Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies - ISSN: 0126-012X (p); 2356-0912 (e)
Vol. 59, no. 1 (2021), pp.221-254, doi: 10.14421/ajis.2021.591.221-254

THE WILL AND THE PRESENCE OF HUMAN BEING IN ABU AL-HASAN AL-ASH'ARI'S THOUGHT
Explaining the Relation between Human and God in Kalam Discourse

Mohammad Yunus Masrukhin
Sunan Kalijaga State Islamic University (UIN), Yogyakarta
email: mohammad.yunus@uin-suka.ac.id

Abstract

This article tries to problematize the mainstream academic perspectives about fatalistic orientation and predetermined will of mankind attributed to the thoughts of Abu al-Hasan al-Asy'ari, founder of theological school in Islam named after his name. Benefited from phenomenological approach it proves that Ash'ari has conceptualized that mankind is free creature represented by his/her will as it is related to the will of God. This article argues that Ash'ari's assertion that humankind has freedom is based on the fact that he/she has ability to feel the presence of the will in his/her consciousness as something belongs to him/her. Departing from the logic of Arabic linguistics, freedom is defined as free will found in human being regardless of whether it is created by mankind or by God. Knowing that human will is created by God theologically doesn't mean that the will is predetermined in the state of consciousness due to the fact that al-Qur'an states that God has created a feeling of freedom for human being to feel free not to feel being determined. Since the conception of being is elucidated linguistically by Ash'ari as being found by finder, this projection has firmly been compatible with projection of phenomenological consciousness. This article ends with conclusion that the feeling of will in the sense of consciousness of it manifests human freedom without neglecting

the will of God. This relation of two wills has enabled human being to be aware of his/her freedom and God's one as unseparated dualism in human religious experience.

[Artikel ini mencoba untuk melakukan problematisasi atas pandangan para sarjana mainsntream dalam diskursus teologi yang menyatakan bahwa pemikiran Abu al-Hasan al-Asy'ari, pendiri mazhab Asy'ariah, adalah fatalistik. Lebih lanjut, artikel ini ingin membuktikan bahwa pemikiran Asy'ari mempunyai perhatian yang besar terhadap kebebasan manusia yang direpresentasikan oleh adanya kehendak manusia yang berelasi dengan kehendak Tuhan dengan pendekatan fenomenologis. Artikel ini menjelaskan bahwa Asy'ari menegaskan kebebasan manusia dengan argumentasi bahwa ia mempunyai kehendak yang hadir dalam kesadarannya dan dinisbatkan kepadanya; orang yang berkehendak adalah orang yang mempunyai kehendak tanpa melihat siapa yang mewujudkan kehendak tersebut. Meskipun Tuhan menciptakan kehendak untuk manusia, tapi secara sadar kehendak itu dinisbatkan manusia. Pandangan Asy'ari tentang kehendak dan kebebasan manusia didasarkan pada logika Bahasa Arab dengan menyatakan bahwa eksistensi adalah wujud yang ditemu oleh manusia yang menemukan, mempunyai kesesuaian dengan fenomenologi yang menyatakan bahwa eksistensi adalah relasi kesadaran manusia terhadap wujud. Dalam konteks ini, kehendak merupakan bukti yang paling kuat atas eksistensi manusia yang bebas. Artikel ini berkesimpulan bahwa dalam pandangan Asy'ari manusia adalah makhluk yang bebas melalui kehendaknya tanpa harus mengkorbankan kehendak Tuhan. Lebih lanjut kehendak manusia dan Tuhan merupakan dualisme kesadaran eksistensialisme yang tak bisa dipisahkan dalam pengalaman kemanusiaan religius.]

Keywords: Ash'ari, theology, will, freedom, consciousness.

الإرادة وحضور الإنسان في فكر أبي الحسن الأشعري

تقرير صلة الإنسان بالله في الخطاب الكلامي

محمد يونس مسروحين
كلية الدراسات العليا، جامعة سونان كاليجاكا، جوكجاكرتا

ملخص

يحاول هذا البحث أشكلة الفكرة السائدة في الخطاب الكلامي عن جبرية الفكر لأبي الحسن الأشعري مؤسس المذهب الكلامي الأشعري، والبرهنة على أن فكر الأشعري مهتم بتحقق الحرية الإنسانية تمثلها إرادة إنسانية مرتبطة بإرادة إلهية مستفيدة من المقاربات الظاهراتية. تحتج هذه المقالة أن الفكر الأشعري يصرح بحرية الإنسان لأن له إرادة حاضرة في شعوره منتسبة إليه، والمريد من له إرادة من غير اعتبار إلى أصل الإرادة من حيثية الخلق حتى تكون هذه الإرادة على الرغم من كونها مخلوقة لله فإنها لا تمنع الانسان من كونه مريدا لأن الذات الإلهية خلق الإرادة للإنسان ليكون الإنسان مريدا بها. لقد كان منطق الفكر الأشعري إذ انطلق من المقاربات اللغوية فإنه مناسب للمنطق الشعوري الظاهراتي بحيث إن الوجود لما كان مفهومه من وجد نفسه موجودا كانت الإرادة من أكبر البراهين بأنه موجود بحيث إن هذا الوجود المريد ينتبه إلى أن إرادته مرتبطة بالإرادة الإلهية. انتهى هذا البحث إلى أن الشعور بالإرادة في فكر الأشعري مقرر لتحقق الإرادة الإنسانية من غير تضحية الإرادة الإلهية، بل لقد كانت تلك الصلة تمكن حضور الوعي بالوجود الذي ينتبه به إلى أن الحرية الإنسانية والحرية الإلهية ثنائية غير منفكة في التجربة الإنسانية الدينية.

الكلمات المفتاحية: الأشعري، علم الكلام، الإرادة، الحرية، الوعي

أ. مقدمة

تحاول هذه المقالة ملاحظة جانب جديد من جوانب فكر الإمام أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ/٩٣٦ م) الذي يمثل مؤسسا لما اشتهر في الخطاب الإسلامي بأهل السنة والجماعة، بالإضافة إلى الإمام الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ/٩٤٤ م)، وهو جانب الإرادة الإنسانية من حيث حضورها الشعوري. بعد أن خرج من المعتزلة سنة ٣٠٠ هـ/٩١٠ م وقام بتقنين النظرية الكلامية المتزودة من معايشة أهل الحديث والفقه للإسلام يمثل النظام الكلامي الأشعري نظاما معرفيا جماعيا في الخطاب الكلامي إلى اليوم. هذا، بالإضافة إلى اشتغال الباحثين الجامعيين بدراسته بين العرض والتحليل والنقد. فلا شك أن ذلك مهما يكن من أمره يعد من البراهين على مكانته في السياق المعاصر.[١] تتقدم هذه المقالة بقضية حضور الإرادة في الإنسان وصلتها بالإرادة الإلهية، وهي قضية قديمة تشغل أذهان المتكلمين من العصر الكلاسيكي، ومع ذلك فإنها مازالت تلفت أنظار المشتغلين بعلم الكلام في السياق الحديث لأن الحديث عن الإرادة المنسوبة للإنسان لم يكن مجرد الحديث عن الحرية الإنسانية بقدر أنه حديث عن صلة الإنسان بالله.[٢]

[١] لمزيد من المعلومات عن حياة أبي الحسن الأشعري، راجع على سبيل المثال لا الحصر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٩٥، جـ ٣/٣٤٧-٤٤٤؛ فوقية حسين محمود، مقدمة لكتاب الإبانة عن أصول الديانة، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٧؛ أحمد عجيبة، أسباب تحول الأشعري عن المعتزلة، ضمن: أحمد الطيب (تصدير)، الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة، دار القدس، القاهرة، ٢٠١٤، ص ١٧٣-٢٣٢؛ George Makdisi, "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I", *Studia Islamica*, vol. 17 (1962), pp. 37-80; George Makdisi, "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History II", *Studia Islamica*, vol. 18 (1963), pp. 19-39; Mohammad Yunus Masrukhin, *Menjadi Muslim Moderat: Teologi Asy'ariah di Era Kontemporer*, Tangerang Selatan: Organisasi Ikatan Alumni Al-Azhar Indonesia (OIAAI), 2020, pp.52-70

[٢] لقد لفت هذا الموضوع أنظار المتكلمين والمفكرين والباحثين الجامعيين في السياق المعاصر. انظر على سبيل المثال لا الحصر: محمود أبو دقيقة سعيد فودة بشرحه للعقيدة الطحاوية (دار الذخائر، بيروت، بدون التاريخ)، محمد حسن الشافعي، المدخل إلي علم الكلام (مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩١)، وإبراهيم محمد

لقد كانت قضية الإرادة في فكر أبي الحسن الأشعري منطلقة من ملاحظة الأفعال الإنسانية فكان الأخير ذكره من أهم المهمات التي تتعلق بالقضية الإنسانية. لقد وصلت تلك الأهمية إلى أن فكر الرجل قد أتى بالتأثير في الخطاب الكلامي حتى ظهرت الأشاعرة بتطوير قضاياها في كتاباتهم من أوائلهم إلى أواخيرهم. وذلك لأن الأفعال من أدلة الإرادة التي هي سمة أساسية في تحقق الشعور الوجودي.

على الرغم من أن الباحثين المعاصرين اهتموا بالقضايا الإرادية والحرية الإنسانية، إلا أن اهتمامهم منحصر في توافق الإرادة الإنسانية والإلهية في المستوى العلمي بمعنى أنهم حاولوا تحقيق العلاقة لحصول الإرادة علاقة علمية معتمدة على علم الإنسان بأن فعله مخلوق بالله. وذلك أن الباحثين إذ كانوا مرتكزون في سرد الجدال الكلامي في السياق الكلاسيكي فإن البحث متمحور في كيفية احتجاج المتكلمين سواء كانوا معتزليين أو أشعريين. وهذا الاحتجاج تم تحقيقه بالاستفادة من النظم المعرفية المستوردة من الفلسفة اليونانية بحيث إنها تم تفصيلها في العلوم الطبيعية أو ما بعد الطبيعية. وينطبق هذا القول فيما أتى به الباحثة كاتارينا بيلو حين تعرضت هي لإشكالية الحرية والجبرية في علم الكلام.[٣] انحصرت همها في إيراد الجدال الكلامي من المدرسة المعتزلة والأشعرية في إطار المنظومة المعرفية الكلاسيكية. فهذا المنظور على الرغم من ميزته في إبراز المعطايات الكلامية عن أفعال العباد وصلتها بالإرادة في المدرستين، فإنه يأتي مؤكدا لما ساد في الأبحاث العلمية التقليدية التي جعلت اتجاه الحرية في جانب المعتزلة والجبرية في جانب

زين، المنهج الكلامي عند الإمام أبي الحسن الأشعري وصلته بالتحديات الفلسفية المعاصرة، (*International Journal of Islamic Thought*, vol. ١٤, pp. ١٤٤-١٦١, ٢٠١٨).

[3] Catarina Belo, "Freedom and Determinism" in *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, Richard C. Taylor and Luis Xavier López-Farjeat (eds.), (London & New York: Routledge, 2016)

الأشعرية.

ويأتي بمثل منظومة الباحثة السالف ذكرها معظم الأبحاث العلمية في السياق الأكاديمية حيث إن من أبرز نظائرها تكون في بحث ريشارد فرنك في حديثه عن «الالتزامات الأخلاقية في سياق علم الكلام الكلاسيكي»،[4] وعن «نظريتان لتأثير الإنسان» [5] حيث إن هذين البحثين من أدق أبحاثه في الحديث عن صلة أفعال العباد وأفعال الله من المنظور الكلامي المعتزلي والأشعري. بل ربما ليس من المغالاة بمكان أن يقال إن هذا الرجل قد دقق النظر في هذا الموضوع بما قل أن يوجد نظيره في السياق الأكاديمي. بيد أن هذه الدقة إنما تأتي في إطار السرد البياني الذي حاول أن يؤكد الاتجاه الجبري في الأشعرية والاتجاه الحري للمعتزلة - مع العلم أنه كان لا يصرح بذلك. وهذا بالإضافة إلى بحث جاوت نجار طوسي حينما حاول أن يتعرض لقضية الإرادة الإنسانة وصلتها بالإرادة الإلهية بإزاء الحديث عن الأخلاقية الكلامية التي تتمحور في قضية الخير والشر.[6] لقد كان منظور هذا الحديث منحصرا في منظور مركزي موروث من منظور التراث حيث إنه جعل مقاربة القاضي الإيجي (ت ٧٥٦هـ/١٣٥٥م) في كتابه المواقف نفس المقاربة بدون مغايرة الحيثية. هذا إن دل على شيء فإنه يدل على أنه لا مغايرة بين المواد والمقاربة حتى لا يأتي هذا البحث من هذه الحيثية بجديد.

انطلاقا من هذا، فإن الحديث عن صلة الحرية والإرادة بين الإنسان والله ما زال سائدا في صورته القديمة كما أنه دائما يتمتع بتأكيده لصياغة معرفية تقليدية في المستوي البحثي الحديث مفادها

[4] Richard Frank, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology" *The Journal of Religious Ethics,* vol. 11, no. 2 (1983), pp. 204-223.

[5] Richard Frank, "Two Views of Human Agency" in *Classical Islamic Theology, the Ash'arites: Texts and Studies on the Development and History of Kalam,* vol. III, ed. by Demitry Gutas (London & New York: Routledge, 2008), pp. 37-49.

[6] Javad Fakhkhar Toosi, "The Ash'ari Theological School and the Authority of Human Reason in Ethics", *ICR Journal*, vol. 11, no.1 (2020), pp. 10-25.

أن الأشعرية انتهت محاولتهم للدفاع عن مذهبهم ضد الجبرية إلى الجبرية نفسها. وفي نفس الوقت فإن الجدال الذي أتي به الباحثون يدل على أن قضية الإرادة الإنسانية محورية في التراث وفي السياق المعاصر في نفس الوقت. وعلى الرغم من ذلك فإن معظم القراءات لتلك القضية في الفكر الأشعري، ولاسيما تلك القراءات المعاصرة، قد انتهت بدورها إلى غياب الإرادة الإنسانية في حساب الإرادة الإلهية فيكون الإنسان بذلك مجبورا وتكون إرادته جبرية. لقد تأتّى إلى هذه القضية سيادة القول بجبرية هذا الفكر الأشعري بمثابته فكرا مؤسسا لقضية الإرادة للسواد الأعظم في السياق العقائدي في الخطاب الإسلامي.

يحاول هذا البحث البرهنة على ركاكة القول بجبرية الأشعرية استفادة من المقاربات الظاهراتية كمقاربات جديدة في السياق المعاصر تهتم بالجانب الشعوري في تجربة الإنسان في الصعيد الوجودي والمعرفي. يحتج هذا البحث بأن السبب في انتهاء تلك القراءات إلى ما انتهت إليه، راجع إلى اكتفائها في المنظومة الفكرية في الإرادة بأنها منظومة مجردة بحتة، كما أنها قراءة مجردة من غير ملاحظة أنها تجربة إنسانية بمثابتها تجربة وعيوية في الشعور.[٧] ترجع أهمية صلة الفكر بالشعور، كتجربة الإنسان في السياق التاريخي، إلى أنها هي التي تحقق حضور الجانب الإنساني في فكر الإنسان ، وتبرهن على وجوده وجودا وعيويا بالإضافة إلى كونه وجودا طبيعيا.

وانطلاقا من ذلك فإن الاستفادة من الدراسات الظاهراتية التي كرسها إدموند هوسرل (Edmund Husserl) والتي تهتم بارتباط الأنسان بتجربته ارتباطا شعوريا كحقيقة موضوعية أصبحت استفادة لابد منها.[٨] وذلك أن تلك الاستفادة تمكن هذا البحث المتواضع

[7] انظر على سبيل المثال: Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam* (Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1976), pp. 684-711

[٨] لقد بين هوسرل نظريته الظاهراتية في مجموعة المؤلفات من أشهرها ها:

للتعرض لقضية الإرادة الإنسانية في فكر الإمام الأشعري، ليتحقق جانب جديد أكثر مناسبة للسياق المعرفي المعاصر. إن محاولة هذا البحث، في تقدمها بالجانب الشعوري في قراءة فكر أبي الحسن الأشعري، تمثل تكملة لفجوة معرفية في الدراسات الكلامية التي غلب فيها سمة القراءة التاريخية والعقلانية بالتجريد كما سبقت ملاحظتها من غير ملاحظة الجانب الشعوري كتجربة حيوية ومعايشة في الواقع الديني. وهذه السمة منطبقة بصفة أولى في الدراسات الكلامية الأشعرية بمثابة هذا الفكر الكلامي تمثيلا للوعي العقائدي الجماعي في الخطاب الإسلامي المعاصر.[٩]

ينطلق هذا البحث من ملاحظة إشكالية الإرادة في السياق الخطابي المعاصر لأبي الحسن الأشعري، ثم ملاحظة التجربة الإرادة كتجربة شعورية ليتبين من ذلك حضور الإنسان في قضايا الإرادة سواء كانت متصلة بإرادة إنسانية أو إلهية، ثم تحقيق تجربة شعورية للإرادة الإرادة الإنسانية وصلتها بالإرادة الإلهية. وقبل الوصول إلى الخاتمة يحاول هذا البحث للتصريح بأن ملاحظة شعورية لا تكون إلا امتدادا للعقلية الكلامية الكلاسيكية في السياق المعاصر لتكون الملاحظة الشعورية انعكاسا للعقلية المعاصرة لبيان مكانة

Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology,* trans. by Lee Hardy (Dordrecht; Boston: Kluwer Academic, 1999); Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1931)

[٩] يعتبر الموسوعة الكلامية التي حررها سابن شميدكيه (Sabin Schmidtke) من أحدث النشرات للدراسات العلمية عن علم الكلام. لقد جمعت هذه الموسوعة جملة من الباحثين الذين درسوا مجموعة من القضايا الكلامية من أول ظهورها في الخطاب الإسلامي إلى متجلياته في السياق المعاصر. ومع دقة هذه الدراسات، فإنها لا تهتم بالجانب الشعوري بقدر اهتمامها بالوصف الإجمالي بالنظام المعرفي الأشعري والأشاعرة بعد الأشعري. انظر: Sabin Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology,* (Oxford: Oxford University Press, ٢٠١٦). ومن أقدم الدراسات الكلامية بالطريقة العلمية والدقيقة هو فلسفة الكلام تأليف هاري أوسترين وولفسون، إلا أنه رأى في الإرادة الأشعرية أنها وقعت في الجبرية مهما يكن من محاولة أبي الحسن الأشعري للخروج منها بوسيطة نظرية الكسب. لمزيد من المعلومات، انظر: Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam,* pp. 687-688

الإرادة الإنسانية وحريتها الفعلية وصلتهما بالله. هذا بالإضافة إلى إحالة هذا البحث إلى المصادر الأصلية بصفة أولى بعد البرهنة على عدم إلمام الأبحاث الحديثة لأهمية مقاربة شعورية للمعطيات العقائدية في تجربة أشعرية في الخطاب الكلامي.

ب. إشكالية الإرادة قبل الإمام الأشعري

على أن أبا الحسن الأشعري لم يكن أول المتكلمين الذين تعرضوا للحديث عن الجانب الإنساني في الإرادة ، فإن من اللياقة بمكان تناول الحديث عن الإرادة قبل الأشعري لتحقيق الإطار المعرفي في الحديث عنها. لقد كان لهذا التقديم أهميته لأنه يمثل وسيلة لمعرفة مكانة فكر الأشعري في تحقيق مفهوم الإرادة على حسب ما وصل إليه حساسية فكره بإزاء تجربة الإرادة في الخطاب الكلامي.

ولحسن الحظ أن أبا الحسن الأشعري يعد من هؤلاء الذين أحاطوا بمعارف عصره في الأمور العقائدية التي كانت القضايا الإرادية من ضمنها. ومن جهة أخرى يعد هذا الرجل الأشعري ممن عالت كعبهم في تدوينها على ما كان مناسبا للمعيار المعرفي في الخطاب الكلامي. لقد ساعد هذا الواقع الخطابي للأشعري أن يتقدم بموسوعة كلامية تعبّر عن مسيرة الوعي الكلامي التي وصلت إلى عصره وعن موقفه منها، وذلك كما أثبته في «كتاب مقالات الإسلاميين»[١٠] فأفاد الكتاب أيما إفادة. بل لقد أفادت هذه الموسوعة كتابا وباحثين قديما وحديثا بحيث إن محاولة لتأريخ المذاهب الكلامية في الإسلام لا تستغني عن تلك الموسوعة.

قد ذكر أبو الحسن الأشعري أقوال المتكلمين عن الإرادة المنسوبة إلى الإنسان في دائرة النفي والإثبات. أما دائرة النفي

[١٠] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق: هلموت ريتر ، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ٢٠٠٥

فذلك مثل ما ذهب إليه جهم بن صفوان بأنه «لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال : تحركت الشجر ودار الفلك وزالت الشمس، وانما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله».[١١] لقد أدى ذلك إلى أن عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ/١٠٣٧م) بأن يذهب إلى أن جهم «قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها».[١٢]

وأما دائرة الإثبات فمن أظهرها المعتزلة ، وأورد فيها اعتبارات، إلا أن أهمها في هذا الصدد هي تلك التي تتعلق بفعالية الإرادة. اختلفوا في كون الإرادة موجبة للمراد أو لا : «فقال أبو الهذيل وابراهيم النظّام ومعمر (ت ٢١٥ هـ/٨٣٠ م) وجعفر بن حرب (ت ٢٣٦ هـ/٨٥٠ م) والإسكافي (ت ٢٤٠ هـ/٨٥٤ م) والآدمي والشحام (ت٢٨٠ هـ/٨٩٣ م) وعيسى الصوفي (ت ٢٤٥هـ/٨٥٩ م): الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها، وزعم الإسكافي أنه قد تكون إرادة غير موجبة في الثالث».[١٣] لقد ارتكز حديثهم عن الإرادة في فعاليته بإزاء مرادها بين الموجبة وغيرها، فكأنهم ذهبوا إلى أن ذلك هو معيار الحديث عنها في صحة نسبتها إلى الإنسان.

ومع ذلك فإن من المعتزلة من ذهب إلى أن الإرادة غير الوجبة حيث أورد الأشعري أنه «قالِ بشر بن المعتمر (ت ٢١٠ هـ /٨٢٥ م) وهشام بن عمرو الفوطي (ت ٨٣٣ م) وعبّاد بن سليمان وجعفر بن مبشر (ت٢٣٤ هـ/٨٤٨ م) ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت ٣٠٣ هـ/٩١٦ م): الإرادة لا تكون

[١١] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٢٧٩

[١٢] أبو منصور عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، بدون تاريخ النشر، ص ١٨٦ .

[١٣] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٤١٥

موجبة».[١٤] ثم تفرع من هذا الاختلاف ما له علاقة بالجانب الإنساني، فأورده الأشعري قائلا «أجاز أكثر الذين قالوا بالإرادة الموجبة أن يمنع الإنسان من مرادها، وحكى الحسين بن محمد النجار (ت ٢٢٠ هـ/٨٣٥ م): أن قوما ممن قالوا بالإرادة الموجبة قالوا: لن يجوز أن يمنعه الله من المراد».[١٥]

أما موقفهم من الإرادة المنسوبة إلى الله فقد أورد أبو الحسن الأشعري آراءهم قائلا «قالت المعتزلة بأسرها: إن الوصف لله بأنه مريد من صفات الفعل إلا بِشر بن معتمر فإنه زعم أن الله لم يزل مريدا لطاعته دون معصيته».[١٦] ولما كانت الإرادة من صفات الفعل في رأيهم، كانت صفات الفعل «يجوز أن يوصف البارى بأضدادها وبالقدرة على أضدادها كالإرادة يوصف البارئ بضدها من الكراهة، وبالقدرة على أن يكره».[١٧]

هكذا ، لقد أدت فعالية الإرادة للإنسان سواء كانت هي الموجبة أو غير الموجبة إلى تحقق الإرادة لله على أنه صفة فعل هي منخرطة تحت تلك التي يعرضها الأضداد، بحيث إن ما يضاد الإرادة هي الكراهة. والقول بفعلية الإرادة قول بحدوثها من حيث إن الإنسان لا يتصف بها ذاته ولا تقوم به كمعنى يتحصل في الفكر في تصوره بإزاء الذات الإلهية. ولا يقل أهمية مما يلفت الأنظار أن المعتزلة على الرغم من تنوع آراءهم حول الإرادة فإنهم ذهبوا إلى أن إرادة الذات الإلهية غير شاملة لجميع الممكنات حيث إن ذلك يتضح فيما ذهب إليه بشر بن معتمر بأن إرادته للعبد منحصرة في طاعته دون معصيته. وقد لوحظ من هذا أن الحديث عن الإرادة الإنسانية في الخطاب الكلامي على سبيل العموم إنما هو ضمن الحديث عن الإرادة الإلهية، لأن ملاحظة الإرادة من الإنسان

[١٤] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٤١٥
[١٥] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٤١٥
[١٦] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٥٠٩
[١٧] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٥٠٨-٥٠٩

تنتهي في نهايتها إلى ملاحظة الإرادة الإلهية، وكذلك العكس. هذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن مناقشة الإرادة في الخطاب الكلامي متعرضة لا محالة إلى الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية كثنائية القضية الخطابية.

احتج المعتزلة في حصر متعلق الإرادة الإلهية كصفة فعل في طاعة العبد، لا معصيته، بأن تعلقها إلى المعصية لا ينبغي لقداسة الله. فكان النفي لذلك التعلق أنسب بالقداسة من إثباته من غير التفات إلى النتيجة المعقولة من ذلك النفي من جانب آخر. وذلك أن تحقق إرادة الإنسان بمعنييها وهيمنتها في الخطاب الكلامي قد أدى به إلى عروض شائبة العجز للإرادة الإلهية. لقد كانت تلك النتيجة مضافة إليها أنها تؤدي إلى سيادة إرادة الإنسان على إرادة الله بمعنى أن هناك من الظروف الإرادية التي تمنع الإرادة الإلهية لتحقيق مرادها. ومهما يكن من الإشكاليات الخطابية التي تأتّى إليها موقف المعتزلة من الإرادة الإلهية، فإنهم قد أنصفوا على ذلك وكانوا على علم بلوازمه بدليل أن هذا المبدأ ما زال سائدا حتى فيما بعد ظهور الأشعرية في الخطاب الكلامي. ويعد أن القاضي عبد الجبار من أكبر المعتزلة الذين أصروا في القول بحصر تعلق إرادة الله في طاعة العبد دون معصيته.

ومما يلاحظ في كتب المعتزلة فيما بعد ظهور الأشعرية أنهم ارتكزوا في قضية التوحيد والعدل أكثر من غيرهما في الأصول الخمسة ويمثل هذا الأمر في أعمال القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ/١٠٢٥م) التي يوحي بعضها في عنوان «كتاب المغنى في أبواب التوحيد والعدل» حيث ذهب فيه فيما يتعلق بصدد الإرادة الإلهية إلى «أنه - تعالى- يريد جميع ما أمر به ورغب فيه من العبادات وأنه لا يريد شيئا من القبائح».[١٨] كما أن الكتاب يعد من أكبر المؤلفات

[١٨] عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمود محمود قاسم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٨٠، قسم الإرادة، ص ٢١٦.

الاعتزالية في جيل المعتزلة المتأخرة فإنه يرتكز في قضية التوحيد التي تتمثل في تنزيه الذات الإلهية وما يتعلق به مما يوصف به في الصفات الإلهية ويسمى به في الأسماء الإلهية. وتفرع من هذا التنزيه قولهم في أن الله لا يليق به كل السيئات ولا يريد بها حيث إن المعصية لما كانت معتبرة اعتبارا عقليا بأنها من جنس السيئات فإنها منفية عنه بالتلازم، فيرون أن هذا النفي الذي أدي إلى التقصير في الله، من منظور ما، لا يكون تقصيرا بقدر أنه زائد على التنزيه الإلهي. وهذا التنزيه الاعتزالي منطبق أيضا في إثبات الحرية الإنسانية النافية لصلتها بالإرادة الإلهية لأن ذلك مناقض للعدالة الإلهية من حيث إن هذه العدالة مأخوذ مفهومها من العدالة الإنسانية.[١٩]

وكما أن معظم المعتزلة ذهبوا إلى فعلية الإرادة، لقد ذهب النَّظَّام والكعبي إلى أن الباري غير موصوف بالإرادة على الحقيقة. وعلى ذلك «إن ورد الشرع بذلك فالمراد بكونه ـ تعالى ـ مريدا لأفعاله أنه خالقها ومنشئها. وإن وصف بكونه مريدا لأفعال العباد فالمراد بذلك أنه أمر بها. وإن وصف بكونه مريدا في الأزل فالمراد منه أنه عالم فقط».[٢٠] فكأن هذا يزيد إرادة الإنسان سيادة كما أدى به إلى غياب الإرادة الإلهية في الوعي الجماعي في الخطاب الكلامي. لقد كان هذا الموقف محاولة لملاحظة جانب آخر من القول بأن الإرادة صفة فعل لله، بمعنى أنه لما كان معظم المعتزلة أثبتوا لله الإرادة وجعلوها صفة فعل فإن النَّظّام والكعبي جعلا الإرادة متعلقا من متعلقات صفة الفعل لله، وهو الخلق فكان بين الرأيين توافق في كون الإرادة فعلا لله.

---

[١٩] عبد العزيز سيف الصر، وسطية الإمام الأشعري في الإنسانيات بين الجبر والتفويض، ضمن: أحمد الطيب (تصدير)، الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة: نحو وسطية إسلامية، دار القدس العربي، القاهرة، ٢٠١٤، ص ٦٥.

[٢٠] أبو الفتح الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفيرد غليوم، مكتبة الجامعة أكفورد، أوكسفورد، ١٩٣٤، ص ٢٣٨.

وإذا لوحظ من الكلام عن الإرادة في الخطاب الكلامي من حيث هي ظرورف خطابية لتمهيد أو لتمكين ظهور موقف الأشعري تبين أنه ساد فيه رؤية المعتزلة لاهتمامهم بالتقنين العقائدي بكيفية عقلية، فهذا أمر له أهميته في ملاحظة موقف الأشعري من الإرادة. وبالتالي، فما هي محاولة الأشعري لتحقيق موقفه من تلك القضية الإرادية ؟ وما هو صلة الإنسان بالله من خلال الحديث عن الإرادة؟

ج. ملاحظة حسية للشعور الإرادي عند الأشعري

انطلق أبو الحسن الأشعري في الوصول إلى إثبات الإرادة الإنسانية ـ أو بالتعبير الأدق: إثبات الشعور بالإرادة ـ من ملاحظة الإنسان في فعله الاختياري. وهو فعل بإمكانه أن يظهر في أي إنسان مصرحا بأن «الإنسان في ذهابه ومجيئه وإقباله وإدباره ـ بخلاف المرتعش من الفالج[٢١] والمرتعِد من الحمى ـ يعلم الإنسان التفرقة بين الحالين من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك»[٢٢]. يمثل الارتعاد إحساسا طبيعيا يحققه شعور الإنسان به فلوحظ أن وعيه بوجوده مرتبط بشعوره بالارتعاد فكان الشعور في كل منهما يبرهن له على انخراطه في الزمان والمكان التاريخين. انطلق هذا الرجل الأشعري مما هو استقرائي بل مما هو معاش في الواقع حتى وجد ما هو برهاني في سبيله إلى تحقيق الإرادة.

من خلال شعور الإنسان بالوجود وبالارتعاد تبين له أن له ما كان مطيعا لإرادته وما كان غير ذلك، فارتبطت إرادته بشيء ما، فيبرهن به على انتسابه بالإرادة. يمثل الوجود الإنساني المنخرط في السياق التاريخي، إذن، المعطى الوجودي الذي يتمكن به من ملاحظة ما كان لذلك الوجود من الإرادة ، فوصل الأشعري إلى أن هناك تفريقا ضروريا في أفعاله بين الحركة الضرورية والحركة التي هي غير ضرورة. على أن للإنسان ثنائية الحركة وهي إما ضرورة

[٢١] هو ريح. انظر: الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٩، ص ٤٩٩.

[٢٢] أبو الحسن الأشعري، اللمع، ص ٧٨ .

واما غيرها ، فإن التفريق بينهما راجع إلى العلم بهما ، بيد أن هذا العلم الذي نسب إلى الإنسان لا يؤدي إلى تحصيل تلك الحركة بكلتيهما لأن مهمة العلم فيما وقع في نفسه لا يكون إلا تمكّنه من الإدراك بحصولهما مما يثبت أن العلم بهما غير الحصول عليهما .

إن العلم بحصولهما إذا كان يمثل تمكينا للإنسان بشعور حضورهما في نفسه فإنه بصفة أولى أن يدله على وجوده بمثابته ما يمكن حضوره في نفسه، كما أنه يقوده إلى ملاحظة ما يتأتي إليه في إطار وجوده.[٢٣] أو بتعبير آخر: إذا كان له ما فطر عليه في إطار وجوده في تحصيل تلك الحركة الضرورية أو غير الضرورية وأنه غير العلم ، فما هو الذي يحركه ، أو يرجح الحركة على عدم الحركة ؟

لعل أوّليّةَ حقيقة بسيطة بإمكانها أن تتحقق للإنسان هي كما تمت ملاحظته سابقا أن من نوعي الحركة ما كانت طائعة لإرادته وما ليس كذلك. وذلك أن الأولى بإمكان المرء أن يلاحظها طبقا لمراده، بينما الثانية فإن الحركة فيها ليس بإمكانه أن ينال منها بحيث إن إرادته لم يكن لها علاقة ، إذ إن الحركة ما زالت على شأنها كما هي سواء أرادها الإنسان أَوْ لا، فلا حيلة له في وقوعها أو دفعها. لقد كانت الحقيقة الأوّليّة البسيطة بالنسبة للإنسان- كما أوردها الأشعري-قد أدت بدورها إلى تنبيه وعيه بأن له إرادة يتحقق بسببها ما كان في نفسه من حركة هي غير ضرورية، فكانت هذه الحركة ليست إلا تعبيرا عن فعل بمثابته دليلا على ظهور تلك الإرادة التي تنبه الإنسان عليها .

على أن للإنسان تحصيل الحركة الفعلية ، وهو دليل على تحقق إرادته ، إلا أن هذا التحقق غير التصور بحيث يحصل به حقيقة الإرادة له، فقاد ذلك إلى ملاحظة معناها في مستواها التصوري، وذلك كما لاحظها الأشعري فيما أوردها ابن فورك (ت ٤٠٦هـ/١٠١٥م) في «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن

[٢٣] وهذه الكيفية التأملية بإمكانها أن تناظر الآلية المعرفية الديكارتية المشتهرة بكوجيتو الديكارتية وهي مقولة «أنا أفكر فإذن أنا موجود». وفي هذا الصدد يمكن القول «أنا أشعر فإذن أنا موجود».

الأشعري»[٢٤] متحقق في «أن معنى المريد وحقيقته من له إرادة، وحقيقتها أنها صفة نافية للسهو عن الحي موجبة حكم المريد لمن قامت به».[٢٥] وهذا يعني أن ما ثبت له هو أن الإرادة لما كانت معنى للمريد فإنها معنى قائم به بحيث إن هذا التقنين مغاير لما ثبت عند المعتزلة- كما تمت إشارته سابقا-الذين جعلوا الإرادة صفة فعل. وهذا إن دل على مكانة الإرادة في الحديث عن الإنسان في كل من الأشعري والمعتزلة، فإنه يدل على كونها في الأول (وهو الأشعري) أكثر ثبوتا واستقرارا منها في الثاني (وهو المعتزلة) لأن المعنى لما ثبت في الذات في تصوره فإنه ملازم له.

أرجع أبو الحسن الأشعري في تحقيق حقيقة الإرادة إلى كونها مبدأ للإرادة وهي التي بها صح ظهور الإرادة ، بل لقد أدى هذا الإرجاع إلى كون المريد غير ساه ما دام مريدا، وبالتالي فإن المريد على وعي بنفسه وبكل ما له علاقة بنفسه، سواء كان ذلك موجوديا أو معلوميا، وسواء كان ذلك متحققا في الخارج المعاش أو في الاعتبار الذهني. وما لا يقل أهمية هو أن الشعور بالإرادة هي التي تصحح انتساب الإرادة بالمريد لان تحقق الشعور بها هي التي توجب اتصافه بالمريد بمعنى أنه مريد بشعوره بالإرادة، فتبين أن البرهنة على كون المرء مريدا لا يتمحور في كونه خالقا للإرادة بل في حضور الإرادة في شعوره واتصافه بها. فالمريد إذن لا يتوقف على خلق الإرادة بقدر اتصافه بها وهو قيامها به من غير ملاحظة

[٢٤] ابن فورك ، مجرد مقالات الإمام الأشعري، تحقيق: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧. يعتبر هذا الكتاب من أهم المصادر في فكر أبي الحسن الأشعري على سبيل العموم وفي فكره الكلامي على سبيل الخصوص. بل لقد قال أحمد الطيب، شيخ الأزهر الشريف، فيما يتعلق بنظرية الأشعري في العلم والجدل بأن هذا الكتاب يمثل «مصدرا وحيدا لإمداد الباحث بمعلومات محددة عما قاله الأشعري في هذه النظرية، من ثم كان لابد من الاعتماد على هذا المصدر اعتمادا كليا». أحمد الطيب، نظرات في فكر الإمام الأشعري، دار القدس العربي، القاهرة، ٢٠١٤

[٢٥] ابن فورك ، مجرد مقالات الإمام الأشعري، ص ٧٧

خالقها، كما أن هذا المنطق هو الذي يصحح أن مذهبه لا يقع في الجبرية.

هذا، لقد كان للأشعري في الحقيقة مداخلة في أمور تتعلق بإشكالية الجبرية والقدرية لتأكيد أن مذهبه لا يصح أن يوصف بالجبرية فجعل منطق اللغة آلية معرفية للوصول إلى ما هو في سبيله. وذلك أنه ذهب فيما أورده ابن فورك إلى «أن ذلك (أي: القدرية والاتصاف بها) موضوع لمن يدعي أنه يقدر أفعاله من دون الله -تعالى-، أو يدبرها بقدرته على التوحد به»،[٢٦] فقال: «إن الإنسان يصح أن يوصف بأنه مقدر على الحقيقة، ولكن تقديره يكون مخلوقا لله-تبارك وتعالى».[٢٧] وقد احتج بصحة ما ذهب إليه حيث إن ذلك هو «كما يصح أن يسمي بانيا وكاتبا ومتحركا وضاربا وإن كان جميع هذه المعاني مخلوقة لله ـ تعالى ـ».[٢٨]

وقد أثبت الأشعري سابقا من المنطلق اللغوي من الذي يستحق الاتصاف بالقدرية فأصبح هذا المنطلق اللغوي عرفا عقائديا في يده. وذلك أن الاتصاف لما كان من حيث اللغة إنما هو من قام به ذلك الوصف فإن ذلك صحيح في العرف المعرفي أيضا. وذلك أن اللغة لم يكن مجرد وعاء للفكرة بل هو الذي يمكن حضور الفكرة في الوجود فتتجلى في الوعي المرتبط بتلك، فكانت اللغة هي الفكرة نفسها فلا يمكن فصل اللغة من الفكرة. واذا تجلت الفكرة صارت اللغة باطنها حيث إن الإنسان إذا وجد فكرته مغلقة انتبه إلى كيان اللغة وطلبها لتحقيق ما يتمحور في الذهن[٢٩] فتمثل

---

[٢٦] ابن فورك ، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ١٠٦ .

[٢٧] ابن فورك ، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ١٠٦ .

[٢٨] ابن فورك ، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ١٠٦ .

[٢٩] يستفاد هذا الاحتجاج من نظرية التأويل لغدامر (Gadamer) حيث يعتبر هو امتدادا ظاهراتيا بواسطة مارتين هيدغر (Martin Heidegger) الذي ارتكز في الجانب الوجودي المتحقق للظاهرة. انظر في هذا الأمر Gadamer, *Philosophical Hermeneutics,* trans. by David E. Linge (California: University of California Press, ١٩٧٦)

محاولة الأشعري لبيان معنى القدرية في الخطاب الكلامي تجسيدا لما في اللغة من أنه عملية فكرية تبرهن على صحة محل النزاع للقدرية لغة وعقائديا.

كما أن الأشعري أثبت براءته من القدرية بالمنطق اللغوي فإنه أظهر معنى الجبرية وبراءته منها مصرحا بأن «تسمية مخالفينا لنا بذلك خطأ إذ ليس في مذاهبنا وأقوالنا ما يوجب ذلك (أي: الجبرية)، ولا نحن معترفون بأمر يقتضيه ... وذلك أنا لا نقول إن الله - تعالى- أكره أحدا منا على أمر أمره به أو نهاه عنه أو حمله أو اضطره إليه».[٣٠] فهذا تصريح من الأشعري بموقفها من الجبرية بحيث إنها لما كان مفهومها أن المرء مشترط في كونه جبرية بعلمه بمعناه الشعوري أن الله أكرهه في أمره ونهيه فإنه غير مناسب لما ذهب إليه الأشعري إذ إنه رأى أن الإنسان لا يكره في الطاعة أو في المعصية. ولما كان ذلك غير متحقق في تجربة الإنسان في قضية الأمر والنهي من الله أثبت أن ما ذهب إليه في أمر الإرادة والفعل بعيد عن الجبرية.

لقد كان اللافت للأنظار أن إثبات الأشعري للإرادة لما كان منطلقا من الملاحظة الحسية للحركة الفعلية حيث إنه في ذلك يأخذ ما يلزمه في ارتباطه بالإرادة وإن الإنسان بتحقق إرادته متصف بالمريد، فإنه ذهب في ذلك من أجل تحقيق خطوط التحفظات إلى أن إثباته لمريدية الإنسان يزيد حجة بنفي مذهبه من القدرية والجبرية في نفس الوقت. وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن إثباته للإرادة إنما كان مع علمه بقضية القدرية ومناقشاتها عند متكلمي عصره كما أن ذلك ثابت كذلك بوعيه من مفهوم الجبرية وموقف المتكلمين منها.

وإذا لوحظ احتجاج الأشعري لامتناعه من انتساب مذهبه

[٣٠] ابن فورك ، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ١٠٧، بتصرف.

إلى القدرية والجبرية، فإنه قد لاحظ مكانة معرفية فارغة لا يقوم المتكلمون بالاشتغال فيها، وهي أمر متعلق بالعلم للفعل الإرادي والشعور به. ثم كان هذا التحقيق لما كان غير مخالف لقانون الخلق للإرادة من قبل الذات الإلهية في الخطاب الإسلامي من جهة، فإن إثباته مناسب لطبيعة الحرية الإنسانية من جهة أخرى. وذلك أن خلق الذات الإلهية للإرادة والفعل الإرادي للإنسان في نظر الأشعري غير مناف لشعور الإنسان بحريته بدليل أن الأنسان مهما يكن من أمره في الأمر والنهي الإلهيين فإن موقفه منهما فعلا أو تركا يرجع إلى إرادته لهما إثباتا أو نفيا. ولما كانت الإرادة في حضورها في الإنسان غير مقترن بالإكراه والكراهة حال كون تلك قائمة به فإن موصوفها مستحق بتسميته مريدا بالحقيقة.

د. حضور الإرادة والوجود في الوعي الإنساني

لاحظ أبو الحسن الأشعري للإرادة أنها بالنسبة للإنسان مرتبطة بشعوره بأنه كائن واع بوجوده ، حيث إن ذلك يناسب مفهوم الوجود في مذهبه بأنه «ما وجده واجد وانه موجود بوجود الواجد له ولوجوده له ما كان موجودا له»[٣١]. أثبت الأشعري للوجود من إثبات لغوي[٣٢] ليكون إثباتا عرفيا عقائديا – أو إن شئتم قلتم: كلاميا - فلا يتطرق إلى كونه بدهيا أو غير بدهي كما ذهب إليه الأشاعرة المتأخرة[٣٣] بقدر أنه تطرق إلى ما هو أنسب لطريقة الحصول للوعي بالإرادة، وهو كون الوجود وجدانا. يشترط هذا الوجدان عند الأشعري من حيث اللغة واجدا وموجودا بحيث إن

[٣١] ابن فورك ، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٢٧

[٣٢] انظر: المعجم الوسيط، إشراف: إبراهيم مدكور، مكتبة الشروق الدولية، ص ١٠١٣؛ أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، ص ٦٢٦

[٣٣] انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، مطبعة الإستانة، باكستان، ١٣٠٥ هـ، ج ١/٥٥-٥٦؛ الشريف الجرجاني، شرح المواقف، مطبعة الإستانة، إسطنبول، ١٢٨٦ هـ، ص ٨٣-٨٥

اتصال الواجد بالموجود لا يحصل إلا بالوجدان.[٣٤] فهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن الوجود بكونه وجدانا فإنه حالة فعلية تتحقق من الشعور بالوجدان، فهي كيفية تناظر الكيفية التي حصلت للإرادة لأن الإرادة ثبتت في نظر الأشعري بكون بالمرء يشعر بها في واقعه المعاش.

وهذا يعني أن الإرادة لم تكن لتنبهه على وعيه فقط، وانما هي ممتدة لتكون منبهة إياه على كونه موجودا حيا بحساسيته اللغوية بمعنى أن وعيه وجد نفسه موجودا في الواقع. بل إن الإرادة بكونها ضامنة لحياة الموجود الوعيوي للإنسان لا ترجع إلى ما تحققت للعلاقات الإرادية في المرادات ، وانما ذلك يرجع إلى أن الإرادة صفة هي مبدأ لحصول تلك العلاقات مهما تكثرت ومهما تعددت. بإزاء هذا الصدد أثبت الأشعري «في الحكم الذي يجب عن الإرادة . . . أن ذلك يجب للحي، والحي هو الذي قامت به حياته، وأن الحكم اللازم للحي هو أنه يستحيل أن يخلو من الإرادات ، وأضدادها . . . كما يستحيل أن يخلو الحي من العلوم وأضدادها».[٣٥]

يعني هذا أن الإرادة بالنسبة للإنسان ذاتية له ما دام حيا، فكانت بينها وبين الحياة علاقة تتحقق بها الوعي الذاتي، سواء كان هذا الوعي متحققا بتصوره بأنه موجود، أو متحققا بتصوره بأنه واع على شيء ما، فكانت إرادته تحقق الوعي بعلاقته الداخلية

[٣٤] وقد لوحظ أن الأشعري يعد من المتكلمين الذين اعتمدوا على العرف اللغوي للإحتجاج بصحة ما ذهبوا إليه، وهذا له مبرره في السياق الكلامي في عصره لأن لهم في اللغة حساسية كلامية حتى يتمكنوا من جعلها دلائل برهنوا بها على صحة استدلالهم. وقريب من هذا في السياق المعاصر ما ذهب إليه مارتين هيدغر في احتجاجه على صحة مذهبه في الوجود، فإنه منطلق من الاتجاه اللغوي لينقل عرفه إلى عرف فلسفته الوجودية. لمزيد من المعلومات، انظر: Martin Heidegger, *Introduction Metaphysics* (New Haven & London: Yale University Press, ٢٠١٤), Pp. ٧٧-٨١.

[٣٥] ابن فورك ، مجرد مقالات الإمام الأشعري ، ص ٧٠، بتصرف .

والخارجية بحيث إن العلاقة الداخلية هي التي تنطبق على وعيه بوجوده، بينما العلاقة الخارجية منطبقة على وعيه بشيء ما لأنه يمثل ما كان خارجا عنه حتى أصبح العلاقة بين وعيه وبين ذلك الشيء علاقة النسبة.

لقد كان تحقيق هذه الحقيقة من حيث إنها تحقيق حصولي أو من حيث إنها تحقيق تصوري بدهيا لغاية أن الإنسان بإنصافه ليس بمقدوره أن ينكرها. وذلك كما وصل إليه الإمام الأشعري «(أنا) لا ننكر أن يكون للإنسان إرادة ضرورية، كما تكون له علوم ضرورة، وأن تكون له إرادات مكتسبة كما تكون له علوم مكتسبة».[٣٦] لم يكن إنصاف الأشعري بإزاء الإرادة لينحصر في اعتراف وجودها في الإنسان فقط، بل إنه إنصاف بكونها مشتملة على ضرورية وغير ضرورية لما فيها من اكتساب له، فكان حصول الإرادة من الإنسان لم يكن ساذجا بقدر أنه دقيق ، إذ ثبوت الإرادة بكونها تعني عدم سهو أو غفلة الإنسان لنفسه، كما أنها تعني ثبوت وعيه اليقظ، متحصل بكيفيتين مختلفتين هما ضرورة واكتسابية.

نعم، لابد من القول إن ثنائية الضرورة والاكتساب نوع كيفي لتحقق الإرادة لأنها لا تبين قلة أو كثرة العلاقة التي تتم بها المرادات بإزاء الإنسان، بل إنها تبين قيمة الإرادة بالنسبة له بأن كانت الإرادة إذا كانت جاهزة بوعيه ولم يدرِ ما يجعل بسببه حصولها فهي ضرورية ، بينما كانت إذا حصلت له من سبق سبب ما يرتب حضورها في وعيه فإنها تمثل إرادة اكتسابية بحيث إن بإمكان الإنسان أن يلاحظ ذلك الحضور بداية من سببها إلى غاية هي منتهية إليها. وهذا مع العلم أنه ليس من اللزوم أن الإنسان إذا تمكن من ملاحظة كيفية حضور إرادته الاكتسابية أن يلاحظها دائما في كل حضور العلاقات الإرادية التي هي تمثل متحققات

[36] ابن فورك ، مجرد مقالات الإمام الأشعري، ص ٧٠ .

الإرادة بوصف الأخير ذكره مبدأ يحصل منها تلك العلاقات.

لقد كانت الإرادة الاكتسابية ذات أهمية أساسية في وعي الإنسان، ويرجع ذلك إلى أنها تمكن كيفية حضورها بإزاء المرادات، بل إنها ممتدة لتشمل الإرادة فيه على تحصيل اختياره، فثبت بهذه الإرادة الإكتسابيةِ أن الإنسان مختار، فكان حقا لأبي الأشعري أن يرى أن «للمحدث اختيارا على الحقيقة بمعنى الإرادة».[٣٧]

على أن للإنسان الذي هو ماصدق المحدث اختيارا بمعنى أن له الإرادة فلابد من أن تكون هذه الإرادة من نوعها الاكتسابي لأن الإرادة الاكتسابية هي التي يتمكن من ملاحظتها من سببها إلى غايتها المرادية فكان له أن يحققها في الواقع المعاش أو أن يتركها كما هي، بحيث إن الاختيار الذي يمثل الارادة لابد من أن يؤدي بالمختار المريد إلى ملاحظة طرفي المراد بين الفعل والترك فترددت ملاحظته بينهما ليرجح أحدهما. ولما كانت هذه الملاحظة وذلك التردد بين الفعل والترك نحو المراد بالنسبة للمريد لا يمكن كل منهما أن يكون للإرادة الضرورية ، كانت الملاحظة تشترط في كيفيتها بصفة أولى التفاتا إلى أسبابها، من غير أن ينفي اشتراطها بالمرتبة الثانية التفاتها إلى الغاية التي تنتهي هي إليها .

لقد كانت هذه الحقيقة المعرفية تؤدي بملاحظة طرف الأسباب إلى تأصيل ما ابتدأ منه هذه الأسباب. هذا مع العلم أن هذا التأصيل الإرادي للأسباب لا يعني إرجاعه إلى مبدأ الإرادة الذي هو صفة يمكن أن يكون المريد بها مريدا، لأن المراد بالأسباب في هذا الصدد لا يكون بالمصدر الإرادي بقدر أنه ابتداء الغاية بالنسبة إلى هذه الأسباب .

إنه لابد من ملاحظة طرف الأسباب وتأصيلها إلى إبتدائها ليصح قيام هذه الإرادة الاكتسابية في المريد المحدث ، لأنه من

[37] ابن فورك ، مجرد مقالات الإمام الأشعري، ص ٧٧ .

حيث حدوثه يعني تحققه بالوجود من العدم ، فيعني ذلك أن موجوديته من حقيقته تفرض لذاتها بداية التحقق الوجودي ؛ فإذا كانت الإرادة صفة للمريد ـ كما أن للمريد أن تتحقق بداية موجوديته ـ فلا بد أن تكون للإرادة بداية من حيث سلسلة أسبابها لاستحالة وجود الإرادة بدون المريد.

بإزاء هذه المتابعة لقضية الإرادة عند الإمام الأشعري فإن من المفيد بمكان ملاحظة الثنائية الإرادية التي سبق للتو ذكرها، وهي ثنائية الضرورة والاكتساب، وذلك أن الإرادة الاكتسابية إذا برهنت على تحقق الوعي للإنسان الذي ينتبه بها إلى أنه كيان وجودي شأنه أن يكون له حياة في دائرة الاختيار يصح به الفعل والترك، كانت الإرادة الضرورية تمثل ما انتهى إليه سلسلة الأسباب التي لاحظها الوعي في تحقيق إرادته نحو المراد. وذلك أن الإرادة الاكتسابية إذا كانت تقويمها الكيفي يؤدي إلى التفات الأسباب، كان بالعكس منها للإرادة الضرورية أنها لا تحتاج إلى تلك الملاحظة لأن الضرورة تعني حضور الإرادة على أنها جاهزة في الوعي، فلا يمكن بالنسبة إلى هذا القيد الجاهز ملاحظة الأسباب التي تؤدي بها إلى هذا الحضور الجاهز.

ولما لا يمكن للإنسان ملاحظة الإرادة الضرورية ، وبدلا من ذلك أن ما يتاح له لا يكون إلا مجرد الشعور بحضوره فقط وانخراط وعيه في هذه الدائرة الحضورية، فلابد لهذا النوع الإرادي من أن يكون بداية تحقق الإرادة للإنسان، وذلك طبقا لما وصل إليه الأشعري إذ صرح بأن «أول إرادات الإنسان ضرورة»[38]. إن أهمية الإرادة الضرورية لا تكمن في كونها يمكن انتهاء تأصيل سلسلة الإرادة الاكتسابية فقط حتى تكون هي مناسبة لكونها برهانا على وعي الإنسان واختياره، بل إنها تحقق بداية الإرادة بالحقيقة.

[38] ابن فورك ، مجرد مقالات الإمام الأشعري ، ص ٧٧ .

لابد من قيد الحقيقة لأن القيد بها ينفي ظهور الامكانيات مؤداها أن الانتهاء في تأصيل الارادة الاكتسابية بالإرادة الضرورية مجرد المحاولات العقلية التي تم تحققها في الوعي فقط من غير تحقيقها في الواقع المعاش، فكأن القيد بمثابة التنصيص بأن الضرورة هي التي يتمكن للإرادة من أن تظهر بها أول ظهور في الخارج.

بيد أن من المهم بمكان تحذيرا بأن هذه الإرادة لم تكن تلك التي وصفها الإمام الأشعري بأنها صفة يتمكن الموصوف بها من تحقيق كونه مريداً، وهي التي سميت بالمبدأ الإرادي، بقدر أنها متحققات تلك الصفة وذلك المبدأ، فتتكثر أو تتقلل بحسب التعلقات التي تحققها من الإرادة بالقوة التي تكمن في الصفة التي هي معنى قائم بالذات إلى الخارج بتعلقها بموضوع ما بمثابته مرادها.

٥. الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية في الشعور

وإذا تبين أن هناك تغايرا مفهوميا بين الصفة ومُتَحَقَّقَها، وكان هذا المتحقق منقسما إلى ضرورة واكتساب، ليكون الأخير ذكره منتهيا إلى الأول بكونه خالصا من شائبة الاكتساب، فكان هذا الأول ـ الذي ليس إلا تلك الإرادة الضرورية ـ يطرأ عليه إشكالية مؤداها: إذا كان أمره كذلك، فكيف ظهر في الخارج، وكيف يصدر من مريد من غير توقفه على تعلق سبب يلتفت إلى طرفيه وعيه؟

لقد كان طرح هذه المسألة أساسيا لأنه هو الذي يخرج الثنائية الإرادية من الإشكالية الدلالية، إذ ذاتية المريد الحادث، وهو الإنسان، بكونها موجودا في الخارج فإنها في حاجة إلى موجد بحيث إن إيجاد نفسه خارج عن قدرة ذلك الحادث، فلابد لإراداته الضرورية ـ التي هي عبارة عن متحققات صفة الإرادة له ـ من مرجح إلى تحققها في الخارج لأنه ليس من ترجيحه، والا ترتب عليه ترجح إرادة من غير مرجح ، ولا شك من استحالته عند

ذوي العقول السليمة.

بإزاء هذه الإشكالية الدقيقة والمهمة بالنسبة إلى نهاية الوعي الاختياري بالنسبة للإنسان، لاحت أهمية تحقيقة العلاقة الوجودية التي كان الإنسان منخرطا فيها في كليته، فثبت أن وجوده لما كان من متحققات مريده، الذي ليس إلا الله، وهذا المريد لا يكتفي بتحقيق إرادته لوجود الإنسان فقط، وانما هو مريد لما يكمل به وجوده أيضا، فكان يريد لهذا الموجود الحادث بوجوده المتحقق في الخارج شعوره بإرادته الحادثة المنسوبة لنفسه، فكانت بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية علاقة الخلق.

وهذه العلاقة هي التي تعرّض لها الإمام الأشعري، فانطلق من التأكيد بأن «للمحدث اختيارا بمعنى الإرادة»[٣٩] فصرح باختيار الإنسان لا بمعناه العام الذي يشمل اختيارا في الإرادة واختيارا في الفعل، بل عين محل هذا الاختيار من حيث إنه إرادة حتى يكون الإنسان حينما كان فعله مكرها فإن ذلك لا يؤثر حريته من حيث إرادته، لأن الإرادة مازالت موجودة مع الفعل المكره في الواقع. وبعد هذا الانطلاق، ذهب الأشعري إلى أن للإنسان «اختياره وقدرته عن اختيار الله وقدرته، وأن الله جعل المختار مختارا، والكاره كارها، والمستطيع مستطيعا، والعاجز عاجزا على معنى أنه جعل هذه المعاني، وخلقها له بعد أن لم تكن»[٤٠].

لا ترتكز الملاحظة للقدرة والاستطاعة والكراهة والعجز بقدر أنها ملاحظة في الإرادة لأن مناسبة الموضوع في حاجة إلى تركيز الإرادة فيما أورده ذلك الإمام السني، فظاهر من إثباته أن هناك في الصورة الدائمة علاقة بين إرادة الله وارادة الإنسان. وليست تلك العلاقة مجرد علاقة ما، وانما هي علاقة وثيقة، وكانت لشدة وثاقتها أن لا تستغني إرادة الإنسان عن إرادة الله، حيث إن

[٣٩] ابن فورك ، مجرد مقالات الإمام الأشعري، ص ٧٦ .
[٤٠] ابن فورك ، مجرد مقالات الإمام الأشعري، ص ٧٧ .

الأشعري اعتمد في ذلك على الآية القرآنية من سورة الرحمن، آية ٣٠، ففسرها بـ «أنا لا نشاء إلا ما شاء الله أن نشاءه».[٤١] إن القول بجعل المختار مختارا، إذن، هو قول يجمع بين قدرة الله وبين واختيار الإنسان وحريته فتبين من خلال هذه المعالجة أن إرادة الإنسان لم تكن هي متعلق إرادة الله فقط كما نص عليه قول الأشعري، بل إن ذلك ممتد ليشمل أن تلك الإرادة الإنسانية متعلقة قدرة الله. وذلك أن الإنسانية إنما هي من الممكنات التي يمكن وجودها وعدمها فكانت هي لزوميا ضمن متعلقات قدرة الله مع الاحتفاظ بكون الإرادة إرادة فلا تكون هي إكراها أو ما يماثله في الحقيقة الإنسانية أو في الشعور الإنساني.

وضمن هذه الدراسة تبينت أهمية الرابطة بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية، وذلك أن الله جعل الإنسان بإرادته مختاراً ، فلا بد أن يكون الإنسان كذلك، وإلا فإن ذلك يؤدي منطقيا إلى ثبوت العجز للذات الإلهية إذ ثبت عدم تحقق مراده، وهو يناقض مفهوم الإرادة القديمة في الخطاب الكلامي الذي يفرض تحققه على حسب ما ثبت في العلم القديم، فكان الاختيار دليلا على نفوذ الإرادة الإلهية حتى كان الجعل نافذا من جهة، والاختيار ثابتا من جهة أخرى. وإذا لوحظ بيان الأشعري في مذهبه للإرادة الإنسانية تبين أنها متحققة بمعناها الحقيقي سواء من حيث المفهوم ومن حيث الشعور. وقد سبق تعيين الأشعري في طبيعة الاختيار من حيث إنه اختيار إرادي في أنه أصل الاختيار، فهذا يشمل ذلك المعنى الحقيقي الذي بينه ذلك الإمام السني بأنه ثبوت الإرادة بجعلها من عند الله، كما أنه يشتمل على المعنى الشعوري بأن كان متحققا في الشعور.

[٤١] أبو الحسن الأشعري ، اللمع ، المصدر نفسه ، ص ٦١ ؛ قارن : أبو الحسن الأشعري ، الإبانة عن أصول الديانة ، تحقيق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٦.

لقد زاد قيمة الإرادة في المستوى الشعوري بملاحظة أن ثبوت الإرادة الحقيقية بجانب كونها مخلوقة من الله فإنها مشروطة بكونها متحققة في الشعور الإنساني بأنه مريد بمراده، فهذا الشعور من أجل هذا الاحتجاج أصل الحقيقة للإرادة الإنسانية من الجانب الإنساني. وذلك أن الجعل لا يتحقق إلا بحضور الشعور به، فيمثل الشعور متحقق الجعل حتى يصح اتصاف الإنسان بالمريد. على أن الاتصاف بالإرادة بالنسبة للإنسان لابد من صحته ، فرأى الإمام الأشعري أن «معنى الموصوف من له صفة، وأن ذلك على وجهين: فتارة تكون له صفة بأن تكون قائمة به ، وتارة تكون له صفة بأن تكون خبرا عنه، وذِكْرا يرجع إليه ويتعلق به» [٤٢].

هذا يعني، أنَ في الشعور بالإرادة حقيقة لغوية تحقق معنى الاتصاف حتى يقال لمن يتحقق شعوره بالإرادة إنه مريد، فلا يلتفت في اتصاف المريد بالإرادة أصلها بمعنى هل هي مخلوقة ومجعولة من قبل الإنسان أو من قبل الله، لأن ذلك لا يجعل المريد مريدا. فكان الإنسان يصح أن يتصف بالإرادة عند الإمام الأشعري بكل من معنى الاتصافين، إذ الإرادة ثبتت عنده بأنها صفة نافية للسهو ، وذلكَ «مما يستوي فيه أمر الشاهد والغائب»، ولما صح ثبوت الإرادة للإنسان صح أنه مريد كما صح بذلك إخبار بأنه مريد .

وقد اشتدت وثاقة العلاقة بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية لغاية أن حضور الإرادة الإنسانية يشترط حضور الإرادة الإلهية مع الاحتفاظ بصفة الاختيار في الإرادة الإنسانية، فيعني هذا أن هناك اتصاف الإنسان بالإرادة على أنه حقيقة إنسانية ـ كما لاح سابقا ـ بحيث إن دلالة الحقيقة في هذا الصدد تكون غير ذاتية بقدر أنها شعورية وعيوية. معنى ذلك، أن الحقيقة التي تحقق إرادة الإنسان تكون في شعوره، بأن كان يلاحظها في نفسه فوجد أنها حق له، فله إرادة على شيء ما دون أن تستلزم هذه الإرادة

[٤٢] ابن فورك، مجرد مقالات الإمام الأشعري، ص ٣٨.

تحقق مرادها في الخارج، بأن كان إذا أراد شيئا فإنه حصل على مراده تارة ولا يحصل عليه تارة أخرى، طبقا لما ذهب الإمام الأشعري إليه من «أن الإرادة (أي : الإنسانية) لا تقتضي وجود المراد لأجل الإرادة».[٤٣]

على أن الإرادة إذا كانت غير مقتضية لمرادها في إثبات كونها إرادة، فإن ذلك يدل على أن الحقيقة التي نسبت إلى إرادة الإنسان لا تكون في ذاتية الإرادة بقدر أنها تمكن للإنسان حضورها في شعوره بأنه مريد بإرادة، لا غير، فإرادته بذلك إرادة محدثة. وانطلاقا من ذلك فإن الإرادة الإنسانية ـ على حدوثها بكونها قائمة بالحادث وبكونها مصححة للإخبار عنها فيه ـ لابد من كونها عرضا، وذلك طبقا لما وصل إليه أبو الحسن الأشعري بأن «الإرادة المحدثة عرض، غير باق، لا يصح قيامها بنفسها، وتقتضي حيا تقوم به».[٤٤]

لقد كان ثبوت الإرادة للإنسان على أنها إرادة عرضية لا تبقى زمانين، شأنها شأن الأعراض، تفرض لنفسها شدة تعلقها بالإرادة القديمة التي هي إرادة إلهية ، فلا تتحقق إرادة إنسانية إلا وكانت وراءها إرادة إلهية متسترة وراء شعور الإنسان الوعيوي ليصح كونه مختارا وكون إرادته إرادة على الحقيقة. لعل تلك هي العلاقة المتحققة بين الإرادة الإنسانية وبين الإرادة الإلهية، ومعناها الذي استحق به الإنسان أن يكون مختارا، وكيفية تحققها للتدليل على اختيار الإنسان ؛ كما أنها تدليل على إثبات إرادته الحقيقية في المستوى الشعوري، مما يؤدي إلى أن الشعور الإنساني مهم بمكان عند الإمام الأشعري لتحقيق الإرادة الإنسانية وتحقيق علاقته مع الإرادة الإلهية.

وفي نفس الآن، لقد كان ما وصل إليه الإمام الأشعري يمثل محاولة

[٤٣] ابن فورك، مجرد مقالات الإمام الأشعري، ص ٧٩ .
[٤٤] ابن فورك، مجرد مقالات الإمام الأشعري، ص ٣٨.

للتطرق إلى كيفية جديدة هي معرفية معتبرة في الخطاب الكلامي لأنها حينما تحاول جمعا بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية في الشعور بالإرادة فإنها أثبتت للإنسان إرادة إثباتا لا ينتهي إلى غياب الإرادة الإلهية كما أنها بذلك أثبتت إرادة إلهية مع بقاء إرادة إنسانية. إن الكيفية إذ إنها تخالف المعتزلة التي ذهبت إلى استقلال الإنسان بإرادته حتى تنتهي إلى غياب الإرادة الإلهية فإنها كذلك مباينة لكيفية الجبرية التي غيبت الإرادة الإنسانية على حساب الإرادة الإلهية. وقد بان من احتجاج الأشعري أنه على يقين في صحة ما ذهب إليه لأن له مبررا لغويا يمثل آلية معرفية في نسق العقل العربي الإسلامي كما أن ذلك المبرر يمثل أفقا وعويا لتحقق الشعور بالإرادة.

وأضف إلى ذلك، أن إثبات الإمام الأشعري للإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية بالإثبات المذكور يمثل برهانا على إبرازه جانبا إنسانيا بقدر يصل إلى حقيقة إنسانية بارتكازه في المستوى الوعيوي للإنسان، وذلك من غير أن ينتهي إلى تضحية الجانب الإلهي، بل إن إثباته برهنة على ثبوت العلاقة بينهما ثبوتا يناسبهما في الخطاب الكلامي.

و. متعلق الإرادة والشعور بها والكسب: إمكانية الإشكاليات والمناشات

على أن المدار الدراسي في هذا الصدد يكون في الشعور، فإن المناقشات العقائدية في الخطاب الكلامي حول الكسب لا تكون مدخلا للإشكاليات كما هي موجودة في الدراسات الموجودة عن الأشعرية. وذلك أن قضية الكسب إذ إنها موجودة في مناقشات الأشعري عن الإرادة الإنسانية وحريتها في المستوى العملي، فهو مرتكز في المفهوم المرتبط بقضية الاكتساب من حيث إن احتجاجها يتحقق في توقف اكتساب الإنسان على خلق الكسب من طرف

الذات الإلهية. وهذا إن دل على أهميته في الحوار الكلامي القديم فإنه يدل على أن مستوى تلك الأهمية تكمن في العلاقة بينهما (أي: بين الاكتساب والكسب) وهي أهمية تناظر أهمية إرادة الإنسان والإرادة الإلهية. بمعنى آخر، أنه كما يتوقف إرادة الإنسان، في تحققها في السياق الواقع، على إرادة الله فإن الاكتساب في تحققه كذلك متوقف على خلق الله الكسب له إلا أن اللافت للأنظار أن قضية التوقف في كل منهما لا ينافي تحقق الإرادة والاكتساب. فمهما يكن من الجدليات والمناقشات التي تمحور فيهما في السياق القديم، فإنها تثبت الإرادة والاكتساب للإنسان لأن ذلك هو الذي أثبته الأشعري في فكره الكلامي.

والملاحظ في تلك المناقشة المستمرة منذ القرون والعصور عبر الأجيال الكلامية-إن صح القول-تبين له أن مدار المناقشة في تلك القضية تكون في مستوى أصل الإرادة لا في الشعور بها، وبالتالي فإن النظام المعرفي الذي يمكن فهم نظرية الكسب به مغاير للنظام الذي يعمل الفكر عن الشعور في أفقه. انطلاقا من هذه المغايرة، فإن ملاحظة الشعور بالإرادة لما حصلت على تحقيق حضور الإرادة بالاعتماد على نصوص الأشعري حضورا يثبت إرادة الإنسان وارادة الذات الإلهية، فإن تلك الملاحظة مهما يكن من مكانتها في الخطاب الكلامي لا تناقض ما ثبت واستقر في ذلك الخطاب. بل العكس هو الذي يبدو صحيحا إذ إن تحقيق الإرادة من منظور الشعور يؤكد نظرية الكسب في تبيد الرابطة بين الإرادة الإنسانية والإلهية. وذلك أن نظرية الشعور بمعناها الظاهراتي لما حصلت على البرهنة على تحقق الإرادة الإنسانية متزودة بنصوص الأشعري فإن حصول هذا الشعور لا يتحقق إلا بالإرادة الإلهية.

إن الأمر الذي قد يلفت الأنظار هو أن نظرية الشعور لما تؤكد نظرية الكسب في تحقيق حضور الإرادة الإنسانية والإلهية، فإنهما تمثلان وجهين لعملة واحدة. تفصيل ذلك أن نظرية الكسب لما

برهن على ثنائية الإرادة بمعناها الإنساني والإلهي من جهة أصل الإرادة، فإن نظرية الشعور تقدمت بتلك البرهنة من حيث الشعور، وكلاهما صحيحان. كيف لا، وقد كانت الإرادة الإنسانية لما كانت من جنس الممكنات فإنها لا محالة من متعلقات الإرادة الإلهيةكما أنها من متعلقات القدرة الإلهية المتحققة في الخلق، فكانت تلك الإرادة الإنسانية في نهاية المطاف مخلوقة لله. وهذه المخلوقية للإرادة الأنسانية متحققة سواء انطلقت الملاحظة من الجانب الإلهي إلى الجانب الإنساني أو من العكس؛ كما أن هذه الواقعة لا تنقص من قيمة الإرادة الإنسانية، إذ إن الاتصاف-كما سبق- لا يلفت إلى جهة الخلق بقدر أنه يلفت إلى جهة الحضور.

إن ملاحظة الإرادة في نصوص الأشعري التي يتأتى إليها النظام المعرفي الأشعري في الخطاب الكلامي سواء كانت منطلقة من نظرية الكسب من حيث إنها ملاحظة الأصل أو من نظرية الشعور من حيث إنها ملاحظة الواقع المعاش، فإنها تنتهي بتأكيد حضور الإرادة في الإنسان. فحضور الإرادة على أنها إرادة منتسبة إلى الإنسان منطبق على النسق الكسبي وعلى النسق الشعوري في نفس الوقت.

ز. خاتمة

لقد كانت ملاحظة الإرادة في الخطاب الكلامي من نصوص أبي الحسن الأشعري تؤدي إلى أن هناك شعورا بإزاء الإرادة بكونها صلة الإنسان بالله وهو شعور حسي خارجي بملاحظة الأفعال المطيعة لإرادته. فهذه الإرادة لما كانت جاهزة في وعي الإنسان فلابد من خالقها الذي جعلها منتهى لشعوره بالوجود بحيث إن من أقوى الدلائل على وجوده يكمن في أن له إرادة تقود مسيرة تحققه في سياق الزمان والمكان. لقد زاد هذا الشعور بالإرادة الذي يمثل الكوجيتو الديكارتي-إن صح القول-بالواقع الخطابي من أن هذا

الإنسان منتسب إلى الخطاب الكلامي بسبب إيثاره إيمانا بالذات الإلهية على إنكاره، فينفتح له أفق وعيوي جديد لأصل الإرادة الحاضرة في شعوره بأنه من مشيئة الإرادة الإلهية بتنصيص النص القرآني. وعلى الرغم من أنه مؤمن بأن إرادته من متعلق الإرادة الإلهية إلا أنه لا يفقد شعوره بإرادته من أنها منتسبة إليه ككيان إنساني فيقود هذا الشعور المزدوج-إن صح القول- إلى الجمع بين الشعور التجربي والعلم بأصل الإرادة وأصالتها بسبب الإيمان وبالتالي فإنه جمع بين العلم والإيمان في تحقيق الإرادة، وهو سمة من سمات تجربة ما بعد العلمانية في الإرادة الكلامية حيث إن موقف الإنسان منها لم يكن مكتفيا بالجانب الإلهي بتغييب الجانب الإنساني، كما لا يظهر بإفراط الجانب الإنساني بتغييب الجانب الإلهي.

إن هذه القراءة المعاصرة للفكر الأشعري قد برهنت على أهمية تأسيس موقف الإرادة الإنسانية في السياق المعاصر عليه بملاحظة الجانب الشعوري على أنه جانب إنساني يعطى للإرادة الإنسانية حقها الحقيقي ويؤكد حضورها، كما يظهر حق الإرادة الإلهية حقها الحقيقة من غير أن ينتهي إلى تناقض ، وهي مساهمة لم تظهر على المستوى المعرفي على ممر التاريخ في الخطاب الكلامي.

المراجع

Ajibah, Ahmad. "Asbāb Tahawwul al-Asy'ari 'an a;-Mu'tazilah", in *al-Imam Abu al-Hasan al-Asy'ari Imam Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, ed. by Ahmad Tayyeb, Cairo: Dar al-Quds, 2014.

al-Asy'ari, Abu al-Hasan, *al-Ibānah 'an Ushūl al-Diyānah*. ed. by Fauqiyyah Husain Mahmud. Cairo: Dar al-Anshar, 1977.

----, *Maqālāt al-Islāmiyyīn,* ed. by Helmut Ritter, Beirut: al-Ma'had li al-Abhas al-Syarqiyyah, 2005.

Al-Baghdadi, Abu Mansur Abdul Qahir, *al-Farq baina al-Firaq,* ed. by Mohamad Ustman al-Khasyat, Cairo: Maktabah Ibn Sina.

Al-Jurjani, al-Syarif, *Syarh al-Mawāqif,* Istanbul: Mathba'ah al-Istanah, 1869.

Al-Madkour, Ibrahim (ed), *al-Mu'jam al-Wasīth*. Cairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyyah.

Al-Subki, Taj al-Din, *Thabaqāt al-Syafi'iyyah al-Kubrā*. Cairo: Maktabah Isa al-Babi al-Halabi, 1995.

Al-Taftazani, Sa'duddin, *Syarh al-Maqāshid*. Islamabad: Mathba'ah al-Istanah, 1887.

Al-Nashar, Abdul al-Aziz Saif, "Wasathiyat al-Imām al-Asy'ari fī al-Insāniyyāt baina al-Jabr wa al-Tafwīdh", in *al-Imām Abū al-Hasan al-Asy'ari Imām Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Cairo: Dar al-Quds, 2014.

Al-Syahrastani, Abu al-Fath, *Nihāyat al-Aqdām fī 'Ilm al-Kalām,* ed. by Alfred Guilleum, Oxford: Oxford University Press, 1934.

Al-Razi, Abu Bakar, *Mukhtār al-Shihhāh,* Beirut: Maktabah Lubnan, 1989.

Belo, Catarina, "Freedom and Determinism", in *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, Richard C. Taylor & Luis Xavier Lopez-Farjeat Xavier (eds). London & New York: Routledge, 2016.

Faodah, Sa'id, *Syarh al-'Aqidah al-Thahawiyyah,* Beirut: Dar al-Dzakha`ir.

Fourak, Ibn, *Mujarrad Maqālāt al-Imām Abī al-Hasan al-ASy'arī,* ed. by Danial Gimaret, Beirut: Dar Masyriq, 1989.

Frank, Richard, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology." *The Journal of Religious Ethics,* vol. 11, no. 2, 1983, pp. 204-223.

----, "Two Views of Human Agency", in *Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, New York: Routledge, 2008.

Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics,* California: University of California Press, 1976.

Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysics,* New Haven & London: Yale University Press, 2014.

Jabbar, al-Qadhi Abdul, *al-Mughī fī Abwāb al-Tauhīd wa al-'Adl,* Cairo: Dar al-Mishriyyah li al-Ta›lif, 1980.

Husserl, Edmund, *The Idea of Phenomenology,* London: Kluwer Academic Publisher, 1999.

----, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology.* London: George Allen & Unwin Ltd, 1931.

Makdisi, George. "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I", *Studia Islamica,* vol. 17, 1962, pp. 37-80.

---- "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History II", *Studia Islamica,* vol. 18, 1963, pp. 19-39.

Mahmud, Fauqiyyah Husain, *Muqaddimah li Kitab al-Ibānah 'an Ushūl al-Diyānah,* Kairo: Dar al-Anshar, 1997.

Masrukhin, Mohammad Yunus, *Menjadi Muslim Moderat: Teologi Asy'ariah di Era Kontemporer.* Tangerang Selatan: OIAAI, 2020.

Schmidtke, Sabin, *The Oxford Handbook of Islamic Theology,* Oxford: Oxford University Press, 2016.

Syafi'i, Mohamed Hassan, *al-Madkhal ilā 'Ilm al-Kalām,* Kairo: Maktabah al-Wahbah, 1991.

Toosi, Javad Fakhkhar, "The Ash'ari Theological School and the Authority of Human Reason in Ethics", *ICR Journal*, vol. 11, no. 1, 2020. pp. 10-25.

Zain, Ibrahim Mohamed, "al-Minhaj al-Kalāmī 'inda al-Imām Abī al-Hasan al-Asy'ari wa Silatuhu bi al-Tahaddiyāt al-Falsafiyyah al-Mu'āshirah", *International Journal of Islamic Thought,* vol. 14, 2018, pp. 144-161.

Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Kalam,* Masschusetts: Harvard University Press, 1976.