نظريَّة "المعنى" في أفعال الله
توضيح هشام بن الحكم لماهيّة الإرادة الإلهيّة

أكبر أقوام كرباسي(*)، محمد تقي سبحاني(**)

ملخص إجمالي:

نظريّة "المعنى" هي اتجاه وجوديٌّ في تحليل وتبيين فعل الله وصفاته الفعليَّة، وقد تطرَّق إليها متكلّمو مدرسة الكوفة، وخصوصًا هشام بن الحكم. وتُعدُّ الإرادة واحدة من أبرز هذه الصفات التي عرَّفها وتحدّث عنها في تلك الفترة تحت عنوان "الحركة".

في هذا المقال، وعلى أساس منهج دراسة تاريخ الفكر، سيتَّضح أنَّ الإرادة من وجهة نظر المتكلّم الإماميُّ الكبير، وإن كانت أمرًا يصدر انطلاقًا من القدرة والاختيار، تختلف عن باقي مخلوقات وأشياء العالم الأخرى الناشئة من القدرة والاختيار. فهو يعتبر أنّ للإرادة وجودًا مستقلاً عن ذات الله وفعله، عبرَّ عنها بكلمة "المعنى". وقد اقتبس هذا الفهم من خلال مجموعة من الروايات التي أشارت إلى أنّ للإرادة خلقًا يمتاز عن المخلوقات الأخرى.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: الإرادة، الفعل، صفات الفعل، الحركة، نظريَّة المعنى، هشام بن الحكم.

---

*- أستاذ مساعد، مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلاميّة، قم - إيران، الكاتب المسؤول.
**- باحث في الفكر الإسلامي وأستاذ مساعد، مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلاميّة، قم - إيران.

تمهيد:

تُقدَّم اليوم دراسات عديدة بهدف إعادة قراءة تاريخ الكلام عند الإماميّة، وخصوصًا في المرحلة الإسلاميَّة الأولى. ويجري الحديث فيها عن مرحلة من تاريخ الكلام الإسلاميِّ بعنوان "الاستقلال والأصالة"، والتي تضمُّ المفكِّرين والمتكلِّمين المسلمين الأوائل[1]. وحصلت في هذه المرحلة من تاريخ الكلام الإماميِّ تطوُّرات مهمَّة تراوحت حركتها بين الصعود والهبوط. ومع ذلك، تعتبر مدرسة الكوفة الكلاميَّة، البداية الأولى للتنظير الكلاميِّ في تاريخ الكلام الإسلاميّ. وقد بحثت أهميَّة هذه المدرسة وموقعها التاريخيِّ وخصائص الحركات الكلاميَّة آنذاك في مقال يحمل عنوان "مدرسة الكوفة الكلاميَّة"[2] (راجع: اقوام كرباسي، 1391).

بناءً على تلك الدراسة، يمكن القول أنَّ بعض أصحاب الصادقينعليهم السلام من العلماء والمفكِّرين المسلمين بدأوا بين الأعوام 80 هـ.ق و180 هـ.ق، جهودًا علميَّة على مستوى مختلف العلوم الدينيَّة، ومن جملتها علم الكلام، فكان الإرث الاعتقاديُّ الأول يعتمد على كلمات أهل البيتعليهم السلام، ومن هذا المنطلق بدأوا التنظير للمعارف الاعتقاديَّة.

بدأت حركة المتكلِّمين المنظِّرين في هذه المدرسة، بهدف تحقُّق رسالتهم في مجالات التبيين والدفاع، فعملت على الاستفادة من هذه الفرصة المؤاتية خارج نصوص الوحي، ثمَّ قدَّمت مبادئ وأُطُرًا نظريَّة تهدف إلى توضيح التعاليم الدينيَّة وتفسيرها والدفاع عنها. ولا نجافي الحقيقة إذا قلنا إنَّ هذا الحديث التاريخيَّ يمثّل اتّجاهًا عقليًّا في تبيين الاعتقادات الدينيَّة، والذي حصل بين صحابة الأئمَّة للمرَّة الأولى في الكوفة. في الحقيقة، يعتبر هذا العمل شكلاً من أشكال النموذج المعرفيِّ الذي قدَّمته الإماميَّة الأولى، خصوصًا في ما له علاقة بالارتباط بين العقل والوحي، والذي يشير إلى حضور العقلانيَّة في محضر الوحي أو حضور الوحي في عمليَّة التعقُّل.

حاول هذا النموذج الإشارة إلى أنَّ الأفكار التي قدَّمها متكلِّمو الكوفة بهدف توضيح وتحليل التعاليم الاعتقاديَّة، تدور في فلك وإطار الخطاب الوحيانيِّ؛ وهو الخطاب والنصُّ الذي يُفهم بوساطة العقل فقط. وكأنَّ المتكلِّم الكوفيَّ، وانطلاقًا من هذا الاعتقاد المعرفيِّ، عمل على إدخال نصوص الوحي في عمليَّة التعقُّل، وفي الجهة الأخرى عمل على إحضار العقل والتعقُّل بكامل هويَّتهما (المفاهيم، المبادئ والقواعد) في حركة فهم الوحي، من دون التخلِّي عن أيِّ شيء من العقلانيَّة وقيمها (لمراجعة مفاد هذا الادِّعاء، راجع: المفيد، 1413هـ.ق، ص44-45؛ الكراكجي،

ـ المصدر: مجلّة «نقد ونظر»، فصليَّة علميَّة بحثيَّة في الفلسفة والإلهيَّات، العام الرابع والعشرون، العدد الرابع، شتاء 1398هـ.ش/ 2020م.
ـ ترجمة: د.علي الحاج حسن.
[1]- راجع: السبحاني، 1391).
[2]- راجع: اقوام كرباسي، 1391).

1410ق، ج1، ص242). وقد جرى الحديث عن هذا النموذج المنهجيِّ في عمليَّة الاستنباط الاعتقاديِّ تحت عنوان «التنظير النَّصّيّ».

المتوقَّع أن تحمل نتائج هذا النموذج من التنظير اختلافات في بعض الحالات، ويتحقَّق الجدل والنقاش في المسائل الاعتقاديَّة عندما يكون الطرفان من المنظِّرين والمختلفين في تنظيرهم. وتشير التقارير إلى اختلافات حصلت بين أصحاب مدرسة الكوفة حول أمور من قبيل الاستطاعة، المعرفة و... وقد ذكرت في المصادر الأولى ما يشير إلى أنَّ هذه المدرسة كانت ساحة واسعة للمنظِّرين[1].

في هذا الإطار، تُعدُّ الإرادة نموذجًا بارزًا للمسائل الاعتقاديَّة عند المسلمين، والتي بذل متكلِّمو الكوفة الإماميَّة جهودًا في توضيحها، ثمَّ قدَّموا تنظيراتهم في معناها ومفهومها. وتُعدُّ نظريّة «المعنى» من أبرز التنظيرات التي قدَّمها المتكلِّم الكوفي الكبير هشام بن الحكم في تبيين الصفات الإلهيَّة، حيث عملنا في هذا المقال على توضيحها وتبيين دورها في توضيح ماهيَّة إرادة الله، بادئين بتقديم تقرير عن مختلف الآراء في مدرسة الكوفة، ثمّ نتابع في تبيين وتحليل هشام بن الحكم حول ماهيَّة إرادة الله تعالى.

ممَّا لا شكَّ فيه، أنَّ أقدم وأهمَّ أثر تركه متكلِّمو القرون الأولى، هو مقالات الإسلاميّين للأشعري حيث قدَّم شرحًا للنظريَّات الأربع التي راجت بين الإماميَّة حتّى تاريخ تحرير كتابه. لقد اتَّبع منهجًا خاصًّا في سرد نظريَّاته، فنسبها إلى الهشامين (هشام بن الحكم وهشام بن سالم)، وإلى بعض تلامذة هشام وتلامذة تلامذته من قبيل أبي مالك الحضرمي وابن ميثم، القائلين بالاعتزال والإماميَّة، وإلى مجموعة مجهولة الاسم؛ حيث ترتبط الرؤيتان الأوليان بهشام بن الحكم فقط؛ الأولى تعود إليه مباشرة، والثانية إلى قراءة تلامذته الذين قدَّموا شرحًا نسبوه إلى أستاذهم. أمَّا مفاد هاتين الرؤيتين فعلى النحو الآتي:

«اختلفت الروافض في إرادة الله سبحانه... فالفرقة الأولى منهم أصحاب هشام بن الحكم وهشام الجواليقي، يزعمون أنَّ إرادة الله عزَّ وجلَّ حركة وهي معنى، لا هي الله ولا هي غيره، وأنَّها صفة لله ليست غيره وذلك أنَّهم زعموا أنَّ الله إذا أراد الشيء تحرَّك فكان ما أراد، تعالى عن ذلك. والفرقة الثانية منهم أبو مالك الحضرمي وعلي بن ميثم ومن تابعهما يزعمون أنَّ إرادة الله غيره، وهي حركة لله كما قال هشام، إلَّا أنَّ هؤلاء خالفوه فزعموا أنَّ الإرادة حركة وأنّها غير الله بها يتحرَّك»[2].

يتبيَّن من مضمون ما تقدَّم، أنَّ محور الكلام الأساس هو مفهوم «الحركة»، وكأنَّ متكلِّمي الكوفة

[1]- راجع: الاشعري، 1400ق، قسم الروافض).
[2]- الأشعري، ص41)

عملوا على تبيين وتفسير الإرادة من خلال استخدام مفهوم «الحركة». ويبيِّن هذا الأمر أنّ إعادة قراءة هذا المفهوم عند هؤلاء المتكلّمين على درجة عالية من الأهميَّة في تبيين ماهيَّة إرادة الله تعالى، إلَّا أنَّنا سنلاحظ في هذا البحث أن ليس هناك مهربٌ من الحديث حول معنى ومفهوم «الفعل» ونظريَّة «المعنى»؛ لذلك سنحاول بدايةً الإشارة إلى مبادئ هذه النظريّة، ثمّ نعالج أصلها.

1 - «الحركة» ومفهومها عند متكلِّمي القرن الثاني:

من خلال ما قدَّمه المتكلِّمون الأوائل من أبحاث كلاميَّة، يتبيَّن أنَّ البحث عن ماهيَّة ومعنى «الحركة» على درجة خاصَّة من الأهميَّة، إلى جانب بعض الأبحاث المهمّة الأخرى من قبيل الجزء الذي لا يتجزّأ. ويمكن القول أنَّ فهم المتكلِّمين للحركة لا ينفصل عن مسألتي «الجزء الذي لا يتجزّأ» و«الأعراض». ويشير إلى ذلك المقدار الكبير من الأقوال حول المسألتين، حيث يصعب استخلاص نظريَّة واحدة منها حول الحركة تنسب إلى القائل بها.

ومع ذلك، فإنَّ التصوُّر الصحيح لمعنى ومفهوم الحركة عند متكلِّمي تلك المرحلة، لازم وضروريٌّ لمعرفة ذاك المفهوم بين متكلِّمي الكوفة الإماميَّة. يلاحظ في هذا البحث بشكل متكرِّر أنَّ المتكلِّمين المسلمين كلَّما تحدَّثوا حول الحركة أشاروا إلى المفهوم المضادِّ لها؛ أي السكون والسبب في ذلك توضيحها على أحسن وجه.

ممَّا لا شكَّ فيه، أنَّ فهم المتكلِّمين للحركة والسكون يرتبط برؤيتهم العامَّة لعالم المخلوقات. والشاهد على ذلك أنَّ أغلبهم اعتبروا الحركة والسكون من جملة «الأعراض»، ليؤلِّفوا منها إلى جانب الجواهر الفرديَّة أساس رؤيتهم لعالم المخلوقات. ولأنَّ لوجود الأعراض دورًا في إثبات حدوث العالم وفي النهاية إثبات الخالق، كما هو الحال في النظام الفكريِّ الذي قدَّمه المتكلِّمون بعد القرن الأول؛ لذلك كان اعتبار الحركة والسكون عرضًا على أهميَّة عالية[1]، بالأخصِّ وأنَّ أغلب المتكلِّمين قد جعلوا الحركة والسكون في عداد الأعراض الأربعة الأساسيَّة (الأكوان الأربعة)؛ وهي المفاهيم التي شكَّلت أهمَّ مستمسكٍ عندهم لإثبات الحدوث الزمانيِّ للعالم. وقد تكرَّرت في المصادر الأولى الشواهد على الدخول إلى هذا الموضوع عند متكلِّمي الكوفة الإماميَّة[2].

طبعًا، يجب ألَّا نغفل عن أنَّ البحث حول الحركة مهمٌّ في هذا البحث، حيث تحدَّث عنها متكلِّمي الإماميَّة في تبيين الإرادة. كما لا يجب في هذا البحث الخروج عن المدَّعى واعتبار الحركة مجرَّد مسألة عند المتكلِّمين الأوائل؛ بل هي بمثابة مفهوم استخدم في تبيين الإرادة. ويجب

[1]- راجع: الباقلاني، ج1، ص42)
[2]- راجع: الأشعري، 1400ق، ص354-355).

الالتفات إلى أنَّ أيَّ فهم للحركة في نظريَّة الهشامين، لا بدَّ من أن تدرج في قالب نظريَّة «المعنى»، فقد نقل هشام وأتباعه قولهم:

«أنَّ إرادة الله سبحانه حركة، وأنَّه [ها] «معنى» لا هو ولا غيره»[1]. صحيح أنَّ هذه المجموعة من الشواهد تعتبر الحركة جوهر إرادة الخالق، إلاَّ أنَّهم يتحدَّثون عن نوع من الحركة، وتلك الحركة هي «المعنى». أمَّا ما هو «المعنى» في نظريَّة الهشامين وكيف يمكن فهمه على أساس الحركة، فهذا ما سيتطرَّق إليه هذا المقال؛ لذلك لا بدَّ من معرفة مفهوم الحركة. في هذا الإطار ينبغي استحضار المفاهيم المشابهة لهذا المصطلح، وبالتالي الاقتراب من مفهوم الحركة عن طريقها؛ لذلك سنتطرَّق إلى تقرير قدَّمته الإماميَّة حول مسألة خلق القرآن يساعد في حلِّ القضيَّة. وقد ذكر الأشعري هذا التقرير قبل أن يتعرَّض لذكر رأي الإماميَّة، حيث يقول: «هشام بن الحكم وأصحابه يزعمون أنَّ القرآن لا خالق ولا مخلوق،... وحكى هشام بن الحكم أنَّه قال: القرآن على ضربين: إن كنت تريد المسموع، فقد خلق الله عزَّ وجلَّ الصوت المقطع، وهو رسم القرآن؛ فأمَّا القرآن، فهو فعل الله، مثل العلم والحركة، لا هو هو ولا غيره».[2]

يتضمَّن التقرير المتقدِّم جزئين، ويمكن الاطِّلاع على مضمون الجزء الأوَّل في المصادر الأخرى[3]، إلاَّ أنَّ المصادر الأخرى لم تذكر ما نقله زرقان. مع الإشارة إلى أنَّ محتوى ما نُقِل عن زرقان لا يتعارض مع معتقد هشام؛ بل يتلاءم ويتوافق مع مشربه الفكريّ[4].

يؤكِّد النقل الذي تقدَّم على أنّ القرآن الكريم «فعل» الله تعالى، وكذلك جرى تعريف «العلم» و«الحركة». وكأنَّ لفعل الله مصاديق كالقرآن، والعلم الفعليِّ والحركة، وهي ليست ذات الله وليست غيره. من الطبيعيِّ أنَّ معرفة كلٍّ من الفعل والعلم الفعليِّ، يساهم في فهم المقصود من الحركة أيضًا. وأُكرِّر الإشارة إلى أنَّ إعادة قراءة هشام للفعل والعلم الفعليِّ بوساطة نظريَّة «المعنى»، ممكن طبق قاعدة: «لا هي هو ولا هي غيره». وهذا يعني أنَّ توضيح هشام للفعل يجب أن ينقلنا إلى الاهتمام بنظريته في المعنى، لا بل يصبح الفعل ذو معنى إذا درس في إطار نظريّة «المعنى».

2 – «الفعل» وحقيقته عند متكلِّمي الإماميَّة الأوائل:

لا بدَّ من القول أنَّ دراسة إنجازات المتكلِّمين طوال تاريخ الفكر الإسلاميِّ في ما يتعلَّق بنظام التأثير والتأثُّر في العالم، يضع أمام الباحث ثلاث مصطلحات مفتاحيَّة وأساسيَّة، وهي: «الفاعليَّة، السببيَّة والعلّيَّة» ولكلٍّ واحدة منها دور ومقتضى خاصّ. الفعل، بمثابة عامل التأثير «المؤثِر» على

[1]- القاضي عبد الجبَّار، 1433ق، ج6: 5؛ وأيضًا: الأشعري، 1400ق، ص32، 38، 40، 42، 44، 213، 311، 315، 344 و...).
[2]- الأشعري، 1400ق، ص40 و584).
[3]- راجع: البغدادي، 1401ق، ص50؛ ابن مرتضى، 1409ق، ص124).
[4]- راجع: رضائي، 1391، ص93-96).

«المؤثَر» وكان له طيلة التاريخ قراءات وتحليلات متنوِّعة، وذلك بسبب ابتناء التحليل على أحد أنظمة الفاعليَّة والسببيَّة أو العلّيَّة؛ إلاَّ أنَّ لبعض هذه المصطلحات الثلاثة مفاهيم تختلف في معناها عمَّا هو مذكور في الأنظمة الفلسفيَّة. وبما أنَّ الاتِّجاهات الفلسفيَّة قد طغت طوال تاريخ الفكر الإسلاميِّ على المفاهيم الكلاميَّة، فيغلب الظنُّ أنَّ معنى ومفهوم الفعل لم يخرج عن هذا الإطار فانقلب من التحليل الكلاميِّ نحو القراءة الفلسفيَّة. وهنا يمكن أن يطرح سؤال: على أيِّ أساس تمَّ توضيح هذا المفهوم في تلك المرحلة الزمانيَّة التي حاول هذا المقال دراستها؟ وما هي مشخَّصات هذا التبيين في المقارنة مع القراءات والتوضيحات الأخرى؟ والأهمّ من ذلك، ما هو وجه المساعدة التي يمكن تقديمها في هذا البحث؛ أي الحركة وإرادة الله؟

لا نجافي الحقيقة إذا قلنا إنَّ الاتِّجاهات الثلاثة قد حضرت طبق ترتيب تاريخيّ. وإذا حاول المفكِّرون المسلمون اليوم، وصف فعل الله تعال في ظلِّ العليَّة الفلسفيَّة؛ أي «الوجود والآثار الخارجيّة»، فإنَّ المتكلِّمين الأوائل قد نظروا بشكل آخر للفعل وتأثير المؤثِر على المؤثَر. طبعًا هذا الكلام لا يعني أنَّ المتكلِّمين لم يتحدَّثوا عن العلَّة والعليَّة؛ فقد ذكر أبو الحسن الأشعري على سبيل المثال عشر نظريَّات على الأقلِّ حول العلَّة عند متكلِّمي القرنين الثاني والثالث[1]، إلاَّ أنَّ كلَّ هذه الأقوال تُبيِّن أنَّ العلَّة عند أولئك المتكلِّمين لم ترتبط بأيِّ نسبة مع العلَّة الفلسفيَّة الخاصَّة. لذلك؛ ما هو مقصود المتكلِّمين من هذه المصطلحات، وما هي النسبة الموجودة بين العلّة والسبب والفاعل؟

بشكل عام يمكن القول عند دراسة أنواع التأثير والتأثُّر المختلفة عند المتكلِّمين المسلمين، أنَّ العلّة بمعناها العام عبارة عن العامل المؤثِر. وقد قسَّموا هذا العامل إلى أقسام من جملتها ما يدور مدار خاصّتَي «القدرة» و«الاختيار». وإذا استخدمت القدرة أو الاختيار، في عامل ما، اعتبروا ذاك العامل أو العلَّة اختياريَّة أو غير موجَبة، وبذلك تنتهي كلُّ ضرورة في تحقُّق المعلول. في المقابل، إذا كان العامل كافيًا لتحقيق المعلول، وغير محتاج لوساطة القدرة والاختيار في التأثير، اعتبروا العامل أو العلَّة موجَبًا أو اضطراريًّا[2].

ولكن السؤال: ما هو النموذج الذي اتَّبعه الفعل طبق رؤية المفكِّرين المسلمين الأوائل؟ هنا يعتبر كتاب «الحدود والحقائق في شرح الألفاظ المصطلحة بين المتكلِّمين الإماميَّة» وهو من الآثار الأولى في بحث المصطلحات لمؤلِّفه القاضي أشرف الدين صاعد البريدي، أفضل من يحكي عن هذه المفاهيم. فهو يؤكِّد أنَّ العلّة خصيصة في إيجاب صفة لغير المؤثر[3]. وكتب

[1]- راجع: الأشعري، 1400ق، ص389).
[2]- م. ن، ص389).
[3]- البريدي، 1970م، ص233).

في تعريف السبب: المسبِّب بالنسبة للسبب كالمعلول للعلّة، سوى أنَّ المسبِّب حقيقة وجوهر، والمعلول صفة[1]. واعتبر أنَّ فعليَ «الفكر» و«الحركة» هما المثالان المناسبان لتبيين الاختلاف بين السبب والعلَّة؛ «العلم» يحصل عن الفكر، وهو ذات له سبب هو الفكر، والفكر يؤدّي إلى وجوده، إلَّا أنَّ «تحرُّك» القلم عندما تجول به اليد على الصفحة، فهو صفة للقلم وليست ذاتيَّة له. هنا تكون اليد علَّةً، وتحرُّك القلم معلولاً. فإذا أوجد العامل ذاتًا كان «سببًا»، وإذا كان دوره النفي أو الإثبات، كان «صفة» و«حالة»، ويُعبرَّ عنه بالعلَّة بمعناها الخاصّ[2].

يلاحَظ عدم وجود أيِّ دور للقدرة والاختيار في تعريف العلَّة والسبب، إلَّا أنَّ هاتين الخاصيّتين تُنسبان إلى الفاعل. والفاعل هو كلُّ عامل أعمَّ من العلَّة، والسبب يستخدم القدرة والاختيار للتأثير في فعله؛ لذلك تحدَّث البريدي في تعريف الفعل: الفعل، وجود مسبوق بالعدم. طبعًا، هو وجود يترتَّب على الصحَّة (القدرة والاختيار)[3]؛ لذلك يمكن القول أنَّ البريدي قد أشار إلى أنَّ المتكلِّمين المتقدِّمين يعتقدون بدور محوريٍّ للإرادة والاختيار في التعريف، إلَّا أنَّ هذه التعاريف تبيِّن: أوّلاً أنَّ الفعل عند المتكلِّمين أمر حادث؛ أي مسبوق بالعدم وإذا لم يكن مسبوقًا بالعدم، لن يكون فعلاً؛ وثانيًا أنّ حصول الفعل يكون «على جهة الصحّة».

هذه هي المسألة التي تشير إلى الاختيار والقدرة في تعريف الفاعل. أمَّا مصطلح «الصحّة» عند المتكلِّمين فيحكي عن أنَّه مرتبط بالقدرة والاختيار قبل أيِّ شيء آخر. يقول المتكلِّمون في تعريف القدرة: «القدرة هو صحَّة الفعل والترك»[4] ليلفتوا إلى أنَّ القدرة في الكلام هي بمعنى إمكان الاختيار ووقوع كافَّة خيارات طرف الاحتمال[5]؛ لذلك أكَّدوا في تعريف الفعل «لا على جهة الوجوب»[6]، ليشيروا إلى أنَّ الفعل يكون فعلاً عندما يكون للفاعليَّة معنى؛ أي أن تكون مؤثِّرة، حرَّة، فيعمل المختار على تحقُّق الفعل ويختار أحد طرفي الاحتمال؛ لذلك كتب الشيخ الطوسي في تعريف الفعل: «الفعل ما وجد إن كان مقدورًا والفاعل من وجد مقدوره»[7]؛ حيث أراد بذلك الإشارة إلى أنَّ الفعل أثر حادث يأتي على أثر القدرة.

يبيِّن ما تقدَّم، كيف أنَّ تأثير المؤثِّر عند أهل الكلام ليس على نحو الضرورة والتأكيد على «الصحَّة» في التعاريف، هو تأكيد مضاعف على الافتراض والابتعاد عن الخلط بين الفاعليَّة من

---

[1]- م. ن، ص217).
[2]- م.ن، ص231).
[3]- م. ن، ص246).
[4]- التهانوي، 1996م، ج1، ص120).
[5]- السبحاني، 1428ق، ص105).
[6]- عبيدلي، 1381، ص306).
[7]- الطوسي، 1414ق، ص85).

جهة والسببيَّة والعليَّة من جهة أخرى. وقد أشرنا إلى أنَّ الفاعل أثناء التأثير، قادر على طرف الاختيار الآخر، ويمكن اختيار الطرف الآخر انطلاقًا من اختياره وإرادته، إلَّا أنَّ كيفيَّة تأثير المؤثِّر على المؤثَّر في السببيَّة والعلّيَّة على نحو الإيجاب والوجوب، ولا قدرة واختيار لديه على انتفاء الخيارات الأخرى. هنا يمكن الاستنتاج أنَّ المناط والمعيار الأساس للاختلاف بين السببيَّة والفاعليَّة هو القدرة والاختيار؛ لذلك بنى المتكلِّمون معنى الفعل والفاعليَّة على القدرة والاختيار.

من المهمِّ القول أنَّ تحقُّق الفعل في النظام المبنيِّ على الفاعليَّة، بحاجة إلى ركني الذات؛ أي فاعل الفعل والقدرة، بالإضافة إلى أمرين آخرين؛ أي العلم والإرادة. ويعتقد أتباع هذا الاتجاه أنَّ الفاعل إمَّا قادر أو عالم أو ليس كذلك. مع العلم أنَّ الفاعل القادر العالم، إمَّا أن يكون صاحب إرادة أو لا يكون. يقتضي نظام تحقُّق الفعل المبنيِّ على الفاعليَّة، جمع الأركان الأربعة هذه من أجل إتمام فاعليَّة الفاعل، ويتحقَّق الفعل بعد وجود الجزء الأخير؛ أي تنفيذ الإرادة. وهذا يعني أنَّ حقيقة الفعل هي الإرادة والفاعل يصبح فاعلاً مع تحقُّق هذا الرُّكن. تجدر الإشارة إلى أنَّ أتباع نظام تحقُّق الأفعال على أساس الفاعليَّة، يعتقدون أنَّ الله تعالى عالم قبل خلق المعلومات وقادر قبل خلق المقدورات، إلَّا أنَّهم لا يعترفون بوجود تغيير واختلاف في العلم والقدرة السابقة والقدرة والعلم بعد وجود المعلومات والمقدورات؛ لذلك يعتقدون أنَّه لو كان الله تعالى وحده مع علمه وقدرته، لن يحصل أيُّ شيء في العالم، ولن يكون بالمستطاع تبيين أيّ تغيير أو فعل أو حركة وخلق؛ لذلك اعتبروا الإرادة من جنس التغيير والحركة لتبيين أحداث وحوادث العالم.

نعود لدراسة رؤية هشام الذي اعتبر الإرادة حركة والحركة معنًى. والسؤال: ما هو المعنى؟ وكيف يمكن فهم الحركة على أساس هذه النظريَّة؟

3 - المقصود من «المعنى» عند متكلِّمي الكوفة:

ما هو مفهوم «المعنى» من وجهة نظر هشام؟ تبيِّن كلُّ العبارات التي سنستفيد منها في البحث، أنَّ الجملة المحوريَّة «لا هي الله ولا هي غيره»، والتي سيتكرَّر ما يشبهها، تشكِّل أساس فهم هشام للصفات الإلهيَّة[1]، وهي ترجمة وتفسير لمصطلح «المعنى». يبدو أنَّ فهم هذه الجملة المتناقضة في الظاهر، مفتاح بعض الأبحاث الكلاميَّة الدقيقة في تلك المرحلة، أبحاث تتعلَّق بالشيء، الجسم، الجوهر، العرض...

ينبغي القول أنَّ بعض المفاهيم، من قبيل الشيء، الجسم، الجوهر، العرض و... هي أمور تشكِّل أركان نظام الرؤية الكونيَّة لمتكلِّمي تلك المرحلة من تاريخ الكلام الإسلاميّ. وقد عمد

[1]- راجع: الأشعريّ، 1400ق، ص41، 55، 222 و...).

هؤلاء المتكلِّمين إلى تبيين العالم المحيط بهم والأحداث التي تقع فيه على أساس هذه المجموعة من المفاهيم. ويتضمَّن مفهوم الشيء أوسع دلالة من بينها؛ فقد ذكر المعتزلة على سبيل المثال معنًى واسعًا للشيء يتضمَّن المعدومات إضافة إلى الموجودات[1]. ثمَّ استخدم الأشاعرة المصطلح للدلالة على الموجودات فقط، وأخرجوا المعدومات منه، وكأنَّ مفهوم الوجود عندهم مساوق للشيء ومرادف له[2].

وقد حملت هذه الرُّؤى إشكالات للمتكلِّمين؛ فمن أصعب المسائل التي واجهتهم في تلك المرحلة توضيح الاختلاف بين الله والموجودات الأخرى؛ لأنَّهما مشتركان في «الوجوديّة». وبرزت هذه المشكلة بشكل معقّد للغاية عند الذين اعتمدوا منهجيَّة قياس الشاهد على الغائب. وتعود جذور ظهور بعض المفاهيم الكلاميَّة كالقديم والحديث إلى هذا النوع من المسائل المعقّدة.

بشكل عام، إنَّ القديم من وجهة نظر المجتمع العلميِّ في تلك المرحلة هو الله تعالى، وكل حقائق العالم هي موجودات حادثة، تقسم إلى الجوهر والعرض. الجوهر مستقلٌّ في وجوده وليس بحاجة إلى الغير. وقد يطلق هذا المفهوم من حيث المصداق على الجزء الذي لا يتجزّأ وأيضًا على الجسم والجزء الذي لا يتجزّأ[3].

نلفت هنا إلى أنَّ العرض كالجوهر مفهوم يشير إلى مجموعة من الحقائق في العالم، ولكنّه يخالفه في أنّه غير قائم بذاته؛ بل إنَّ العرض قائم بجوهر؛ لأنَّ ليس له أساس وجوديٌّ مستقلٌّ[4]. يبدو أنَّ نموذج العالم وهيكله من وجهة نظر هشام شيء آخر.

ويمكن القول أنَّ مصطلحَي الجوهر والعرض كانا معروفين ومستخدمين في مرحلة مدرسة الكوفة عند المتكلِّمين المعتزلة[5]، إلاّ أنّ هشام ومتكلّمي الكوفة الإماميَّة الآخرين لم يتحدّثوا عنهما؛ حيث أسّسوا لهيكل وبناء آخر. لذا، ينبغي البحث عن هذا الأمر في مفهوم الشيء عند هشام الذي يقول:

«قال هشام بن الحكم: معنى الجسم أنَّه موجود، وكان يقول إنّما أريد بقولي جسم: أنّه موجود وأنّه شيء وأنّه قائم بنفسه»[6].

يبدو ممَّا تقدَّم، أنَّ عبارات «الجسم»، «الشيء»، الموجود» هي كلمات مترادفة وقائمة بالذات،

---

[1]- م.ن، ص519؛ العباد، 2009م، ص169).
[2]- راجع: الباقلاني، 1369، ص15).
[3]- الأشعري، 1400ق، ص307؛ القاضي عبد الجبّار، 1972م، ص143).
[4]- الأشعري، 1400ق، ص306، 358، 361...).
[5]- م. ن، ص306، 358، 361، 369، 370، 373 و...).
[6]- م. ن، ص304).

وليس ببعيد وانطلاقًا من هذا الفهم أن يكون الله تعالى عند هشام جسمًا؛ لأنّه يعتقد بأنَّ كلَّ ما هو موجود، فهو جسم قائم بالذات. يمكن استنتاج جسميَّة الله عند هشام من خلال ما ذكره الكافي الشريف. جاء في الخبر أنَّ يونس بن ظبيان، دخل على الإمام الصادق (ع) ونقل إليه عن اعتقاد هشام بجسمانيّة الله: «... إنّ هشام بن الحكم يقول قولاً عظيمًا إلاَّ أنيّ أختصر لك منه أحرفًا، فزعم أنّ الله جسم؛ لأنّ الأشياء شيئان: جسم وفعل الجسم، فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل ويجوز أن يكون بمعنى الفاعل...».[1]

انطلاقًا من الفهم المتقدِّم للشيء والجسم، فهو يصدق على الله تعالى؛ لأنَّ الله موجود؛ لذلك يمكن اعتباره شيئًا وجسمًا. وثمَّة شواهد تبيِّن أنَّ الأجسام من وجهة نظر هشام هي التي لها طول وعرض وعمق، ومع ذلك فإنَّ البحث عن صحَّة هذه الشواهد خارج عن هدف هذا المقال، كما أنَّ ثمَّة شواهد أخرى تبيّن فهم هشام للجسم وهي أقوى ويمكن الاعتماد عليها.[2]

المسألة الجديرة بالاهتمام أنّنا إذا اعتبرنا «الجسم» هو الموجود القائم بالنفس، عند ذلك تنتفي هذه الخصيصة عن «فعل الجسم»؛ مع العلم أنَّ مفهوم الشيئيَّة في حديث ظبيان عنوان عامٌّ يتضمَّن الجسم وغير الجسم (فعل الجسم). يبدو أنَّ حَلَّ هذه المسألة متوقَّف على تبيين وتحليل ماهيَّة «فعل الجسم». من هنا يمكن الاستفادة من حديث آخر يبيِّن معتقد هشام وأصحابه: «... إنَّ الأفعال، صفات للفاعلين، ليست هي هم ولا غيرهم، وأنَّها ليست بأجسام ولا أشياء...».[3]

وعليه، فقد أكّدت العبارات المتقدِّمة بوضوح أنَّ الأفعال هي صفات الفاعل، وهي فاقدة للجسميَّة والشيئيَّة. وعين هذا المحتوى الذي قرأناه عن يونس يمكن مشاهدته في عبارات أخرى. ذكر الأشعري:

«قال هشام بن الحكم: الحركات وسائر الأفعال من القيام والقعود والإرادة والكراهية والطاعة والمعصية وسائر ما يثبت المثبتون الأعراض أعراضًا، أنّها صفات الأجسام، لا هي الأجسام ولا غيرها أنّها ليست بأجسام فيقع عليها التغاير».[4]

وهنا يُطرح سؤال آخر: ما هي الصفة وما هي خاصيَّتها الوجوديَّة التي من شأنها أن تجعل فعل الجسم صفة؟ إذا لم تكن الصفات جسمًا ولم تكن قائمة بالذات، فهل هي كالأعراض قائمة بالغير؟ وهنا، ما هو الاختلاف الحقيقيُّ بين الصفات والأعراض؟ يوضح الكلام الأخير أنَّ رؤية هشام تقع في مقابل الفهم الرائج، فلو كانت الأفعال كما يظنُّ البعض أعراضًا، فالأفعال عند هشام صفة

[1]- الكليني، 1407ق، ج1، ص106، ح6).
[2]- أسعدي، 1385، ص158).
[3]- الأشعري، 1400ق، ص44).
[4]- م. ن، ص344).

للجسم، وكأنّه جعل «الصفات» من الناحية الوجوديَّة في مقابل «الأعراض» من حيث التصنيف. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما نقل سابقًا عنه فهي تذكر تحت عنوان «المعنى»، وأنّ الصفة التي هي ليست عين الموصوف وليست غيره[1] قد استعملت لـ«المعنى». يقول الأشعري:

«واختلف الناس في المعاني القائمة بالأجسام، كالحركات والسكون وما أشبه ذلك، هل هي أعراض أو صفات؟ فقال القائلون: نقول إنّها صفات ولا نقول هي أعراض، ونقول: هي معانٍ ولا نقول هي لأجسام ولا نقول غيرها؛ لأنّ التغاير يقع بين الأجسام، وهذا قول هشام بن الحكم».[2]

يبدو أنَّه أراد القول أنَّ هذا الفهم للمعنى لا يجب أن يكون مساويًا لمفهوم العرض. واستنتج أنَّ الصفات أو المعاني ليست غير الجسم من خلال الاستدلال بأنَّ التغاير والاختلاف يقع بين الأجسام فقط. ومع ذلك فإنَّ هذه الثنائيَّة المتناقضة ظاهرًا في عبارة «لا هي الأجسام ولا غيرها» ما زالت محاطة بهالة من الإبهام؛ لأنَّ هذه المعاني معتمدة على الجسم من جهة، وهي من جهة أخرى غير الجسم.

يضاف إلى ذلك، أنّ مفهوم العرض يحكي عن حقيقة تعتمد على الجوهر، وفي هذه النقطة تشترك مع مفهوم المعنى. إذًا ما هي نقطة التمايز بين المعنى والعرض من وجهة نظر هشام؟

يمكن القول أنَّ هذا الإبهام يقبل الدفع من خلال الرجوع إلى بعض المفاهيم المطروحة في الفلسفة الإسلاميَّة من قبيل «الوجود الربطي» و«الوجود الرابطي». وكأنّ الاختلاف بين المعنى والعرض كالاختلاف بين نحوي الوجود هذه. المعنى في هذا التفسير كالوجود الربطيِّ، هو وجود ليس له حقيقة خارج طرفيه، فلا ينفكُّ عنهما، إلَّا أنَّه ليس عين الطرفين وليس جزءًا منهما. أمَّا العرض، فهو كالوجود الرابطيِّ، وهو وجود مستقلٌّ على خلاف الربطيِّ، إلَّا أنَّ وجوده ليس لنفسه، بل لغيره؛ لذلك قالوا الوجود الرابطيّ، وجود يمكن انتزاع صفة منه ومن ثمَّ نسبتها إلى الغير.

يمكن دراسة نظريَّة المعنى من وجهة نظر الإلهيَّات أيضًا. وهو ادِّعاء متين يبيِّن أنَّ رؤية هشام حول وجود الصفات (نظريَّة المعنى) قدّمت نموذجًا مختلفًا عن النظريَّات المنافسة. تحدَّث الشهرستاني عن الرؤيتين في بحث وجود الصفات وعبرَّ عنهما بـ«الصفاتيَّة» و«المعطلة».[3]

يعتقد الصفائيَّة أنَّ لصفات الله حقيقة مستقلَّة عن الذات عارضة على الله، ومن جملة المعتقدين

[1]- م. ن، ص346).
[2]- (م. ن، ص369).
[3]- الشهرستاني، 1364، ج1، ص104).

بهذه الرؤية السلفيَّة، وأهل الحديث ومن ثمَّ الأشاعرة[1]، واعتبروا الصفات أزليَّة ولم يعترفوا بوجود اختلاف بين صفات الذات وصفات الفعل؛ إلَّا أنَّ هذه الرؤية تحمل معها تعدُّد الاعراض الإلهيَّة ما يؤدّي إلى إشكالات على مستوى القول بوحدانيَّة الله، وأمَّا المعطّلة فحاولوا تجنّب الوقوع في مشكلة كهذه فأنكروا حقيقة الصفات الإلهيَّة، ثمَّ نسبوا التعطيل إلى المعتزلة[2]. ومن هذا المنطلق ظهرت اتّجاهات «نيابة الذات عن الصفات»، أو «عينيَّة الذات والصفات»، وفتحت المجال أمام البعض من قبيل أبو هذيل العلاف، النظام وأبو علي الجبائي لتبيين آرائهم التي تقول إنَّ الله تعالى في ذاته عالم، قادر وحيٌّ وليس بوساطة الصفات الخارجة عن ذاته[3].

عرض هشام نظريَّة المعنى وبيَّنها بعبارة «لا هي الله ولا هي غيره» فاتّخذ منحًا وسطيًّا لا يؤدّي إلى تعدُّد الاعراض، كما في الأول ولا إلى التعطيل كما في الثانية. يبعد الجزء الأول من العبارة «لا هي الله» مسألة عينيَّة الذات للصفات وتنفي العبارة الثانية «لا هي غيره» أشكال تعدُّد الأعراض وخدش قضيَّة التوحيد. وكأنّ هشام أراد أن يبيِّن صفات الله وجوديًّا، فاعتبر أنَّ الصفات الإلهيَّة ليست عين الذات الإلهيَّة وليست نافية لها.

من جملة ما يُستنتج من عبارة «لا هي الله ولا هي غيره»، عدم اتِّصاف الصفات بخصلتَي «الحدوث والقِدم»، فالصفة عند هشام لا تقبل الوصف. وهو يقول حول صفة العلم: «إنَّ العلم صفة له، ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه، [لا] يجوز أن يقال: العلم محدث أو قديم؛ لأنَّه صفة والصفة لا توصف»[4]. ويصدق هذا القول على كافّة الصفات الإلهيَّة، وليس على العلم فقط[5].

تجدر الإشارة إلى أنَّ نظريَّة المعنى عند هشام يقصد بها صفات فعل الله تعالى، وعندما يلجأ إلى نظريَّة المعنى لتفسير الصفات المتقدِّمة، فقد أزاح الستار عن الصورة الفعليَّة لهذه الصفات. الشاهد على هذا الادّعاء، ما سلكه متكلِّمو الكوفة في تفسير صفات الذات. وإذا كانت صفات فعل الله في مدرسة الكوفة تُفسّر من خلال نظريَّة المعنى، فإنَّ صفات الذات كانت تُفسر على صورة السلب[6].

انتقلت هذه المسألة إلى أتباع هشام، فتحدَّث الأشعري أثناء توضيح رؤية الإماميَّة حول مسألة: هل خلق الشيء شيء أم غير شيء، فقال: «أصحاب هشام بن الحكم يزعمون أنَّ خلق

---

[1]- م. ن، ص105).
[2]- راجع: البغدادي 1401ق، ص93؛ الأشعري، 1400ق، ص164؛ الشهرستاني، 1364، ج1، ص57).
[3]- لمزيد من التفصيل راجع: اعتصامي، 1395).
[4]- الأشعري، 1400ق، ص37).
[5]- م. ن، ص38).
[6]- راجع: اقوام كرباسي 1393، ص163-169).

الشيء صفة للشيء، لا هو الشيء ولا هو غيره؛ لأنّه صفة للشيء والصفة لا توصف...»[1]؛ حيث أراد بذلك الإشارة إلى أنَّ الصفة عند متكلِّمي الكوفة ليست الشيء؛ بل معنى لا يتَّصف بأيِّ صفة كالحدوث والقدم.

يُستنتج ممَّا تقدَّم، أنَّه وطبق نظام ما بعد الطبيعة عند هشام بن الحكم، فإنَّ ما سوى عالم المخلوقات والأشياء، وما سوى ذات الله المباينة للعالم بشكل كامل، هنا مقام آخر ذو خصوصيَّات متعلّقة به، هو مقام لا تنسب إليه أحكام مقام ذات الله، وفي الوقت عينه، لا تصدق عليه أحكام عالم المخلوقات والأشياء، وهو الذي أشار إليه هشام بعبارة «لا هي هو ولا هي غيره»، والذي عَبّر عنه بـ«المعنى».

خلاصة القول أنَّه يمكن دراسة النسبة بين الله والصفات في مقامين:

المقام الأوّل: نسبة الذات إلى الصفات في مقام الذات، وهو بحث يحتاج إلى دراسة مستقلّة، إلَّا أنَّ الشواهد تُبيّن أنَّ متكلِّمي الكوفة قد نفوا الصفات عن مرتبة ذات الله من الناحية الوجوديَّة وفي المعنى تحدَّثوا عن صفات الله من البُعد السلبي[2].

المقام الثاني: وهو مقام فعل الله الذي تحدَّث عنه متكلِّمو الكوفة من خلال نظريَّة المعنى. الواضح أنَّ نظريَّة المعنى نظام وجوديٌّ لصفات الفعل؛ لذلك لم يحاول الكوفيّون نفي الصفة في البُعد الوجوديِّ، مع العلم أنَّ لهذا المقام أحكامًا خاصَّة به، فلا هي أحكام عالم المخلوقات كالحدوث والقِدم ولا أحكام ذات الخالق.

4 - نظريَّة هشام بن الحكم في تبيين الإرادة الإلهيَّة:

تطرّقنا إلى قول الأشعري في بيان نظريَّة هشام بن الحكم حول إرادة الله تعالى؛ حيث يظنُّ هؤلاء كما يقول أنَّ الله عندما يريد، يتحرَّك[3]. وعلى هذا الأساس، فالإرادة عند هشام حركة، و«حركة الباري» عنده هي «فعله الشيء»[4]. وعليه؛ تكون الحركة «فعل» و«معنى»، وهي تغيير أو عمل وأمر حادث. طبعًا، يجب فهم هذا التغيير في إطار نظريّة المعنى، كما أنَّ ما ينتج منه لا يقع في إطار المراد والمخلوق الخارجيِّ وليس له عينيّة مع ذات الفاعل. في مقام تشبيه المعقول بالمحسوس يمكن القول أنَّ الموجود صاحب القدرة، والذي بإمكانه اختيار طرفيَ الفعل والترك انطلاقًا من العلم، فإذا لم يختر الفعل أو الترك، كان في الحقيقة موجودًا ساكنًا. وعندما يستعمل

[1]- الأشعري، 1400ق، ص55).
[2]- اعتصامي، 1395).
[3]- م. ن، ص41).
[4]- م. ن، ص213).

هذا الموجود قدرته ويترك حالة السكون بإرادته الحرَّة ويميل نحو الفعل، وكأنّه قد تحرَّك. والواقع أنَّ هذا الميل للحركة ليس عين ذات الفاعل وهو حادث، إلَّا أنَّه لم يؤدّي إلى الحركة في الخارج ليعتبر غير الذات.

بناءً على نظريّة المعنى وما تقدّم من توضيح، فالمقصود من الحركة، ليس الحركة المشاهدة في ساحة مخلوقات العالم؛ بل بيان كمال وخاصّيَّة للذات، وأطلق عليها الحركة باعتبار ما حصل فيها؛ أي الحركة المشاهدة في عالم الخارج. بعبارة أخرى، الحركة في هذا الفهم مصدر تلقٍّ، وليست حاصل المصدر. وهكذا هو الفعل في رؤية هشام؛ حيث جرى تفسيره وتبيينه انطلاقًا من نظريَّة المعنى، من ثمار هذه الرواية، أنَّ الإرادة التي عُبِّر عنها بالحركة واعتُبرت معنى، هي من مقولة «التغيير» وهي عمل وجوديٌّ يطلق عليه اسم الفعل. طبعًا، هذا الفعل فعل مصدريٌّ، ولا يجب اعتباره مساويًا للمراد (الفعل المصدري الحاصل) ليس ببعيد وبسبب عدم وجود مصطلحات تناسب فحوى ومعنى هذا الفعل في المعنى المصدريّ، قد جرى الحديث عن الإرادة وكونها الحاصل المصدريَّ (المراد أو الحركة الخارجيَّة). ممَّا لا شكّ فيه، أنَّ هذا الإشكال يبقى على قوَّته، وأنَّ الصعوبة ما تزال موجودة حول نقل هذا المعنى والمفهوم. من ثمار تبيين الإرادة في نظريَّة هشام انطلاقًا من مقولة «لا هي الله ولا هي غيره» أنّ صفات الله الفعليَّة ليست عين ذاته، وليست منفصلة عن ذاته، وأمَّا تلامذته ورغم محاولاته في تبيين الإرادة وأنّها الحركة، اتّخذوا طريقًا مخالفًا له، وقالوا بأنَّ الإرادة غير ذات الله.

يقول الأشعري في تقرير مقولتهم: «والفرقة الثانية منهم: أبو مالك الحضرمي وعلي بن ميثم ومن تابعهما يزعمون أنَّ إرادة الله غيره، وهي حركة الله، كما قال هشام، إلَّا أنَّ هؤلاء خالفوه فزعموا أنَّ الإرادة حركة وأنّها غير الله بها يتحرّك»[1].

يتبيَّن عند المقارنة بين الرؤيتين أنّهما تؤكّدان أنَّ الإرادة من سنخ «الحركة»، وتفترقان في عبارة «بها (الإرادة) يتحرّك»، بينما شاهدنا هشام يعتقد «أنّ الله إذا أراد الشيء تحرّك، فكان ما أراد». وكأنّ الله تعالى في بيان هشام يتحرَّك مع الإرادة، وفي هذا الوقت «كان ما أراد». وإذا كان يحاول من خلال قيد «هي غيره» نفي فكرة حصول أيِّ أمر أو حركة داخل الذات عند الإرادة، إلَّا أنَّ أصحابه أوضحوا القضيَّة على نحو آخر. قد تكون الحركة ليست داخل الذات؛ بل أمر خارج عن الذات. يوضح أتباع هشام أنّ اعتبار الإرادة خارجة عن الذات، بمعنى عدم السنخيَّة وبينونة الإرادة للذات،

[1]- م. ن، ص41).

وهي تحكي عن أنّ إرادة الله، غير الله، والله يتحرّك عن طريق الإرادة، وعند السؤال عن ماهيَّة الإرادة، يؤكِّدون أنَّ الإرادة حركة ومن مقولة التغيير.

إنَّ إيجاد وخلق حركة بوساطة أمر هو حركة، صعب ومعقّد، وهو يحكي عمَّا يفهم من بعض الروايات خصوصًا رواية: «خلق الله المشيئة بنفسها، ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة»[1]؛ حيث قد خلق الله تعالى كافّة الأشياء بالمشيئة، مع العلم أنّ المشيئة مخلوقة. طبعًا، ليس كما هو الحال في الأشياء الأخرى. كما أنَّ الإرادة ومع أنَّها ليست عين الحقّ، فلا يمكن أن تكون إلى جانب المخلوقات الأخرى. والسبب في ذلك، أنَّ الإرادة فعل الله، وهي مخلوقة يقينًا؛ إلاَّ أنَّها ليست من سنخ مخلوقيَّة الأشياء، بل هي أمر غير الذات تخلق الأشياء بوساطتها. وقد أوضح أصحاب هشام أنَّ الإرادة وإن كانت من سنخ التغيير والفعل، فكلّ تغيير يحصل في هذا العالم، فهو بوساطتها. إنّ كلّ هذه الجهود التي بذلها أصحاب هشام من أجل سلب إسناد الحركة إلى ذات الله، فقد أرادوا توضيح مسألة أنَّ حقيقة الإرادة، غير حقيقة العلم وغير حقيقة القدرة؛ لأنَّ العلم والقدرة ليسا حركة، إلاَّ أنَّ الحركة والتغيير حاضران في الإرادة وعلى هذا النحو تحصل أحداث هذا العالم كافَّة.

[1]- الكليني، 1407ق، ج1، ص110).

النتيجة

بذل متكلّمو الإماميّة منذ البداية جهودًا في توضيح المضامين العقائديَّة، وحوّلوا كلَّ جهودهم العلميَّة نحو هذا الأمر المهمّ. وقد ظهرت هذه المسألة بين الإماميَّة للمرّة الأولى في الكوفة في القرن الثاني الهجري. وقد عمل المتكلّمون من خلال ما قدَّموه على توضيح معارف الوحي وإضفاء تبيين عقليٍّ على المعتقدات الدينيَّة. بَيّن هشام بن الحكم وهو من أبرز منظِّري مدرسة الكوفة، أنّ إرادة الله تعالى حركة واستعان في هذا السبيل بنظريّة «المعنى». وهو يعتقد أنَّ الحركة والعلم والكلام و... فعل الله وحقيقة فعل الله ليست أمرًا آخر غير المعنى؛ لأنَّ المعنى من وجهة نظره في مرتبة غير ذات الله، وهو مخلوق وحادث، وهكذا كانت حقيقة الفعل عند المتكلّمين الأوائل.

وإذا كان هشام رفض وضع المعنى في رديف مخلوقات العالم الأخرى، فلا يمكن أيضًا وصفه بالجوهر أو العرض، كما هو الحال في خصوص موجودات العالم الأخرى. وقد تحدَّث هشام عن نظريَّة «المعنى» مستعينًا بمقولة «لا هي هو ولا هي غيره»، وكأنّه في العمل تحدَّث عن مقام آخر بعيد عن مرتبة ذات الله وعالم المخلوقات والأشياء؛ لذلك فلا يمكن حمل أحكام الذات عليه، ولا خصائص عالم المخلوقات.

يعتقد متكلّمو الكوفة بشكل عام، أنَّ الإرادة فعل الله والفعل يمكن تبيينه على أساس نظريَّة المعنى، واعتبروا أنَّ الفعل عمل يصدر عن القدرة والاختيار، والفاعل يختار بإرادته طرفي الفعل والترك. أمّا الحركة فهي مصطلح يدلُّ أولاً على التغيير والفعل؛ لذلك لا يمكن أن تكون صفة ذات، ففي مرتبة الذات لا إمكان للحركة والتغيير. كما أنَّ الحركة من جهة أخرى تعرف بالمعنى، فلا تحمل خصائص عالم المخلوقات.

يتبيَّن من كلِّ ما تقدَّم أنَّ إرادة الله عند متكلِّمي الكوفة، حقيقة غير المراد والشيء المكوّن الخارجي، كما اعتقد لاحقًا أمثال الشيخ المفيد أو بعض المعتزلة. ومن هذا المنطلق، فإنَّ مراد متكلِّمي الكوفة من اعتبار الإرادة فعل، هو الفعل بمعناه المصدريِّ؛ أي الفعاليَّة والخلاقيَّة، وليس الفعل بمعنى حاصل المصدر الذي يتمّ إيجاده في الخارج، وهو الذي يحمل اسم المخلوق. أراد متكلِّمو الكوفة من تبيين الإرادة الإلهيَّة، القول أنَّ الإرادة من صفات الله الفعليَّة وهي حقيقة فعل الله.

لائحة المصادر والمراجع

1. ابن حزم، علي بن أحمد (1996م/ 1416ق)، الفصل في المِلل والأهواء والنِّحل، تحقيق: محمّد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميره، بيروت: دار الجيل.
2. ابن مرتضى، أحمد بن يحيى (1409ق/ 1988م)، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد فلزر، بيروت: دار مكتبة الحياة.
3. أسعدى، علي رضا (1385)، هشام بن حكم، قم: انتشارات مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلاميَّة.
4. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (1400ق)، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصليين، تصحيح: هلموت ريتر و سيبادن، انتشارات فرانس شتاينر.
5. اعتصامى، عبد الهادي (1395)، رابطه ذات وصفات از منظر اصحاب اماميه [العلاقة بين الذات والصفات من وجهة نظر اصحاب الإماميَّة] ، قراءات في مدرسة الكوفة الكلاميَّة، قم: دار الحديث.
6. اعتصامى، عبد الهادي (1395)، رابطه ذات وصفات از منظر معتزله [العلاقة بين الذات والصفات من وجهة نظر المعتزلة] ، مجلَّة "الدراسات الكلاميَّة"، العدد8.
7. اقوام كرباسى، اكبر (1391)، مدرسه كلامى كوفه [مدرسة الكوفة الكلاميَّة]، مجلَّة "نقد ونظر"، العدد65.
8. اقوام كرباسى، اكبر (1393)، مؤمن الطاق، قم انتشارات مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلاميَّة.
9. الباقلانى، محمد بن طيب (1369ق/ 1950م)، التمهيد في الردّ على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق: محمود محمد حضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريده، بيروت: دار الفكر العربي.
10. البريدى آبى، أشرف الدين صاعد بن محمد (1970م)، الحدود والحقائق في شرح الألفاظ المصطلحة بين المتكلّمين من الإماميّة، تحقيق: حسين علي محفوظ، بغداد: مطبعة المعارف.
11. البغدادي، عبد القاهر (1401ق)، أصول الدين (أصول الإيمان)، بيروت: لا ن.
12. البغدادي، عبد القاهر (1408ق)، الفرق بين الفرق، بيروت: دار الجيل – دار الآفاق.

13. التهانوى، محمدعلي بن علي (1996م)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم وعلي دحروج، الترجمة: جورج زيناتى، بيروت: مكتبة لبنان.

14. الجرجانى، مير سيد شريف (1412ق)، التعريفات، تهران: ناصر خسرو.

15. رضايى، محمد جعفر (1391)، امتداد انديشه هاى كلامى هشام بن حكم تا شكل گيرى مدرسه كلامى بغداد [انتشار الفكر الكلامي عند هشام بن الحكم إلى تأسيس مدرسة بغداد الكلامية]، مجلة نقد ونظر، العدد65.

16. السبحاني، جعفر (1428ق)، محاضرات في الإلهيَّات، تلخيص: على ربانى گلـپايگانى، قم: مؤسسه الامام صادق (ع).

17. السبحاني، محمد تقى (1391)، كلام اماميه؛ ريشه ها و رويش ها [كلام الإماميَّة الجذور والاتجاهات]، مجلَّة "نقد ونظر"، العدد65.

18. الشهرستانى، محمد بن عبد الكريم (1364)، المِلل والنِّحل، ج3، صم: الشريف الرضي.

19. الشيخ طوسى (أبو جعفر محمد بن حسن) (1414ق)، الرسائل العشر، قم، مؤسَّسة النشر الإسلامي.

20. الشيخ مفيد (محمد بن محمد بن نعمان) (1413ق)، أوائل المقالات والمذاهب والمختارات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.

21. العبيدلى، سيد عميد الدين (1381)، إشراق اللَّاهوت في نقد شرح الياقوت، تصحيح: علي اكبر ضيايى، طهران: ميراث مكتوب.

22. العياد، حبيب (2009م)، الكلام في التوحيد، بيروت: دار المدار الإسلامي.

23. القاضى عبد الجبار (اسد آبادى، عبد الجبار بن أحمد) (2012م)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، دراسة وتحقيق: محمد خضر نبها، بيروت، دار الكتب العلميَّة.

24. مجموعة من الباحثين (بإشراف محمد تقى السبحانى) (1395)، [جستارهايى در مدرسه كلامى كوفه قراءات في مدرسة الكوفة الكلامية] ، باهتمام: اكبر اقوام كرباسى، قم: دار الحديث.