحتومة أن الله هو الذي يعين أفعال الموجودات، ويعلمها في هذا التعيين. وبعد بيان هذه القضية نبين أن ليس فيها عبث بالحرية الإنسانية. كثيرون يظنون أن الحرية تقتضي أن يصدر فعل الإرادة عنها أصلًا، وهذا غير صحيح، فإن الله المحرك الأول الذي يحرك كل قوة إلى فعلها، وليس

هذا التحريك قسرًا؛ لأن المقسور هو الذي يتحرك بعكس ميله، والله يحرك الإرادة بأن يؤتيها ميلها فتتحرك من تلقاء نفسها؛ لذلك لا يرتفع الثواب أو العقاب، وإنما كان يلزم الارتفاع لو كانت الإرادة تتحرك من الله ولا تتحرك أصلًا من تلقاء نفسها.

لننظر إلى الأمر من أعلى. إن الله يفعل في كل فاعل؛ لأن الفعل وجود والله علة كل وجود، ولسنا نعني به سلب الفعل عن الخليقة، هذا مستحيل لسببين: لو كانت الأشياء غير فاعلة لكان عجزها راجعًا إلى عجز الخالق عن منحها القدرة على الفعل؛ ولما كان لوجودها فائدة، إذ إن كل شيء فهو موجود لأجل فعله. فالله يفعل في الأشياء بحيث يكون للأشياء أيضًا فعل خاص، وإنما يمتنع صدور فعل واحد عن فاعلين متى كانا متحدي الرتبة، لكن ليس يمتنع صدور فعل واحد عن فاعل أول وفاعل ثانٍ، والله يعامل كل مخلوق بحسب الطبيعة التي فطره عليها، والمخلوقات الناطقة حاصلةٌ بالطبع على حرية الاختيار، فليس يجبرها الله، وإنما تأثيرها عليها إمالتها باطنًا على مطلق الخير أو الخير الكلي الذي تميل إليه ضرورة، ثم إمالتها إلى الخير الجزئي فتختاره بذاتها. فليس هناك جبر وإكراه، بل فقط إمالة وميل ذاتي عن طواعية. وبذا يبطل الاعتقاد بأن سابق إرادة الله وعلمه بأفعالنا هو علة الهلاك أو النجاة: فليس يعقل أن يريد الله الهلاك لأحد، وإنما المعقول أن الموجود خير؛ لأن الله أراد له الخير، وأنه مهما يكن لدى الإنسان مما يوجهه إلى النجاة فإنه راجع إلى الانتخاب الإلهي، حتى الاستعداد له فإنه هو أيضًا لا يتم إلا بمدد من الله، وهذا كلام لازم عن فكرة العلة الأولى. فالحرية الإنسانية والقدرة الإلهية حقيقتان متبرهنتان، وحين تتبرهن حقيقتان بالحجج التي تناسبهما، فيجب الاستمساك بهما جميعًا، حتى ولو لم ندرك النسبة التي تربط بينهما.

(٤) الخلق

«فالق ظلمة العدم بنور الوجود.»[٦] كلمة جليلة بديعة تبين عن أخص خاصية لله بالنسبة إلى العالم، وتلك هي أنه موجِد لغيره، خالق لا من شيء، مبدع بدون مادة متقدمة أو آلة سابقة. وهذا معنى لازم أولًا عن ذات الله: فمتى كان الله هو الموجود بالذات، كان واحدًا أو وحدانيًّا، وكان كل ما سواه موجودًا به، ولم يمكن اتباعه للمادة. وهذا المعنى لازم ثانيًا من برهان العلة الغائبة، حيث أبَنَّا أن منظم الموجودات هو خالقها بالضرورة؛ لأنها تمضي إلى غاياتها من باطن، لا بترتيبها ترتيبًا ظاهريًّا كالطوب المرصوص. وثالثًا من برهان واجب الوجود، فإن الممكن الوجود إن كان مركبًا من مادة سابقة كان حائزًا على

جزء ضروري، وشارك واجب الوجود الذي لا يقبل مشاركة في الوجوب. وبذا نستبعد أولًا الثنائية التي تشطر الوجود شطرين ضروريين: أحدهما المادة الأزلية، والآخر الصانع الأزلي، وليست المادة موجودة بذاتها. وقد أسلفنا القول عن هذه النظرية.

ونستبعد ثانيًا نظرية صدور الموجودات عن ذات الله، كما جاءت عند أفلوطين وابن سينا: فإن ما يصدر عن الذات صدورًا ضروريًّا، على ما يصفان، فهو مثل الذات؛ إلهي بجميع الصفات الإلهية وليس كمثل الله شيء. أجل، إن من شأن الوجود البسيط كل البساطة، والواحد كل الوحدة، كالله، أن يصدر عنه واحد فقط، كما يقول ابن سينا، فإن صدرت عنه كثرة، كانت دليلًا على تكثر ذاته. ولقد كان يصدق قول ابن سينا لو كان الله فاعلًا بالطبع فقط، فإن كل فعل يصدر طبعًا هو فعل شبيه بالفاعل لضرورة طبيعة الفاعل. ولكن الله يفعل بالإرادة أيضًا، والإرادة متصلة بالعقل، والعقل يمثل معاني كثيرة، فالله يفعل بما يشاء من المعاني التي يعلمها، يزاد على ذلك استحالة ما يقرران من صدور الموجودات بعضها عن بعض؛ لأن المخلوق أعجز من أن يمنح الوجود، ووجوده نفسه مستعار، والخلق عبور مسافة من اللاوجود إلى الوجود، وهذه مسافة لامتناهية، والمخلوق متناهٍ. وأخيرًا «أي مناسبة بين كونه (أي العقل المخلوق المدعى له بالخلق) ممكن الوجود وبين وجود فلك منه؟ على حد قول الغزالي».[٧] وعلى هذا القياس نقول: أي مناسبة بين كونه واجب الوجود بالأول ووجود عقل منه؟ وأي مناسبة بين كونه واجب الوجود بالعقل الذي قبله ووجود نفس فلكية منه؟ على أي وجه قلبنا هذه النظرية وجدناها ملفَّقة لا تفسر صدور الموجودات، بل لا تفسر نفسها.

(٥) العناية

من البديهي أن الخالق معني بخلقه مدبر له، وإلا خالف الحكمة والطيبة. من البديهي أن الله رسم للعالم برنامجًا، وعيَّن له بالإجمال، ولكل شخص من أشخاصه بالخصوص، هدفًا يسعى إليه ويؤيده هو فيه. فالملقبون بالطبيعيين، المؤمنون بالله، المنكرون للعناية، يناقضون أنفسهم مناقضة ظاهرة. وأفلوطين وأتباعه يُؤَوِّلون العناية طبقًا لمذهبهم العام. عرَّفها ابن سينا بقوله: إنها «إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون الكل على أحسن نظام، وبفيضان الخير في الكل».[٨] إن هذا غير كافٍ: ليست العناية مجرد إحاطة علم الأول بالكل، ولكنها توجيه فعال إلى غاية، وتوفيق فعال إلى الأفعال والغايات، ولا سيما بالنسبة إلى الإنسان الكائن العاقل الحر، البادي امتيازه في أحداث التاريخ،

وبنوع أخص في النظام الخلقي الذي هو أعلى وأهم من الطبيعة المادية، فإنه هو الذي يخلع على العالم القداسة والجمال. ما العالم الذي يفترضه الكثيرون من مادة بحتة؟

وتشتمل العناية على حفظ الموجود في وجوده الممنوح له بالخلق؛ إذ لو كانت المخلوقات تبقى موجودة بدون مدد من الله لكانت مستغنية عنه، أي لصار وجودها واجبًا لها، ومحال أن ينقلب الوجود الممكن وجودًا واجبًا، ولكنه يظل ممكنًا محتاجًا للتثبيت في الوجود، وقد عرَّف ديكارت الحفظ بأنه «خلق مستمر»، ولا بأس بهذا التعريف على ألا يفهم منه أن الله يدع المخلوق يعود إلى اللاوجود في كل آن ويخرجه منه في كل آن، فإن هذا الفهم قد يؤذن بسلب العلية عن المخلوقات؛ بل بسلب ذاتيتها وإنيتها بحيث تستأنف في كل آن وجودًا جديدًا، ويكون لها في كل آن شخصية جديدة تمحو الماضي وعواقبه. الواجب أن نعتقد أن الحفظ والخلق فعل واحد بعينه، وأن لا فرق بين حفظ الله للموجودات في الوجود الذي منحها إياه مرة، وبين منحها إياه دائمًا.

هوامش

(١) ما بعد الطبيعة، في كتاب الإشارات.
(٢) ابن رشد: تهافت التهافت، ص٩٠، ٩٤.
(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص٧٥.
(٤) المرجع السابق، ص١٠٨.
(٥) المرجع السابق، ص١١٠، ١١١.
(٦) ابن سينا: الرسالة الصمدانية في كتاب جامع البدائع، ص٢٥.
(٧) تهافت الفلاسفة، ص٢٩.
(٨) الإشارات والتنبيهات: ما بعد الطبيعة.