منهج ابن رشد في مســـــــألة القضاء والقدر

د. زهـــــرة محمّد مصباح ــ كلية الآداب ــ قسم الفلسفة ــ جامعة الزاوية.

الملخص:

إن هـــذه المســـــألة من أوشك المســـائل التي تعرض لها العقل الإنساني، وتجادل فيها الفلاســـــفة وعلماء الكلام ، فالباحثة تـــرى من خـــــلال دراستها لمسألة الجبر والاختيار لابد من طرح سؤال مهم هو : كيف بدأت مشكلة الجبر والاختيار؟ وقد انقســـــم المسلمون بسبب هذه المشكلة إلى فرق وآراء مختلفة ومتباينة، وبناء على ذلك كان سبب اختيارنا واهتمامنا بالموضوع لما له أهمية بالغة في حياة الإنسان إلى يومنا هذا، حيث كان من أهم أهداف البحث التعرف على مضمون السؤال المطروح هل الإنسان مسير أم مخير؟

Summary

This issue is one of the most likely issues to which the human mind is exposed, and the philosophers and theologians have argued about it. The researcher believes that through her study of the issue of algebra and choice, an important question must be asked: How did the problem of algebra and choice begin? Because of this problem, Muslims were divided into different and different groups and opinions, and accordingly the reason for our choice and our interest in the subject was because of its great importance in human life to this day, as one of the most important objectives of the research was to identify the content of the question posed: Is man a path or a choice?

مقدّمـــــة

الحمد لله الموفق للرشاد، والصلاة والسلام على أفصح الناطقين بلغة الضاد سيدنا محمد وعلى آلـــــه وصحبه أجمعين.

وبعد

إن هذه المسألة من المسائل الشَّـــــائكة التي تعرض لها العقل الإنساني ، وتجادل فيها الفلاســـــفة وعلماء الكلام ، فقد آثـــارها فلاســـفة اليونان ، فذهب بعضهم كـ : (أبيقور) مثـــلاً إلى القول بحرية الإرادة ، وبأنه لا قـــدر ولا قدرة تضمر للإنسان شراً أو خيراً، وقد استطاع (أبيقـــور) أن يجد لحرية الإنسان أساساً في نظريته ؛ إذ أنه رأى أن حركة الذرات في الخلاء تتعرض للظروف تمليها المصادفات فيحدث فيها انحراف مفاجئ غير متوقع ، وعلى هـــذا النحو ترك (أبيقـــور) فرصة لكســـــر

حتمية قوانين الطبيعة[1]، وربط (أبيقور) هذه الحتمية بإرادة الإنسان التي ترتبط بقدر يسير في جبرية لا تقبل تغييراً[2]، فالباحثة من خلال دراستها لمسألة الجبر والاختيار، تـــرى لابد من طرح سؤال مهم وهو: كيف بدأت مشكلة الجبر والاختيار؟ ويبدو لنا أن مشـــكلة الجبر والاختيار (القضاء والقدر) بدأت عندما نظر المفكرون المسلمون في الآيات القرآنية ، فوجدوا أن بعضها يؤكد صراحة الجبر، بينما تؤكد آيات أخرى حرية الاختيار للإنسان ، وأخرى تؤكد الجبر والاختيار معاً ، وقد انقسم المسلمون بسبب هذه المشكلة إلى فرق وآراء مختلفة ومتباينة ، وبناء على ذلك كان سبب اختيارنا واهتمامنا بالموضوع لما له أهمية بالغة في حياة الإنسان إلى يومنا هذا.

إشكالية البحث:

تكمن إشكالية البحث في سؤال يطرح دائماً : هل الإنسان مسير مجبر، أم هو مختار ومسؤول على أفعاله، ومن هذا المنطلق جاء هذا البحث كمحاولة للإجابة على هذا السؤال، لتحليل وجهات النظر والآراء المتباينة والمختلفة حول هذا الموضوع.

أهمية البحث:

تتمحور أهداف البحث في الآتـــي:

1- التعرف على مضمون السؤال المطروح هل: الإنسان مسير أم مخير.
2- التركيز على موقف بعض الفرق الإسلامية لأن لها دور كبير في هذه المسألة.
3- تعريف القارئ بأن هناك آيات قرآنيـــة تؤكد الجبر، وأخـــرى تؤكد الاختيار وأخرى تؤكد الجبر والاختيار معاً.
4- التركيز على موقف الغزالي من هـــذه المسألة باعتباره أشعرياً.
5- يهدف البحث إلى مناقشة وتحليل منهج ابن رشد في مسألة القضاء والقدر.

منهج البحث:

استخدمت الباحثة المنهج التحليلي المقارن، حاولت من خلاله الالتزام بالموضوعية والحياد العلمي، والتسلسل المنطقي، حيث يتم من خلال هذا المنهج تحليل ومقارنة بعض الآراء والمواقف الخاصة بمسألة القضاء والقدر من أجل تحقيق أكبر قدر من الفهم والتوضيح لهذه المسألة.

تساؤلات البحث:

طرحت العديد من التساؤلات التي نحاول من خلالها عرض ومناقشة جزئيات البحث كانت كالآتي:

1- كيف بدأت مشـــكلة الجبر والاختيار؟

2- ما موقف الفـــرق الإسلامية من مسألة الجبر والاختيار؟
3- هل هناك شواهد قرآنية تؤكد الجبر والاختيار؟
4- كيف عالج الغزالي مسألة القضاء والقدر باعتباره أشعرياً؟
5- ما هو منهج ابن رشد في مسألة القضاء والقدر؟
6- هل يتفق الغزالي وابن رشد في هذه المسألة؟

وغيرها من التساؤلات التي تطرح أثناء معايشة البحث، من أجل الوصول بالبحث إلى مرحلة استفادة لكل قارئ، وذلك باستخدام المنهج التحليلي المقارن باعتباره أنسب المناهج لتحقيق أهداف البحث، ولتحقيق أكبر قدر من التوضيح والفهم.

وبناء على ذلك اشتمل البحث على مقدمة وثلاثة مباحث كان أولها : يناقش ويحلل آراء بعض الفرق الإسلامية في مســـألة الجبر والاختيار، بينما المبحث الثاني يتحدث عن موقف الغزالي باعتباره أشعرياً، في حين جاء المبحث الثالث يناقش ويحلل منهج ابن رشد في مسألة القضاء والقدر وثم الخاتمة والنتائج.

تمهيد:

تعد مسألة القضاء والقدر من المسائل المهمة في تاريخ الفكر الإنســـاني، والفرق بين القضاء والقدر هو أن القدر أعم والقضاء أخص، ولتوضيح هذا الفرق نـــود تحديد معنى القضاء والقدر وفي اللغة والاصطلاح وفيما بيان ذلك:-

القضاء : لغة هو الحكم ، وفي الاصطلاح: عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هو عليه من الأحوال الجارية في الأزل إلى الأبد، وفي اصطلاح الفقهاء: القضاء هو تسليم مثل الواجب بالسبب[3]، والقضاء في الخصومة هـو إظهار ما هو ثابت، والقضاء على الغير إلزام أمر لم يكن لازماً قبله[4].

أما القدر لغة : هو خـــروج الممكنات من العدم إلى الوجود ، وأما في الاصطلاح: فهو تعلق الإرادة الذاتية بالأشياء في أوقاتها الخاصة ، فتعليق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين وسبب معين عبارة عن القدر[5].

والفرق بين القضاء والقدر: هو أن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ مجتمعة، والقدر: وجودها متفرقة في الأعيان بعد حصول شرائطها[6].

هو رأى الفرق الإسلاميـــة وما نود توضيحه في هذا البحث ورأى كلا من الغزالي وابن رشـــد في هذه المسألة.

المبحث الأول ـ موقف الفـــرق الإسلامية من مسألة الجبر والاختيار

أولاً ـ موقف الجبرية من مسألة الجبر والاختيار: لقد تعرضت الحرية الإنسانية في مسيرتها الطويلة إلى نوعين من الجبرية، أحداهما: نزعة مادية أخضعت الإنسان للحتمية الطبيعية[7]، والثانية عقائدية تنفي الفعل حقيقة عن العبد وتضيفه إلى الله تعالى[8].

ويعد الجهم بن صفوان زعيم القائلين بالجبرية في بواكيرها الأولى ، وذلك باستغلاله بعض الآيات القرآنية التي تفيد ظاهرها الجبر لم يترك للإنسان مجالاً لقدرة على أفعاله[9]، فالجهم ابن صفوان ومن معه يـرون أن أفعال الناس ليست من صنعهم ، فالله وحده هو الذي يخلقها والإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة[10].

ويفهم من هذا الكلام أن الجهم وممن في شيعته رأوا أن الله قدر أزلاً أفعال العباد، وأوجدها على يد العبد بقدرته وحده، وهذا يعني أن النشاط الإنساني متوقف تماماً على الله، وأن قدرة العبد معطلة لا أثر لها مطلقاً، ودليلهم على ذلك قوله تعالى: **(إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ)**[11]، وقوله – تعالى - : **(قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا)**[12]، وقوله- أيضاً- : **(وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً)**[13]، ويفهم من هـــذه الآيات أن الإنسان لا يستطيع فعل شيء فهو كريشه في مهب الرياح، فليس له قدرة ولا إرادة ولاختيار، فأفعاله مخلوقة لله – تعالى - [14].

ليس هذا فحسب ؛ بل ينزلون بالإنسان إلى مرتبة أدنى من مرتبة الحيوان ، بل النبات، لأنهم يماثلون بينه وبين الجماد فيقولون إن الأفعال لا تنسب إليه على وجه الحقيقة، بل على سبيل المجاز كما يقال سقط الحجر، وأثمرت الشجرة ، فالإنســـان في رأيهم لا يستطيع أن يفعل شيئاً، بل الله وحده هو الذي يخلق أفعال الإنسان[15]، فهنا يمكن أن نتساءل ما الذي جعل أصحاب الموقف الجبري يسلبون الإنسان كل قدرة وحرية واختيار مثله مثل الحيوان والنبات والجماد بل أدنى مرتبة؟

ويمكن أن نستشف الإجابة على السؤال من خلال رد الجبريين بافتراض أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها معناه التسليم بأن هناك أفعالاً لا تجرى وفق مشيئة الله واختياره، وهذا يؤدي إلى وجود خالق غير الله، وبعبارة أخرى أن نسبة حرية الإنسان فهذا تحديدا لقدرة الله سبحانه وتعالى، بينما قدرة الله تشمل كل شيء، فلا يمكن أن يكون الإنسان شريكاً لله في خلق هذا العالم والتحكم فيه.

ولكن إذا كان الله وحده الموجود والقادر على كل شيء الخالق المدبر لكل شيء، أفليس معنى هذا أن الله هو الكل وأن الإنسان ليس بشيء على الإطلاق، وهذا ما قبله

بدون تردد بعض القائلين بالجبرية المطلقة[16]، الذين ذهبوا إلى أن كل ما يفعله الإنسان سواء كان أفعال خير أو شر فهو بقضاء الله وقدرته أي بإرادته ومشيئته واستدل الجبريون على موقفهم بآيات قرآنية يرون أنها سلبت الإنسان حريته وأرجعت الأمر لله، وما يدل على ذلك قوله- تعالى - : **(مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي أَنفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ)**[17].

ومن خلال ما سبق يمكن أن نرد على ما ذهبت إليه الجبرية، ذلك لو رجعنا قليلاً للقرآن الكريم نجد فيه آيات نفهم منها التأكيد على حرية الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله ومسؤوليته عليها.

وأيضاً نفهم من آياته التأكيد على مبدأ الشورى وجعل آمرها شورى بين المسلمين، إذ لو كان الأمر جبراً لما أصبح للشورى معنى، وأيضاً دعا القرآن الكريم المسلمين للجهاد في سبيل الله، إذ لو كان المسلمون تاركين كل شيء لقضاء الله وقدره متقاعسين عن الجهاد لما تمت الفتوحات الإسلامية ولما أضاء الإسلام بنوره مشارق الأرض ومغاربها.

فكما وجدت هذه الفرقة من يتحمس لها ويدافع عنها عن آرائها، فقد هبّ كثير من أهل الرأي والنظر لمواجهتها ونقدها وأبدوا في الرد عليها نشاطاً كبيراً. وما جعلهم يتصدون لدعوتها الصريحة إلى إبطال بل وإلغاء التكاليف الشرعية للإنسان وحثه على الكسل والتواكل وترك كل شيء للقدر، وفضلاً عن ذلك أنها فتحت باباً واسعاً أمام تأويل آيات القرآن الكريم بما يتماشى مع قولها بأن الإنسان مجبور على أفعاله[18].

ومن الفرق التي تصدت لها لأنها بالغت في مسألة الجبر فرقة المعتزلة وحجتهم في ذلك أن عدل الله يقتضي أن يكون الإنسان مختاراً في أفعاله وإلا بطل التكليف الشرعي، من قبل الله للإنسان.

ثانياً ــ موقف المعتزلة من مسألة الجبر والاختيار:

تعد هذه الفرقة من الفرق التي تبحث في مسألة الجبر والاختيار، ويترأس هذه الفرقة واصل بن عطاء فهي جاءت كرد فعل لفرقة الجبرية، حيث رأت المعتزلة أن أفعال العباد قد فوض الله فيها الأمر للإنسان يفعل ويترك ما يشاء بقدرته المستقلة.

فالمعتزلة نادت بحرية الإرادة[*] وبأن الإنسان مختار ومسؤول عن أفعاله، فلفظ الاختيار كان متداولاً عند المعتزلة فهو يعني الحرية عندهم، ولكنهم لم يستعملوا لفظ الحرية لكونها مقابل العبودية، فالحرية في هذا الإطار هي كون الإنسان حراً مقابل أن يكون عبداً[19].

ومن هنا أنصب كلام المعتزلة جميعه في لفظ الاختيار، حيث ذهبت جماعة من المعتزلة إلى أن الله أوجد العباد وأقدرهم على بعض الأفعال، وفوض إليهم الاختيار فهم مستقلون بإيجادهم على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم، وزعموا أنه أراد منهم الإيمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية، وقالوا على هذا يظهر أمور منها فائدة التكليف بالأوامر والنواهي والوعد والوعيد. فالمعتزلة يقرون أن الله كلف العباد بواجبات منها ما يتعلق بالشعائر الدينية، ومنها ما يتعلق بالواجبات الأخلاقية والاجتماعية...الخ، إذن كيف تفهم فكرة التكليف بدون التسليم بأن الإنسان حر وسيد أفعاله.

فهم يرون عندما كلف الله العباد كان تكليفه عبارة عن أوامر ونواهٍ أرسلها لعباده، ولابد من توفر القدرة والحرية والاختيار في الإنسان المكلف لكي يتصور قيامه في المأمور به، ويحمل الوعد الذي في القرآن الكريم والترغيب في الجنة، وبما خلق الله من أشياء مختلفة، فأحسن خلقها، والوعيد هو ما وعد به الكافر والضال والمنحرف عن الصراط المستقيم في أن يعذبهم بأعمالهم ويأخذهم بذنوبهم ويجازي المحسنين بأحسن ما عملوا ويؤتهم أجورهم، ولذا لابد للإنسان أن يكون فعله صادراً عنه مستقبلاً به، لا يشاركه به أحد ليصبح الوعد والوعيد، ذلك معلل بصحة التكليف كما يرون أن ما يظهر من أمور في فائدة التكليف هو: "استحقاق الثواب والعقاب وتنزيه الله عند إيجاد القبائح والشرور التي هي أنواع الكفر والمعاصي".

وفهم من هذا الكلام أن الإنسان عند المعتزلة هو المسؤول عن أفعاله والله سوف يحاسبه على هذه الأفعال، فالله لا يتدخل في هذه الأفعال، لا لأنه سبحانه جل وعلا لا يستطيع أو لا يقدر، بل لأنه إله كلف العباد بالقيام بهذه الأفعال. فمبدأ العدل الإلهي عند المعتزلة مبني على القول بحرية الإنسان ومسؤوليته على أفعاله، فالفعل فعل الإنسان فهو مستقل ومختار وغير مقيد[20]، فالعدل الإلهي باعتباره صفة من صفات الكمال الإلهي الخاص بالله يقتضي أنه لا يتدخل سبحانه وتعالى في أفعال العباد ما دام أنه سيحاسبهم ويجازيهم عليها.

فأفعال الإنسان، كما أوضحنا سابقاً، مخلوقة من عمله هو وباختياره فله تركها وله فعلها، فليس عليه جبر أو سلطان، ودليلهم على ذلك التفرقة بين الحركة الاختيارية، والحركة الاضطرارية، فالحركة الاختيارية مثل تحريك اليد، فهي مقدرة من الإنسان هو الذي يفعلها، أم الاضطرارية مثل الرعشة، فهي غير مقدرة من الإنسان فالله هو الذي خلقها وأوجدها[21]، ويقول القاضي عبدالجبار[**] في هذا المقام: "إن نفصل بين

المحسن والمسيء وبين حسن الوجه وقبيحه فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته"[22].

ويفهم من قصد القاضي عبدالجبار أن هناك أفعالاً منها ما هو خاص بالإنسان، منها ما هو خاص بالقدرة الإلهية، الإحسان والإساءة هي أفعال خاصة بالإنسان، أما حسن الوجه وقبحه فذلك خاص بالقدرة الإلهية. وقد استدل المعتزلة على أن الإنسان حر في اختيار أفعاله وتصرفاته بأدلة عقلية ونقلية.

أما فيما يتعلق بالأدلة العقلية فيقول القاضي عبدالجبار: "اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفاتهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها، ولا محدث سواهم، إنّ من قال بأن الله سبحانه وتعالى خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه"[23].

ونستشف من النص أن القاضي عبدالجبار المعتزلي يقرر بحرية الإنسان وإرادته وأن أفعاله مختارة شأنه في ذلك سائر المعتزلة إذ أن حرية الإنسان عند المعتزلة متفرعة من تصورهم للعدل الإلهي، إذ كيف يكلف الإنسان ويسأل ويحاسب إن كان مجبراً؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى تمسك المعتزلة بحرية إرادة الإنسان حتى لا تنسب الشر الخلقي الناتج عن الإنسان إلى الله وكذلك لكي يكون الإنسان مسؤولاً مسؤولية تامة عن أفعاله وأعماله.

و- أيضاً - في مسألة التكليف، فهم يقولون بأنه إذا لم يكن الإنسان خالقاً لأفعاله فقد بطل التكليف، وذلك لأن الشرائع والقوانين وإرسال الرسل تؤكد أن الإنسان مكلف، ووفقاً لهذا التكليف سيثاب أو سيعاقب.

وإلى جانب أدلتهم العقلية فقد استشهدوا بأدلة نقلية مستمدة من كتاب الله عز وجل لتأييد موقفهم في مسألة الاختيار ومن آياته قوله – تعالى- : (**مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا**)[24]، وقوله - تعالى - : (**فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**)[25]، و- أيضاً- قوله - تعالى - : (**مَن يَكْسِبْ إِثْماً فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِـــــهِ**)[26] ، فكما نعلم أن القرآن يحتوى على آيات تنبه إلى أن الله خالق كل شيء فهي تشعرنا بالجبر، ولكن المعتزلة حاولوا تأويلها بما يتماشى مع مذهبهم من أجل الدفاع عنه.

ونستنتج من موقف المعتزلة في هذه المسألة بأنهم عقلانيون فهم يميلون إلى العقل أكثر من النص، أي يقدمون الدليل العقلي على الدليل الشرعي وإذا اقتضى الأمر لجأوا إلى التأويل بما يتماشى مع مذهبهم العقلي، وموقفهم الاختياري. فهم بالغوا في الاعتداد

بالدليل العقلي، واعتقدوا اسبقيته على الدليل النقلي ليس في مسألة الجبر والاختيار فقط، بل وحتى في استدلالهم على وجود الله وصفاته وغيرها من المباحث الكلامية، وحجتهم في ذلك أن العقل هو أصل الشرع.

ثالثاً ـ موقف الأشـــــاعـــرة من مســـــألة الجبر والاختيار : يمثل هذا الموقف فريق من الاشاعرة يترأسهم أبو الحسن الأشعري أحد مفكري القرن الرابع الهجري، وكان معتزلياً ثم خرج على الاعتزال ، ووقف موقفاً وسط بين الجبرية والمعتزلة ولهذا سموا بأصحاب الموقف التوفيقي. ويستند موقف الاشعري إلى قضية أساسية أجمع المسلمون عليها وهي: ما شاء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون، وهذه القضية جعلته ينظر إلى مشكلة الجبر والاختيار من زاوية المشيئة الإلهية لا من زاوية التكليف الشرعي[27].

فهو بهذا جاء بنظرية مغايرة لقول المعتزلة، وهي أن الإنسان يستطيع أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله من الأفعال، أي أن الإنسان يريد الفعل، ولكن التنفيذ من الله، إذا الله خالق كل شيء، وحرية الاختيار هذه يخلقها الله في الإنسان، وكذلك الفعل الذي تنفذ بمقتضاه هذه الحرية[28].

وهذا يعنـــــي أن أفعال الإنسان الاختيارية عند الاشاعرة مخلوقة لله تعالى فلا أثر لقدرة العبد في خلقها وإيجادها، وإنما جرت العادة أن يخلق الله تعالى الفعل للعبد ويخلق فيه قدرة على إصدار ذلك الفعل، فالفعل إبداع وإحداث لله وكسب للعبد، وللكسب[***]: عبارة عن الاقتران العادي بين القدرة الإنسانية الحادثة والفعل، فالله يخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته، لا بقدرة العبد وإرادته، فنلاحظ أن قول الأشعري بأن الإنسان يريد الفعل، ولكن التنفيذ من الله نابع من خوفه من أن يشارك العبد ربه في فعل الإحداث فيصبح كل منهما محدثاً لفعله، وبذلك يحصل التماثل بين العبد وربه ما دام أنهما قادران على الخلق. والواقع أن الإنسان تارة يكون عاجزاً وتارة يكون ساكناً وتارة يكون متحركاً، وهذا يعني أن الإنسان قادر بقدرة هي غيره تقارن الفعل، وعند حصوله بها يكسب الفعل، أي أن الفعل يخلقه الله، والعبد يكتسبه بقدرة يخلقها الله لوقت الفعل[29].

وقد اعتمد الأشاعرة على أدلة شرعية وأدلة عقلية ، أما الأدلة الشرعية فهي مستمدة من الآيات القرآنية التي توحي في ظاهرها بأن الإنسان لا دخل له في فعله ومتمثل ذلك في قوله ـ تعالى- : **(وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ)**[30]، وقوله- تعالى- : **(وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً)**[31]، ويقول- تعالى- : **(خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ)**[32].

أما أدلتهم العقلية فيسردها الأشعري في كتابه (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع) نقتطع منها هذا الدليل: "إنا وجدنا الكفر قبيحاً فاسداً باطلاً متناقضاً خلافاً لما خالف، ووجدنا الإيمان حسناً مشيعاً، ووجدنا الكافر يقصد ويجهد نفسه إلى أن يكون حسناً، فيكون بخلاف قصده، ووجدنا الإيمان لو شاء المؤمن أن لا يكون"[33]، ويفهم من نص الأشعري أن الإنسان خاضع لإرادة الله في جميع أعماله وأفعاله، فالإنسان يريد ما يشاء، ولكن الله هو الذي يخلق عمل العبد، فالفعل خلق من الله وكسب من العبد.

وقد عمل الأشعري على التفرقة بين الأفعال الاضطرارية مثل الرعشة، وبين الأفعال الاختيارية مثل قراءة كتاب أو الذهاب إلى مكان، وهذه التفرقة راجعة إلى أن الحركات تقع مقدوراً عليها، بحيث تكون القدرة متوقفة على اختيار القادر، وهذه الأفعال الاختيارية مسبوقة بإرادة العبد حدوثها واختيارها[34]، فمعنى ذلك أن الأفعال الاضطرارية تصدر عن الإنسان دون سابق إرادة أو علم ودون قدرة على ردها، أما الأفعال الاختيارية فإنها تصدر بعد سابق معرفة واختيار.

فالحركتان الاضطرارية والاختيارية وقعتا من جهة الله خلقاً، وهما يفترقان في باب الضرورة والكسب، ولكنهما يستويان في باب الخلق، وإذا كان الله قد خلق فينا القدرة على الفعل فهو على هذه أقدر، كما أنه إذ خلق فينا القدرة على العلم به فهو أعلم، وبهذا فإن حركتي الاضطرار والاختيار متوقفان على اختياره تعالى[35]، وبهذا نفى الاشعري أن يكون الإنسان خالقاً لكسبه فيقول: "لم أقل إن كسبي خلق لي فيلزمني أن أكون له خالقاً، وإنما قلت خلقاً لغيري فكيف يلزمني إذا كان خالقاً لغيري أن أكون له خالقاً"[36].

ويفهم من قصد الأشعري أن الله هو المبدأ الأول: وهو الذي يخلق القدرة على الإنسان أثناء قيامه بفعل من الأفعال، فالإنسان لا يستطيع خلق شيء لا لأنه يملك من نفسه شيئاً، فالله هو الخالق على الحقيقة، فأفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده فلا يستقل أي من الطرفين بها وحده، ولما كان الله لا يحتاج إلى معين في أفعاله الخاصة فيبقى أن العبد هو المحتاج إلى عون الله في أفعاله، ومن ثم فإن الفعل ينسب إلى فاعلين هما الله والعبد[37].

وبهذا قسم الاشاعرة الفعل إلى ثلاثة جوانب هي: أتقان الفعل وإحكامه، والقدرة على تنفيذه أي الاستطاعة، والإرادة التي تختار واحداً من الممكنات[38]، فالله تعالى له إتقان الفعل ثم له الاستطاعة إذ أن القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الإنسان؛ لأنها قد لا تفارق أحياناً فيعجز عن الفعل، ثم إنه لو كانت هذه القدرة من خلق الله والعبد

معاً لجاز اجتماع مؤثرين في آن واحد، وهذا مستحيل، أما عن الإرادة التي يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون بعض فهي للعبد، وقد سمى الاشاعرة عمل الله أي إتقان الفعل والاستطاعة خلقاً أو إيجاداً[39]، أما عمل العبد أي الإرادة فقد سمَّوه كسباً معتمدين في ذلك على قوله - تعالى - : **(كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ)**[40].

ونستنتج مما سبق إن الأشاعرة اعتمدوا على عدة أدلة من أجل التصديق على أقوالهم، ومنها ما يلي:

1-أن فعل العبد ممكن في نفسه، وكل ممكن مقدور لله تعالى، لأن قدرته عامة وشاملة، ولا شيء مما هو مقدور لله واقع بقدرة العبد، لامتناع اجتماع المؤثرين على مقدور واحد.

2-لو كان الإنسان موحداً لفعله باختياره وقدرته مستقلاً به، يلزم من أنه يتمكن من فعله وتركه، وإلا لم يكن قادراً عليه مستقلاً فيه، إذا فلا أن يتوقف ترجُّح فعله على تركه على مرجح، إذ لو لم يتوقف عليه، كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقاً لا اختياراً، ويلزم أيضاً أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب، وذلك المرجح لا يكون منه، أي من العبد باختيار، وإلا لزم التسلسل إلى ما لا نهاية[41].

فيمكن القول بأن المنهج الذي اعتمده الأشاعرة في الحكم على قضاياهم هو المنهج النقلي (النص) ، أي : تقدم الأدلة النقلية على الأدلة العقلية عند التعارض فهم خلاف المعتزلة الذين يقولون بظنيه أدلة الشرع وقطعية أدلة العقل ، وأحياناً يوازن الأشاعرة بين الأدلة ، وذلك ؛ لأن التوازن هو أصدق تعبير عن ديننا الإسلامي الحنيف.

وبعد أن تعرضنا إلى مسألة الجبر والاختيار عند فرقة الجبرية والمعتزلة والأشاعرة نخلص إلى بعض النتائج منها:-

1-تبقى مسألة الجبر والاختيار من أعقد المسائل التي عرضت للعقل الإنساني ، فيها اختلف الناس وصاروا مذاهب وفرق.

2-عقد أصحاب الموقف الجبري إلى أن الإنسان مجبر على أفعاله وهو أشبه بريشة في مهب الريح ، بينما ذهب أصحاب المنهج العقلي وهم المعتزلة إلى أن أفعال الإنسان مختارة ، وهو المسؤول الوحيد على أفعاله ، وذلك من خلال الإرادة التي منحها الله له ، بينما ذهب أصحاب الشرع وهم الأشاعرة إلى أن أفعال الإنسان مكتسبة ؛ لأنه حسب رأيهم إذا كان العبد خالقاً لأفعاله للزم وجود خالق غير الله ، وهذا محال.

3-تعتمد المعتزلة في تلك المسألة على نظريات العدل الإلهي التي تؤمن وتقول بها، بينما يعتمد الأشاعرة على الإرادة والمشيئة الإلهية.

وإذا كنا نعلم أن الإمام أبو حامد الغزالي أشعرياً، والفقيه الوليد بن رشد معتزلياً ، فنحن نريد أن نعرف منهجهما في مسألة قضاء الله وقدره ، وهذا ما نـــوّد الحديث عنه في المبحثين القادمين الثاني والثالث.

المبحث الثاني ـ موقف الغزالـــــي من مســـــألة القضاء والقدر :

يمكن توضيح مذهب الغزالي في حرية الإرادة الإنسانية من خلال عرض المسألتين التاليتين : مسألة القضاء والقدر، ومسألة رعاية الأصح.

تُعد مسألة القضاء والقدر من المسائل التي خاض الغزالي في غمارها ، فيرى أن القدر اسم لما صدر مقدراً عن فعل القادر ، والقضاء هو الخلق ، والفرق بين القضاء والقدر هو أن القدر أعـــم والقضاء أخص ، فتدبير الأوليات قدر سوق تلك الأقدار بمقاديرها وهيئاتها إلى مقتضياتها هو القضاء ، فالقدر إذاً تقدير الأمر بدءاً ، والقضاء فصله وقطع ذلك الأمر كما يقال قضى القاضي[42].

فالقضاء عنده عدة معاني ، فنجده تارة يطلق عليه الأمر المبرم الحازم ، والدليل على ذلك قوله - تعالى - : **(فَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَـــهُ كُـــن فَيَكُونُ)**[43] ، وتارة يراد به الإعلام بوجوب الحكم الواجب لله ، كقوله - تعالى - : **(وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ)**[44]، إذا لو كان هـــذا من القضاء المبرم لما عبد غيره - تعالى- ؛ إذ يستحيل تخلف الأثـــر عن مؤثره ، والمراد بالإعلام إذ لو كان قضاء وحكماً مبرماً لعبده الكل[45].

ويقول الغزالي: " أن الله – تعالى - قضى فيما قضاه أزلاً وأن بعض الأمور تكون منوطة بالعبد موقوفاً عليه في أفعاله وأقواله ما قضاه فقد أمضاه فلا يجوز تغيـــره ؛ لأن الله لا يغير ما قضاه لأنه - تعالى - لا يعارض نفسه فيما قضاه ، فهو قضى بمقتضى الحكمة وما صدر عن الحكمة فلا مغير له ، فما قضاه منوطاً بفعل العبد"[46].

وبهذا لم يجعل الغزالي إرادة الإنسان حرة في اختيار الفعل ، بل جعلها مقيدة بالعلم، وهذا العلم لطف من الألطاف الإلهية وقد بيّـــن الغزالي الفرق بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي ، فالفعل الإلهي ، هو اختيار محض ، وأما الفعل الإنساني فمنزلة بين منزلتين[47] ، ويفهم من هذا الكلام أن الإنسان جبر على الاختيار، وهذا الجبر على الاختيار هو ما نجده عند الأشاعرة ما يسمى بالكسب ، وهو ليس مناقضنا للجبر ولا للاختيار ، وإنما

هو جمع بين الجبر والاختيار، أي : أخذ موقف وسط بين (الجبرية والمعتزلة) كالأشاعرة باعتباره أشعرياً.

ويرى الغزالي أن الطبيعة وكل ما في الطبيعة لا يستطيع الإتيان بفعل ؛ لأن الفعل يقتضي سابق إرادة حرة واختيار، وبالتالي فهي لا تفعل وإنما الفاعل هو الذي جعل فيها خصائصها ، وعن إرادته وحدها يصدر الفعل وهو وحده الفاعل، وإذا قيل أن الطبيعة تعمل فذلك يقال منا على سبيل المجاز، أما كيفية هذا التعاقب وغايته وسره فأمور تخرج عن إدراكنا ؟، ولا تتسع لها القوى البشرية[48].

ونفهم من كلام الغزالي أنه حاول أن يخضع كل إدراك عقلي للإيمان ، وكل فعل جزئي للإرادة الإلهية، فإرادة الله هي التي اقتضت وجود هذا العالم ، فهو على إيمان بأن العالم لا يسرى على نمط واحد دائم ، وأن الإرادة الإلهية تستطيع تغيير كل ما في هذا العالم.

ولو رجعنا إلى مسألة السببية[49] عند الغزالي نجدها مرتبطة بالقدر يقول في ذلك: "الاقتران فيما يعتقد في العادة[***] سبباً، وما يعتقد في العادة مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من الضروري وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل... فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى بخلقها على السابق لا بكونه ضرورياً في نفسه"[50].

فالغزالي هنا حاول إنكار العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها وجعل إرادة الله مستقلة عن كل ارتباط بين الأسباب ومسبباتها، وتلك الإرادة هي التي بموجبها تحدث الأشياء... والغزالي إنما فعل ذلك ليؤكد أن الله سبحانه دوراً في توجيه الفعل الإنساني، صحيح أن هذا الدور لا يكون بحيث ينفى الدور الإنساني تماما ولكنه دور يؤكد على أن الله حاضر في ملكه ولا يغيب عنه. فالله كما يصوره الإسلام إله حاضر فاعل حافظ لكل ذرة من ذرات الوجود، وليس يشبه الإله الأرسطي الغاب أو النائم عن الوجود[51]، فالإله الأرسطي لا يعلم العالم من حيث إن نشاطه لا يتعدى ذاته، لأن قيمة الفكر تكون بالنسبة إلى قيمة محتوياته[52].

فالغزالي اتخذ اتجاه مغايراً للاتجاه الذي ارتضاه الفلاسفة الإسلاميون فهم يقرون أن هناك ترابطاً ضرورياً بين الأسباب والمسببات الطبيعية، ويبدأ هذا الترابط من المادة والصورة حيث لا توجد إحداهما دون وجود الأخرى "الهيولي ليس لها وجود بالفعل في نفسها دون الصورة البتة، بل يكون أبداً وجودها مع الصورة، وكذلك الصورة لا تقوم بنفسها دون الهيولى"[53].

فإذا كان هناك ترابط ضروري بين المادة والصورة من حيث هما المكونتان لكل جسم طبيعي في العالم، فإن هذا يعني أن هناك أسباباً طبيعية مترابطة، مقترنة بضعها ببعض، وهذا ما ذهب إليه الفلاسفة، وهذا ما نفاه الغزالي وأرجع كل المقترنات إلى قدرة الله وإرادته المطلقة، واستبدل الغزالي الاقتران والتلازم الضروري والمسببات، بالعادة والتكرار، واستبدل الإلزام أو الوجوب عند الفلاسفة، بالاحتمال والإمكان، فأرجع كل الأسباب الطبيعية إلى سبب وحد وصفه بأنه "مسبب الأسباب الجواد الوهاب"[54].

فالغزالي وقف على عدة أصول جوهرية نستشف منها بحثه في مسألة القضاء والقدر وفيما يلي بيان ذلك:

الأصل الأول ــ أن كل حادث في العالم هو فعله وخلقه واختراعه لا خالق له سواه ولا محدث له إلا إياه: إن الله خلق العباد وأوجد قدرتهم وحركتهم ، فجميع أفعال العباد مخلوقة له ومتعلقة بقدرته [55]، وقد استدلّ الغزالي على ذلك بما ورد في كتاب الله العزيز، قال - تعالى- : **(اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)**[56] ، وقوله – أيضاً- : **(وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ)**[57]، فالله أمــر العباد بالتّحرر في أقوالهم وأفعالهم لعلمه بموارد هذه الأفعال وهذه الأقوال.

الأصل الثاني ـ انفراد الله سبحانه وتعالى باختراع حركات العبادة : إن انفراد الله سبحانه وتعالى باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد وعلى سبيل الاكتساب بل الله خلق القدر والمقدور جميعاً ، وخلق الاختيار والمختار، أما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب - سبحانه - وليست بكسب له ، أما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد وكسب له ، فعلم الله شامل لكل شيء ، وكل ما يجــرى في العالم يحدث بعلمه وقضائه، فالأفعال جميعها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدرة العبد كسبا[58].

الأصل الثالث ـ أن فعل العبد وإن كان كسباً فلا يخــرج عن كونه مــــراداً له : إن أفعال العبد حتى لو كانت كسباً فإنه لا يجرى شيء إلا بقضائه وقدرته وبإرادته ومشيئته، فعله يصدر الخير والشر والنفع والضر والإسلام والكفر، ولا معقب لحكمه ولا راد لقضائه فيضل من يشاء ويهدي من يشاء[59].

ويدلل الغزالي على كلامه بقوله- عز وجل- : **(لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً)**[60]، فأفعال العباد كلها مخلوقة سواء كانت خيراً أو شراً فهي مكسوبة للعباد، أما الفعل فهو من صنع الله.

الأصل الرابع ـ أن الله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونــــه[61]: عندما يكلف الله عباده ما يطيقونه وما لا يطيقونه فإن هذا يعتبر نوعاً من الخطابة، وله متعلق،

وهو المكلف به، وشرطه أن يكون فهماً فقط. وهذا التكليف لا يجوز اقتضاؤه من الجماد والمجنون لانتفاء شرط الفهم منهما، أما الإمكان وعدمه فليس شرطاً، وأباح الغزالي تكليف العاجز عن الفعل أصلاً، وكان الأشعري قبله قد منعه، وذلك حسب رأيه أن البارئ لا تجوز في حقه الأغراض فلا يستقبح التكليف بما يطاق بمجرد استحسان عدمه ضرورة عن البارئ لكونه لا فائدة فيه، فالفوائد في حق العباد وحدهم، فلاقتضاء واحد لا يختلف باختلاف المخاطب من حيث كونه قادراً أو عاجزاً.

الأصل الخامس ـ الله له الحق أن يؤلم عباده من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق لأنه متصرف في ملكه: إن الله له الحق أن يؤلم عباده، وهذا لا يؤدي أن يكون الله ظالماً، فالظلم عند الغزالي هو التصرف في ملك الغير، والبارئ حر في ملكه يتصرف كيفما شاء، فالظلم مسلوب عنه لفقد شرطه وهو التصرف في ملك الغير، أما المتصرف في ملكه فلا يلزمه أن يكون ظالماً لأنه حرفي تصرفه[62]، وهذا يعني أن الله وحده الفاعل على الحقيقة، وأن كل ما يصدر في هذا الكون من فعل إنما هو صادر منه، وهو في هذا يتصرف في ملكه على مقتضى مشيئته الإلهية المطلقة.

ويفهم من كلام الغزالي إلى أنه لم يطلق حرية الإرادة الإنسانية في الفعل، بل قيدها بالعلم الذي فهو نور يقذفه الله في قلب الإنسان، فالفعل الإنساني مصدره الله، والإنسان يكتسب الفعل، وهذا الكسب هو بين الجبر والاختيار. فهو تمسك بحرية الإرادة الإلهية المطلقة وبقدرة الله على فعل كل شيء دون أي إلزام بمبدأ أو غاية.

ثانياً ـ موقف الغزالي من مسألة رعاية الأصلح للعباد:

يعني رعاية الأصلح عند المعتزلة –ومن منطلق نظريتهم في العدل الإلهي- أن الله تعالى مكلف بفعل الأصلح، وأن الله سبحانه لا يوصف بالقدرة على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح... إن الله عز وجل ليس في قوته، أحسن مما فعل بنا، وأن هذا الذي فعل هو منتهى طاقته، وآخر قدرته التي لا يمكنه ولا يقدر على أكثر منها، والله لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، فإذا كل ما يحصل في الدنيا وفي الآخرة هو أصلح ما يمكن للعباد. وقولهم هذا نتيجة منطقية لنفى جميع الصفات عن الله، وردها إلى الذات، والذات غاية الكمال، لا يعترضها أي : عجز أو نقص ، لذلك يلزم أن يكون ما تعلمه كاملاً[63] ، وهذا في غاية الفســـاد ، إذ كيف يجب على الله شيء ، وهو رب كل شيء، الذي يفعل مما يشاء، قال – تعالى- : **(لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ)**[64].

ويرفض الغزالي – مع الأشعرية – هذا الأمر حيث يذهب إلى القول بأن عدل الله في أفعاله ، يعني : تصرفه في ملكه ووفق إرادته .

ولكن السؤال الذي يُطرح هنا هو هل يأمر الله - تعالى - الناس بما هو أصلح لهم أو يعاملهم بما يستحقون على أعمالهم ؟

يجيبنا الغزالي على هذا السؤال بالنفي ، حيث يقول إنه لا يجب على الله أن يختار للناس ما هو أصلح لهم ، وانطلق الغزالي في ذلك من منطلق ديني ، حيث يرى أن الناس عباد الله وعبيد له ، وهو الذي خلقهم ولولاه ما كانوا ، فهو سيدهم ومالكهم ، فمن حقه أن يفعل ما يشاء ولا يسأل عن مبرر لفعله مهما كان ذلك الفعل(65)، فالله يخلق كل شيء لحكمة ثم يختار الأصلح لعباده ، وهذا الاختيار أي : اختيار الأصلح ليس واجباً عليه (66)، ويقول الغزالي في ذلك: " تدعى أنه لا يجب على الله - تعالى- رعاية الأصلح لعباده ، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد"(67).

ولذا فإن العدل عند الغزالي يكون منبعه الشـــرع وحده دون تدخل العقل فإن الله تعالى متصل بالخلق والاختراع والتكليف ، وهذا الخلق والتكليف ليس واجباً عليه، فالله هو الآمـــر والناهي ، ولا يجوز أن يتعرض لإيجاب أو للزوم أو خطاب ، وهذا القول قد جاء مخالفاً لقول المعتزلة التي ترى أن كل فعل صادر عن الله هو صلاح وخير، وأن كل ما يفعله الله من أجل عباده فيه نفع لهم حيث أعطى لهم أصلح ما لديه، ولو كان لديه أصلح مما أعطى ولم يعطه لكان ظالماً، ومن جهة أخرى ترى المعتزلة أنه من المحال أن يأتي الله الشر، بل هو غير قادر على فعله، وعليه فإن خلق الله لا يزيد فيه ذرة ولا ينقص منه ذرة لعلمه أنه خلقه على أفضل صورة وأصلح حال(68).

وهذا يعني أن الله عند المعتزلة لا يستطيع أن يفعل بعباده عكس ما فيه صلاحهم وخيرهم، والغزالي يرفض هذا المبدأ الذي قالت به المعتزلة، لأنه بنظره يقيد إرادة الله لما فيه صلاح الإنسان وخيره، وعليه لا يمكن أن تكون رعاية الله للأصلح واجبة على الله، لأن هذا ينقص من القدرة الإلهية، فالله يفعل ما يشاء، فلا يجب عليه رعاية الأصلح إذ لا يجب عليه سبحانه شيء ولا يسأل عما يفعل، وإذا سأل متسائل إذا قدر الله على رعاية الأصلح ثم يسلط عليهم أسباب العذاب فإن ذلك سيكون قبيحاً ولا يليق بالحكمة الإلهية؟

يجيب الغزالي على ذلك بقوله: "القبيح هو ما لا يوافق غرض احدهما دون الآخر حتى يستقبح قتل الشخص أولياؤه ويستحسنه أعداؤه، فإن أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض البارئ سبحانه فهو محال، إذ لا غرض له، فلا يتصور منه قبيح كما لا يتصور منه ظلم، إذ لا يتصور منه التصرف في ملك الغير"(69)، وبذلك خالف الغزالي اتجاه المعتزلة.

ونلاحظ مما سبق أن الغزالي تمسك بحرية الإرادة الإلهية المطلقة وبقدرة الله على فعل كل شيء دون أي إلزام بمبدأ أو غاية على عكس المعتزلة التي تسلب الله إرادته وتقيد قدرته.

فمنهج الغزالي في الاستدلال على هذه المسألة معتمد على النصوص الشرعية، أي أن يقدم النص عن العقل باعتبار أن العقل أحياناً يشابه القصور في الاستدلال على هذه المسائل فلابد للعقل من الرجوع إلى ما ورد في النص من أجل معرفة هذه الحقائق.

المبحث الثالث ـ منهج ابن رشد في مسألة القضاء والقدر

لقد اعترف ابن رشد بأن الاستدلال على مسألة القضاء والقدر من أصعب المسائل الشرعية ، وذلك بأنه يرى أن هناك تعارضاً في آيات القرآن الكريم فهو يحتوى على آيات صريحة تدل على الجبر وأن كل شيء خلق بقدر وأن الإنسان مجبور على أفعاله ، فليس له قدرة ولا اختيار فأفعاله مخلوقة لله - سبحانه وتعالى ما يدل على ذلك قوله - تعالى - : **(قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا)**[70]، وقوله - تعالى- : **(إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَر)** [71]، وقوله- تعالى - : **(وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً)**[72].

وهناك آيات أخرى تدل صراحة على أن للإنسان اكتساباً، وعلى أن الأمـــور في أنفسها ممكنة لا واجبة[73] ، وما يدلّ على ذلك قوله - تعالى - : **(مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا)**[74]، وقوله – تعالى - : **(فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ)**[75]، وقوله - تعالى - : **(مَن يَكْسِبْ إِثْماً فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ)**[76]، وهناك آيات أخرى تدل على الجبر والاختيار معاً كقولـــــه - تعالى - : **(لَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ)**[77] ، فيرى ابن رشد أن هذا التعارض في آيات القرآن الكريم تارة جبر وتارة اختيار وتارة أخـــرى جبر واختيار في آن واحد لم يأتي عبثا أو مصادفة ؛ بل جاء لكي يوحي للمفكرين بالحل الصحيح لمشكلة القضاء والقدر؛ فهو – أيضاً- يلمس التعارض حتى في الأدلة العقلية ، فيقول إذا كانت أدلة السمع قد أدّت إلى وجود آراء كثيرة حول هذه المسألة، فإن هناك سبباً آخر أدّى إلى تعارض الأدلة العقلية[78] ، فالقول مثلاً بأن الإنسان خالق أفعاله انتقاص من قدرة الله وهو خالق كل شيء ، والقول- أيضاً - بأن الله خالق كل شيء يتعارض مع مسئولية الإنسان المطيع أو المذنب.

وأدّى هذا التعارض في الأدلة العقلية إلى نشـــوء خلاف بين المسلمين مما أدّى إلى اقترافهم إلى فرق كل فرقة تكفر الفرقة الأخرى، وتحاول تأييد أقوالها بشتى الطرق

ففرقة الجبرية قالت بأن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، أما فرقة المعتزلة فاعتقدت بأن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب، أما الاشاعرة فقالوا بالوسط بين القولين فقالوا أن للإنسان كسباً، وأن المكتسب به والكسب مخلوق لله تعالى[79]، فإذا افترضنا الإنسان موجدا لأفعاله وخالقا، فلابد أن يكون هناك أفعال لا تجرى وفق مشيئة الله واختياره، وهذا يؤدي إلى القول بأن هناك خالقاً غير الله، وهذا يتعارض مع ما أجمع عليه المسلمون من أنه لا خالق إلا الله[80].

و- أيضاً- إذا افترضنا أن الإنسان غير مكتسب لأفعاله، وجب أن يكون مجبوراً عليها، إذ لا وسط بين الجبر والاكتساب، وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله، فإن هذا يؤدي إلى القول بأن التكليف من الأشياء التي لا تطاق، إذ تكليف الإنسان في هذه الحالة، سيترتب عليه عدم وجود فرق بين تكليفه وتكليف الجماد الذي ليس له استطاعة[81].

فالقول بعدم وجود اكتساب للإنسان يؤدي حتماً إلى القول بالجبر، وبأن الإنسان مجبور على أفعاله وتصرفاته ليس له حرية إرادة ولا قدرة على فعل شيء، والقول أيضاً بأن الإرادة الإنسانية لا تأثير لها في مجرى حوادث العالم حيث يرى (عاطف العراقي) أنه قول تهافت ومتناقض، إذ القادر أم المريد هو الذي ينتج منه الفعل وعدم الفعل بحسب إرادته، ومثال ذلك أن الإنسان إن شاء المشيء قدر عليه وإن لم يشاء قدر عليه[82].

وبعد هذا العرض ترى الباحثة أنه لابد من طرح سؤال مهم وهو : ما هو الحل الصحيح لمشكلة القضاء والقدر عند ابن رشد ؟

يقول ابن رشد وهو يلخص بحثه في مسألة القضاء والقدر، أنه كلما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما في ذلك الوقت ، يجب أن يكون العلم بأسباب شـــيء ما هو العلم بوجود ذلك أو عدمه في وقت ما[83].

وقد عبر ابن رشد عن الحل لمسألة القضاء والقدر بقوله: " فالأفعال المنسوبة إلينا - أيضاً - يتم فعلها بإرادتنا، وموافقة الأفعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها بقدر الله... ولما كانت الأسباب التي من خارج تجـــري على نظام محدود وترتيب منضود لا تحل في ذلك بحسب ما قدرها ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ، ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود... وليس يكفي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط ، بل بينها وبين الأسباب التي خلقها الله - تعالى - في داخل أبداننا، والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة أعنى التي لا تخل ، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده في اللوح المحفوظ"[84].

ومن خلال تحليلنا لهذا النص يتضح أن ابن رشد يرى:

(أ) إن إرادة الإنسان وإن كانت حرة، إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التي وضعها الله في الكون.

(ب) اعتراف ابن رشد بحقيقة علمية وهي فكرة السنن أو القوانين (الأسباب الخارجية).

(ج) يرى أن الجبر لا يمكن أن يكون محضاً خالصاً، وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقاً.

وهذا يعني أن الإنسان يستخدم قدرته في حدود ما خلق الله، فالعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد فيها، أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان فسبحان الذي أحاط اختراعاً، وعلماً بجميع أسباب الموجودات ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده[85]، وما يدل على ذلك في هذا المقام قوله تعالى: (وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ)[86].

ومن خلال ما تقدم يطرح سؤال وهو: كيف اكتسابنا جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق؟ إن هذا الجمع الذي قصده الشرع بتلك الآيات التي يظهر بها التعارض وهي إذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض وبهذا أيضاً تنحل جميع الشكوك التي قبلت في ذلك، يقصد الحجج العقلية المتعارض، أن كون الأشياء الموجودة في إرادتنا وبالأسباب التي من الخارج، فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة[87].

فمن الواضح أن ابن رشد – كما يرى – يقترب من مذهب أهل السنة والجماعة في هذه المسألة فهو تعافى من داء الجبرية والمعتزلة ومن كسب الأشاعرة، بل هو يثبت للعبد قدرة وإرادة، وفي الوقت نفسه يقرر أن الأشياء توجد بقضاء وقدر سابق، ويقرر أنه لابد من اجتماع الأمرين معاً القضاء والقدر ويسميها (السبب الخارجي) وإرادة العبد هي (السبب الداخلي) والأشياء توجد بإذن الله تعالى توفير الأمرين معاً.

فهو يرى أنه يجب الربط بين السبب الداخلي (إرادة العبد) وبين السبب الخارجي (القضاء والقدر) عن طريق الاعتقاد بأن الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وضروري طالما أن كل شيء في العالم لابد أن يرتد إلى أسبابه الضرورية المحدودة. ولهذا لابد من الاعتقاد بأن إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، أي أن أفعالنا تكون مسببة عن الأسباب من خارج وكل مسبب عن أسباب محددة مقدرة، فهو بالضرورة محدد ومقدر من الله سبحانه وتعالى[88].

ومسألة القضاء والقدر ترجع إلى قانون السببية فإذا كانت إرادتنا تجري على نظام محدود، وإذا كان ما في العالم الخارجي يجرى أيضاً على هذا النظام، فإن هذا يقوم على منطق الأسباب والمسببات والعلاقات الضرورية بين كل منهما، فليست فكرة القضاء والقدر تصور لنا إرادة الله وكأنها مسلطة علينا دون أدنى فعل من جانبنا، وأنها تسيرنا وتجعلنا كالريشة في مهب الريح. ولكنها فكرة لا تخرج عن مجال السببية فهي إرجاع السبب إلى مسبباته المحدودة الضرورية وهذه الأسباب لا تقف أمامنا دون تحقيق لحريتنا، بل هي عبارة عن ناموس الكون. وهذا الناموس ثابت محدد وضروري، وليس قابلاً للتغير في جوهره. فالأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً، أعلى بإرادتنا، وبالأسباب التي من خارج[89].

فهو يرى أن في الأجسام جواهر تساعد على الفعل بغيرها دون افتقار إلى فاعل منفصل، بل بواسطة قوى إيجابية ذاتية تحول المادة إلى الحالة التي يجب أن تكون عليها، وإذا نتجت بعض المسببات دون أن تعرف أسبابها المباشرة، فليس ذلك بدليل على نكران قانون السببية[90]، ورأى ابن رشد جاء منتصرا للفلاسفة المشائين المسلمين، فقد رأى أن الهيولي والصورة لا يمكن انفصال إحداهما عن الأخرى إلا في الذهن.

فنلاحظ ابن رشد قد فسر النظام الموجود في الكائنات على أساس قانون السببية، وفسره أيضاً على أساس دليل العناية، فالنظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمرين: أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس، والثاني من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج وأشهر هذه الحركات حركة الإجرام السماوية[91].

فالله ـ تعالى ـ أوجد الموجودات بأسباب سخرها لها من خارج وهي الأجسام السماوية ، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات، وهي النفوس والقوى الطبيعية حيث يحفظ بذلك وجود تلك الموجودات وكل الموجودات الحادثة قسمان : جواهر لا يخترعها إلا الله، وأعراض تتولد من الأسباب الطبيعية، فانتصر فعل الأسباب الطبيعية على توليد الأعراض، وانفراد بالفعل الحقيقي وهو اختراع الجواهر[92]، إذن لله هو السبب الذي أوجد الجواهر والأعراض التي توجد داخل الأسباب الطبيعية.

وهكذا يثبت ابن رشد وجود الحكمة والعناية، فليس من العقل في شيء أن ننكر الأسباب مع اعتقادنا بوجود العناية والحكمة، ونفهم من هذا أن هذه الأسباب الخارجية لا تقف حجر عثرة في سبيل تحقيق إرادتنا، فهي طبائع ثابتة لا تتغير، وهذا هو سبب الاعتراف بمنطق الأسباب والمسببات، ورد كل شيء إلى الله مباشرة كما في نظرية السببية[93].

وهنا تريد الباحثة عرض رد ابن رشد على الغزالي حيث قال إن الاقتران الذي يشاهد بين بعض الأشياء، إنما يرجع إلى العادة، فجاء رد ابن رشد عليه بالتساؤل: ماذا قصد بلفظ العادة؟ هل يريد أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات(94).

فابن رشد رأي كل هذه المعاني تؤدي إلى إبطال الاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات، ذلك الاقتران الناجم عن طبيعة العقل. والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل(95)، وإذا كان الأمر كذلك فإن العادة التي قصدها الغزالي هي عادتنا عند الحكم على الموجودات التي نراها مترابطة ومتشابكة.

مما سبق يتضح أن ابن رشد قدم الأدلة العقلية وربطها بجميع نواحي مذهبه الأخرى وأهم أدلته دليل العناية والغائية ، فأصبحت بذلك جزءاً من مذهبه الشامل الذي يخضع كل شيء للعلاقات الضرورية بين السبب والمسبب ويرد كل شيء إلى أسبابه التي تدرك بالعقل(96).

إلا أن ابن رشد لم يهمل دور النص في الاستدلال على مسألة القضاء والقدر بالرغم من التعارض الذي لاحظناه في آيات القرآن الكريم، فإن جانبنا الصواب نرى أن ابن رشد في منهجه يقدم النص على العقل ، في الاستدلال على مسألة القضاء والقدر.

الخاتمـة :

من أهم النتائج التي توصل إليها البحث:-

1- أول سماعنا بمسألة القضاء والقدر يتباذر للذهن سؤال مهم: هل الإنسان مسير أو مخير؟ أي هل الإنسان حر في اختيار تصرفاته وأفعاله؟ أم هناك قدرة إلهية تجبره على أفعاله وتصرفاته؟

2- من خلال طرح السؤال السابق انقسم المسلمون إلى (فرق – وفلاسفة) فنستنتج من رأي الفرق: أن الجبرية قالت بأن الإنسان مجبور على أفعاله أما المعتزلة فنادت بحرية الاختيار، وأن أفعال الإنسان مختاره؛ أما الأشاعرة فيرون أن أفعال الإنسان مكتسبة.

3- ونستنتج من رأي الفلاسفة اتفاق الغزالي وابن رشد في أن للعبد قدرة وإرادة، وفي الوقت نفسه يقرران أن الأشياء توجد بقضاء وقدر سابق، وأن الفاعل الحقيقي هو الذي عن إرادته يصدر الفعل، فإرادته هي التي اقتضت وجود العالم.

4- يختلف الغزالي وابن رشد في مسألة السببية فالغزالي حاول إنكار العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، ليؤكد أن قدرة الله تهيمن على كل شيء في الوجود، أما ابن رشد فهو يرى أن النظام في الكون يقوم على منطق الأسباب والمسببات والعلاقة الضرورية بينهما، دون أن يعنى ذلك عدم قدرة الله وتحكمه في أشياء العالم.

5- يختلف الغزالي وابن رشد في ان الغزالي جعل إرادة الله مستقلة عن كل ارتباط بين الأسباب ومسبباتها، في حين ابن رشد ربط بين السبب الداخلي (إرادة العبد) والسبب الخارجي (القضاء والقدر) عن طريق الاعتقاد بأن الأسباب التي من خارج تجرى على نظام محدود وضروري.

6- إن دلالة العلاقة بين النص والعقل في مسألة القضاء والقدر عند الغزالي وابن رشد يمكن أن نقول عنها إنها علاقة متقاربة أو متفقة نوعاً ما. في أن كلاً منهما يعتمد في منهجه الغزالي على تقديم النص أولاً (الآيات الشرعية) في الاستدلال على القضاء والقدر، ثم العقل ثانياً باعتبار أننا بالعقل نفهم ما وصلت إليه نصوص الشرع، إلا أن ابن رشد يولى العقل اهتماماً أكثر من الغزالي في جميع المسائل حتى عدت الأدلة العقلية امتداداً لجميع مناحي فلسفته.

والله ولي التوفيق

الهوامـــــش

(1) شارل فونر، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ، دار الفكر، بيروت، ط الأولى، 1981م، ص200-201.
(2) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، 1960م، ص266.
(3) الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق محمد عبدالرحمن المرعشلى، دار النفائس، ط الثالثة، 2012م، ص258.
(4) عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي للنشر، ط الثالثة، 2000، ص648.
(5) الجرجاني، كتاب التعريفات، ص253، وانظر عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل، ص643.
(6) الجرجاني، كتاب التعريفات، ص252.
(7) Michael Jubien: Contemporary Metaphysics Introduction, Oxford 1997, P21.
(8) الشهرستاني: الملل والنحل، تقديم وإعداد د. محمد عبداللطيف العبد، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة 1977م، ص86.
(9) محمد عبدالرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار عويدات للنشر، بيروت، 2007م، ص283.
(10) الشهرستاني: الملل والنحل، على هامش الفصل، ج1، ص110.
(11) سورة القمر، الآية (49).
(12) سورة التوبة، الآية (51).
(13) سورة الإنسان، الآية (30).
(14) محمد عبدالرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص283.
(15) الشهرستاني: الملل والنحل، هامش الفصل، ج1، ص110.
(16) الجبرية نوعان الجبرية المتوسطة التي تثبت التي تثبت للعبد كسبا – كالأشعرية – في مقابل الجبرية الخالصة التي لا تثبته كالجهمية [الإيجي: المواقف، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت، ص428].
(17) سورة الحديد، الآية (22).
(18) محمد عبدالرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص285.
(*) وقع المعتزلة في تناقض كبير غراء قولهم بشيئية المعدوم إذ ان فكرة شيئية المعدوم توقع المعتزلة في القول بالجبر... إذ على الرغم من أن المعتزلة يشتهرون بدفاعهم المجيد عن الحرية الإنسانية، إلا أن فريقاً منهم – وكنتيجة لالتزامهم بفكرة شيئية المعدوم – قد وقع في جبرية فاضحة عندما قال بأن المؤمن مؤمن في العدم، والكافر كافر في العدم، وأنه يستغيث ويصرخ من العذاب في العدم [انظر: د. السيد عبدالرحمن، فكرة الجائز الأشعرية وعلاقتها بفكرتي الممكن الفلسفية وشيئية المعدوم المعتزلية، ص247].
(19) سميح دغيم، فلسفة القدر في فلسفة المعتزلة، دار التنوير، بيروت، ط1، 1969م، ص55.
(20) هنري كوربنا: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تحقيق الإمام موسى الصدر، دار عويدات للنشر، بيروت، 2004، ص188.
(21) عبدالدائم أبو العطاء البقري، أهداف الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية للنشر، 1982م، ص24.

(**) القاضي عبدالجبار: هو عبدالجبار بن احمد الهمذاني ابو الحسين، ولد سنة 320هـ، كان شيخ المعتزلة في عصره، وله العديد من المؤلفات منها شرح الأصول الخمسة، والمغنى في أبواب التوحيد والعدل، توفى سنة 415هـ [عبدالرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص380].

(22) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 1988م، ص332.

(23) القاضي عبدالجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج6، مطبعة الحسن الحلبي، القاهرة، (د.ت)، ص41.

(24) سورة فصل، الآية 46.

(25) سورة الكهف، الآية 29.

(26) سورة النساء، الآية 11.

(27) احمد محمود صبحي، في علم الكلام، دار المعارف، القاهرة، ص62.

(28) المرجع السابق، ص47.

(***) الكسب في اللغة : "الجمع يقال كسب الشيء واكتسبه، وفلان طيب الكسب وطيب المكسبة مثل المغفرة وطيب الكسبة (بكسر الكاف)، وكسب الرجل ما لا يتعدى إلى مفعولين... والكواسب الجوارح". وقال في التعريفات "الكسب هو الفعل المغطى إلى اجتلاب نفع أو دفع ضرر، ولا يوصف فعل الله بأنه كسب لكونه منزها عن جلب نفع أو دفع ضرر"، ولقد أطلق لفظ الكسب في القرآن والسنة، فمما ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: **(لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ)** [البقرة: 286]... ومما ورد في السنة أنه سئل - صلى الله عليه وسلم - : (أي : الكسب أطيب؟ قال: عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور)". ولذلك ذكر حجة الإسلام أبي حامد الغزالي – في الاقتصاد – أن تسمية مقارنة القدرة والإرادة كسباً وضع اصطلاحي لما وجدوا إطلاق الكسب في القرآن على أعمال العبد اصطلحوا عليه تيمنا بكتاب الله تعالى". وأما في الاصطلاح فيطلق الكسب على القصد والاختيار أو العزم الصمم الذي هو التوجه الصادق نحو الفعل... ويقال له الإرادة الجزئية والقصد الجزئي – أيضاً- لتعلقه بمقصود معين. وكذلك يعبر عنه بالميلان القلبي وبالجزء الاختياري وبالحال. و" هو مناط صحة نسبة الأفعال إلى العباد". [انظر: د. السيد عبدالرحمن، نظرية الكسب بين الماتريدية والأشعرية، طبعة سنة 2009م، ص15-16].

(29) داوود على الفاضل، محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الفكر، عمان، ط2، 1983م، ص162.

(30) ابو الحسن الاشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تقديم حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية، مصر، (د.ت)، ص38.

(31) جلال محمد موسى، نشأة الاشعرية وتطورها، ص198. وانظر عبدالرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص557-558.

(32) احمد محمود صبحي، في علم الكلام، ص79.

(33) ابو الحسن الأشعري، اللمع والرد على أهل الزيغ والبدع، ص61.

(34) سورة الصافات، الآية 96.

(35) سورة الفرقان، الآية 21.

(36) سورة الانعام، الآية 101.

(37) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق الفرد جيوم، مكتبة المتنبي بالقاهرة، ص67-78.

(38) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1229هـ، ص296.
(39) المرجع السابق، ص292.
(40) سورة الطور، الآية 21.
(41) عرفان عبدالحميد فتاح، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت، ط2، 1997، ص267.
(42) الغزالي: مجموعة رسائل (كتاب روضة الطالبين وعمدة السالكين)، بإشراف مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر اللبناني، بيروت، 2010، ص109.
(43) سورة غافر، الآية 68.
(44) سورة الإسراء، الآية 23.
(45) المصدر السابق، ص115.
(46) المصدر السابق.
(47) حسن عاصي، المنهج في تاريخ الفلسفة العربية، دار الموسم، بيروت، ط1، 1991م، ص196.
(48) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص240.
(49) السببية تعلي "أن تلك الاحداث تكون السبب في حدوث أحداث أخرى".
Michael Jubien: Contemporary Metaphysics Introduction Oxford 1997, P, 21.
(***) العادة: هي كفاية راسخة في النفس، أو هيئة مكتسبة تمكن صاحبها من أداء بعض الأفعال أو تحمل بعض المؤثرات في سهولة (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص40).
(50) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص235.
(51) Richard McKeon: Introduction To Aristotle, The University of Press Chicago And London 1973, P325.
(52) Dr. Edward Zeller: Outlines of The History of Greek Philosophy, New York, 1908, P145.
(53) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص158.
(54) الغزالي: المعارف العقلية، ط1، تحقيق عبدالكريم عثمان، دار الفكر، دمشق، سنة 1963م، ص23.
(55) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص227.
(56) سورة الرعد، الآية: 16.
(57) سورة الصافات، الآية 96.
(58) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص129.
(59) المصدر السابق، ص188.
(60) سورة الرعد، الآية: 31.
(61) المصدر السابق، ص129.
(62) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص234.
(63) القاضي عبدالجبار، المنية والأمل، جمع أحمد بن يحيي المرتضي، تحقيق: د. عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1985م، ص113-114.
(64) سورة الأنبياء، الآية 23.
(65) عمر فروخ، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم، بيروت، ط3، 1982م، ص201.
(66) كامل حمودة، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط2، 1991م، ص181.

(67) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص123.
(68) أحمد الزين، محاضرات في تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة قوبر للتجارة، لبنان، 1986م، ص231.
(69) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص124.
(70) سورة التوبة، الآية 51.
(71) سورة القمر، الآية 49.
(72) سورة الإنسان، الآية 30.
(73) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص233.
(74) سورة فصلت، الآية 74.
(75) سورة الكهف، الآية 29.
(76) سورة النساء، الآية 111.
(77) المصدر السابق.
(78) المصدر السابق، ص224.
(79) المصدر السابق.
(80) المصدر السابق.
(81) عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص253.
(82) المرجع السابق، ص254.
(83) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص228.
(84) المصدر السابق، ص226-227.
(85) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص228.
(86) المصدر السابق.
(87) المصدر السابق.
(88) المصدر السابق، ص226.
(89) المصدر السابق، ص228.
(90) يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، تراد كسيم شركة سويسرية، جنيف، 1986م، ص202.
(91) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص229.
(92) كامل محمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، ص268.
(93) عاطف العراق، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص257.
(94) ابن رشد، تهافت التهافت، ص523.
(95) المصدر السابق، ص522.
(96) عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص260.