

القضاء والقدر عند الفلاسفة المسلمين: دراسة تحليلية نقدية

هدى محمد زريقات

باحثة دكتوراه في العقيدة والفلسفة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية،

المملكة الأردنية الهاشمية

Hudazreqat7@gmail.com

أ. د. عامر سلامة الملاحمة

أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية

المملكة الأردنية الهاشمية

d.amerm@hotmail.com

تاريخ قبول البحث: ٢٠٢٦/٥/٥ م

تاريخ تسلم البحث: ٢٠٢٦/٤/١ م

الملخص:

شغل الحديث عن القضاء والقدر، حيزاً كبيراً عند الفلاسفة المسلمين، حيث ارتبط بمسألة صفات الله تعالى وأفعاله، وقد تناوله الفلاسفة المسلمون بطرق مختلفة، عما هي عند جمهور علماء الكلام. وتهدف هذه الدراسة إلى تتبع مذاهب أبرز الفلاسفة المسلمين: الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، في مسألة القضاء والقدر، ومعرفة مواطن الاتفاق والاختلاف فيما بينهم، وبيان أوجه النقد لمذاهبهم.

من أبرز النتائج: أنّ الفلاسفة المسلمين، يربطون مسألة القضاء والقدر، بقانون السببية في العالم، وهو من صنع الخالق سبحانه، ويفسّرون وجود الشر من خلاله، ويؤكدون أنّ العالم ونظامه وموجوداته، كلّ ذلك موجود على أفضل ما يمكن أن يكون عليه، وفق إرادة الله تعالى وقدرته تعالى.

تحتاج مسألة القضاء والقدر، عند الفلاسفة المسلمين، مزيداً من الدراسات، للوقوف على أسباب اختلافهم مع جمهور علماء الكلام، وإجراء تقييم لأبعاد الخلاف في ضوء الأصول العقدية في الإسلام، وتعدّ المصادر الفلسفية الإسلامية، مرجعاً هاماً في التراث الإسلامي، يجب العناية بها.

الكلمات المفتاحية: القضاء، القدر، الفلاسفة المسلمون، علماء الكلام.

Fate and Destiny (Predestination) According to Muslim Philosophers: a Critical Analytical Study

Huda Mohammad Zreaqat

PhD researcher in Islamic Creed and Philosophy in the Faculty of Da'wa
and Usul Addin in The World Islamic Sciences University, Jordan

Hudazreqat7@gmail. com

Professor Amer Salameh Al-Malahmeh

Professor of Islamic Creed and philosophy in The World Islamic Sciences
University, Jordan

d.amerm@hotmail.com

Date of Receiving the Research: 1/4/2026 Research Acceptance Date: 5/5/2026

Abstract:

The Muslim philosophers attached great importance to the issue of Fate and Destiny, as it related to the issue of Attributes and Deeds of Allah Almighty. Muslim Philosophers addressed this issue in different ways from theologians. This study aims to explain the doctrine of prominent Muslim philosophers: such as Al-Kindy, Al-Faraby, Ibn Sina and Ibn Rushd, in the issue Fate and Destiny, by analyzing their views and tracing the points of agreement and disagreement between them, as well as displaying criticism to their approaches.

Main finding of this research include: that, according to Muslim Philosophers, fate and Destination is related to the law of causality in the universe, which is created by Allah Almighty, through this law they explain how evil exists in the world, and they affirm that the universe and its arrangement and its creatures, are existent in the best way possible, and subject to the will of Allah Almighty.

The issue of fate and Destination according to Muslim Philosophers needs more studies, to examine the reasons of disagreements with theologians, as well as evaluating the dimensions of disagreement in the light of Shari'ah fundamentals; also, that Islamic philosophical resources are considered an important reference in the Islamic heritage that should be cared for.

Keywords: Divine decree, predestination, Muslim philosophers, theologians.



المقدمة:

تُعدُّ مسألة القضاء والقدر، من أهمِّ المسائل العقديَّة، وقد دار الخلاف بين الفرق الإسلاميَّة فيه، من حيث المفهوم والاعتبار، تبعاً لاختلافهم في مسألة أفعال الله تعالى، وقد قدَّم كلٌّ من المتكلمين والفلاسفة المسلمين، في ذلك حديثاً واسعاً، وقد جاءت هذه الدراسة لركن القضاء والقدر عند أبرز الفلاسفة المسلمين مثل: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، لبيان موقفهم منه، وبيان أوجه السلب والإيجاب في حديثهم.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة، في تأصيل مذهب الفلاسفة المسلمين، في مسألة القضاء والقدر، وبيان اعتبار المسألة عند كل واحد منهم، مع الإشارة إلى موقف علماء الكلام من مذاهبهم.

أسباب اختيار الدراسة:

من أهمِّ أسباب اختيار هذه الدراسة، ندرة الدراسات في تأصيل مذهب الفلاسفة المسلمين في مسألة القضاء والقدر، مما يجعل الاحكام تطلق عليهم، من غير تمحيص لأصولهم التي اعتمدوا عليها، وفهم مذاهبهم في هذه المسألة

الموضوع:

تناولت قضية القضاء والقدر، عند أشهر الفلاسفة المسلمين، وهم الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد.

مشكلة الدراسة:

تمثَّلت مشكلة الدِّراسة في السؤال الآتي:

ما موقف الفلاسفة المسلمين في مسألة القضاء والقدر؟ وما مدى موافقة ذلك لصحيح الاعتقاد؟

أهداف الدراسة:

١. معرفة مذهب الكندي في مسألة القضاء والقدر.
٢. معرفة مذهب الفارابي في مسألة القضاء والقدر.
٣. معرفة مذهب ابن سينا في مسألة القضاء والقدر.
٤. معرفة مذهب ابن رشد في مسألة القضاء والقدر.
٥. بيان أوجه مخالفة الفلاسفة المسلمين في القضاء والقدر لصحيح الاعتقاد.

تساؤلات الدراسة:

تمثَّلت أسئلة الدِّراسة بالآتي:

١. ما مذهب الكندي في مسألة القضاء والقدر؟
٢. ما مذهب الفارابي في مسألة القضاء والقدر؟
٣. ما مذهب ابن سينا في مسألة القضاء والقدر؟
٤. ما مذهب ابن رشد في مسألة القضاء والقدر؟
٥. ما مدى موافقة أو مخالفة مذهب الفلاسفة المسلمين في القضاء والقدر لصحيح الاعتقاد؟

منهج الدراسة:

١. المنهج التحليلي: وذلك بتحليل النصوص الفلسفية تحليلاً علمياً دقيقاً.
٢. المنهج النقدي: وذلك ببيان أوجه السلب والإيجاب في خطاب الفلاسفة.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتدقيق، لم أجد دراسة علمية حول مسألة القضاء والقدر عند الفلاسفة المسلمين، تورد آرائهم في هذه المسألة، مع بيان نقدها في ضوء علم الكلام، على الرغم من وجود بعض الدراسات التي انفردت بأحد الفلاسفة في هذا الباب، حيث وجدت دراسة سابقة بعنوان (الإيمان والعقل عند ابن سينا) د. المنجي الأسود، المعهد العالي للغات المطبقة بالمكثين جامعة المستنير تونس، المجلد الثالث، العدد الأول، ص (٤٠-٦٢)، وجاءت بأربعة مباحث، الأول عن ابن سينا ومسألة القضاء والقدر، والثاني بعنوان رسالة في سرّ القدر، والثالث رسالة في القضاء والقدر والرابع موقف ابن سينا من التصوّر الاعتزالي في القضاء والقدر، إضافة إلى رسالة ماجستير بعنوان: قضية القضاء والقدر من منظور ابن رشد، بواسطة الباحثة: يمينة صدوقي، جامعة قاصدي مرباح- ورقلة، الجزائر، عام ٢٠٢٢م، تمتاز دراستي عن الدراسة المذكورة، بأنها تناولت مذهب أشهر الفلاسفة المسلمين، الكندي والفارابي وابن رشد فضلاً عن ابن سينا، وفق منهج تحليلي، نقدي، يهدف إلى بيان أوجه السلب والإيجاب لمذاهبهم في ضوء علم الكلام.

حدود الدراسة:

مذهب الفلاسفة المسلمين: الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، في مسألة القضاء والقدر.

خطة الدراسة:

تمهيد: أولاً: مفهوم القضاء والقدر لغة واصطلاحاً.

ثانياً: أدلة وجوب الإيمان بالقضاء والقدر.

ثالثاً: مفهوم الفلسفة.

المبحث الأول: القضاء والقدر عند الكندي.

المبحث الثاني: القضاء والقدر عند الفارابي.

المبحث الثالث: القضاء والقدر عند ابن سينا.

المبحث الرابع: القضاء والقدر عند ابن رشد.

تمهيد:

أولاً: مفهوم القضاء والقدر لغةً واصطلاحاً:

تعريف القضاء لغةً:

تعددت معاني القضاء في اللغة، فورد بمعنى القطع، والحكم، والأمر والانتهاه من الأمر، والخلق، يقول ابن منظور: "قضى: القضاء: الحكم وأصله قضاي، لأنه من قضيت، وفي صلح الحديبية: هذا ما قاضى عليه محمد، هو فاعل من القضاء الفصل والحكم، لأنه كان بينه وبين أهل مكة، يقال: قضى يقضي قضاء فهو قاض إذا حكم وفصل، وقال الزهري: القضاء في اللغة على وجوه: مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه، وكل ما أحكم عمله أو أتم أو ختم أو أدى أداء أو أوجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضي فقد قضى، قال: وقد جاءت هذه الوجوه كلها في الحديث، ومنه القضاء المقرون بالقدر والمراد بالقدر التقدير، وبالقضاء الخلق كقوله تعالى: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ [سورة فصلت: ١٢]، أي: خلقهن، فالقضاء والقدر أمران متلازمان، لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه، وقضى الشيء قضاء: صنعه وقدره ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَضَّاهُنَّ﴾ [سورة فصلت: ١٢]، أي: فخلقهن وعملهن وصنعهن وقطعن وأحكم خلقهن، والقضاء بمعنى العمل ويكون بمعنى الصنع والتقدير^(١)

مفهوم القدر لغةً:

"قدر: القدير، والقادر: من صفات الله عز وجل يكونان من القدرة ويكونان من التقدير، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة البقرة: ١٠٩]، من القدرة، فالله عز وجل على كل شيء قدير، والله سبحانه مقدر كل شيء وقاضيه ابن الأثير: في أسماء الله تعالى القادر، والمقتدر، والقدير، فالقادر: اسم فاعل من قدر يقدر، والقدير فعيل منه وهو للمبالغة، والمقتدر مفتعل من اقتدر وهو أبلغ، التهذيب: الليث: القدر القضاء الموفق، يقال: قدر الإله كذا تقديراً، وإذا وافق الشيء الشيء، قلت: جاءه قدره، ابن سيده: القدر، والقدر القضاء، والحكم وهو ما يقدره الله عز وجل من القضاء، ويحكم به من الأمور، قال الله عز وجل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [سورة

(١) لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، دار صادر، بيروت، ١٤١٤ هـ ط ٣، حرف القاف، جزء ١٢، ص

القدر: ١، أي: الحكم كما قال تعالى: ﴿فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ [سورة الدخان: ٤]... وقدّر كل شيء ومقدّاره: مقياسه، وقدّر الشيء بالشيء يقدره قدرا وقدره: قاسه، وقادرت الرجل مقدرة إذا قايسته وفعلت مثل فعله، التهذيب: والتقدير على وجوه من المعاني: أحدها: التروية والتفكير في تسوية أمر وتبتيته، والثاني: تقديره بعلامات يقطعه عليها والثالث: أن تنوي أمرا بعقدك، تقول: قدرت أمر كذا وكذا، أي: نويته وعقدت عليه، ويقال: قدرت لأمر كذا أقدر له وأقدر قدرا إذا نظرت فيه ودبرته وقايسته،^(٢)

فالقدر إذا يأتي بعدة معانٍ، أهمّها: القطع والحكم والانتهاه والقضاء والقياس، لها جميعاً شواهد من اللغة العربيّة ومذكورة بهذه المعاني في القرآن الكريم.

مفهوم القضاء والقدر اصطلاحاً:

اختلف علماء الكلام من الأشاعرة والماتريدية، في تعريف مفهوم القضاء والقدر.

مفهوم القضاء والقدر عند الأشاعرة والماتريدية:

القدر عند الأشاعرة: "إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص، ووجه معيّن أراده تعالى، فيرجع عندهم لصفة الفعل، لأنّه عبارة عن الإيجاد وهو من صفات الأفعال"^(٣)، نجد أنّ القدر عند الأشاعرة مخصوص بفعل الله تعالى، ويعني الإيجاد، والقدر عند الأشاعرة مرادف للقضاء عند الماتريدية، حيث أنّ القضاء عند الماتريدية هو: "إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإحكام والإتقان فهو صفة فعل عندهم"^(٤) فالقدر عند الأشاعرة والقضاء عند الماتريدية حادث، أمّا مفهوم القضاء عند الأشاعرة فهو: "إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي فيما لا يزال فهو من صفات الذات"^(٥)، وهو مرادف لمعنى القدر عند الماتريدية، "وقال الماتريدية: القدر هو تحديد الله أزلاً كلّ مخلوق في جسده الذي يوجد عليه من حسنٍ وقبحٍ ونفعٍ وضرٍّ إلى غير ذلك فهو علمه تعالى أزلاً بصفات المخلوقات وهو عندهم راجع إلى صفة العلم وهي من صفات الذات... فالقدر حادث والقضاء قديم عند الأشاعرة، ولا كذلك عند الماتريدية"^(٦).

(٢) لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، حرف القاف، جزء ١٢، ص ٣٧.

(٣) تحفة المريد، شرح جوهرة التوحيد، ابراهيم بن محمد الباجوري، اعتنى به أحمد الشاذلي، دار النور المبين، عمان، ط ١، ص ٣٢٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٢٨.

(٥) المرجع السابق، ص ٣٢٨.

(٦) المرجع السابق، ص ٣٢٨.

يرتبط كل من القضاء والقدر بصفات الله تعالى العلم والإرادة والقدرة، يقول الإمام الباجوري: "فالقضاء والقدر راجعان لما تقدّم من العلم والإرادة وتعلّق القدرة، وأنّه يجب على المكلف أن يؤمن بأن الله سبحانه علم أزلاً بجميع أفعال العباد، وخصّص بإرادته سبحانه أزلاً هذه الأفعال وفق العلم، وأنّه أوجدها فيما لا يزال، على القدر المخصوص والوجه المعين الذي سبق العلم به وخصّصته الإرادة، بل إنّ ذلك مما لا يتحقق الإيمان إلّا به" (٧)

ثانياً: أدلة وجوب الإيمان بالقضاء والقدر

إنّ الإيمان بالقضاء والقدر واجب، استناداً إلى الأدلة الشرعية، وفي ذلك تفصيل، لإزالة ما قد يتوهم في مسألة الجبر والاختيار في أفعال العباد، يقول الإمام اللقاني، في جوهره التوحيد: "وواجب إيماننا بالقدر وبالقضا كما أتى في الخبر" (٨)

فجاءت الأدلة النقلية بذلك واضحة، يقول الإمام الباجوري في شرح الجوهرية: "قوله كما أتى في الخبر: أي لما ورد في الخبر، ومن جملة ذلك: (الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، وتؤمن بالقدر خيره وشره" (٩)، ومن جملة ذلك أيضاً، حديث الأربعين ما روي عن عليّ كرم الله وجهه، أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا يؤمن عبد حتّى يؤمن بأربعة: يشهد بأنّ لا إله إلّا الله، وأنّي رسول الله بعثني بالحقّ، ويؤمن بالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر خيره وشره، حلوه وممرّه) (١٠)، أمّا الدليل العقلي على وجوب الإيمان بالقضاء والقدر، يقول الإمام الباجوري: "إنّ الله تعالى عالم بأفعال العبد أزلاً، قبل وقوعها منه... والإيمان بالقضاء والقدر يستدعي الرضا بهما، فيجب الرضا واستشكل بأنّه يلزم على ذلك الرضا بالكفر

(٧) المرجع السابق، ص ٣٢٨.

(٨) تحفة المريد، شرح جوهره التوحيد، إبراهيم بن محمد الباجوري، اعتنى به أحمد الشاذلي، دار النور المبين، عمان، ط ١، ٢٠١٦م، ص ٣٢٨.

(٩) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال النبي جبريل، عن الإيمان والإسلام والإحسان، حديث رقم ٥٠، أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، ووجوب الإيمان بالقضاء والقدر، حديث رقم ٨.

(١٠) رواه الترمذي، كتاب صفة القيامة والرفائق والورع، رقم الحديث: ٢١٤٥، رواه الحاكم في المستدرک على الصحيحين، رقم ٩٢، وقال حديث صحيح على شرط الشيخين.

والمعاصي، لأن الله تعالى قضى بهما وقدرهما، مع أن الرضى بالكفر كفر، وبالمعاصي معصية" (١١)

أجمع العلماء على وجوب الإيمان بالقضاء والقدر، وساقوا على ذلك الأدلة العقلية والعقلية، تكتفي الباحثة بما أوردت منها في هذا الباب.

ثالثاً: مفهوم الفلسفة:

لغة: هي الحكمة، وهي لفظ أعجمي (١٢)، أمّا من الاصطلاح فقد تعددت تعريفات الفلسفة من فيلسوف لآخر، وذلك لاختلاف الاعتبارات التي انطلقوا منها في تعريف الفلسفة، فيعرفها الكندي بأنها "الفلسفة الأولى، وأعني علم الحق الأول، الذي هو علّة كلّ حق، لأنّ علم العلّة أشرف من علم المعلول" (١٣)، ويعرفها باشتقاق اسمها، وهو حبّ الحكمة، حيث أن كلمة فيلسوف يعود أصلها إلى كلمتين: (فلا)، وتعني محب، و(سوبا) وتعني الحكمة (١٤)، وحدوها من جهة فعلها، فقالوا: العناية بالموت، والموت عندهم موتان: موت طبيعي، والثاني: إماتة الشهوات، لأنّ إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة، وهناك ما يحدّد به عين الفلسفة وهو أنّ الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية بقدر طاقة الإنسان (١٥)، ويعرفها ابن سينا بأنها: "صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كلّ في نفسه، وما عليه الواجب ممّا ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه... وتستعدّ للسعادة القصوى في الآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية" (١٦)

(١١) تحفة المريد، شرح جوهره التوحيد، ص ٣٢٨.

(١٢) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ١٩٨٢م، ج ٢، ص ١٦٠.

(١٣) انظر، رسائل الكندي الفلسفية، محمد أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٠، ص (٩٨-١٠١).

(١٤) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ١٩٨٢م، ج ٢، ص ١٦٠.

(١٥) انظر، رسائل الكندي الفلسفية، محمد أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٠، ص (١٧٢-١٧٣)، أبو علي، ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، نُشرت ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعات لابن سينا، ط ١، مطبعة هندية، مصر، ١٩٠٨م، ص (١٠٤-١٠٥).

(١٦) المرجع السابق، ص (١٠٤-١٠٥).

ويقول ابن رشد: "فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النَّظَر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصَّانع... فإنَّ الموجودات إنَّما تدلُّ على الصَّانع بمعرفة صنعتها"^(١٧). وقد أشار جميل صليبا، إلى أنَّ الفلسفة: "تطلق على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصح"^(١٨).
يتبيَّن أنَّ الفلسفة في تصوُّر العلماء، هي أرفع أنواع العلوم، وغايتها معرفة الحقائق، والوصول إلى المعارف.

المبحث الأول: مسألة القضاء والقدر عند الكندي

يُعَدُّ الكندي من أول الفلاسفة المسلمين، الذين تناولوا مسائل الألوهية، حيث اعتبر علم الإله، رأس العلوم وأشرفها، فمعرفة الله سبحانه وصفاته تعالى وأفعاله، غاية الإنسان على هذه الأرض، على الرَّغم من أنَّ الكندي لم يتناول مسألة القضاء والقدر برسالة مفردة في ذلك، ولا أفراد الحديث عنها في موضع من الرسائل، إلَّا أنَّه تناول مسألة القضاء والقدر من خلال مسائل الإلهيات، حيث تحدَّث عن تقدير الله سبحانه لنظام الكون، وتصويره للمخلوقات فيه، في غير ما موضع من رسائله.

فالله سبحانه وتعالى موجد الكل، على قدر مخصوص، على الوجه الذي وُجِدَ به، وعبر الكندي عن إيجاد الله تعالى للموجودات، وإعطاء كل واحد منها هويته التي وُجِدَ عليها بقوله: "فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوي كل محسوس، وما يلحق المحسوس، فيوجد كل واحد منها، إذا تهوى بهويته إياها، فإذا علَّة التهوي"^(١٩) هي من الواحد الحق، الذي لم يفد الوحدة من مفيد، بل هو بذاته واحد والذي يهوى ليس هو لم يزل، والذي هو ليس هو لم يزل مُبدع، أي تهويه عن علَّة فالذي يهوى مُبدع، وإذا كانت علَّة التهوي الواحد الحق الأول، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول... فإذا قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات، ليظهر الواحد الحق، المفيد، المبدع، القوي، المُمسك"^(٢٠)

(١٧) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، أبو الوليد، ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، (ط٣)، ١٩٩٩م، ص ٢٢.

(١٨) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ١٩٨٢م، ج ٢، ص ١٦٠.

(١٩) التهوي عند الكندي، هو صيرورة الشيء هوية، وهوية الشيء، هي حقيقة الشيء، وما يميّزه عن غيره، (انظر رسائل الكندي، حاشية ص ١٢٣)

(٢٠) رسائل الكندي الفلسفية، كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، الفن الرابع، أبو ريدة، محمد عبد الهادي، ص ١٦٢.

يؤكد الكندي في النص المذكور آنفاً عدّة مسائل:

- الله سبحانه وتعالى هو مُبدع الكل، ومؤيِّس الأيسات عن ليس، أي أنّه سبحانه خالق الموجودات كلّها، وهو ما يمثل إرادة الله سبحانه وتعالى في الوجود.
- أنّ الخالق سبحانه، مهوِّي الموجودات، ويعني بذلك أنّه مَنْ أعطاهما هوّيتهما، وحقيقتها وإنّيائهما التي تميّزها عن غيرها، وهو المقصود بالقدر، كما تقدّم تعريفه: إيجاد الموجودات على ما هي عليه، والكندي يخصّ بهذا الفعل الله سبحانه وتعالى وحده، وربطه في رسالته بصفة وحدانية الله سبحانه وتعالى، وأنّ وحدته تقتضي أن يهوي المحسوسات وكلّ ما هو فان في الوجود، بعد أن أكّد على صفتي القدم والبقاء لله سبحانه.
- كلّ ما سوى الله سبحانه ممّا له تأثير في الوجود، إنّما هو مؤثّر ومُتأثّر، ولا يوجد موجود يؤثر من غير أن يتأثر سوى الله سبحانه، ولذلك وصفه بالواحد الحقيقي، وما سواه واحداث بالمجاز، فالقدر مخصوص لله سبحانه وتعالى.

يؤكد الكندي على أنّ كل الوجود خاضع لإرادة الله تعالى، وأنّ إرادة الله تعالى لا يحدها زمن، ولا تقتصر إلى المدة اللازمة للإيجاد قياساً على ما يتوهمه العقل البشري، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة يس: ٨٢]، يقول الكندي في رسالته: كميّة كتب أرسطو وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة: "إنّه جلّ ثناؤه لا يحتاج على مدّة لإبداعه ممّا أبان، لأنّه جعل (هو) من (لا هو) فإن بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام، فأخرج أيس من ليس، فليس يحتاج - إذ هو قادر على العمل من لا طينة - أن يعمل في زمان، لأنّه إذا كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة كان فعل من لا يحتاج في فعل ما يفعل إلى طينة، لا يحتاج إلى زمان، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة يس: ٨٢]، أي إنّما يريد، فيكون مع إرادته ما أراد، جلّ ثناؤه وتعالّت أسماؤه عن ظنون الكافرين" (٢١)، يبيّن الكندي تقدير الله تعالى للموجودات، على ما هي عليه من الوجود والهيئات والمقادير والأمكنة والأزمنة، وأنّه تعالى قدرها على الوجه الأصلح والأكمل، وأنّها كلها خاضعة لإرادة الله تعالى المطلقة، وأنّه سبحانه قدر للكون هذا النّظام الذي هو عليه، وجعل بعضه مكملّاً لبعض، وقدر فيه الأسباب والمسببات وفق قدرته المطلقة تعالى وحكمته وعلمه، يقول الكندي: "فقد تبين أنّ كون جميع الأشخاص السماويّة، على ما هي عليه من المكان، الذي هو الأرض والماء والهواء ونضد ذلك

(٢١) المرجع السابق، ص ٣٧٥

وتقسيطه، هو علة الكون والفساد في الكائنات الفاسدات الفاعلة القريبة، أعني المرتبة بإرادة بارئها، هذا الترتيب الذي هو سبب الكون والفساد، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوي، جواد وعالم، متقن لما صنع، وأن هذا التدبير غاية الإتقان، إذ هو موجب الأمر الأصح كالذي قد تبين، وكما نحن مثبته فيما يتلو بتأييد ذي القدرة التامة الواحد الحق، مُبدع الكل وممسك الكل ومتقن الكل، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسي، بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الأتقن، بأظهر من ذلك في هذا الكل، لذوي العيون العقلية الصافية بنضد الكل وتقديره، على الأمر الأنفع الأتقن في كونه، وتصيير بعضه علة لكون بعض وبعضه مُصلحاً لبعض، ولإظهار كمال القدرة أعني إخراج كل ما لم يكن مُحالاً إلى الفعل اضطراراً" (٢٢)

يؤكد الكندي أن عالم الكون والفساد، مترابط من خلال الأسباب والمسببات التي أودعها الله سبحانه وتعالى فيه، ويتكوّن من دورات الكون والفساد المتلاحقة عبر الأزمنة، والتي لولاهما لما كانت المخلوقات، وكل ما فيه هو مؤقت وزائل لا محالة، وقد عرض الكندي لمسألة الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية، من خلال رسالته في دفع الأحزان، حيث بين أن هناك من الأحران ما يكون بإرادة الإنسان، ومنها ما لا يكون بإرادته، وهو بذلك يؤكد وجود الإرادة الإنسانية، المحكومة بالأسباب ونظام العالم الذي سبق وأن ذكره في رسالته في الفلسفة الأولى، يقول الكندي: "إنّ الحزن لا يخلو أن يكون ما عرض منه أمرٌ هو فعلنا أو فعل غيرنا، فإن كان فعلنا، فينبغي ألا نفعل ما يحزننا" (٢٣)، ويشير الكندي إلى أن الأشياء التي نملكها أو نتسب لها، أو تنتسب لنا، إنما هي عارية مستردة لا تدوم لنا، ولو دامت لأحد ما وصلتنا، إنّ أي شيء لدى أي بشر في العالم، هو مُقدّر له من الله سبحانه وتعالى، وكل ما نراه في العالم من كون وفساد فهو من قضاء الله سبحانه وتعالى وتقديره، وقد ضرب الكندي مثلاً على ضرورة الرضا بالقضاء والقدر، بل واستقبله بصدر رحب وامتنان لله سبحانه وتعالى، يقول الكندي: "وينبغي أيضاً أن يكون منا على بال، أن كلّ ما لنا من القنية المشتركة، فهي معنا عارية لمُعير، هو مُبدع القنية، جلّ ثناؤه، يمكن أن يتناول عاريته متى شاء، ويدفعها إلى مَنْ شاء، فإنه لو لم يدفعها إلى مَنْ شاء، لم تكن وصلت إلينا البتة، وقد نظنّ أنّه إذا تناولها منا بأيدي الأعداء أنّه يسيء إلينا، فينبغي أن

(٢٢) رسائل الكندي الفلسفية، رسالة الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، أبو ريدة، محمد عبد الهادي، ص (٢٣٦-٢٣٧).

(٢٣) رسالة الكندي، الحيلة في دفع الأحزان، الرسائل الفلسفية، عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، ٢٠١٩م، ص ١٣٦.

يكون متاً على بال، أنّ المعير له أن يتناول ما أعار ويرتجعه على يد مَنْ أحب، فإنّه ليس علينا في ذلك عار ولا سبة، بل العار والسبة علينا أن نحزن إذا ارتجعت متاً العواري، فإنّها من أخلاق ذوي الشّرة والظنّ وسوء التمييز، ومن إذا أُعير شيئاً ظنّ أنّه ملكه، فهذا خارج من باب الشّكر" (٢٤)

يؤكد الكندي ارتباط القضاء والقدر، بإرادة الله تعالى وقدرته وعلمه وأفعاله سبحانه وتعالى، حيث نجده يؤكد وقوع كلّ الوجود تحت إرادة الله تعالى، وتقديره سبحانه، وأنّ الأسباب والمسبّبات، إنّما هي فاعلة بالمجاز، والفاعل الحقيقي في الوجود، هو الله سبحانه، باري الكلّ، ومُبدع الكلّ، والمنزّه عن صفات المخلوقين سبحانه وتعالى، كما يؤكد وجود الإرادة الإنسانية، المتمثّلة في العقل، الذي له كامل الحرّية في اختيار، واختيارات العقل النوع الآخر من الإرادة الإنسانية والمتمثّلة في اختيار العقل والجوارح والحس، المحصور ضمن نظام العالم الذي قضاه الله تعالى، وأقداره التي تقع في هذا الكون. فقدرة الإنسان على اختيار أفعاله، ومسؤوليته عنها، تحت مظّلة نظام الكون الذي قدره الله تعالى، وضمن خضوعها للأسباب والمسبّبات، التي أوجدها الله سبحانه وتعالى.

المبحث الثّاني: مسألة القضاء والقدر عند الفارابي

يقوم منهج الفارابي في مسائل الإلهيات، على محاولة التوفيق بين الدّين والفلسفة، ونرى ذلك واضحاً في نظريّة الفيض، التي تُعدّ مثلاً صارخاً في منهجه، والتي قوبلت من علماء الكلام وعلى رأسهم الغزالي، بالرفض، لما لها من أثر فاسد في فهم واعتبار صفات الله تعالى وأفعاله، فهي تحصر فعل الخلق والإيجاد في صدور واحد عن الأوّل، ثم يتتابع صدور العقول العشرة، ثم يصدر عن العقل العاشر، وهو العقل الفعّال، ما تحت فلك القمر، عالم الكون والفساد، ويُفسّر الفارابي خضوع الموجودات لإرادة الله سبحانه وتعالى، عن طريق منظومة مُحكمة من القوانين الكونيّة والأسباب والمسبّبات التي وُجدت وفق إرادة الله تعالى وعلمه وحكمته، مما يشير إلى الضرورة في أفعال الله تعالى، ولكن هذه النّظريّة، تتصادم مع الآيات القرآنيّة التي تبين صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله، فهي نظريّة وافدة من الفلسفة الأفلوطينيّة، وقد لاقت كثيراً من النّقد، من قبل العلماء والفلاسفة المسلمين.

فيما يلي محاولة لتقديم تصوّر لمفهوم القضاء والقدر كما ذُكرت في كتب الفارابي:

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٣٧.

يؤكد الفارابي على إرادة الله سبحانه الأزلية، وعلمه وحكمته المطلقة في الوجود، وأن الموجودات كلها وجدت بإرادته تعالى وخاضعة لها، ووُجِدَتْ بها، وأن صفاته تعالى عين ذاته، وحكمته وعلمه وإرادته هي عين ذاته، يقول الفارابي: "وأَنَّ عِلَّةَ لَوْجُودِ الْكُلِّ، عَلَى أَنَّهُ مَعْنَى أَنَّهُ يُعْطِي الْكُلَّ وَجُودًا دَائِمًا وَيَمْنَعُ الْعَدَمَ مُطْلَقًا لَا عَلَى أَن يُعْطِيَ الْكُلَّ وَجُودًا جَدِيدًا، بَعْدَ تَسَلُّطِ الْعَدَمِ عَلَيْهِ، إِلَّا الْعَدَمَ الَّذِي يَسْتَحَقُّهُ الْكُلُّ بِذَاتِهِ، فَيَكُونُ عِلَّةً عَلَى أَنَّهُ مُبْدِعٌ، وَالْإِبْدَاعُ هُوَ إِدَامَتُهُ تَأْيِيسَ مَا هُوَ بِذَاتِهِ، لَيْسَ إِدَامَةً لَا يَتَعَلَّقُ بِعِلَّةٍ غَيْرِ ذَاتِ الْمُبْدِعِ، وَإِنَّهُ لَيْسَ فِي ذَاتِهِ مَا يَضَادُ صُدُورَ الْكُلِّ عَنْهُ فَهُوَ بِهَذَا الْمَعْنَى مُرِيدٌ لَوْجُودِ الْكُلِّ، فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَجَدَّدَ لَهُ إِرَادَةٌ لَمْ تَكُنْ لَهُ فِي الْأَزْلِ، وَنِسْبَةُ الْكُلِّ إِلَيْهِ أَنَّهُ مُبْدِعٌ، لَمَّا لَا وَاسِطَةٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ وَبِتَوْسُطِ ذَلِكَ تَكُونُ عِلَّةً لِلْأَشْيَاءِ الْآخَرِ وَأَنَّ الْقَدِيمَ بِذَاتِهِ وَاحِدٌ وَمَا سِوَاهُ مُحَدَّثٌ فِي ذَاتِهِ وَأَنَّهُ لَيْسَ لِفَعْلِهِ لُئِيَّةٌ وَلَا يَفْعَلُ فَعْلَهُ لِأَجْلِ شَيْءٍ آخَرَ غَيْرِ ذَاتِهِ" (٢٥)

يبين الفارابي مسألة القضاء، من خلال إثبات إرادة الله تعالى الأزلية، التي تخضع لها كل الموجودات، وأنه تعالى مُريد لوجود الكل، من غير تجديد إرادة له لم تكن في الأزل. أما في مسألة القدر، وهو إيجاد الموجودات على نحو مُقَدَّر، وهو من صفات الأفعال، تبرز هنا لدى الفارابي نظرية الفيض التي تصف كيفية إيجاد الله تعالى للموجودات وهنا كان نقطة الخلاف الكبيرة بين الفارابي وجمهور علماء الإسلام من متكلمي وفلاسفة.

نظرية الفيض وصدور الموجودات عن الله سبحانه:

تبني الفارابي نظرية الفيض في وصف صدور الموجودات عن الله سبحانه وتعالى، وربط ذلك بتنزيه الله سبحانه عن الأفعال، لمباعدة شبهه بالمخلوقات، يقول الفارابي: "وَأَنَّ أَوَّلَ الْمُبْدَعَاتِ عَنْهُ يَكُونُ وَاحِدٌ، أَوْ هُوَ الْعَقْلُ الْأَوَّلُ... وَأَنَّهُ يَلْزَمُ عَنْ هَذَا الْعَقْلِ الْأَوَّلِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاجِبُ الْوُجُودِ عَاقِلٌ لِلْحَقِّ، وَجُودَ عَقْلٍ ثَانٍ، وَهُوَ أَيْضًا وَاحِدٌ لَا كَثْرَةَ فِيهِ إِلَّا عَلَى الْوَجْهِ الْمَذْكُورِ، وَيُوجَدُ عَنْهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُمْكِنُ الْوُجُودِ عَاقِلٌ لِدَاثِهِ، الْفَلَكَ الْأَعْلَى بِمَادَتِهِ وَصُورَتِهِ الَّتِي هِيَ نَفْسُهُ، وَأَنَّهُ يُوجَدُ عَنْ هَذَا الثَّانِي عَقْلٌ آخَرُ وَفَلَكَ دُونَ الْفَلَكَ الْأَعْلَى، وَذَلِكَ لَمَّا وَجَدَ فِيهِ مِنَ الْكَثْرَةِ الْعَرْضِيَّةِ، وَأَنَّهُ عَلَى هَذَا يُوجَدُ عَنْ كُلِّ عَقْلٍ، عَقْلٌ وَفَلَكَ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى آخِرِ الْعُقُولِ... وَأَنَّ الْعَقْلَ الْآخِرَ يُصِيرُ سَبَبًا لِلنَّفُوسِ الْأَرْضِيَّةِ مِنْ جِهَةٍ هِيَ جِهَةٌ مَا يَعْقِلُهُ مِنَ الْأَوَّلِ،

(٢٥) الدعوى القلبية، أبو نصر الفارابي، رسائل الفارابي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٣٤٥ هـ، ص ٤.

والاسطقسات^(٢٦) بتوسط السماوية من جهة، هي جهة ما يعقله من ذاته... وأن لكل واحد من هذه العقول أن يعقل النظام الذي يجب أن يكون عنه فيصير بذلك سبباً ومبدأ لوجود ما يوجد عنه، لا عالم غير هذه الكثرة المجتمعة من الأجرام السماوية والاسطقسات الأربعة وأن الأجرام السماوية لها تعقّلات كلية وتعقّلات جزئية، وهي قابلة لنوع من التغير التخيلي يتبعه الخيل الجسماني، وهي الحركة، فيكون اتصال تحيّلاتها سبباً لاتصال حركاتها الجسمانية، ثم تصير هذه التغيّرات سبباً للتغيّرات في الاسطقسات وفي العالم الكون والفساد^(٢٧)

يُسند الفارابي فعل الإيجاد إلى الله سبحانه عن طريق صدور العقل الأوّل عنه سبحانه، ومن العقل الأوّل يصدر العقل الثاني من خلال تعقله، وقد قدّم تفسيرات طبيعية في عملية إيجاد المخلوقات حتى وصل إلى عالم الكون والفساد، فهو بذلك تصدّر بيان كيفية الخلق، على الرغم من كونها علوم الغيبات، التي لا سبيل إلى معرفتها بدون مصدر خبري، ولم تكن في وقت من الأوقات مجال لخوض العلماء المسلمين، ومن هنا نجد اختلافاً كبيراً بين مذهب الفارابي ومذهب علماء الكلام في مسألة القدر، حيث يؤكّد الفارابي مسألة الضرورة في أفعال الله تعالى، من خلال نظرية الفيض، وينفي عنه سبحانه الإرادة والاختيار، فكلّ موجود وُجِدَ من خلال نظام العقول العشرة، ما عدا الموجود العقل الأوّل، وذلك لما أجمع عليه علماء الأمة، استناداً إلى النصوص الأصولية من القرآن الكريم والسنة النبوية.

ردّ الإمام الغزالي على مذهب الفارابي وابن سينا، في مسألة صفات الله تعالى وأفعاله، يقول الغزالي: "وقد اتفقت الفلاسفة سوى الدهرية على أن للعالم صانعاً وأن الله هو صانع العالم وفاعله وأنّ العالم فعله وصنعه، وهذا تلبّيس على أصلهم، بل لا يُتصوّر على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله، من ثلاثة أوجه: وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل، أمّا الذي في الفاعل: فهو أنّه لا بدّ وأن يكون مريدًا مختارًا عالمًا بما يريده، حتى يكون فاعلاً لما يريده، والله تعالى عندهم ليس مريدًا، بل لا صفة له أصلاً، وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً ضرورياً، والثاني: أن العالم قديم والفعل هو الحادث، والثالث: أن

(٢٦) الاسطقسات: لفظ يوناني، بمعنى الأصل، وتسمى العناصر الأربع؛ التي هي الماء والأرض والهواء والنار، اسطقسات؛ لأنه أصول المركبات، التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن. الجرجاني، علي بن محمد بن علي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط (١)، ١٩٨٣م، ج (١)، ص ٢٤.
(٢٧) الدعاوى القلبية، أبو نصر الفارابي، ص ٤.

الله واحد عندهم من كل وجه، والواحد لا يصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه، والعالم مركّب من مختلفات، فكيف يصدر عنه؟" (٢٨)

ينقض الإمام الغزالي أصول الفارابي، في إسناد الصفات إلى الله سبحانه وتعالى، صفات الذات وصفات الأفعال، وخصّص في كتابه تهافت الفلاسفة باباً في صفة الله تعالى الإرادة، حيث عدّ الفارابي منكرٌ لصفات الله تعالى، ولا يعتبر قول الفارابي بادّعاءه إثبات صفة الإرادة لله سبحانه وتعالى، يقول الإمام الغزالي: " فنقول: الفاعل عبارة عنّ يصدر منه الفعل، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد، وعندكم أنّ العالم من الله كالمعلول من العلة يلزم لزوماً ضرورياً، لا يتصور من الله دفعه، لزوم الظل من الشّخص والنّور من الشمس، وليس هذا من الفعل في شيء، ولا يقال الفاعل فاعلاً إلا على وجه الإرادة والاختيار. " (٢٩)

يتبيّن أنّ الفارابي يعتبر القضاء والقدر مصدرهما علم الله سبحانه وتعالى، فعلم الله تعالى هو عين ذاته، وهو أزلي ومنه يصدر نظام العالم، وموجوداته، أمّا القدر فيتمثّل في الأسباب والمسببات والنّظام الكامل الشامل الذي صدر عن الله سبحانه وتعالى بإرادته الأزليّة وهي عين ذات الله سبحانه، ولا يلحقها تغيّر أو تجدد.

القدر يتحقّق في عالم الكون والفساد عن طريق العقل الفعّال الذي له دور في كون المحسوسات، وكلّ موجود يستقبل هذه الأسباب بقدر استعدادها وقابليّته وهو ما تقرّره نظريّة الفيض، وبذلك ينفي الفارابي التعلّق التنجيزي لإرادة الله سبحانه وتعالى بالمخلوقات، من باب تنزيه الله تعالى، ونفي مشابهة أفعاله لأفعال البشر.

مما لا شكّ فيه أنّ مذهب الفارابي في مسألة القضاء والقدر، يتضمّن إشكالات أصوليّة في مسألة صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله، حيث أنّ نظريّة الفيض وصدور الموجودات عن الله سبحانه، تعارضت مع الآيات الكريمة التي ذكرت وبيّنت أفعال الله تعالى، بما يسهل على العقل الإنساني فهمه وتصوّره، وأمّا التعمّق في تفاصيل كنيّة صدور المخلوقات عن الله سبحانه وتعالى، ابتداءً من صدور العقل الأوّل ثمّ العقول الثواني حتى صدور عالم الكون والفساد، ما هو إلّا خوض في الغيبيّات من غير خبر يقين، أو دليل موثوق، وقد تضمّنت هذه النظريّة، تقييد لأفعال الله سبحانه وتعالى بما يخالف النصوص القرآنيّة، التي ذكرت فعل الخلق والإنشاء في كثير

(٢٨) تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، (٥٠٥ هجري)، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص ١٣٦.

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٣٦.

من الآيات الكريمة كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ [سورة البقرة: ٢٩]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤].

يقول الإمام الغزالي في تهافت الفلاسفة: "فأما أنتم، فإذا نفيتم الإرادة والإحداث، وزعمتم أن ما يصدر عنه، يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع، فأبي بعد في أن تكون ذاته: ذاتاً من شأنها أن يوجد منها المعلول الأول فقط؟! ثم يلزم من المعلول الأول، المعلول الثاني، إلى تمام ترتيب الموجودات... فالضرورة يضطرون إلى نفي علمه أيضاً بذاته، إذ لا يدلّ عليه شيء من ذلك سوى الإرادة، ولا يدلّ على الإرادة سوى حدوث العالم، وبفساد ذلك كلّ، على مَنْ يأخذ بهذه الأمور، من نظر العقل، فجميع ما ذكره من صفات الأول، أو نفوه، لا حجة لهم عليه، إلا تخمينات وظنون، يستنكف الفقهاء منها في الظنيات" (٣٠).

المبحث الثالث: مسألة القضاء والقدر عند ابن سينا

ذكر ابن سينا مسألة القضاء والقدر في رسالته الموسومة: بالرسالة العرشية، والتي اختصّت في بيان صفات الله تعالى وأفعاله، يقول ابن سينا: "قد عرفت أنّه واحد، وأنّه لا يتغيّر، وعرفت صفاته، فينبغي أن تعرف من جملة ما عرفت، أنّ قضاءه هو علمه المحيط بالمعلومات: مبدّعاته ومكوّناته، وأنّ قدره إيجاب الأسباب للمسبّبات، وأنّه لا علّة له غائيّة حاملة، وأنّه إذا وُجد السبب، وُجد المسبّب، وبذكر السبب والمسبّب وتفصيلها" (٣١).

يرتبط مفهوم القضاء عند ابن سينا بعلم الله تعالى، وعلمه، وهي عين ذات الله سبحانه على مذهب ابن سينا في العلاقة بين ذات الله سبحانه وصفاته تعالى، أمّا أفعاله تعالى، فيرجعها ابن سينا إلى نظام العالم المحكم الصادر عن الله سبحانه وتعالى، والمتمثل في الأسباب والمسبّبات، ويعتبر ابن سينا هذا النظام الموجود، هو في أفضل ما يمكن أن يوجد، موافقاً بذلك ابن رشد والفارابي، وأمّا وجود الشرّ فراجع إلى قصور في استعداد المخلوقات لقبول الخير، نتيجة نقص كمالها، وينفي ابن سينا وجود الشرّ المطلق، فليس هناك أمر موجود كلّ شر، بل لا بدّ من وجود

(٣٠) تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، ص (٢٠٣-٢٠٤).

(٣١) الرسالة العرشية في حقائق التوحيد وإثبات النبوة، أبو علي، الحسين بن عبد الله بن سينا، تحقيق د. إبراهيم هلال، جامعة الأزهر، ص ٣٨.

جانب خير فيه حتى وإن لم ندركه، يقول ابن سينا: "يظهر إثبات الحكمة الإلهية في وجود هذه الموجودات، وأنها وجدت على أكمل ما يمكن أن يكون، وأنه لم يختلف عنها شيء، من كمالاتها الممكن لها في نفس الأمر، ولو كان في الإمكان وجود أكمل مما هي عليه، لما وجدت على غيره، وأن هذه الشرور الحاصلة في بعض الموجودات، وإن كان حصولها على سبيل الوجوب و اللزوم، لكنها غير خالية عن حكمة تامة بها، يكون قوام العالم ولو لا تلك الحكمة لما وجدت هذه الشرور، لأن الخيرات هي مبادئ الشرور، فعند استيفاء الخيرات وانتهائها ربما ظهرت الشرور وربما خفيت، هذا في الشيء الواحد وفي المصادر أمور شريرة لأجل المنافرات والمنافيات، ولكنها نادرة جدا بالإضافة إلى الوجود، إذ هو خير كله أو الغالب خيره أما الشرور فيجب إضافتها إلى الأشخاص والأزمان والطبائع، وأنه متى حصل حينئذ نقص في آحاد نوع ما، كان ذلك النقص عائدا إلى ضعف في القابل، وقصور في المستعد، وإلا فالفيض عام، من غير بخل به ولا منع عنه، فلا ينبغي أن يتوهم الأغمار وضعفاء العقول، أن هذا التعليل يرجع إلى أفعاله تعالى، لأن أفعاله نتائج صفاته، وصفاته لذاته، والذات موجبة أبداً، فلو كان لأفعاله علّة لكان لصفاته علّة، لأن صفاته مصادر أفعاله ولو كان كذلك، لكانت ذاته مركبة، وقد سبق أنه محال، فإذا كل ما في الوجود فهو كما ينبغي، فعده فضل وفضله عدل" (٣٢)

يبين النص المذكور، ارتباط القضاء بعلم الله سبحانه وتعالى، وفيضان الخير منه، وارتباط القدر بالشرور المنسوبة إلى المخلوقات، وليس إلى إرادة الله سبحانه وتعالى، وأفعاله تعالى، وذلك أن قضاء الله تعالى كله خير، أما قدره تعالى، فهو يتضمن الشر الأقل مقابل الخير الغالب، وهذا الشر إنما وجد لحكمة ربانية.

العلاقة بين القضاء والقدر، ووجود الخير والشر:

يُقسّم ابن سينا وجود الخير والشر إلى أربعة أقسام:

- خير مُطلق وهو الله سبحانه وتعالى والعقول الفعّالة وما يقرب منها.
- الشرّ المُطلق وهو لا وجود له، لأنه ليس من تمام حكمة الله سبحانه وتعالى إيجاداً، فقضاء الله تعالى كله خير، ووجود الشرّ المطلق منافٍ لحكمة الله تعالى.
- وجود الخير مع الشر، ولكن الشر غالب أو مساوي للخير: وهذا أيضاً لا وجود له، لنفس سبب عدم وجود الشرّ المُطلق.

(٣٢) الرسالة العرشية في حقائق التوحيد وإثبات النبوة، ابن سينا، ص ٣٩.

يقول ابن سينا في وجود الخير والشر: "وليعلم أنّه لا مُعَقَّب لحكمه ولا رادّ لقضائه، نعم ينبغي أن يتلطف في إضافة الخير والشر إليه، وهذا إنّما يُعَلَم بعد أن يوسط بتقسيم حاصر، فنقول المعلوم لا يخلو، إما أن يكون خيراً محضاً، أو شراً محضاً، أو شراً من وجه وخيراً من وجه، والذي هو خير من وجه شر من وجه، إمّا أن يكون خيره غالباً أو يكون الخير والشر فيه متساويين فأما الخير المطلق، فقد وجد وهو الحق تعالى وكذلك العقول الفعّالة، ومن يقرب منهم، إذ هي أسباب الخيرات والبركات، وأما الشر المطلق والغالب والمساوي، فلم يوجد لأنّ احتمال الشر الكثير لأجل أن يحصل خير يسير: شرّ كثير، هذا في الغالب والمساوي، وأما الشرّ المُطلق، فممتنع الوجود أصلاً، فلا تقتضي الحكمة إيجاده" (٣٣)

وجود الخير مع الشر، ولكنّ وجود الخير غالب على وجود الشر، وذلك لازم بمقتضى علم الله تعالى وحكمته سبحانه، يقول ابن سينا: "وأما الخير الغالب، فيجب في الحكمة إيجاده، ولا يليق بالجواد إهماله، لأنّه نتيجة العلم السابق بنظام الكلّ على الوجه التام، وهو لازم للوجود، ولأنّ احتمال الشرّ اليسير لأجل أن يحصل الخير الكثير، فهذا القسم كالمقابل لما قبله، فاذا أضيف الشرّ إليه، فاحمله على العموم مثل: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [سورة الزمر: ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصافات: ٩٦]، وإذا أضيف الخير إليه فعلى الخصوص مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُوتِي الْمَلِكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ يَدُكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة آل عمران: ٢٦] وقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٥]، لأنّ الحقّ الأوّل جلّ وعلا، مُفِيض الخيرات ومُنْزِل البركات، فالخير مقتضى بالذات وبالقصد الأوّل... وفيضان الخير منه، - يقصد من الله سبحانه وتعالى - على سبيل اللزوم، فإذا كان كذلك لزم من ذلك اللزوم، أن يكون له مقابل، هو أثر لذلك الفيض، ومثاله من المحسوسات: الضياء للشمس والظل للشخص، وهو الموجود المطلق، فمنه ما وجوده

(٣٣) الرسالة العرشية في حقائق التوحيد وإثبات النبوة، ابن سينا، ص (٤٠-٤١).

بغير وسط، وهو العقل الأول الذي وجوده إبداعي، وتتلوه العقول الفعالة، فذلك السلوك العقلي الآخذ من المبدأ الأول، وذلك الأثر الذي هو المعلول الأول، وهذا هو الخير المحض الذي لا يشوبه شرّ البتة وهو المراد بالقضاء في لسان الشرع لأنّه الحكم الثابت المستمر على سنن واحد وعلى هذا الترتيب ما حصل من العقول التاليين له أولاً فأولاً^(٣٤) قضاء الله سبحانه وتعالى، يتمثل في الخير الذي يفرضه سبحانه، كفيضان الضوء عن الشمس، فهو يكون على سبيل اللزوم، ولذلك نقد الإمام الغزالي الفلاسفة في مسألة لزوم صدور الخير منه تعالى، فكأنّهم يسلبون صفة الإرادة عن الله سبحانه وتعالى^(٣٥)، بقولهم بهذا اللزوم، وصفة الإرادة قائمة على الاختيار، ومن صفة القضاء عند ابن سينا عدم تبدّله أو تغييره، وهذا بديهي كونه يلزم صدوره منه سبحانه وتعالى بعلمه الأزليّ، وقضاء الله تعالى، لا يُردُّ ولا معقَّب لحُكمه تعالى، فهو ثابت بثبات سنن الله تعالى في الوجود، وهذه السنن صادرة عن علمه سبحانه، وقضائه سبحانه كلّ خير، فهو مقتضى علمه سبحانه، وهو الخير المطلق.

القدر عند ابن سينا ووجود الشرّ في العالم:

يُفرّق ابن سينا بين القضاء والقدر، من خلال وجود الخير والشرّ، فالخير المطلق الذي لا يشوبه شرّ، هو القضاء وسماه من جهة الفعل: القصد الأول، وهناك القصد الثاني ويتمثل في ظهور الشر بشكل عارض نتيجة تفاعلات بين الأسباب والمسببات، يقول ابن سينا: "والشرّ مقتضى بالعرض وبالقصد الثاني، ولست أريد بالقصد هاهنا: القصد والاختيار اللذين هما من موجبات الكمال ومخصّصات الزمان، لأنّ ذلك في الحقّ الأول محال، لما سبق أنّ فيضان الخير منه على سبيل اللزوم، وإذا كان كذلك لزم من ذلك اللزوم، أن يكون له مقابل، هو أثر لذلك الفيض، ومثاله من المحسوسات الضياء للشمس والظلّ للشخص، وهو الموجود المطلق، فمنه ما وجوده بغير وسط، وهذا هو العقل الأول على ذلك الأثر، الذي هو المعلول الأول، سمّي قصداً أولاً، وذلك لضرورة الترتيب الحاصل بغير وسط، وضيق العبارة عن كنه هذا السلوك والترتيب العقلين، وهذا هو الخير المحض الذي لا يشوبه شرّ البتة، وهو المراد بالقضاء، في لسان الشرع لأنّه الحكم الثابت المستمر على سنن واحد، وعلى هذا الترتيب ما حصل من العقول

(٣٤) المرجع السابق، ص ٤١.

(٣٥) انظر، تهافت الفلاسفة، الغزالي، مسألة في بيان تليّسهم بقولهم، إنّ الله صانع العالم وفاعله، ص ١٣٥.

التالية له أوَّلًا فأوَّل، وأمَّا ما بعده عن الفيض وقبول الأمر، فإنَّ الخير فيه غالب، من حيث دخوله في الوجود، لكن ذلك الخير الغالب لما كثرت مبادئه و تباينت أسبابه، لزم من ذلك التباين والكثرة شر ما على سبيل المصادفات، وصار للزومه كأنَّه مقصود، ولكنَّه مقصود ثانيًا لِيتميز عن الأوَّل، هو وسائر المعلولات الصادرة عن العقل الأوَّل، الجارية مجرى تفصيل الجملة الواقعة تارة والمرتفعة أخرى، وهو المراد بلفظ القدر، قال الله تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ [سورة الطور: ٤٨]، فإذا قد ثبت أنَّ الخير مقصود بالقصد الأوَّل وبالذات وأنَّ الشر داخل بالعرض والقصد الثاني وإن كان كل بقدر "(٣٦)

إنَّ القصد الثاني عند ابن سينا يصدر عن التفاعل بين الأسباب والمسببات، هذا التفاعل يولّد بعض الشرِّ لحكمة من الله سبحانه وتعالى، وهو مجتمعًا مع نظام العالم المسؤول عن الكون والفساد، يمثّل قدر الله تعالى، فهو بذلك يقف موضعًا متوسطًا للتوفيق بين عدم صدور الشرور من أفعال الله سبحانه وتعالى، وبين وجودها المتحقّق وخضوعها لعلم الله سبحانه وتعالى، فالقدر يرجع إلى الخالق سبحانه، وفي نفس الوقت يستند إلى المخلوقات من خلال ما أوجد فيها الله سبحانه من نظام واستعدادات وهيئات تشكّل هذه الاقدار، وأهمّ هذه الاستعدادات قدرة الإنسان على الاختيار.

يتبيّن مما سبق، أنَّ ابن سينا وقف موقفًا متوسطًا بن الجبر والإرادة، ولكن ضمن غطاء عقلي، يوفق بين الفلسفة والدين، فهو يُثبت الإرادة الإنسانية التي تعطي للإنسان حرية الاختيار، ولكنَّه يجعلها تحت النواميس الإلهية التي يقوم عليها العالم، وهو بذلك يوافق الفارابي في هذه المسألة، وقد أشار ابن سينا إلى الاختيار الإنساني، في قصيدته العينية حيث يقول:

"وَصَلَّتْ عَلَى كُرْهِ إِلَيْكَ وَرُبَّمَا كَرِهَتْ فِرَاقَكَ وَهِيَ ذَاتُ تَوَجِّعٍ" (٣٧)

يُعبرُ هذا البيت عن حجز الرّوح داخل الجسد، مع كُرْهِها لذلك، وذلك أنَّها تخالفه في الماهية، ثمَّ يصف فراقها له بعد أن اعتادت عليه ورغبت فيه، يقول الإمام المناوي في شرح هذا البيت من القصيدة العينية: " أفاد النَّاظم بهذا البيت مسألتين: الأولى: أنَّ النَّفس إنَّما اتصلت بهذا الهيكل مُكرَّهة مقهورة، بمعنى أنَّها فاضتْ من المبدأ الفياض، فيضًا ضروريًا يستحيل تأخُّره،

(٣٦) الرسالة العرشية في حقائق التوحيد وإثبات النبوة، ابن سينا، ص (٤١-٤٢).

(٣٧) شرح القصيدة العينية لابن سينا، المناوي، زين الدين عبد الرؤوف، كشيدة للنشر والتوزيع، مصر، ٢٠١٧م، ص ٧٧.

الثانية: أتمها بعد اتصالها به كرهت فراقه، أمّا كونها مُكرَّهة، فلأنَّ النَّفس المُجرَّدة المُنزَّهة عن الكدورات الطبيعية لا تُجناس الأبدان المادية المُظلمة، والمؤانسة بين الأشياء بحسب المناسبة والملائمة، ولذلك قيل: الجنسية علّة الضم، ولا مُجانسة هنا، لأنَّ النَّفس والروحانيات من عالم الأمر، والبدن والجسمانيات من عالم الخلق، ولا مُجانسة بين النوراني والظلماني^(٣٨) يُلخّص هذا البيت مسألة مُهمّة في أصل الاستخلاف على الأرض واصل التكليف، وهي أنَّ الإنسان لا اختيار له في هذه الأمر، بل هو مجبور عليه، ويظهر هنا مذهب الجبر عند ابن سينا جلياً.

وبناءً على ما سبق من مذهب ابن سينا، فإنَّ أفعال الله سبحانه وتعالى، صادرة عن علمه وقدرته وحكمته، يفعل سبحانه ما يشاء، ويحكم ما يريد، أفعاله سبحانه، مُنزَّهة عن العلّة والغرض، قال تعالى: ﴿لَا يَسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٢٣] وهو يثبت وجود الحكمة فيها، لكن على نحو لا يلزم فيه معرفة هذه الحكمة من قبل الإنسان، يقول المناوي في تبيان الحكمة من وجود الإنسان، نقلاً عن الإمام الرازي: "قال الإمام الرازي في الأسرار: (حكمة خلق الإنسان للعلماء فيها طريقتان: إجمالية وتفصيلية، وقبل الخوض في بيان ذلك نبين معنى الحكمة فنقول الحكمة عند الماتريدية بمعنى إتقان العمل، أي خلق كل شيء على ما هو أولى به، ووضع في محله اللائق به، صفة أزلية لله تعالى، ومن هنا قالوا: أفعاله تعالى لا تخلو عن حكمة، بمعنى ما له عاقبة حميدة، وضده السّفه، وذهب الاشاعرة إلى أنَّ الحكمة بالمعنى الأول، ليست صفة أزلية لله تعالى أنها تؤول إلى قولنا صفة فعل، وصفات الأفعال عندهم حادثة، فسروا الحكمة اللازمة لأفعاله تعالى، بوقوع الشيء على قصد فاعله، وضده السّفه"^(٣٩)

نرجع على الكلام في مسألة الحكمة من خلق الإنسان، يذكر المناوي نقلاً عن الإمام الرازي، طريقتين في تعقل الحكمة من خلق الإنسان، الأولى أقرب إلى التفويض، وهي الطريقة الإجمالية، في معرفة ذلك، وترتكز إلى إحالة الحكمة من خلق الإنسان، إلى علم الله سبحانه وتعالى، والاستسلام إلى حكمه وعدله ورحمته ولطفه في الوجود، والإيمان بكلّ ما يكون منه سبحانه وتعالى، تستعرض هذه الطريقة، الآيات الكريمة التي تناولت سؤال الملائكة عن الحكمة في خلق الإنسان على الأرض، يقول المناوي: "الطريقة الإجمالية في حكمة خلق الإنسان، وهي المذكورة في قوله تعالى للملائكة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ

(٣٨) المرجع السابق، ص، ٧٧.

(٣٩) شرح القصيدة العينية لابن سينا، المناوي، ص ٨٧.

تُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ [سورة البقرة: ٣٠]، وتقديرها أنه تعالى قادر على جميع المقدرات، منزّه عن كلّ الحاجات عالم بكل معلوم، فكان عالماً بما ينبغي فعله وما ينبغي تركه فكل ما يفعله حكمة وصواب، وأنه مُنزّه عن فعل العبد، فله في خلق البشر حكمة في البعثة وأسراره الشريفة، لم يكشف تفصيلها للبشر، فنؤمن بذلك إجمالاً ونترك الخوض في تفصيله "٤٠)

أما الطريقة التفصيلية، فهي التي تغوص في أعماق الوجود، وأنواع الموجودات في الكون، فالمخلوقات أنواع: منها ما هو نوراني، له عقل دون شهوة وهي الملائكة، وآخر ما هو مادي، لا عقل له ولا شهوة ولا روح فيه وهي الجمادات، والثالث: ما له شهوة دون العقل وهو الحيوانات، فكان من تمام فعل الله سبحانه وتعالى خلق النوع الرابع، وهو ما له عقل وشهوة واختيار، وهو الإنسان، يقول المناوي: "الطريقة التفصيلية في حكمة خلق الانسان وفيها وجهان:

الأول: أن المخلوقات أقسام: ما له عقل ولا شهوة له وهم الملائكة، ما له شهوة ولا عقل له وهو كالحیوان غیر الانسان، وما له شهوة وعقل وهو الإنسان، فإن رجحت شهوته على عقله التحق بالبهائم بل كان أضل، وإن رجح عقله عليها التحق بالملائكة، وما لا عقل له ولا شهوة وهو الجهاد، ثم إنه تعالى كان في العهد الأقدم والزمان الأسبق خلق الأقسام الثلاثة وبقي الرابع، فاقتضت قدرته ومشيئته الكاملة خلقهن كيلا يبقى شيء من الأقسام الممكنة محروماً من جود إيجاده، ونعمة إبداعهن فعند ذلك قال للملائكة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ سُبِّحُ بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ٣٠]، قالت الملائكة: إذا جمعت فيه بين الشهوة والغضب والفكر، جاءت المنازعة، فتولد الفساد من شهوة وسفك الدّم من الغضب، والجزبرة والخداع والمكر من الفكر لدى الإفراط فيها، فقال مُدبّر العالم: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ سُبِّحُ بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ٣٠]، وإن كان القتل والفساد والخداع يكثر لكن الأكثر عدمه، وحصول العبودية والتذلل خير كثير، وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل، شر كثير، فعدم التّرك، أن يجعل الخليفة في الأرض وهو اللائق بحكمته "٤١).

(٤٠) المرجع السابق، ص ٨٧.

(٤١) شرح القصيدة العينية لابن سينا، المناوي، ص ٨٧.

في مسألة الجبر والاختيار في وجود الإنسان على الأرض، فإن تفويض هذا الأمر إلى علم الله تعالى، وإرادته وقدرته وحكمته هو الأولى، تبعاً لقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ٣٠]، وذلك ما عليه جمهور علماء الأشعرية والماتريدية، فالله سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل، قال تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٢٣].

المبحث الرابع: القضاء والقدر عند ابن رشد

اختلف ابن رشد عن الفلاسفة المسلمين، في عرض مسألة القضاء والقدر، حيث أفرد لها مساحة خاصة في كتبه، تحت عنوان مستقل: (القضاء والقدر)، ولم يتوقف في عرض رأيه، بل حاول الرد على المخالفين له من المتكلمين، كمدرسة أهل السنة الأشاعرة.

نهج ابن رشد في بحث مسألة القضاء والقدر، طريق استقراء الأدلة الشرعية والعقلية، التي تناولت مسألة القضاء والقدر، ثم ذكر التعارض اللفظي الوارد فيها بينها، وبعد ذلك قام بالتوفيق فيها بينها بما يدرأ التعارض المتوهم، ومما يجدر ذكره، أن ابن رشد ذكر آراء المذاهب الإسلامية في مسألة القضاء والقدر، وقام بالرد على ما خالف مذهبه منها، حيث ذكر مذهب علماء الكلام، من الأشاعرة والمعتزلة، وكذلك مذهب الجبرية.

يقول ابن رشد: "وهذه 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 الكتاب فإنه تلقى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها، على أن كل شيء بقدر، وأن الإنسان مجبور على أفعاله، وتلقى فيه أيضاً آيات كثيرة، تدل على أن للإنسان اكتساباً يفعله، وأنه ليس مجبوراً على أفعاله، أما الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية، وأنه قد سبق القدر، فمنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [سورة القمر: ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [سورة الرعد: ٨]، وقوله: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [سورة الحديد: ٢٢]، إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى، وأما الآيات التي تدل على أن للإنسان اكتساباً، و على أن الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة، فمثل قوله تعالى: ﴿أَوْ يُوبِقْهُمْ بِمَا كَسَبُوا وَيَعَفُّ عَنْ كَثِيرٍ﴾ [سورة الشورى: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ [سورة الشورى: ٣٠] وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ يَشَاءُ وَهُمْ فِيهَا وَرَثَةٌ لَهُمْ ذَٰلِكَ﴾ [سورة يونس: ٢٧]، وقولـه: ﴿لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [سورة

البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا نُمُودُ فَمَهْدِيهِمْ فَأَسَاحِبُوا الْعِمَى عَلَى الْأُهدَى فَأَخَذَهُمُ صَغَفَةُ الْعَذَابِ أَهْلُونَ يَمَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [سورة فصلت: ١٧]، وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمَّْا أَصَبْتَكُمْ مُصِيبَةً قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْنَمُ أَنَّ هَذَا أَقْلُ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة آل عمران: ١٦٥]، ثم قال في هذه النازلة بعينها: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّنِيزِ الْجَمْعَانِ فَيَا ذَنُ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة آل عمران: ١٦٦]، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكُمْ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ﴾ [سورة النساء: ٧٩]، وقوله تعالى: ﴿أَيِنَّمَا تَكُونُوا يَدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشِيدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [سورة النساء: ٧٨]، وكذلك تلقى الأحاديث في هذا أيضا متعارضة، مثل قوله عليه السلام: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه" (٤٢)، ومثل قوله عليه السلام: "خَلَقَتْ هَؤُلَاءِ لِلْجَنَّةِ وبِأَعْمَالِ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَعْمَلُونَ، وَخَلَقَتْ هَؤُلَاءِ لِلنَّارِ، وبِأَعْمَالِ أَهْلِ النَّارِ يَعْمَلُونَ" (٤٣)، فإن الحديث الأول يدل على أن سبب الكفر، إنما هو المنشأ عليه، وأن الإيمان سببه جيلة الإنسان، والثاني يدل على أن المعصية والكفر هما مخلوقان الله، وأن العبد مجبور عليها" (٤٤)

لقد ساق ابن رشد، جانباً من أوضح الأدلة النقلية التي توهم التعارض، في مسألة القضاء والقدر، من حيث الإرادة الإلهية وإرادة العبد، فتارة نجد جانب الإرادة الإلهية بارزاً، بما يوحي عدم إرادة الإنسان في اختيار أفعاله، وبعضها الآخر نجد إرادة العبد هي المسؤولة عما يقع له من أقدار في العالم، فيسأل القارئ في نفسه عن دور الإرادة الإلهية، استناداً إلى فهم المسلمين للآيات الكريمة، يوضح ابن رشد مذاهب المسلمين في مسألة القضاء والقدر، يقول ابن رشد: "ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين: فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة (٤٥)، وفرقة

(٤٢) رواه البخاري، كتاب الجنائز، حديث رقم ١٣٨٥، وفي كتاب القدر رقم ٦٥٩٩، رواه مسلم، كتاب القدر، حديث رقم ٢٦٥٨

(٤٣) أخرجه أبو داود في سننه (رقم ٤٧٠٣)، والترمذي في سننه (رقم ٣٠٧٥) وقال عنه "حديث حسن صحيح"، وأحمد في مسنده (١/ ٣١١).

(٤٤) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، محمد بن أحمد، صفحة (٢٢٣-٢٢٤)، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٤م.

(٤٥) "مذهب المعتزلة: وهم يجمعون على أمور منها:

اعتقدت نقيض هذا، وهو أنّ الإنسان مجبور على أفعاله و مقهور، وهم الجبرية (٤٦)، وأمّا الأشعرية، فإنّهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا: إنّ للإنسان كسبا وإنّ المكتسب به والكسب مخلوقان الله تعالى، وهذا لا معنى له، فإنّه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان الله سبحانه، فالعبد ولا بدّ مجبور على اكتسابه، فهذا هو أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة (٤٧)

- أنّ العباد الذين يخلقون أفعالهم الاختيارية، بقدره خلقها الله فيهم، وليس الله تعالى صنع ولا تقدير فيها لا بإيجاد ولا نفي.

- الله عالم أزلاً بأفعال خلقه، فلم يزل عالماً بمن سيؤمن وبمن سيكفر.

- الإنسان فاعل مختار، يعمل بالقدرة الحادثة التي منحتها إياه العناية الإلهية، فيجهد حسب ما يريد.

- أمر الله تعالى وإرادته متلازمان، فالله تعالى يريدنا أن نوحده، وأن نؤمن برسله ونقيم الصلاة، ويأمرنا بذلك ولا يريد منا المعاصي والكفر ولا يأمر به وإنّما هو من إرادة الإنسان واختياره وفعله، واحتجّ

المعتزل بما يأتي: لو كان الله تعالى خالقاً لأفعال العباد والعباد لا اختيار لهم:

- لبطل التكليف الشرعي من الأوامر والنواهي

- لبطل الثواب والعقاب

- لانتفت فائدة بعثة الأنبياء عليهم السلام.

رُدّ هذا القول بأنّ أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى بدليل: قوله تعالى: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ رِيْضُ كُلِّ شَيْءٍ فَقَدْ رُفِعَ لَكَ هَذَا كُلُّ شَيْءٍ وَفَقَدْ رَفَعْتَهُ تَعَالَى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصافات: ٩٦]. العقيدة الإسلامية ومذاهبها، عبد الرحمن الدوري، صفحة ٤٢٢.

(٤٦) "مذهب الجبرية وهم: أتباع الجعد بن درهم، والجهنم بن صفوان الراسبي، وهؤلاء نفوا القدرة والاختيار والإرادة عن الإنسان وقالوا: بأنّ الإنسان مجبرٌ على جميع أفعاله، فهو كالريشة في مهبّ الريح، وأنّ الله تعالى خلق في الإنسان أفعاله بنوعها الاضطرابية والاختيارية، التي يجبل على بعضهم أنّها اختيارية، ونسبتها إلى الإنسان على سبيل المجاز، كما تُنسب إلى الجمادات والنباتات، فنقول: تغذى النّبات وتحرّك الحجر، وقالوا: الثواب والعقاب جبرٌ، والتكليف الشرعيّ أيضاً جبر واستدلوا على قولهم بالنصوص السابقة التي تفيد الجبر، ورُدّ: بأنّ هذه النصوص يجب تأويلها كي تستقيم مع النصوص التي تعارضها التي تُثبت للعبد عملاً يستحقّ عليه الثواب والمدح والذم، لأنّ الله تعالى نفى الظلم عن نفسه وأنّه لا يحاسب إلا على العمل الذي اكتسبه العبد، قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ بِجُودِلٍ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمَلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [سورة النحل: ١١١]، وقولهم هذا يؤدّي على أنّه لا تكليف بالأوامر والنواهي ولا معنى لإرسال الرسل ولا فائدة من ترتيب الثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي" العقيدة الإسلامية ومذاهبها، عبد الرحمن الدوري، صفحة ٤٢١.

(٤٧) مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ابن رشد، محمد بن أحمد، صفحة (٢٢٣-٢٢٤)، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٤م.

أورد ابن رشد الخلاف في مسألة القضاء والقدر استناداً إلى فهم النصوص الشرعية، وقد أورد ابن رشد، الخلاف العقلي في هذه المسألة، انطلاقاً من علاقة مشيئة الله تعالى بأفعال العبد، وفقاً لما يراه العقل، ويتمثل بأن العقل يرى أفعال الإنسان بين خيارين لا ثالث لهما: إما أن يوجد هو أفعاله، وأن تكون من خلق نفسه، وفي هذه الحالة لا يكون لمشيئة الله سبحانه علاقة بها، ولا تكون مخلوقة لله تعالى، وهذا مخالف لأصول الإسلام، إذ أجمع العلماء، أن لا خالق إلا الله سبحانه وتعالى، وإما أن تكون أفعال الإنسان من خلق الله سبحانه وتعالى، وفي هذه الحالة يبطل تكليف العباد، لأنهم مكلفون بما لا اختيار لهم فيه، يورد ابن رشد هذه المعضلة العقلية: "وللاختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع، وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة، وذلك أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها، وجب أن يكون هناك أفعال، ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا على اختياره، فيكون ههنا خالق غير الله، قالوا وقد أجمع المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه، وإن فرضناه أيضاً غير مكتسب لأفعاله، وجب أن يكون مجبوراً عليها، فإنه لا وسط بين الجبر والاكْتساب، وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله، فالتكليف هو من باب ما لا يطاق، وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق، لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجهاد، لأن الجهاد ليس له استطاعة، وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة، ولهذا صار الجمهور إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء، ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في النظامية: إن للإنسان اكتساباً لأفعاله واستطاعة على الفعل، وبناء على امتناع تكليف ما لا يطاق، لكن من غير الجهة التي منعت المعتزلة، وأما قدماء الأشعرية، فجوزوا تكليف ما لا يطاق، هرباً من الأصل الذي من قبله نفته المعتزلة، وهو كونه قبيحاً في العقل وخالفهم المتأخرون منهم، وأيضاً فإنه إذا لم يكن للإنسان اكتساب، كان الأمر بالأهبة بالاستعداد لما يتوقع من الشرور لا معنى له، وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات، فتبطل أيضاً الصنائع كلها، التي المقصود منها أن تجتلب الخيرات، كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع، التي يطلب بها المنافع وكذلك تبطل جميع الصنائع، التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار، كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك، وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان" (٤٨)

يبين ابن رشد وجه التساؤل العقلي حول مسألة القضاء والقدر، من جهة الإرادة والاختيار في الأفعال، فالإنسان إما أن يكون هو خالق لأفعاله، وفي هذه الحالة، يطرح سؤال: أين إرادة

(٤٨) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، محمد بن أحمد، صفحة ٢٢٥.

الله سبحانه وتعالى، بالنسبة إلى الخلق والإيجاد، وإما أن تكون أفعال الإنسان مخلوقة لله تعالى، وهنا يطرح سؤال آخر علام يكون الثواب والعقاب، إن كانت أفعال الإنسان مخلوقة لله سبحانه وتعالى، وخاضعة لإرادة الله سبحانه.

يورد ابن رشد مذهب علماء الأشاعرة في هذه المسألة، وحاصل مذهبهم: "أن أفعال الفرد الاختيارية مخلوقة لله تعالى، وليس للعبد تأثير في إيجادها، وأن الله تعالى يخلق فيه القدرة على إصدار ذلك الفعل، فالفعل إبداع وإحداث لله تعالى وكسب للعبد، والكسب هو اقتران قدرة العبد بفعل الله تعالى، بمعنى: أن الإنسان إذا أراد أن يفعل فعل من الأفعال فإن الله يخلق له في هذه اللحظة نفسها قدرة على هذا الفعل وهذه الأخيرة هي التي تكتسبها، لكنها لا تخلقه، أو الكسب^(٤٩) هو: أن العبد إذا صمم العزم فالله تعالى يخلق الفعل فيه، وقدرة العبد مهمتها كسب الفعل، وقدرة الله مهمتها خلق الفعل، وعليه: فإن الإنسان قد منحه الله تعالى قدرة كاسبة ليس لها تأثير في خلق الفعل وإنما يفيض الله عليها هذه القدرة الحادثة فتكتسب الفعل بقدرة الله تعالى وهذا القصد هو مناط التكليف والثواب والعقاب، قال تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦]، فالآية صريحة في إثبات الكسب والاكْتَسَاب لها^(٥٠)

مذهب ابن رشد في مسألة القضاء والقدر:

يُقدِّم ابن رشد نظرية مختلفة في بيان مسألة القضاء والقدر، والإرادة والاختيار في أفعال الإنسان، تقوم على الجمع بين الآيات الكريمة التي تحدّثت عن القضاء والقدر، عن طريق تأويلها وفق المفهوم الشرعي المراد منها، يقول ابن رشد: "فإن قيل: فإذا كان الأمر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه وفي المعقول نفسه؟، قلنا: 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

(٤٩) "الكسب: لغة طلب الشيء والحصول عليه، وفي اصطلاح المتكلمين، حظ الإنسان من الاختيار فيما يصدر عنه من أعمال، يراد بذلك أن الأفعال الإنسانية يخلقها الله بقدرة يحدّثها. وليس للإنسان إلا أن يصرف هذه الأفعال إلى الخير أو الشر ويسمى أيضا (اكتسابا) قال بهذا الإمام الأشعري، وصار رأي أهل السنة من بعده وهو مذهب وسط بين القول بالجبر الذي ينفي قدرة العبد على إيجاد الفعل أو توجيهه نحو غاية معينة. وبين مذهب المعتزلة الذي يعزو إلى الإنسان قدرة تخلق الفعل وتبين وجهته من الخير أو الشر."، انظر، ص (١٦٥)، حاشية شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، تقديم: إبراهيم شمس الدين، المجلد الثالث، المقصد الخامس في الإلهيات، دار الكتب العلمية.

(٥٠) العقيدة الإسلامية ومذاهبها، الدّوري، قحطان عبد الرحمن، صفحة ٤٢٤.

أشياء هي أعدد، 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 بالأمريين 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 مشتهى من خارج، اشتهيته بالضرورة من غير اختيار، فتحررنا إليه، وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة، فهربنا منه، وإذا كان هكذا فإن إرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَهُ مُعَقِّبَتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِّنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِن وَّالٍ﴾ [سورة الرعد: ١١]، ولما كانت الأسباب التي من خارج، تجري على نظام محدود وترتيب منضود، لا تخل في ذلك، بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتسم ولا توجد بالجملة، إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود، وإنما كان ذلك واجبا، لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورة محدود مقدر، وليس يلغي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا، والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، وهو اللوح المحفوظ، وعلم الله تعالى بهذه الأسباب، وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب، ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده، ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة، كما قال تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [سورة النمل: ٦٥]، وإنما كانت معرفة الأسباب هو العلم بالغيب، لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل، أو لا وجوده، ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها، هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما، أو عدمه في ذلك الوقت، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما، هو العلم بوجود ذلك الشيء، أو عدمه في وقت ما، والعلم بالأسباب على الإطلاق، هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان، فسيحان من

أحاط اختراعاً وعلماً بجميع أسباب الموجودات، وهذه هي مفاتيح الغيب المعنوية في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [سورة الأنعام: ٥٩]، وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فقد تبين لك كيف لنا اكتساب، وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق، وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث، التي يُظنُّ بها التعارض، وهي إذا خُصِّصَتْ عموماتها بهذا المعنى، انتفى عنها التعارض "(٥١)

يتلخص موقف ابن رشد في مسألة القضاء والقدر، في أنَّ الله سبحانه وتعالى، خلق فينا القدرة على اكتساب الأشياء، وهو بذلك يوافق مذهب الأشعري، في عملية الكسب، ولكن هذه القدرة بحسب ابن رشد، غير ممكنة بدون الأسباب التي أوجدها الله تعالى لنا في الكون وفي أنفسنا، حيث أنَّ هذه الأسباب تمهّد الطريق لتحقيق القدرة على الكسب، فهي سبب إرادتنا، وهي قدر الله تعالى، وأمّا الإرادة فهي شوق يحدث في نفس الإنسان، ناتج عن تحيّل في النفس، وذلك مرتبط لا بدّ، بأمور خارجة عن النفس، تتمثّل في الأسباب ونظام الكون، وما سخره الله تعالى للإنسان في العالم، وكلّه بقدر الله سبحانه وتعالى، فإرادة الإنسان مُقيّدة بما يحيطها من نظام العالم وموجوداته، وهذا النّظام والموجودات كلّها مخلوقة ومنزلة بقدر، أفعالنا تجري وفق نظام مُقدّر، ووقت مُقدّر، لا يمكن للإنسان الخروج عنه بإرادته، لأنَّ إرادته مرتبطة بها لزوماً، والقضاء هو النّظام الثابت الغير قابل للتغيير.

علم الله تعالى بهذه الأسباب هو القضاء، وما يلزم عنها هو القدر، والقضاء هو علّة وجود هذه الأسباب ولا يحيط علمًا بها سوى الخالق سبحانه وتعالى، وذلك هو علم الغيب، وهو ما قصده سبحانه والله تعالى في قوله: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [سورة النمل: ٦٥].

يرى ابن رشد أنّه وفق بين الأدلّة النقلية التي توهم التعارض في مسألة إرادة الله تعالى، وإرادة الإنسان، ثمّ انتقل إلى الحجّة العقلية التي تناقش هذا الموضوع، وتوقف الحيرة فيما بين الإرادتين: الإرادة الإلهية من جهة، وإرادة الإنسان من جهة أخرى، والحاصل أنَّ أفعال العبد تتمّ بالنوعين من الإرادة، إرادة الله سبحانه وتعالى، متمثلة بالأسباب الخارجة عنّا في الوجود، ونظام العالم، وهي أقدار الله تعالى، والنّوع الثاني وهي إرادة العبد، التي خلقها الله سبحانه

(٥١) مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ابن شد، ص (٢٢٧-٢٢٨).

وتعالى فينا، والمنضبطة وفق الأسباب الخارجة عنا ونظام الكون، وقد تطرّق ابن رشد إلى مسألة، الفاعل الحقّ والفاعل بالمجاز، وهي أنّ الله سبحانه وتعالى هو الفاعل الحقّ المؤثر الذي لا يتأثر، وباقي الموجودات إنّما هي فاعلة بالمجاز، سخّرها الله تبارك وتعالى أسباباً لغيرها، وإرادة الإنسان لا تخرج عن محيط هذه الأسباب والأوضاع التي من خارجه، وفق إرادة الله سبحانه وتعالى، ولكن يجب الحذر من مسألة مهمّة، وهي الارتكان إلى الأسباب وحدها، وعدم الانتباه إلى الفاعل الحقيقي، وهو موجد الأسباب سبحانه، والذي بيده أمرها، سواء بجعلها فاعلة، أو سلب الفاعلية منها، على الأسباب، يقول ابن رشد: "وبهذا أيضا تتحلّ جميع الشكوك التي قيلت في ذلك، أعني الحجج المتعارضة العقلية، أعني أن كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا، يتمّ وجودها بالأميرين جميعاً، أعني بإرادتنا وبأسباب التي من خارج، فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق، لحقت الشكوك المتقدمة، فان قيل: هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل، لكن هذا القول هو مبني على أنّ هاهنا أسباباً فاعلة لمسيبات مفعولة، والمسلمون قد اتفقوا على أن لا فاعل إلا الله؟، قلنا ما اتفقوا عليه صحيح ولكن على هذا جوابان: أحدهما أنّ الذي يمكن أن يفهم من هذا القول هو أحد أمرين: إمّا أنّه لا فاعل إلا الله تبارك وتعالى، وأنّ ما سواه من الأسباب التي يسخّرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازاً، إذ كان وجودها إنّما هو به، وهو الذي صيّر لها موجودة أسباباً، بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها، وكذلك يحفظها هو في نفسها، ولولا الحفظ الإلهي لها لما وجدت زماناً مشاراً إليه، أعني: لما وجدت في أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان." (٥٢)

يعضّد كلامه بكلام الإمام أبو حامد الغزالي، بأنّه لا ينبغي للإنسان أن يُشرك الأسباب مع خالقها في الفعل، لأنّه من أعطاه صفتها، وهو القادر على سلبها هذه الصّفة، حيث يقول: "وأبو حامد يقول إن مثال من يشرك سبباً من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل، مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب، أعني أن يقول: إن القلم كاتب، وأنّ الإنسان كاتب أي كما أنّ اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما، أعني أنّهما معنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط، وهما في أنفسهما في غاية التباين، كذلك الأمر في اسم الفاعل إذا أطلق على الله تبارك وتعالى، وإذا أطلق على سائر الأسباب"، يزيد ابن رشد على كلام الغزالي، بزيادة بيان قدرة الله

(٥٢) مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ابن شد، ص ٢٢٨.

سبحانه وتعالى، في إيجاد الموجودات، وإعطائها جوهرها وصفاتها وقدراتها، وأنّ الإنسان ليس له تأثير على جواهرها وحقائقها، وإنّما يقتصر تأثيره على الأعراض، وما مكنه الله تعالى منها، يقول ابن رشد: "ونحن نقول: إنّ في هذا التمثيل -يقصد تمثيل الإمام الغزالي- تسامحاً، وإنّما كان يكون التمثيل بينا لو كان الكاتب هو المخترع الجوهر القلم، والحافظ له ما دام قلباً، ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب، والمخترع لها عند اقتران القلم به، على ما سنبينه بعد من أنّ الله تعالى هو المخترع الجواهر جميع الأشياء، التي تقترب بها أسبابها التي جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها، فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع، أما الحس والعقل فإنه يرى أن هاهنا أشياء تتولد عنها أشياء، وأنّ النظام الجاري في الموجودات إنّما هو من قبل أمرين أحدهما: ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس، الثاني: من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج... إنّ الموجودات الحادثة، منها ما هي جواهر وأعيان، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة وبالجمله أعراض، فأمّا الجواهر والأعيان، فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه، وما يقترب بها من الأسباب، فإنّما يؤثر في أعراض تلك الأعيان، لا في جواهرها" (٥٣)

أسهب ابن رشد في كلامه عن الأسباب والمسببات، والظروف الخارجة عن قدرة وإرادة الإنسان، ودورها في الاختيار والإرادة الإنسانية، ولكن في الشرع ارتكزت آيات الاختيار في أفعال الإنسان، على ما هو أبعد من الأمور الخارجة عن إرادة الإنسان، والتي تلعب دوراً في نوع معيّن من الاختيارات لدى البشر، أغلبها تقع في مساحة المباحات، هذه الأمور هي: الأمور القلبية والتي يُعبّر عنها بالإيمان والكفر من جهة، وبالنية التي تكون في القلب، عند القيام بالأعمال، من جهة أخرى، وللعلماء في الأدلة النقلية مرجعية كبيرة في هذا الباب لمن أراد الاستزادة.

إبطال الأسباب هو إبطال للحكمة والعلم:

يؤكد ابن رشد على مسألة مهمة، وهي أنّ إبطال الأسباب واعتبارها في مسألة إرادة العبد، إنّما هو جحود للحكمة الإلهية، وتعطيل لها، يقول ابن رشد: "وينبغي أن تعلم: أنّ من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، أنّه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أنّ العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها الفاعلة، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية، والقول بإنكار الأسباب جملة، قول غريب جداً عن طباع الناس، والقول بنفي الأسباب في الشاهد، ليس له

(٥٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، محمد بن محمد، ص. ٢٢٩.

سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، لأنّ 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، وإذا كان هذا هكذا، فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنّه لا فاعل إلا الله سبحانه، أن يفهم نفي وجود الفاعل بته في الشاهد: إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب لكن لما تقرّر عندنا أضيف هو الغائب، تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه فليس فاعلاً إلا بإذنه وعن مشيئته، فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب، وأنّ من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ، كالمعتزلة والجبرية " (٥٤)

تناول علماء الكلام الأشعرية، مسألة القضاء والقدر، بشكل شمولي احتوى الجانبين، الجانب الإيماني العقدي في الاختيار، وهو الإيثار والكفر، والجانب المادي والمتمثل في الأسباب الخارجة عن الإنسان، من ظروف وهيئات وكيفيات، كما أبرزوا مفهوم النية في الاختيار والكسب عند الإنسان، فهي الفيصل في اعتبار الإرادة الإنسانية، من حيث خيرها وشرها، يقول الإمام التفتازاني في كتابه، شرح المقاصد: " فاكتمى بعض أهل السنة، بأننا نعلم بالبرهان، أنّ لا خالق سوى الله تعالى، ولا تأثير إلا للقدرة القديمة، ونعلم بالضرورة أنّ القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى أثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وإن لم يعرف حقيقته، قال الإمام الرازي: هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى، فإن الصلاة والقتل مثلاً كلاهما حركة، ويتميزان بكون إحداهما طاعة، والأخرى معصية، وما به الاشتراك غير ما به التمايز، فأصل الحركة بقدرة الله تعالى، وخصوصية الوصف بقدرة العبد، وهي التسمية بالكسب، وقريب من ذلك ما يقال أن أصل الحركة بقدرة الله، وتعيينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر، وقيل الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد، ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد، بخلاف ما إذا لم يخلق معه تلك القدرة، وقيل إن للعبد قدرة تختلف بها النسب والإضافات فقط، كتعيين أحد طرفي الفعل والترك وترجيحه، ولا يلزم منها وجود أمر حقيقي، فالأمر الإضافي الذي يجب من العبد، ولا يجب عند وجود الأثر هو الكسب، وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية، وما يقع في محل قدرته، بخلاف الخلق، فإنه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية، وما يقع لا في محل قدرته، فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب، اتصاف الفاعل بذلك المقدور، ولهذا يكون

(٥٤) المرجع السابق، ص ٢٣١.

مرجعا لاختلاف الإضافات ككون الفعل طاعة أو معصية حسنا أو قبيحا، فالاتصاف بالقبيح بقصده وإرادته قبيح، بخلاف خلق القبيح فإنه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة، بل ربما يشتمل عليها، وملخص الكلام ما أشار إليه الإمام حجة الإسلام الغزالي، وهو أنه لما بطل الجبر المحض بالضرورة، وكون العبد خالقا لأفعاله بالدليل، وجب الاقتصاد في الاعتقاد، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلّق يعبر عنه عندنا بالاكْتِسَاب، وليس من ضرورة تعلّق القدرة بالمقدور أن يكون على وجه الاختراع، إذ قدرة الله تعالى في الأزل، متعلقة بالعالم من غير اختراع، ثم تتعلّق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلّق، فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسبا له، وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله تعالى خلقا، فهي خلق للرب ووصف للعبد، وكسب له، وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له. (٥٥)

يعترض ابن رشد على مذهب الأشاعرة في الكسب من خلال النقاط التالية:

- أولاً: ما دام المكتسب والكسب مخلوقان لله تعالى، فذلك يعني، أنّ الإنسان مجبور على اكتسابه، فكأنّ مذهب الأشاعرة عاد إلى الجبر.
- أنّ قول بالاكْتِسَاب، بمعنى أنّ تعلّق قدرة الإنسان حادثة بمباشرة فعله، لا تفسّر مسألة الإرادة والاختيار للإنسان بشكل شاف مقنع للعقل، بل هي بمثابة إرجاع الفعل مرّة أخرى إلى الله سبحانه وتعالى، فيصبح الفعل وكأنّه من باب الجبر لا الاختيار، يقول ابن رشد: "وأما المتوسط الذي تروم الأشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجوده، فليس له وجود أصلا، إذ لا يجعلون للإنسان من اسم الاكْتِسَاب إلا الفرق الذي يدركه الإنسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره، فإنه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق إذا قالوا: إنّ الحركتين ليستا من قبلنا، لأنّه إذا لم تكونا من قبلنا، فليس لنا قدرة على الامتناع منهما، فنحن مضطرون فقد استوت حركة الرعشة، والحركة التي يسمونها كَسْبِيَّة في المعنى، ولم يكن هنالك فرق إلّا في اللفظ فقط، والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكما في الذوات، وهذا كلّه بيّن بنفسه" (٥٦)

(٥٥) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، المجلد الثالث، المقصد الخامس في الإلهيات، تقديم: إبراهيم شمس الدين دار الكتب العلميّة، صفحة (١٦٥-١٦٦)
(٥٦) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص ٢٣٣.

الرد على اعتراض ابن رشد على مذهب علماء الأشاعرة في مسألة القضاء والقدر:
إنَّ القدرة الإلهية على خلق الاقتران بين الأسباب والمسببات، وإعدامه، لا يمكن عدّه من باب الجبر، كما يعتبره ابن رشد، ولكن هو من تمام القدرة الإلهية، الفاعلة الحقّة في خلق الأسباب والمسببات، وما ينتج عنها من مُسبّبات، وذلك ممّا لا يختلف فيه ابن رشد مع علماء الأشاعرة كما تقدّم ذكره، يقول الإمام الغزالي في تهافت الفلاسفة: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يُعتقَد مُسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كلّ شيءٍ، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمّناً لنفي الآخر، فليس من الضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر... فإنّ اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى، بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت" (٥٧)

مسألة الكسب عند علماء الكلام، تختصّ بخلق الفعل بعد النية والعزم الذي يكون في نفس العبد، بقدرة الله سبحانه وتعالى، فالنية من العبد، والقدرة من الله عزّ وجلّ في نفاذه، وذلك ممّا يتوافق مع مبدأ الاقتران بين المُسبّب والسبب الذي ذكرته الباحثة آنفاً، والذي أكّد عليه كلّ من الإمام الغزالي وابن رشد، فالعبد له الاختيار، والاختيار ميل قلبي، إلى شيء مُعيّن، أمّا الفعل فهو بقدرة الله سبحانه وتعالى، ووراء قدرة الله تعالى، إرادته وعلمه الأزليّ سبحانه، ومن الأمثلة على: قد ينوي العبد فعل أمر ما، ويُعدّ العُدّة له، ولكن قد لا ينجزه، لطارئ ما من قدر الله تعالى عليه، فهل يُعتبَرُ ذلك جبراً؟، إن العبد له الاختيار والنية والسعي، ولكن نفاذ مُراد بقدرة الله سبحانه وتعالى، فلو كان الكسبُ جبراً، لما كان هناك مكان للاختيار، إلّا خارج حدود مشيئة الله سبحانه وتعالى وقدرته وإرادته تعالى، وذلك ممّا لا يصحّ ولا يجوز في حقّه سبحانه وتعالى.

(٥٧) تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، ص ٢٣٩.

الخاتمة

بعد دراسة مذاهب الفلاسفة المسلمين في مسألة القضاء والقدر، خلصت الباحثة إلى النتائج التالية:

١. لم ينكر أي من الفلاسفة المسلمين، مسألة الإيمان بالقضاء والقدر، ولكن اختلفوا مع جمهور علماء المسلمين، في كيفية تفسير وجود الإرادة الإنسانية، في ظل الإرادة الإلهية، والعلاقة فيما بينهما، حيث يستند الفلاسفة المسلمين في ذلك، إلى مبدأ وحدة الذات والصفات الذي نقده جمهور علماء الكلام الأشاعرة.

٢. القضاء عند الكندي هو الحكم الإلهي في العالم، والقدر هو إنفاذ حكم الله تعالى في العالم، والإرادة الإنسانية تتبع العقل، الذي له كامل الحرية في الاختيار، وهي مقيدة بما يحيطها من أسباب خارجة عن إرادتها، فنجد مذهب الكندي في ذلك إلى مذهب علماء الكلام الأشاعرة، إلا أنه خالفهم في مسألة الوجوب على الله تعالى الاصلح، متأثراً بمذهب المعتزلة الذي ساد في عصره، لكنه خالفهم بحيث نجده أعطى الإنسان الحرية في الإرادة، على نطاق محدد، يتبع الظروف التي تحيطه، من قضاء الله تعالى وقدره.

٣. القضاء عند الفارابي، هو النظام التام المحكم، الصادر عن الخالق سبحانه على وجه اللزوم، والقدر هو ما يقع ضمنه من أسباب ومسببات، وتفاعلات فيما بينها، ومن ضمنها الإرادة الإنسانية المحكومة لهذا النظام، ويؤمن الفارابي بنظرية الفيض الواردة من الفلسفة اليونانية، والفارابي هو أول من أدخل نظرية الفيض إلى الفكر الإسلامي، فخالف بذلك الآيات القرآنية التي تتناقض مع هذه الفرضية، وقد حوّر الفارابي فكره العقدي في مسائل الإلهيات، ليتلاءم مع هذه النظرية، فحاد بذلك عن مذهب أهل الحق من جمهور علماء المسلمين.

٤. القضاء عند ابن سينا هو الخير المطلق الذي لا يشوبه شر، وهو صادر عن الله تعالى على سبيل اللزوم، أما القدر فيتمثل في التفاعل بين الأسباب والمسببات، في العالم، ومن ذلك يكون الشر القليل الذي لا بد منه في سبيل تحقيق الخير الغالب، نجد ابن سينا قد أفرغ القضاء والقدر من مضمونه المعروف عند العلماء المسلمين، وجاء برسم جديد له، وذلك لاتباعه مسألة وجوب الخيرية في أفعال الله تعالى، وذلك مخالفة صريحة لأصول القضاء والقدر في الإسلام.

٥. يرى ابن رشد أنّ علم الله تعالى الأزلي في الوجود هو القضاء، وما يصدر عن الإرادة الإلهية من نظام وموجودات هو القدر، والقضاء هو علّة وجود القدر، ولا يحيط علماً بالقضاء

سوى الخالق سبحانه وتعالى، وذلك هو علم الغيب، يفرق ابن رشد بين القضاء والقدر، كالتفريق بين العلم والفعل، وذلك لا يتنافى مع مفهوم القضاء والقدر في الإسلام.

٦. لقد تأثر كل من الفارابي وابن سينا بالوافد اليوناني، في نظرية الفيض مما ألقى بظلاله على مذهبهما في القضاء والقدر، مع محاولتهما التوفيق بين الشرع والفلسفة اليونانية، ولكن لم يوفقا، وذلك للبون الكبير بين مضمون نظرية الفيض، والأصول العقدية الواردة في الأصول الإسلامية.

التوصيات:

- توصي الباحثة بالقيام بمزيد من الأبحاث، حول مسألة القضاء والقدر، عند الفلاسفة المسلمين، من حيث أسباب اختلافهم مع جمهور علماء الكلام، وإجراء تقييم لأبعاد الخلاف في ضوء الأصول العقدية في الإسلام.
- توصي الباحثة بزيادة العناية بمصادر الفلسفة الإسلامية، كونها تشكّل جزءاً مهماً من التراث والتاريخ الإسلامي، فضلاً عن قيمتها العلمية المهمة.

فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- ١. تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى- الزبيدي، محمد مرتضى- الحسيني الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ)، تحقيق: مصطفى حجازي، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٨٧ م.
- ٢. تحفة المريد، شرح جوهره التوحيد، الباجوري، ابراهيم بن محمد، اعتنى به أحمد الشاذلي، دار النور المبين، عمان
- ٣. تهافت الفلاسفة، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، (٥٠٥ هجري)، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة - مصر.
- ٤. الرسالة العرشية في حقائق التوحيد وإثبات النبوة، ابن سينا، أبو علي، الحسين بن عبد الله، تحقيق د. إبراهيم هلال، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨١ م.
- ٥. رسائل الفارابي، الدعاوى القلبية، الفارابي، أبو نصر، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٣٤٥ هجري
- ٦. رسائل الكندي الفلسفية، رسالة الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، أبو ريذة، محمد عبد الهادي، دار الفكر العربي، ١٩٥٠ م.
- ٧. رسائل الكندي الفلسفية، رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج عليه في تحصيل الفلسفة، أبو ريذة، محمد عبد الهادي، دار الفكر العربي، ١٩٥٠ م.
- ٨. رسائل الكندي الفلسفية، كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، الفن الرابع، أبو ريذة، محمد عبد الهادي، دار الفكر العربي، ١٩٥٠ م.
- ٩. شرح القصيدة العينية لابن سينا، المناوي، زين الدين عبد الرؤوف، كشيدة للنشر والتوزيع، مصر، ٢٠١٧ م.
- ١٠. شرح المقاصد، التفتازاني، سعد الدين، المجلد الثالث، المقصد الخامس في الإلهيات، تقديم: إبراهيم شمس الدين دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١١. العقيدة الإسلامية ومذاهبها، الدّوري، قحطان عبد الرحمن، كتاب ناشرون، بيروت، ٢٠١٢ م.
- ١٢. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الانصاري الافريقي (ت ٧١١ هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٤١٤ هـ.
- ١٣. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥ هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩ م.
- ١٤. مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، محمد بن أحمد، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٤ م.

Romanization of references

•The Holy Quran

1. *Tāj al-ʿarūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Murtaḍā al-Zubaydī, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī alzzabydy (t1205h), edited by Mustafa Hijazi, Ministry of Information, Kuwait, 1987.
2. *Tuḥfat al-murīd, sharḥ Jawharat al-tawḥīd, al-Bājūrī, Ibrāhīm ibn Muḥammad*, edited by Ahmad al-Shadhili, Dar al-Nur al-Mubin, Amman.
3. *Tahāfut al-falāsifah, al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭūsī*, (505 Hijrī), edited by Sulayman Dunya, Dar al-Ma'arif, Cairo, Egypt.
4. *Al-Risālah al-rshyyh fī ḥaqāʾiq al-tawḥīd wa-ithbāt alnbnwwh*, Ibn Sīnā, Abū ʿAlī, al-Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh, edited by Dr. Ibrahim Hilal, Dar al-Nahda al-Arabiya, Cairo, 1981.
5. *Rasāʾil al-Fārābī, al-daʾawā alqlbyy, al-Fārābī, Abū Naṣr*, Ottoman Encyclopedia Press, Hyderabad, 1345 AH.
6. *Rasāʾil al-Kindī alflsfyyh, Risālat al-Kindī fī al-Ibānah ʿan al-ʾilāh al-fāʾilāh al-qarībah lil-kawn wa-al-fasād*, Abū Rīdah, Muḥammad ʿAbd al-Hādī, Dar al-Fikr al-Arabi, 1950.
7. *Rasāʾil al-Kindī alflsfyyh, Risālat al-Kindī fī kammīyah kutub Arisṭū ṭālys wa-mā yaḥtāju ʾalayhi fī taḥṣīl al-falsafah*, Abū Rīdah, Muḥammad ʿAbd al-Hādī, Dar al-Fikr al-Arabi, 1950.
8. *Rasāʾil al-Kindī alflsfyyh, Kitāb al-Kindī fī al-falsafah al-ūlā, al-fnn al-rābiʿ*, Abū Rīdah, Muḥammad ʿAbd al-Hādī, Dar al-Fikr al-Arabi, 1950.
9. *Sharḥ al-qaṣīdah alʾynyyh li-Ibn Sīnā, al-Munāwī, Zayn alddyn ʿAbd al-Raʾūf*, Kashida for Publishing and Distribution, Egypt, 2017.
10. *Sharḥ al-maqāṣid, al-Taftāzānī, Saʿd alddyn*, Vol. 3, Fifth Objective: On Theology (*al-Ilāhiyyāt*), Introduction by Ibrāhīm Shams al-Dīn, Dār al-Kutub al-ʾIlmiyyah, Beirut.
11. *Al-ʿAqīdah al-ʾslāmyy wa-madhāhibuhā, alddwry, Qaḥṭān ʿAbd al-Raḥmān, Kitāb Nāshirūn*, Beirut, 2012.
12. *Lisān al-Arab, Ibn manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ʿAlī Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn al-Anṣārī al-Afrīqī (t711h)*, Dār Ṣādir, Beirut, Lebanon, 3rd ed., 1414 AH.
13. *Muḥam Maqāyīs al-lughah, Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā al-Qazwīnī al-Rāzī, Abū al-Ḥusayn (t. 395h)*, Edited by ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Fikr, Beirut, 1979.
14. *Manāhij alālillh fī ʾaḳāʾid almlh*, Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad, Edited by Dr. Maḥmūd Qāsim, The Anglo-Egyptian Bookshop, 1964.