فلسفة القضاء والقدر عند ابن رشد: بين الحتمية والاختيار دراسة في المنهج الكلامي والبرهان الفلسفي

The Doctrine of Divine Decree and Predestination in Ibn Rushd: Between Determinism and Free Will: A Study in Kalām Methodology and Philosophical Demonstration

عماد بنتواتي*، جامعة الزيتونة، المعهد العالي لأصول الدين، تونس،

bentouatiomda@gmail.com

تاريخ الارسال:16-08-2025 تاريخ القبول:11-11-2025 تاريخ النشر:11-03-2026

ملخص

مثّلت مسألة القضاء والقدر أحد الأركان الأساسية في البنيان العقدي للفكر الإسلامي، غير أنها ظلت في مختلف العهود من أكثر القضايا إثارة للجدل بين التيارين الكلامي والفلسفي؛ وفي خضم هذا الاختلاف، برز ابن رشد بتصور نسقي يسعى إلى فكّ لغز العلاقة بين الإرادة الإلهية والحرية الإنسانية، مستندًا على منهجه البرهاني وفق مبدأ السببية

جاء طرح فيلسوف قرطبة بمثابة محاولة فلسفية ذات بعد نسقي، مزج فيها بين مقتضيات العقل وقواعد الإيمان، وجمع فيها بين حرية الإنسان في الفعل والاختيار، والعلم الإلهي السابق، فكان بذلك ساعيًا إلى التوفيق بين الفلسفة والشريعة، بين العقل والنقل، في رؤية تحاول أن ترسي تحليلا منطقيا للقدر يُنصف العقل ولا يُنكر الغيب

الكلمات المفتاحية: القدر، ابن رشد، الحتمية، لاختيار، البرهان.

Abstract

The question of divine decree and predestination has constituted one of the foundational pillars of the doctrinal structure of Islamic thought. Throughout various historical periods, however, it remained among the most contentious issues, particularly between the theological and philosophical traditions. Amidst this intellectual divergence, Ibn Rushd emerged with a systematic and coherent vision aimed at untangling the intricate relationship between divine will and human freedom. His approach was rooted in a demonstrative method grounded in the principle of causality

The Cordoban philosopher's intervention represented a distinctive philosophical endeavor, wherein he sought to reconcile the demands of reason with the tenets of faith. He articulated a framework that integrated human agency and freedom of choice with divine foreknowledge, aspiring thereby to bridge the divide between philosophy and Islamic law, and between rational inquiry and transmitted tradition. His vision aimed to offer a coherent understanding of destiny one that honors reason without negating the realm of the unseen

Keywords Predestination - Philosophical Demonstration - Free Will - Between Determinism - Doctrine of Divine Decree

المؤلف المرسل*

مقدمة:

تُعدّ مسألة العلاقة بين القضاء والقدر من أهم القضايا ذات الطابع الإشكالي في الحضارة الإسلامية، فقد ارتبطت بقضايا الجبر والاختيار والاكتساب والتسيير والإرادة والمسؤولية؛ وفي هذا السياق برز الفيلسوف الأندلسي ابن رشد بمنهجه البرهاني لمحاولة التوفيق والجمع بين حرية الفعل الإنساني والتقدير الإلهي.

إذ نحاول في هذا البحث سبر أغوار موقف ابن رشد من مسألة القضاء والقدر من خلال استقراء مشروعة الفلسفي القائم على الجمع بين الفلسفة والشريعة، والعقل والنقل في صياغة لنظرية تعيد للإنسان فاعليته الحضارية ضمن نظام كوني.

إشكالية البحث: إن الإشكالية الأساسية في هذا البحث تتعلق أساسا بالعلاقة بين الحرية الإنسانية والإرادة الإلهية وبين الحتمية والاختيار من منظور فلسفة ابن رشد الذي جمعت بين الجانب الشرعي والبرهان العقلي.

أهمية الموضوع: تكمن أهمية هذا البحث في معالجته لأهم القضايا التي تجمع بين الفكرين الفلسفي والديني ألا وهي مسألة القدر والحرية والجهود المعرفية والمنهجية التي أرسى دعائمها فيلسوف قرطبة ابن رشد.

أهداف البحث: يهدف البحث لبيان تصور ابن رشد المنهجي لمسألة حرية الفعل الإنساني في إطار مبدأ السببية والنظام الكوني وفق قواعد البرهان العقلي كما يكشف عن قوة المقاربة الإسلامية لقضايا لاتزال محل إشكال في واقعنا المعاصر.

منهجية البحث: استندت في إنجاز هذا البحث على المنهج التحليلي الوصفي من خلال تحليل أفكار ابن رشد في مقاربته لمسألة القدر خاصة في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. والمنهج التاريخي في تتبع تطور الطرح الكلامي لمسألة الجبر والاختيار، وللعلاقة بين الإرادة الإلهية والحرية الإنسانية في الفكرين الفلسفي والكلامي؛ فقمت بتقسيم البحث إلى مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة: المبحث الأول خصصته كمدخل إلى فكر

ابن رشد ومكانته العليمة وسياقه الفكري وأهم مميزات الفلسفة الرشدية، أما المبحث الثاني فجعلته لبيان الإشكالات الاصطلاحية بين الفلاسفة والمتكلمين من خلال مفهوم القضاء والقدر في الفكر الكلامي ومقارنته بالفكر الفلسفي، وتطرقت في المبحث الثالث إلى مبدأ السببية وانعكاساته على تصور القضاء والقدر، وقمت في المبحث الرابع بدراسة قضية الحرية الإنسانية بين الجبر الفلسفي والمشيئة الإلهية.

البحث الأول: مدخل إلى فكر ابن رشد:

المطلب الأول: مكانة ابن رشد وسياقه الفكري:

يعد ابن رشد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد يكنى أبا الوليد الشهير بالحفيد (الضبي، 1983/1203، ص. 79؛ ابن الأبار، 1995، ص. 73؛ المراكشي، 2012، ص. 22) حلقة الوصل بين الفلسفة اليونانية والفكر الإسلامي وكانت مؤلفاته أحد أبرز الروافد النهضة الأوروبية من خلال شرحه لفلسفة أرسطو. وهذا ما يعكس حركة الفكر الإسلامي الدّؤوبة في استيعاب المعارف وتعميقها فكرًا ومنهجًا؛ فقد نهل علماء الاسلام والمتكلمون خاصة من منجزات الآخر وميراث الحضارات السابقة والاستفادة من ترجمة المنطق الأرسطي، ومع دعوة القرآن الكريم للنظر والتدبر والاستدلال كان التميز والابداع والاهتمام المبكر بمسألة المنهج وطرائق التفكير وقواعد وأصول الاستدلال وآليات البحث والنظر؛ تؤكد الخولي يمنى طريف هذا المعنى بقولها "إن الإسلاميين لم يتعلموا المنهجية من المنطق الإغريقي، بل إن منهجيتهم الخاصة بهم والتي تتبلور في علم أصول الفقه استفادت منه فألقوا درسًا في كيفية الاستفادة من الوافد، وتوظيفه الإيجابي في إطار حضارتهم" (الخولي، 2020، ص. 30)

لذلك عدّ ابن رشد من أهم الفلاسفة المسلمين وأكثرهم شهرة وقد أجاد صاحب كتاب التكملة تصوير مكانته المعرفية بين علماء عصره فقال "لم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلما وفضلا وكان على شرفه أكثر الناس تواضعا وأحفظهم جناحا وعُني بالعلم من صغره

إلى كبره حتى حكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة ومال إلى علم الأوائل فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره". (ابن الأبار، 1995، ص. 74) وترجع شهرة ابن رشد إلى عمقه في التحليل وقدرته في الشرح وكانت مصنفاته موضع تقدير علماء القرون الوسطى وخاصة الأوساط اليهودية والنصرانية وكان الإعجاب بشروحه عظيما. (موجز دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة 1، ج1، 1990، ص. 190)

غير أن يعقوب المنصور عزل ابن رشد وأمر بإحراق كتبه وكتب الفلسفة جميعا بتهمة الإلحاد ونفيه إلى بلدة صغيرة في الأندلس اسمها 'إليسانة' يسكنها اليهود-لنلحظ دلالة هذا الاختيار-كما نُفي معه عدد آخر من الفضلاء والأعيان. ولعل السبب كان سياسيا بغطاء فلسفي كما يظهر ذلك في الآراء التي ضمنها ابن رشد في تأليفه لكتاب "جوامع سياسة أفلاطون" وتمثلت في نقده لأوضاع الحكم في الأندلس وبعبارة الجابري إنه "الشرك في السياسة الذي يرفضه الحاكم ويحاكم عليه باسم الشرك في الألوهية" (المراكشي، 2012، ص. 31–35؛ ابن سعيد، د.ت، ص. 105؛ ابن أبي أصيبعة، 1957، ص. 124–125؛ المراكشي، 2007، ص. 305–308)

المطلب الثاني: نظرة ابن رشد للفلسفة:

إن من أول ما نادى به ابن رشد في مقاربته للتوفيق بين الحكمة والشريعة تقريره بأن الفلسفة ليست مناقضة للدين مبرهنا على ذلك بآيات من القرآن الحكيم الداعية للتعقل والنظر والتفكر والتدبر، وعدّ الفلسفة واجب عقلي وشرعي باعتبار النظر العقلي في الموجودات يؤدي لمعرفة الله وهي غاية الوجود لذلك أسس فيلسوف قرطبة مشروعه التوفيقي بين العقل والنقل وفق ركائز فلسفيَّةً رصينةً؛ مؤكدا على أن الفلسفة ليست نقيضاً للدين، بل هي تتمةٌ له، وضرورةٌ عقليةٌ وشرعيةٌ في آنٍ واحد. وفق منهج استدلالي قوامه الوحي القرآني الداعي إلى التعقل والنظر والتفكُّر، ليُرسي بذلك دعائمَ فلسفةٍ تلتقي مع الشريعة في غايتها السامية ألا وهي معرفة الله من خلال التأمُّل في الموجودات.

يقول ابن رشد بإحكامٍ منهجيّ: "إن فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ..." (ابن رشد، 2012، ص. 35) ولما كان الشرعُ قد دعا إلى التأمُّل في المخلوقات وحثَّ عليه، فإن هذا النشاطَ العقليَّ يصبح واجباً شرعيّاً أو مندوباً إليه بحسب درجته من الأهمية. وعلى هذا الأساس يرفض ابن رشد المناهجَ الجدليَّة والخطابيَّة، التي لا تؤدي إلى اليقين، ليؤسس منهجاً برهانيّا صارماً، يجعل من العقل أداةً للوصول إلى الحقائق المطلقة؛ لأن الفلسفة الرشديَّة تهدف إلى فحص كل ما ورد في الشرع فحصاً عقليّاً، فإن وافقته، تحقَّق التوافقُ بين المسموع (النقل) والمعقول (العقل)، وبلغت المعرفةُ كمالَها، وإن عجز العقلُ عن إدراكه، علم حدودَه، واعترف بأن الشرعَ يتجاوزُ طاقةَ الفكر البشري.

وهكذا يصبح العقلُ والشرعُ في الرؤية الرشديَّة وجهين لحقيقةٍ واحدة، حيث يُكمِّل أحدهما الآخر، في رحلة الإنسان نحو المعرفة الكاملة بالوجود وخالقه، لأن غاية الفلسفة الرشدية هو "تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان المسموع والمعقول وكان ذلك أتم في المعرفة وإن لم تدركه أُعلمت بقصور العقل الإنساني عنه وأن يدركه الشرع فقط". (ابن رشد، 1998، ص. 322، 337)

يضع ابن رشد معالم مشروعٍ فكري يقوم على مبدأ التكامل بين العقل الفلسفي والوحي الإلهي من خلال التمييز بين الأصول والمقاصد في كلٍّ من الدين والفلسفة؛ فالدين، في تصور ابن رشد، يقوم على أصول إيمانية تتعلّق بالغيبيات، وهي حقائق تعجز المدارك البشرية عن الإحاطة بها عن طريق الحسّ أو البرهان العقلي، ولذلك تُؤخَذ على جهة التسليم، لا الجدل ولا البرهنة العقلية، يقول ابن خلدون موضحا هذه الحقيقة: "العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينيّة لا كذب فيها،غير أنّك لا تطمع أن تزن به أمور التّوحيد والآخرة وحقيقة النّبوة وحقائق الصّفات الإلهيّة وكلّ ما وراء طوره فإنّ ذلك طمع في محال..." (ابن خلدون، 1981، ص. 582)

أما مقاصد الشرع فهي عملية أخلاقية، تروم تهذيب السلوك الإنساني، وتدعو إلى الفضيلة من خلال الالتزام بالشريعة، التي لا تكتفي بوضع أحكام سلوكية، بل تحفّز العقل

على النظر في الكون، وتدعوه إلى استخراج معرفة استدلالية تُعمّق الإيمان وتُعين على تنزيل الشريعة بما يلائم واقع الإنسان المتغير، وفي المقابل، تتأسس الفلسفة على أصول منهجية يُقرّها العقل البرهاني، ويستمدها من التجربة الإنسانة، وقوانين العقل الثابتة والتي غايتها بناء معرفة عقلية صارمة.

ومما سبق ينفي ابن رشد الصراع بين الشريعة والفلسفة أو التناقضَ المزعوم، بل يرى تكاملًا وظيفيًّا ومقاصديًّا بين الفكرين الفلسفي والديني؛ بيد أن لكلّ من العقل والوحي مجاله، وكلاهما يلتقيان عند غاية واحدة: ألا وهي هداية الإنسان إلى الحقيقة، وتوجيهه نحو الحياة الكريمة الفاضلة. وبناء على ذلك فإن العقل البرهاني لا يُزاحم الوحي، بل يؤكّده ويخدمه، كما أن الشريعة لا تُقصي العقل، بل تستنفره وتستند إليه، وهو منهجا تتكامل خلاله المعرفة الناتجة عن الوحي مع تلك التي تنتج عن العقل، في تناغمٍ دقيقٍ لا يُخِلّ باستقلال أيّ منهما، ولا ينقض سلطته في مجاله الخاص. ويمكن القول أن ابن رشد قد مهّد الطريق لفكرة الوحدة المعرفية بين الدين والفلسفة، وحرّر العلاقة بينهما من ثنائية التنافر والصراع. وأسّس لرؤية نسقية ترى في "العقل الشرعي" و"العقل البرهاني" وجهين لحقيقة واحدة، وحاملَين متكافئين لمقصدٍ أعلى، ألا وهو بلوغ الحقيقة.

لقد صاغ ابن رشد هذه العلاقة الجوهرية بين الحكمة والشريعة في عبارته الفذة والخالدة: حيث قال "الحكمة صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة لها". فهذه العبارة اللامعة تكشف عن وحدة المصدر والمآل بين المنهجين، حيث تنبثقان من منبعٍ وجوديٍ واحد، وتتغذيان على جوهر الحقيقة الأصيل؛ فكما أن الأختين الرضيعتين تشتركان في أصل الولادة والمنبت، لكن تختلفان في طريقة الرضاع والتغذية، كذلك الفلسفة والشريعة قد وُلِدَتا من رحمٍ واحد، وربّتا على لبن الحقيقة ذاته. إلا أن الحكمة الفلسفية والشريعة الدينية تتقاسمان الهدف الأسمى وهو إدراك الحقيقة، وإن اختلفتا في المنهج والمسلك والطريقة؛ فالشريعة تنهل من معين الوحي الإلهي، بينما تستقي الحكمة من ينابيع العقل البرهاني، لكنهما في المحصلة النهائية تتوجهان نحو المعرفة الكلية من خلال وحدة الفكرين.

هذه الرؤية التكاملية تضعنا أمام نموذج معرفي فريد، حيث لا تناقض جوهري بين العقل والنقل، وبين الحكمة والشريعة، لأن الحقيقة واحدة وإن تعددت مسالك الوصول إليها ولا تكون في غير التكامل بين الفكرين. (ابن رشد، 1998، ص. 52)

ومما سبق يمكن القول أن ابن رشد يعد أول من رسم الطريق لوحدة الفكرين فالعقل الفلسفي البرهاني والعقل الديني الشرعي لا يتعارضان فالحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة لها، وعلى هذا الأساس قسم ابن رشد طرق الخطاب إلى (الخطابة والجدل والبرهان) وهذه الأقسام تختلف حسب مستويات الفهم والإدراك عند الناس؛ فخطاب يتجه للعامة أو الجمهور وهي الأقاويل الخطابية، والخطاب الجدلي المستعمل في علم الكلام عامة، وأخير الخطاب البرهاني الفلسفي، ومن خلال هذا التقسيم يمكن طرح ومناقشة كل القضايا ذات البعد الإشكالي مثل مسألة القضاء والقدر وعلاقة الإرادة الإلهية بالحرية الإنسانية من خلال جدلية الجبر والاختيار وهو ما سنتناوله بالبحث والدراسة في المبحث الآتي.

المبحث الثاني: الإشكال الاصطلاحي بين الفلاسفة والمتكلمين: (إشكالية الانزياح الدلالي للمصطلحات بين الفلسفة وعلم الكلام)

يُعالج هذا المبحث الإشكاليات المنهجية الجوهرية الناشئة عن توظيف المصطلحات المشتركة بين الفلاسفة والمتكلمين مع تباين دلالاتها المفاهيمية. إن إشكالية الانزياح الدلالي للمصطلحات المشتركة لا سيما في مباحث الإلهيات، تمثل تحديًا معرفيًا جوهريًا واجه الفكرين الكلامي والفلسفي على حد سواء، إذ أن المصطلحات والمفاهيم المضمّنة في الألفاظ الاصطلاحية التي يتداولها الفلاسفة والمتكلمون قد أحدث انزلاقًا معرفيًا دقيقًا، ترتّبت عليه آثار تأويلية ومعرفية واسعة؛ فالمصطلحات ليست محض ألفاظ عابرة، بل هي رموزٌ دالّة على مضامين مفهومية تشكّل البنية التحتية لأي نسق فكري؛ لأن عملية نقل المصطلحات عبر الحضارات واللغات يتم مشفوعًا بإرثٍ معرفيّ وثقافيّ مخصوص، يحمل معه آثار البيئة الأصلية التي نشأ فيها المصطلح. وهذا ما يؤكده الباحث رضوان بن شقرون بقوله: "المصطلح ينتمي دون ريب إلى المنظومة الفكرية والفلسفية للمحيط الذي يولد فيه ويكتسب مناعته وخصوصيته من طبيعة اللون الذي يقتضيه ويلتزمه" (بن شقرون، 1988، ص. 87) وهو ما

يؤكده قاموس اللسانيات الذي عدّ المصطلح قضية "تتعلق ماضيا بفهم وحاضرا بخطاب الذات ومستقبلا ببناء الذات، ودون الفهم الصحيح للماضي لن تستطيع معرفة الحاضر، ولن نستطيع صنع الشخصية المتميزة في المستقبل، ودون الفهم الدقيق للمصطلحات، لن نستطيع التواصل ولا البناء بإحكام"، (المسدي، 1984، ص. 11) ولقد عمّق قاموس اللسانيات هذه الرؤية، حين نظر إلى المصطلح بوصفه بنية ثلاثية الأبعاد: بُعدًا تاريخيًا يرتبط بفهم الماضي، وبُعدًا آنِيًا يتصل بخطاب الذات، وبُعدًا مستقبليًا استشرافيًا يُسهم في تشييد الهوية وبناءها.

وبناء على ما سبق فإن الوعي بالمصطلح لا يعد ترفًا أكاديميًا، بل هو شرطٌ سابقٌ لكل حوار معرفي، وأساسٌ لازمٌ لأي بناء فكري رصين. فلا إمكان لفهم الحاضر دون امتلاك مفاتيح الماضي، ولا سبيل لبناء مشروع معرفي مستقل دون ضبط دقيق لمفاهيمه ومصطلحاته.

فالمصطلحات بمثابة المفاتيح الذهبية لملكوتها المعرفي، والثمار النهائية التي تُجسِّد نضج البناء النظري لأي علم لأنها: حاوية لحقائقه الجوهرية والمعرفية، وعنوانُ التمايز بين العلوم، والوسيلة الوحيدة للولوج إلى منطق كل علم.

بيد أن الاصطلاحات تقوم مقام نظامٍ من الدوال لا تُدرك دلالاتها إلا بقدر ما تحيل إلى مضامين العلم ذاته، وما تختزنه من يقينياته المعرفية، وبُنى خطابه، ونواميس تفكيره، وحقائقه القطعية؛ وعليه، فإن تجاوز هذه الإشكالية لا يكون إلا عبر تفكيك البُنى المفاهيمية للمصطلحات المشتركة، واستنطاقها في سياقها المعرفي الأصلي، ومن ثمّ إعادة توطينها بما يناسب النسق الفلسفي أو الكلامي المستعمل، وبهذا فقط يمكن تأسيس خطاب معرفي متماسك، قادر على التمييز بين المعاني لا بمجرد الألفاظ، بل بمقدار انتمائها إلى منظومات دلالية متباينة. يؤكد المومني قاسم محمد ما سبق بقوله "..فهي مجمع حقائقها المعرفية وعنوان ما به يتميز كل واحد منها عما سواه، وليس من مسلك يتوسل به الانسان إلى منطق العلم غير ألفاظه الاصطلاحية؛ حتى لكأنها تقوم من كل علم مقام جهاز من الدوال

ليست مدلولاته إلا محاور العلم ذاته ومضامين قدره من يقين المعارف وحقيق الأقوال" (المومني، 1988، ص. 79)

المطلب الأول: القضاء والقدر في الفكر الكلامي:

تُعدّ إشكالية القدر من القضايا المركزية في الفكر الإسلامي،ليس في بعدها الميتافيزيقي فقط، بل من حيث تجلياتها السياسية والاجتماعية لا سيما في خضم الصراعات الأنطولوجية-السياسية التي أعقبت مقتل الخليفة عثمان بن عفان، وما تبع ذلك من تساؤلات حول المسؤولية الأخلاقية والجنائية، ومسؤولية مرتكب الكبيرة، كمدخلًا لتسييس مفهوم القدر وتوظيفه ضمن خطاب شرعنة السلطة وتبرير الحاكم للظلم تحت ستار المشيئة الإلهية.

وفي هذا السياق التاريخي، تحول مبدأ الجبر إلى أيديولوجيا سياسية تسلطية أو ما يمكن تسميته "بالجبر التبريري"، وفي المقابل تشكَّلت الأصول الفكرية لمدرسة المعتزلةُ والتي مثلت ردة فعل وثورةً أساسها العقل للتحرر من هذا النسق الجبري، حيث أسّسوا "ميتافيزيقا الحرية" التي تعطي الحرية المطلقة للإنسان، من خلال القول ب"خلق الأفعال؛ وفي خضم هذا التباين، سعت المدرسة الأشعرية إلى تجاوز الثنائية الحادة بين الجبر والاختيار، من خلال صياغة موقف وسطي تمثّل في مبدأ "الكسب" وهو مفهوم فلسفي ومصطلح كلامي عند الإمام الأشعري خاصة ومن وافقه ويعني تعلق القدرة الحادثة بالفعل الاختياري، أي مقارنتها له وارتباطها به، ولأجله يضاف الفعل إلى العبد فهو فعله كسبا وفعل الله خلقا. كمحاولة للتوفيق بين إرادة الإنسان المحدودة والمشيئة الإلهية المطلقة؛ وقد شهد هذا المفهوم تطورًا على يد أعلام الأشاعرة اللاحقين، فصار إطارًا نظريًا لفهم العلاقة الجدلية بين الحرية الإنسانية والتقدير الإلهي.

يتبيّن من خلال ما سبق أن مسألة القدر لم تكن معزولة عن سياقها التاريخي والسياسي، لأن الجدل حول أفعال الإنسان ومسؤوليته الأخلاقية لم يكن مجرد نقاش لاهوتي، بل استجابة حية لواقع سياسي واجتماعي، وعموما فالقدر ليس مجرد قضية عقائدية، بل هو مفتاح لفهم العلاقة المعقدة بين الإنسان والمطلق، بين السلطة والضمير،

وبين التفسير الديني والتأويل السياسي، يقول عباس محمد حسن "ولعل القدرية الأوائل من أمثال: معبد الجهني وغيلان الدمشقي أول من تكلم في هذه المسائل. (عباس، 1998، ص. 11)

وفي أواخر القرن الأول للهجرة، جماعة من الناس يتحللون من الشريعة ويتعللون بالقدر، فيما يفعلونه من ارتكاب المعاصي والإتيان بالآثام. وهو ما ذكره أحد المخلصين من المسلمين لعبد الله بن عمر قائلا: ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون، ويشربون الخمر التي حرم الله، ثم يحتجون علينا ويقولون: كان ذلك في علم الله (زادة، 1980، ص. 162). ويروى أن أحد اللصوص سرق في عهد عمر رضي الله عنه فأحضر بين يديه فسأله عمر قائلاً: لم سرقت؟ فقال: قدر الله ذلك فقال عمر رضي الله عنه: اضربوه ثلاثين سوطاً ثم اقطعوا يده فقيل له: ولم؟ فقال: يقطع لسرقته ويضرب لكذبه على الله. (الخطيب البغدادي، د.ت، ج2، ص. 169، رقم 1510) وقد ثبت في الصحيح أن أبا عبيدة عامر بن الجراح اعترض على رجوع عمر بالناس عن دخول الشام عندما انتشر بها الطاعون، وقال لعمر بن الخطاب: (يا أمير المؤمنين أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله.. (صحيح البخاري، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، رقم 5729)إن دراسة مباحث القضاء والقدر، أو مشكلة الجبر والاختيار، مشكلة التكليف، مشكلة الثواب والعقاب، مشكلة الجزاء والمسئولية" تمثل قضايا معرفية تعكس النضج المعرفي وأسبقية البناء الحضاري لعلم الكلام في دراسته لمسائل معرفية دقيقة.

المطلب الثاني: القضاء والقدر في الفكر الفلسفي:

لعله لا يمكن الخوض في مسألة القدر دون الإشارة إلى قضية الجبر أو الحتمية في الفكر الفلسفي باعتبار أن الأحداث تسير وفق نظام حتمي لا يمكن تغييره، والحتمية هي اصطلاح فلسفي بالمعنى المشخص مفاده أن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة مقيدة بشروط توجب حدوثها اضطرارا (صليبا، 1982، ص. 443)، أما على وجه الإجمال فالحتمية مبدأ يقرر في معظم الأحيان على أنه: لكل حادثة سبب أو أن الطبيعة مطردة ..." (كامل وآخرون، د.ت، ص. 181–182)

وعليه يمكن القول بأن مبدأ الحتمية في الفكر الفلسفي وعلاقته بالقدر مثل أكثر القضايا جدلا لما له من انعكاسات معرفية وأثر مباشر في تقرير حرية الإنسان ومسؤوليته نوالعدل الإلهي والتكليف الشرعي، حيث شغلت مسألة القدر الفكر الكلامي والفلسفي على السواء لنطوائها على إشكاليات جوهرية تعلقت أساسا بصفات الله وخاصة بعلمه وإرادته ومشيئته وقدرته؛ فالله من حيث هو سبب يفعل بطبيعته إذ يفيض عنه الوجود (التصور الأفلاطوني المحدث أو الأفلوطيني) أو من حيث هو محرك أول وغاية (التصور الأرسطي) أو من حيث هو الاثنان معا؛ وإذا كانت حتمية الفلاسفة السببية صادقة فلا مكان إطلاقا للمعجزات وهو ما يمثل إشكالا كلاميا.

المبحث الثالث: مبدأ السببية و انعكاساته على تصور القضاء والقدر: السببية هي العلاقة الثابتة بين السبب والمسبب، ومبدأ السببية هو أحد مبادئ العقل ويعبر عنه بالقول إن لكل "ظاهرة سببا أو علة وما من شيء إلا وكان لوجوده سبب أي مبدأ يفسر وجوده". (سعيد جلال الدين، د.ت، ص. 237)

المطلب الأول: نظرية السببية عند ابن رشد: بين التفسير العقلي والجدل الكلامي:

قدّم ابن رشد تصورا لمبدأ السببية باعتباره مبدأ عقلي أساسي من مسلمات العقل ومن مبادئه الأولية ويمكن القول بأن ابن رشد أسس تصوره في سياق نقده لمقاربة الغزالي والنافين لمبدأ العلية يقول ابن رشد في ذلك: "أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك". (ابن رشد، 1998، ص. 505)، حيث تمثل السببية برهان عقلي على وجود الله أي وجود علة أولى غير معلولة واجب الوجود يشرح ابن رشد ذلك مقررا بأن "القول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى الإثبات سبب فاعل في الغائب، لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى إذ يلزمهم ألا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل". (ابن رشد، 1998، ص. 193)

واستنادا على برهان السببية يرسم ابن رشد تصوره لمسألة الحرية النسانية انطلاقا من داخل السببية لا من خارجها وخلاصة فكرته أن الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب

أشياء هي أضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا، يعني بمواتاة: القوى الداخلية المخلوقة فينا وهي تابعة لنظام السببية في أبداننا. (ابن رشد، 1998، ص. 85)، والقوى الخارجية المسخرة لنا وهي تابعة لنظام السببية في العالم. وهذه القوى الأخيرة ليست تقوم فقط بدور المتمم أو العائق للقوى الأولى بل هي أيضا السبب في أن نريد أحد المتقابلين فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق لشيء وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج. (ابن رشد، 1998، ص. 86)وهذا التوافق بين نظام السببية في كياننا الذاتي ونظام السببية في العالم هو القضاء والقدر الذي كتبه الله على عباده وهو اللوح المحفوظ. (ابن رشد، 1998، ص. 86)

ومما سبق يمكن القول بأن ابن رشد أكد على حرية الإنسان من خلال إثبات السببية كمبدأ عقلي لفهم العالم وأن العلاقة بين السبب والمسبب علاقة ضرورية حقيقية لا وهمية؛ وعليه أزال التعارض بين القول بالسببية ووجود قدر إلهي سابق، فالإنسان حر في اختياره ضمن نظام سببي يخضع لمشيئة الله. فلقد مثّل مبدأ السببية قاعدة لفهم القدر والنظام الكوني من خلال الجمع دلالة العقل ومقاصد الشرع.

المبحث الرابع: ابن رشد وسؤال الحرية: بين الجبر الفلسفي والمشيئة الإلهية:

ينطلق ابن رشد بالإقرار بمسلمة وهي أن هذه المسألة من أعوص المسائل ولا سيما أن دلائل السمع من الكتاب والسنة إذا تفحصت وجدناها كثيرة محيرة بين حرية الإنسان في فعله وبين كونه مجبورا على الفعل فينطلق بداية

بذكر الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية، وأنه قد سبق القدر، وهي قوله تعالى: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (49)} سورة القمر. وأما الآيات التي تدل على أن للإنسان اكتسابا، وعلى أن الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة، فمثل قوله تعالى:{أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ (34)} سورة الشورى..

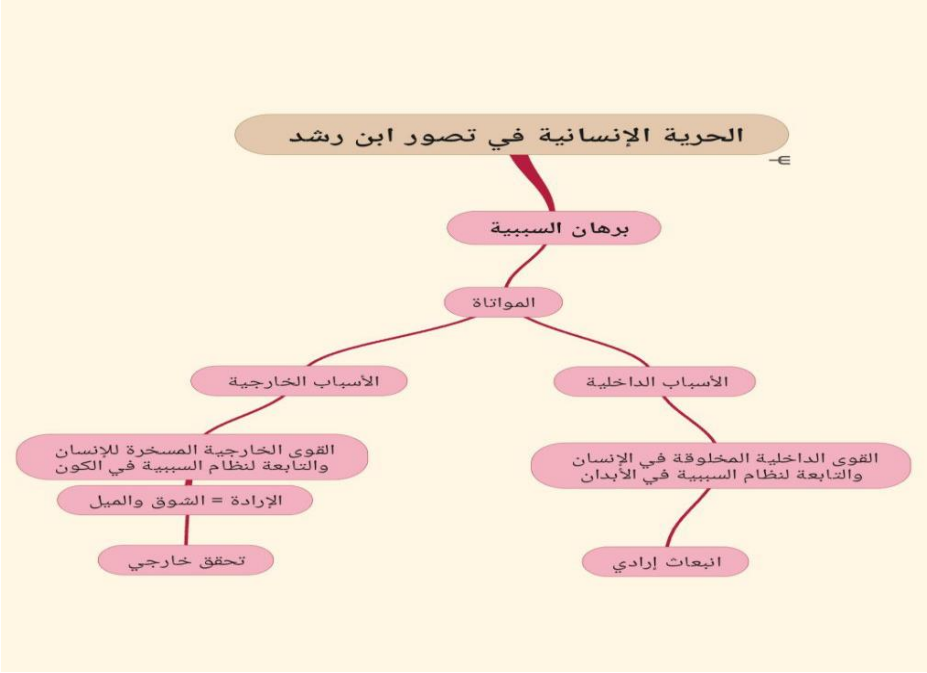
وينقل ابن رشد بعد تقرير أدلة الكتاب العزيز إلى بيان دلائل السنة النبوية فيقول وكذلك الأحاديث النبوية في هذا أيضا متعارضة(ابن رشد، 1998، ص 186_187.)، مثل قوله عليه السلام: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ" *(صحيح البخاري*: كتاب الجنائز: باب ما قيل في أولاد المشركين: رقم الحديث: (1359)، ومثل قوله عليه السلام: "إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ آدَمَ، ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ بِيَمِينِهِ، ..." (*موطأ الإمام مالك*: كِتَابُ الْقَدَرِ: النهي عن القول بالقدر.)

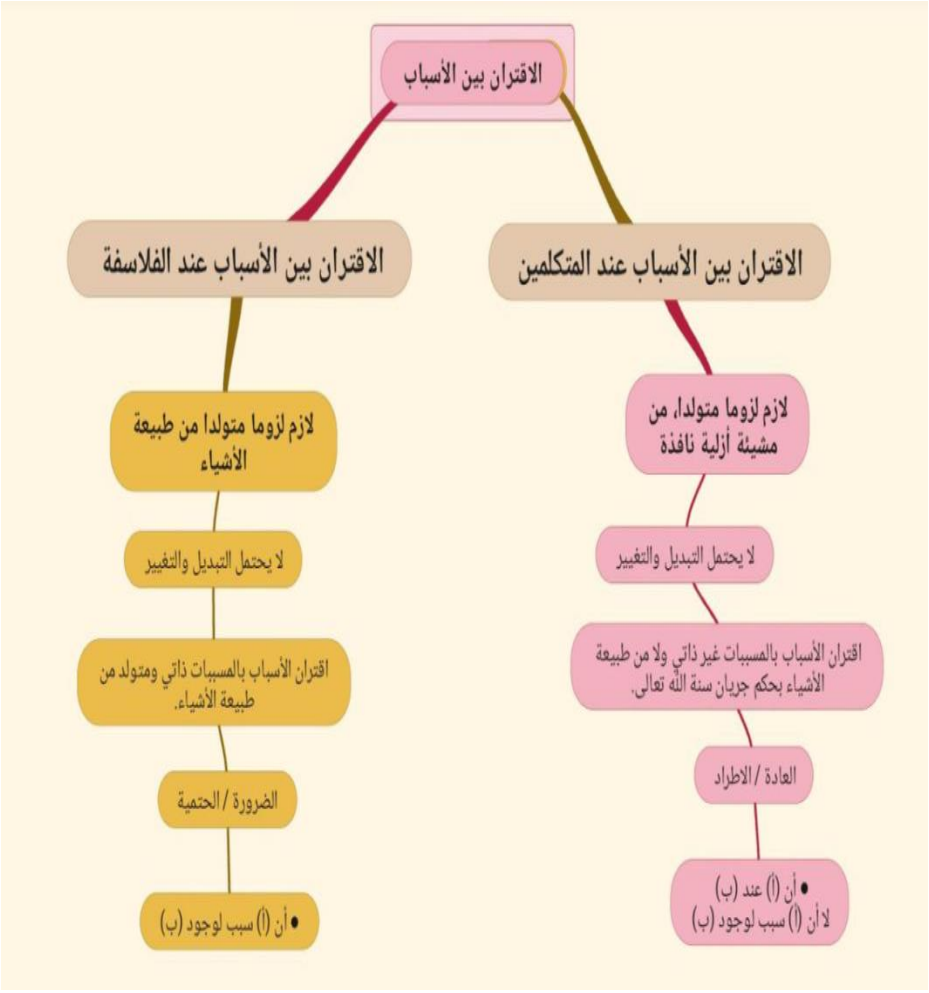
وهكذا يثبت ابن رشد مأن هذه المسألة من "أعوص المسائل الشرعية وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول، أما تعارض أدلة السمع في ذلك؛ فموجود في الكتاب والسنة، أما في القرآن العزيز ففيه آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شيء بقدر، وأن الإنسان مجبور على أفعاله. كما نجد فيه أيضا آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتسابا بفعله، وأنه ليس مجبورا على أفعاله" (ابن رشد، 1998، ص. 186)

ومن خلال هذا التعارض الحاصل بين الأدلة يقدم ابن رشد منهجا برهانيا لفك التعارض قائم على التوسط العقلي إذ يثبت الإرادة الإلهية دون نفي حرية الإنسان على الاختيار مؤطدا على أن الجبر الكوني لا يلغي التكليف الشرعي فالله فاعل أول والإنسان فاعل ضمني في إطار السنن الإلهية الثابتة. ويوجز ابن رشد تصوره هذا من خلال قوله: "ان الخالق أودع في الإنسان قوة تمكنه من اكتساب الأضداد ولا يتم هذا إلا بمنهج الأسباب أي مواتاة الأسباب وزوال العوائق، ويقول فإن قيل: فإذا كان الأمر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه وفي المعقول نفسه؟ فالجواب أن "الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين. وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة، وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا. وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا إنما يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدر الله، وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط بل وهي السبب في أن

نريد أحد المتقابلين؛ فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج، مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتهي من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار، فتحركنا إليه. وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة، فهربنا منه، وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: {لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ} (سورة الرعد: 11)؛ ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود، لا تتم في ذلك، بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج"(ابن رشد، 1998، ص. 187_188)

الملاحق: (قمت بإعداد الرسوم من خلال تطبيق SimpleMind)




الاقتران بين الأسباب
الاقتران بين الأسباب عند الفلاسفة
الاقتران بين الأسباب عند المتكلمين
لازم لزوما متولدا من طبيعة الأشياء
لا يحتمل التبديل والتغيير
اقتران الأسباب بالمسببات ذاتي ومتولد من طبيعة الأشياء.
الضرورة / الحتمية
• أن (أ) سبب لوجود (ب)
لازم لزوما متولدا، من مشيئة أزلية نافذة
لا يحتمل التبديل والتغيير
اقتران الأسباب بالمسببات غير ذاتي ولا من طبيعة الأشياء بحكم جريان سنة الله تعالى.
العادة / الاطراد
• أن (أ) عند (ب)
لا أن (أ) سبب لوجود (ب)

الخاتمة: توصلت من خلال هذا البحث إلى عدة نتائج أهمها:

- لم يفسر علماء الكلام القدر استنادا لمراتب العلم الإلهي أو أحد مصاديقه ومعانيه، ولم يصرّحوا بأنّ له علاقة بصفة العلم غير أنه في مقابل ذلك سعى الفلاسفة سعياً حثيثاً إلى جعل القضاء أحد مراتب العلم الإلهي وإن اختلفوا في تفسير ذلك.

- حاول ابن رشد الجمع بين علم الله الأزلي وحرية الإنسان ومسؤوليته وفق النظام العقلي ومبدأ السببية الذي تحكمه الضرورة. فالقدر لا يفيد الجبر المطلق، لأنه جزء من نظام عقلي وضعه الله لا يتناقض مع حرية الإنسان الجزئية، باعتبار أن الله هو سبب الأسباب والكون يسير بقوانين طبيعية ثابتة لا تتغير.

- نفي السببية عند ابن رشد مناقض للطبيعة العقل الإنساني بل هو نفي للعقل والعلم، ونفي ضرورة الارتباط السببي هو نفي أيضا لمبدأ التناقض، ونفي السببية هو نفي لطبائع الموجودات وذواتها.

- الحرية الإنسانية في المقاربة الرشدية تتحقق من خلال اكتساب أشياء هي أضداد بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها أي أن الخالق أودع في الإنسان قوة تمكنه من اكتساب الأضداد بمواتاة القوى الداخلية المخلوقة فينا وهي تابعة لنظام السببية في أبداننا، والقوى الخارجية المسخرة لنا وهي تابعة لنظام السببية في العالم.

الهوامش:

_ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم. (1957). عيون الأنباء في طبقات الأولياء. بيروت: دار الفكر.

_ابن الأبار، محمد بن عبد الله البلنسي. (1995). التكملة (تحقيق عبد السلام الهراس). لبنان: دار الفكر.

_ابن باديس. (د.ت). العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. الجزائر: مكتبة الشركة الجزائرية مرازقه بو داود وشركاؤهما. (الطبعة الثانية).

_ابن تيمية. (د.ت). شرح العقيدة الطحاوية (تحقيق محمد خليل الهراس، ضبط عبد القادر السقاف). الرياض: دار الهجرة. (الطبعة الثالثة).

_ابن خلدون. (1981). العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (تحقيق خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار). بيروت: دار الفكر.

_ابن رشد. (1998أ). تهافت التهافت (تحقيق محمد عابد الجابري). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

_ابن رشد. (1998ب). الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (تحقيق محمد عابد الجابري). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

_ابن رشد. (2012). فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال (تحقيق محمد عمارة). القاهرة: دار السلام.

_ابن سعيد، علي بن موسى. (د.ت). المُغرب في حُلى المغرب (تحقيق شوقي ضيف). القاهرة: دار المعارف. (الطبعة الرابعة).

_ابن عاشور. (1984). التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد. تونس: الدار التونسية للنشر.

_الخطيب البغدادي. (د.ت). الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (تحقيق محمود الطحان). الرياض: مكتبة المعارف.

_الخولي، يمنى طريف. (2020). مفهوم المنهج العلمي. نيجيريا: مؤسسة هنداوي، جامعة أحمد بلو.

_الرازي. (1979). معجم مقاييس اللغة (تحقيق عبد السلام محمد هارون). بيروت: دار الفكر.

_الضبي، أحمد بن يحيى. (د.ت). بغية الملتمس في تاريخ أهل الأندلس (تحقيق إبراهيم الأُبَاري). القاهرة - بيروت: دار الكتاب المصري واللبناني.

_زادة، طاش كبرى. (1980). مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. بيروت: دار الكتب العلمية. (الطبعة الأولى).

_سليمان، عباس محمد حسن. (1998). الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

_صليبا، جميل. (1982). المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني.

_عبد السلام، المسدي. (1984). قاموس اللسانيات. تونس: الدار العربية للكتاب.

_الهواري، صلاح الدين (محقق). (2007). المعجب في تلخيص أخبار المغرب للمراكشي عبد الواحد. بيروت: المكتبة العصرية.

_المراكشي، محمد بن محمد. (2012). الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة (تحقيق إحسان عباس وآخرون). تونس: دار الغرب الإسلامي. (الطبعة الأولى).

_المعجم الفلسفي. (1983). مجمع اللغة العربية. القاهرة.