دولة ماليزيا
وزارة التعليم العالي (KPT)
جامعة المدينة العالمية
قسم العقيدة

حرية الإنسان عند ابن رشد

بحث تكميلي مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية – هيكل ج

اسم الباحث: أنس بن محمد زيدان
تحت إشراف: الدكتور عصام فودة

كلية العلوم الإسلامية

العام الجامعي: فبراير 2014

الفصل الأول: دلالات عنوان البحث

وفيه ثلاث مباحث:

المبحث الأول: تعريف الحرية لغة واصطلاحا

المبحث الثاني: تعريف الإنسان

المبحث الثالث: التعريف بابن رشد

المبحث الأول: تعريف الحرية لغة واصطلاحا:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الحرية لغة:

ورد في العين المنسوب للفراهيدي، ما يلي:

"والحُرُّ: نَقيضُ العَبد، حُرٌّ بين الحُرُوريَّة والحُرّية والحرار [زاد في اللسان: الحرورية]". ثم يقول: "والحُرِّيَةُ من الناس: خِيارُهم. والحُرُّ من كل شيءٍ اعتَقُه. وحُرَّة الوَجْه: ما بدا من الوَجْنة. . " [1].

وفي الجمهرة لابن دريد:

" وَالْحر: خلاف العَبْد وَعبد مُعتق وَفِي التَّنْزِيل: {نذرت لَك مَا فِي بَطْني محررا} يُقَال وَالله أعلم إِنَّهَا أَرَادَت أَنه خَادِم لَك وَهُوَ حر" [2].

وفي المغرب في ترتيب المعرب:

"(وَالْحُرُّ) خِلَافُ الْعَبْدِ وَيُسْتَعَارُ لِلْكَرِيمِ كَالْعَبْدِ لِلَّئِيمِ (وَبِهِ) سُمِّيَ الْحُرُّ بْنُ الصَّيَّاحِ فَعَّالٌ مِنْ الصَّيْحَةِ (وَالْحُرَّةُ) خِلَافُ الْأَمَةِ وَبِهَا كُنِّيَ أَبُو حُرَّةَ وَاصِلُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ فِي السِّيَرِ" [3].

وفي مختار الصحاح:

"وَ(الْحُرُّ) ضِدُّ الْعَبْدِ"، ثم قال: " وَ(حَرَّ) الْعَبْدُ يَحُرُّ (حَرَارًا) بِالْفَتْحِ أَيْ عَتَقَ وَ (حَرَّ) الرَّجُلُ يَحُرُّ (حُرِّيَّةً) بِالضَّمِّ مِنْ حُرِّيَّةِ الْأَصْلِ" [4]،

وفي تاج العروس للزبيدي:

---

[1] الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د/ مهدي المخزومي؛ و د/إبراهيم السامرائي، د. ت (دار ومكتبة الهلال)، باب: "الحاء مع الراء ح ر، رح مستعملان"، 24/3.

[2] ابن دريد الأزدي، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، مادة "حرر"، 96/1.

[3] المطَرِّزِي، ناصر بن عبد السيد، المغرب في ترتيب المعرب، (بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت)، مادة "حرر"، ص110.

[4] الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (بيروت – صيدا: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، 1999م -1420)، مادة "حرر"، ص69.

"(و) عَن ابْن الأَعرابِيّ: ({حَرّ} يَحَرُّ) كَظَلَّ يَظَلُّ! حَرَاراً بِالْفَتْح: (عَتَقَ)، والإِسمُ {الحُرِّيَّةُ. وَقَالَ الكِسَائيُّ: } حَرِرْتَ {تَحَرُّ؛ مِن} الحُرِّيَّةِ لَا غير. قلتُ: أَي بكَسْر العَيْنِ فِي الْمَاضِي، وفَتْحِها فِي المضَارِعِ، كَمَا صَرَّح بِهِ غيرُ وَاحِد، وَقد يُستَعمل فِي {حُرِّيَّةِ }الأَصل أَيضاً، وَقد أَغْفَلَه المصنّفُ" [1].

المطلب الثاني: تعريف الحرية اصطلاحا:

للحرية معان كثيرة، لا يمكن لبحيث قصير أن يفردها بالبحث. ولكن يمكننا أن نحصرها في عجالة في معان عديدة، ومن ثم نحدد المسار الذي سنسلكه في بحثنا.

يشرح بدر الدين مصطفى، وغادة الإمام، الحرية بالقول: ". . وعادة ما تشير الحرية إلى تلك الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو، لا عن أية إرادة أخرى غريبة عنه. والحرية بحسب معناها الاشتقاقي هي عبارة عن انعدام القسر الخارجي، والإنسان الحر بهذا المعنى هو من لم يكن عبداً أو أسيرا. ومن هنا فقد اصطلح التقليد الفلسفي على تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن روية مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده. غير أننا لو رجعنا إلى المعاجم الفلسفية لوجدنا أن كلمة (الحرية) تحتمل من المعاني ما لا حصر له، بحيث قد يكون من المستحيل أن نتقبل تعريفا واحدا باعتباره تعريفا عاما يصدق على سائر صور الحرية". . إلى أن قالا: "حسبنا أن نشير إلى أن مفهوم الحرية يتوقف كثيرا على الحد المقابل الذي تثيره في أذهاننا هذه الكلمة؛ إذ قد نضع في مقابل كلمة (الحرية) كلمات عديدة مثل كلمة الضرورة necessite أو كلمة الحتمية Determinisme أو كلمة القضاء والقدر Fatalisme أو كلمة الطبيعة nasture إلخ" [2].

ويمكننا تلخيص الاتجاه الغربي في بحث مسألة الحرية بما يذكره سلطان العميري: "تعاطي العقل

---

[1] الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس على جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، (دار الهداية)، مادة "حرر"، 582/10-583.

[2] مصطفى بدر الدين والإمام غادة، مشكلات فلسفية، ط1(عمّان: دار المسيرة، 2012م-1433هـ)، ص269-270.

الغربي مع مفهوم الحرية اتسم بسمتين بارزتين، وهما:

الأولى: تحييد الدين وعزله عن التدخل في مفهوم الحرية.

الثاني *: تغليب الحرية الفردية وطغيان الجانب الفردي في حدودها وطبيعتها. " [1].

ويصف سلطان العميري محاولة المعاجم تعريف اصطلاح الحرية بأنها انصراف واضح عن " تقديم مفهوم شمولي للحرية إلى توضيح الحرية عن طريق تعريف ما يدخل تحتها من أنواع، وهذا ما صنعه الفيلسوف الفرنسي المعاصر لالاند في معجمه الفلسفي، فإنه لا يقف عند المعنى الشمولي للحرية، وإنما انتقل بشكل سريع إلى أصناف ما يدخل تحتها وأخذ يعرف كل صنف بمفرده" [2].

إسلاميا، وكما يقول سلطان العميري: "خلت مؤلفاتهم من مصطلح الحرية الشمولي، وكانوا يتداولون لفظ الحرية، إما بمعناه فى اللغة العربية، الذي يعني انتفاء القيد أو النقص ويعني أيضاً المعدن النفيس وغيرها من المعاني، وإما بمعنى الحرية التي تعني السلامة من الرق والعبودية، وغالب تداولات علماء الشريعة فى مؤلفاتهم الفقيهة أو التفسيرية أو الحديثية يرجع إلى هذا المعنى.

ولفظ الحرية يستعمل بمعنى آخر عند علماء العقيدة المعاصرين، فإنهم يطلقونه فى باب القدر ويقصدون به أن الإنسان له إرادة وقدرة ومؤثرة، يستطيع بها أن يختار فعله التكليفي.

وكذلك علماء التصوف كانوا يستعملون مصطلح الحرية ويقصدون به الانعتاق من الرق لغير الله سواء كان من البشر أو من الملاذ والشهوات والتعلق بالذنيا، وعدم الاشتغال بالأمور الحياتية.

---

* الصواب قول: الثانية.

[1] العميري، سلطان، فضاءات الحرية، ط2(القاهرة: المركز العربي للدرسات الإنسانية، 2013)، ص45.

[2] العميري، مرجع سابق، ص35.

وإذا كان علماء الشريعة القدماء لم يستعملوا لفظ الحرية بالمفهوم المعاصر فإن هذا لا يعني أنهم لم يتناولوا القضايا المندرجة تحته بالبحث والدراسة، بل إن الأمر على عكس ذلك، فقد قدموا نظريات علمية كثيرة تكاد تشمل جميع المكونات الداخلة ضمن مفهوم الحرية المتداولة في عصرنا. . . " [1].

ونحن سنسلك في دراستنا لحرية الإنسان، ما قد ناقشه علماء العقيدة المعاصرين، ونرى ما بحثه ابن رشد في كتبه، من مسائل الحرية بما يندرج في مفهوم الحرية عند علماء العقيدة. فهو لم يكن مثارا في عصره مسألة حرية الاعتقاد، أو الحرية الاقتصادية أو الحرية الدينية أو غيرها من الحريات ذات المفهوم الغربي. بل كان مثارا في عصره حرية اختيار العبد لفعله، وهل يصح اعتقاد اختيار العبد لفعله التكليفي.

المبحث الثاني: تعريف الإنسان لغة واصطلاحا:

وفيه مطلبان، المطلب الأول: تعريف الإنسان لغة:

"(أَنَسَ) الْهَمْزَةُ وَالنُّونُ وَالسِّينُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ ظُهُورُ الشَّيْءِ، وَكُلُّ شَيْءٍ خَالَفَ طَرِيقَةَ التَّوَحُّشِ. قَالُوا: الْإِنْسُ خِلَافُ الْجِنِّ، وَسُمُّوا لِظُهُورِهِمْ. يُقَالُ: آنَسْتُ الشَّيْءَ: إِذَا رَأَيْتُهُ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا} [النساء: 6] . وَيُقَالُ: آنَسْتُ الشَّيْءَ: إِذَا سَمِعْتُهُ. وَهَذَا مُسْتَعَارٌ مِنَ الْأَوَّلِ. قَالَ الْحَارِثُ:

آنَسَتْ نَبْأَةً وَأَفْزَعَهَا الْقُ ... نَّاصُ عَصْرًا وَقَدْ دَنَا الْإِمْسَاءُ

وَالْأَنْسُ: أَنْسُ الْإِنْسَانِ بِالشَّيْءِ إِذَا لَمْ يَسْتَوْحِشْ مِنْهُ. وَالْعَرَبُ تَقُولُ: كَيْفَ ابْنُ إِنْسِكَ؟ إِذَا سَأَلَهُ عَنْ نَفْسِهِ. وَيُقَالُ: إِنْسَانٌ وَإِنْسَانَانِ وَأَنَاسِيُّ. وَإِنْسَانُ الْعَيْنِ: صَبِيُّهَا الَّذِي فِي السَّوَادِ. ابْنُ إِنْسِكَ ضُبِطَ فِي الْمُخَصَّصِ (13: 200) ابْنُ إِنْسِكَ وَابْنُ أَنْسِكَ" [2].

---

[1] العميري، مرجع سابق، ص 50-51.

[2] ابن فارس الرازي، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون (دار الفكر، 1399هـ – 1979م)، 145/1.

المطلب الثاني: تعريف الإنسان اصطلاحا:

أما كون العنوان يشير إلى (حرية الإنسان)، فإن ذلك ليس لانحصار مسألة الحرية في الإنس دون الجن، ممن يعدون شرعاً من المكلفين. بل لكون المنتفع من هذا البحث هم من الإنس بحثاً وقراءةً.

المبحث الثالث: ترجمة ابن رشد:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول:سيرة ابن رشد:

ابن رشد، المعني بهذا الاسم في بحثنا هذا هو ابن رشد الحفيد (ت 595هـ). تمييزا له عن جده ابن رشد، الملقب بالفقيه – المتوفى (520 هـ) [1]. وبعض الباحثين يميز بينهم بنعت الحفيد بالفيلسوف، لكونه قد عني بالفلسفة، والجد بالفقيه. مع أن لكليهما مصنفات في الفقه.

ابن رشد الحفيد، هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد [2] بن رشد [3]. واكتفى ابن أبي

---

[1] ابن سعيد الأندلسي، المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف (القاهرة: دار المعارف، 1953)، 104/1، بواسطة: [التليلي، عبد الرحمن، ابن رشد في المصادر العربية، ط1(القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002م)، ص85].

[2] ذكر الضبي في ترجمته، قبل ابن رشد اسم محمد، ليصبح اسمه محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن رشد. [الضبي، أحمد بن يحيى، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس (القاهرة: دار الكاتب العربي، 1967م)، ص54].

ورأى ابن الأبار أن الاسم الذي يسبق ابن رشد وبعد أحمد هو أحمد أيضا، ليصبح الاسم محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد. [ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عزت العطار الحسيني، ط1 (القاهرة: دار السعادة، 1956م) 553/2]. ، وإلى هذا الاسم مال الذهبي في [الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق بشار عواد معروف، ط1(بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م)، 1039/12].

ورأى ابن عبد الملك الأنصاري أن اسمه محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن رشد. [ابن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي، محمد، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس، ط1 (بيروت: دار الثقافة، 1973م)، 21/6]

[3] اختار الاسم المذكور أعلاه [ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور (القاهرة: مكتبة التراث، د. ت)، 259/2]. و [ابن أبي سعيد الأندلسي، المغرب في حلى المغرب، مرجع سابق، 104/1]، والمرجع الأخير منقول بواسطة: [التليلي، ابن رشد في المصادر العربية، ص85]، و[الصفدي، خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، 1420هـ – 2000م)، 82/2]، و[النباهي، أبو الحسن علي، تاريخ قضاة الأندلس أو المرقبةالعليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق وشرح: صلاح الدين الهواري (لبنان: المكتبة العصرية، 1426هـ - 2006م)، ص124]

صبيعة (ت 668هـ) بذكر " أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد" [1].

قال في ترجمته الذهبي في تاريخ الإسلام:

"وُلِد سنة عشرين، قبل وفاة جدّه أَبِي الْوَلِيد بشَهْرٍ واحد. وعَرَضَ الموطّأ على والده أَبِي القاسم. وأخذ عن أَبِي مروان بْن مَسَرَّة، وأبي القاسم بْن بَشْكُوال، وجماعة. وأخذ عِلم الطِّبّ عن أَبِي مروان بْن حَزْبول. ودرس الفِقه حتّى بَرَع فِيهِ، وأقبل على عِلم الكلام، والفلسفة، وعلوم الأوائل، حتّى صار يضربُ به المثَل فيها. فَمَنْ تصانيفه على ما ذكره ابن أَبِي أُصَيْبَعَة: كتاب التّحصيل، جمع فِيهِ اختلافات العلماء، كتاب المقدّمات فِي الفقه، كتاب نهاية المجتهد، كتاب الكُليّات طبّ، كتاب شرح أُرجوزة ابن سينا فِي الطّبّ، كتاب الحيوان، كتاب جوامع كتب أرسطو طاليس فِي الطّبيعيّات والإلهيّات، كتاب فِي المنطق، كتاب تلخيص الإلهيات لنيقولاوس، كتاب تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، شرح كتاب [ص: 1040] السماء والعالم لأرسطوطاليس، شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس، تلخيص كتاب الأسطقسات لجالينوس، ولخّصَ له أيضًا كتاب المزاج، وكتاب القوى، وكتاب العلَل، وكتاب التعرف، وكتاب الحُميات، وكتاب حيلة البرء، ولخص كتاب السمّاع الطبيعيّ لأرسطوطاليس، وله كتاب تهافت التّهافت، يردّ فِيهِ على الغزاليّ، وكتاب منهاج الأدِلَّة فِي الأصول، كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، كتاب شرح كتاب القياس لأرسطو، مقالة فِي العقل، مقالة فِي القياس، كتاب الفحص في أمر العقل، كتاب الفحص عن مسائل وقعت في الإلهيات من الشفاء لابن سينا، مسألة فِي الزّمان، مقالة فِي أنّ ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلِّمون من أَهْل ملَّتنا فِي كيفيَّة وجود العالم متقارب فِي المعنى، مقالة فِي نظر أَبِي نصر الفارابيّ فِي المنطق ونظر أرسطوطاليس، مقالة فِي اتّصال العقل المفارق للإنسان، مقالة فِي ذلك أيضًا، مباحثات بين المؤلف وابن أَبِي بَكْر بْن الطُّفَيل فِي رسمه للدّواء، مقالة فِي وجود المادَّة الأولى، مقالة فِي الردّ على ابن سينا فِي تقسيمه الموجودات إِلَى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته، مقالة فِي المزاج، مقالة فِي نوائب الحُمّى، مسائل فِي الحكمة، مقالة فِي حركة الفَلَك، كتاب ما خالفَ فِيهِ أبو نصر لأرسطو فِي كتاب البُرْهَان، مقالة فِي التِّرياق، تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو، وتلخيص كتاب البرهان له.

---

[1] ابن أبي صبيعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة)، ص 532.

قلت: ذكر شيخ الشّيوخ تاج الدّين: لما دخلتُ إِلَى البلاد سألتُ عَنْهُ، فَقِيل: إنّه مهجورٌ فِي دارِهِ من جهة الخليفة يعقوب، ولا يدخل أحدٌ عليه، ولا يخرج هُوَ إِلَى أحد. فَقِيل: لِمَ؟ قَالُوا: رُفعت عَنْهُ أقوالُ رديَّة، ونُسِب إليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل.

ومات وهو محبوس بداره بمراكش في أواخر سنة أربع وتسعين.

ذكره الأَبّار فقال: لم ينشأ بالأندلس مثله كمالًا وعلمًا وفضلًا. قال: وكان متواضعًا، منخفض الجناح، عُني بالعِلم حتّى حُكيّ عَنْهُ أنّه لم يترك النّظر والقراءة مُذْ عقل إلّا ليلةَ وفاةِ أَبِيهِ وليلة عُرْسِه، وأنّه سوَّد فيما صنَّف وقيد [ص: 1041] واختصر نحوًا من عشرة آلاف ورقة، ومال إِلَى علوم الأوائل، فكانت له فيها الإمامة دون أَهْل عصِره. وكان يفزعُ إِلَى فتْياه فِي الطّبّ كما يُفْزَع إِلَى فتياه فِي الفِقه، مع الحظّ الوافر من العربيَّة.

قيل: كان يحفظ ديوان حبيب والمتنبّي. وله من المصنَّفات: كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه، علل فيه ووجَّه، ولا نعلم فِي فنّه أنفع منه، ولا أحسن مساقًا. وله كتاب الكليَّات فِي الطب، ومختصر المستصفى فِي الأصول، وكتاب فِي العربيَّة، وغير ذلك.

وقد وُلّي قضاء قُرْطُبة بعد أَبِي مُحَمَّد بْن مغيث، فَحُمِدت سيرته وعظُم قدره.

سمع منه أبو مُحَمَّد بْن حَوْط اللَّه، وسهل بْن مالك، وجماعة.

وامتُحِن بآخره، فاعتقله السّلطان يعقوب وأهانه، ثمّ أعاده إِلَى الكرامة فيما قيل، واستدعاه إِلَى مرّاكُش، وبها تُوُفّي فِي صَفَر، وقيل فِي ربيع الأوّل، وقد مات السّلطان بعده بِشَهْر.

وقال ابن أَبِي أُصَيْبَعَة: هُوَ أوحدٌ فِي علم الفقه والخلاف. تفقَّه على الحافظ أَبِي مُحَمَّد بْن رزق. وبرع في الطب. وألف كتاب الكلّيّات أجاد فِيهِ. وكان بينه وبين أبي مروان بن زهر مودة.

وحدثني أبو مروان الباجيّ قال: كان أبو الْوَلِيد بْن رُشْد ذكيًا، رثّ البزّة، قويّ النَّفس، اشتغل بالطّبّ على أَبِي جَعْفَر بْن هارون، ولازمه مدة.

ولما كان المنصور بقُرطُبة وقت غزْو الفُنْش استدعى أَبَا الْوَلِيد واحترمه وقربه، حتى تعدى به الموضع الّذي كان يجلس فِيهِ الشَّيْخ عَبْد الواحد بن أبي حفص الهنتاتي، ثُمَّ بعد ذلك نَقَمَ عليه لأجل الحكمة، يعني الفلسفة" انتهى كلام الذهبي [1].

المطلب الثاني: وفاته:

توفي بمراكش، سنة 595هـ [2].

---

[1] الذهبي، تاريخ الإسلام، مرجع سابق، 1041/12. سيكتفي الباحث بترجمة الذهبي لابن رشد، باعتبار أن موضوع البحث هو قضية عقدية تخص ابن رشد، ولا يتعلق البحث بسيرة ابن رشد.

[2] اتفقت مصادر عدة على تاريخ الوفاة 595هـ، مثل: [الضبي، مرجع سابق، ص54]. و[ابن أبي صبيعة، مرجع سابق، ص532]، و[ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، مرجع سابق، 555/2]، [اليافعي، عبد الله بن أسعد، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان (حيدر أباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1390هـ – 1970م)، 479/3] بواسطة [التليلي، مرجع سابق، ص125]، واختاره أيضا ابن تغري بردي، متابعا للذهبي في تاريخه [ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق: محمد عبد القادر حاتم (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963)، 154/6] بواسطة [التليلي، مرجع سابق، ص139].

وذكر عبد الواحد المراكشي: (وكانت وفاته بها [أي بمراكش] في آخر سنة 594هـ. [المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط7 (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1978م)، 437/1].

وزاد ابن الأبار في التكملة: "فتوفي بها يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة. . . . وذكر ابن فرقد أنه توفي بحضرة مراكش بعد النكبة الحادثة عليه المشتهرة الذكر في شهر ربيع الأول سنة خمس وتسعين وخمسمائة. . " [ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، مرجع سابق، 555/2]

واتفق ابن عبد الملك الأنصاري مع ابن الأبار في تاريخ وفاته، وإن اختلفا إن كان في اليوم أو الليلة، فقال: ". . واستدعي إلى مراكش فتوفي بها ليلة الخميس، التاسعة من صفر خمس وتسعين وخمسمائة، بموافقة عاشر دجنبر. . " [ابن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي، محمد، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، مرجع سابق، 31/6]. وإذا افترضنا أن دجنبر تعني الشهر الروماني الثاني عشر (ديسمبر). يمكن تدقيق مدى توافق التاريخين. فعند اللواء محمد مختار باشا في كتابه المعنون باسم [التوفيقات الإلهامية في مقارنة التواريخ الهجرية بالسنين الإفرنكية والقبطية، د. ط، القاهرة: 1423هـ – 2003م، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 628/1]، نجد أن التاريخين متقاربان إلى حد كبير. فالخميس الأول من صفر، يوافق الثالث من ديسمبر لعام 1198م. وعليه يكون التاسع من صفر موافقا للحادي عشر من ديسمبر وليس العاشر كما أشار ابن عبد الملك الأنصاري.

وزعم النباهي بأنه قد توفي سنة 598هـ. [النباهي، مرجع سابق، ص125].

ملاحظة: توقف الباحث عن النقل عن المترجمين بعد ابن تغري بردي (ت 874هـ)، لكون ابن تغري بردي أول من أشار إلى نقله

الفصل الثاني: المسائل المتعلقة بمسألة حرية الإنسان، ومواقف ابن رشد منها:

وفيه أربع مباحث:

المبحث الأول: مسألة القضاء والقدر ومواقف الفرق الإسلامية التي عاصرها وناقشها ابن رشد من المسألة

المبحث الثاني: العلم الإلهي وعلاقته بالتكليف الخاص بالإنسان

المبحث الثالث: مسألة الخير والشر

المبحث الرابع: الثواب والعقاب عند ابن رشد

....

المبحث الأول: مسألة القضاء والقدر ومواقف الفرق الإسلامية التي عاصرها وناقشها ابن رشد من المسألة.

وفيه خمس مطالب:

المطلب الأول: تعريف القضاء والقدر لغة:

جاء في كتاب مصطلحات في كتب العقائد، تعريفهما على الشكل التالي:

"أولاً: القضاء:

1- تعريف القضاء لغة: القضاء في اللغة مصدر الفعل قضى يقضي قضاءاً.

قال ابن فارس رحمه الله في مادة قضى: "القاف، والضاد، والحرف المعتل ــ أصل صحيح يدل على إحكام أمر، وإتقانه، وإنفاذه لجهته.

قال الله تعالى: {فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ} [فصلت: 12].

أي أحكم خلقهن، ثم قال أبو ذؤيب الهذلي:

وعليهما مسرودتان قضاهما. . . داود أو نَسَجُ السوابغِ تُبَّعُ [معجم مقاييس اللغة لابن فارس 99/5].

والقضاء: هو الحكم، والصنع، والحتم، والبيان.

عن غيره، فيما يتعلق بترجمة ابن رشد، لذا جعله الباحث خاتمة النقل فيما يتعلق بترجمة ابن رشد.

وأصله القطع، والفصل، وقضاء الشيء، وإحكامه، وإمضاؤه، والفراغ منه؛ فيكون بمعنى الخلق [انظر تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص441_442 وانظر المفردات لغريب القرآن للراغب الأصفهاني ص423، وانظر لسان العرب لابن منظور 186/15، والقاموس للفيروز بادي ص1708]

2- إطلاقات القضاء في القرآن الكريم: يطلق لفظ القضاء في القرآن إطلاقات عديدة منها [انظر ياقوتة الصراط في تفسير غريب القرآن لأبي عمر محمد بن عبد الواحد البغدادي المعروف بغلام ثعلب ص253، ص306، ص576، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص441-442 ومعجم مقاييس اللغة 99/5، والمفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ص423-424، ومعجم ألفاظ القرآن الكريم مجمع اللغة العربية ص509-511، والوجوه والنظائر، د. سليمان القرعاوي ص529-536]:

أ- الوصية والأمر: قال الله تعالى: {وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ} [الإسراء: 23]، أي أمر وأوصى.

ب- الإخبار: قال تعالى: {وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتَابِ} [الإسراء: 4].

ج- الفراغ: {فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ} [البقرة: 200].

وقال: {فَإِذَا قَضَيْتُمْ الصَّلاةَ} [النساء: 103].

د- الفعل: قال تعالى: {فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ} [طه: 72].

هـ- الوجوب والحتم: قال تعالى: {قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ} [يوسف: 41].

و- الكتابة: قال تعالى: {وَكَانَ أَمْراً مَقْضِيّاً} [مريم: 21].

ز- الإتمام: قال تعالى: {فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ} [القصص: 29].

وقال تعالى: {أَيَّمَا الأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ} [القصص: 28].

ح- الفصل: قال تعالى: {وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ} [الزمر: 69].

ط- الخلق: قال تعالى: {فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ} [فصلت: 12].

ي- القتل: قال تعالى: {فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ} [القصص: 15].

ثانياً: القدر:

1- القدر في اللغة: "مصدر الفعل قَدِرَ يقْدَرُ قدَرَاً، وقد تسكن دالُه"[النهاية في غريب الحديث لابن الأثير 22/4].

قال ابن فارس رحمه الله في مادة قدر: "قدر: القاف، والدال، والراء، أصل صحيح يدل على مبلغ الشيء وكنهه، ونهايته؛ فالقدْر مبلغ كل شيء، يقال: قَدْرُه كذا أي مبلغه، وكذلك القدَرُ، وقدَرْت الشيء أقدِره وأقدُره من التقدير" [معجم مقاييس اللغة 62/5، وانظر ياقوتة الصراط ص576، والنهاية 23/4].

والقدَر محركة: القضاء، والحكم، وهو ما يقدِّره الله عز وجل من القضاء، ويحكم به من الأمور.

والتقدير: التروية، والتفكير في التسوية أمر، والقَدَرُ كالقَدْر وجميعها جمعها: أقدار [انظر لسان العرب 72/5، والقاموس المحيط ص591].

والفرق بين القدر والتقدير، كما يقول أبو هلال العسكري (أن التقدير يُستعمل في أفعال العباد ولا يُستعمل القدر إلا في أفعال الله عز وجل) [الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري ص328].

2- إطلاقات القدر في القرآن الكريم: يطلق القدر في القرآن عدة إطلاقات منها [انظر ياقوتة الصراط في تفسير غريب القرآن ص576، والمفرادت في غريب القرآن ص410-413، ومعجم ألفاظ القرآن الكريم لمجمع اللغة العربية ص495-496]:

أ- التضييق: قال تعالى: {وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ} [الفجر: 16].

ب- التعظيم: قال تعالى: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ} [الأنعام: 91].

ج- الاستطاعة، والتغلب، والتمكن: قال تعالى: {إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ} [المائدة: 34].

د- التدبير: قال تعالى: {فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ} [المرسلات: 23]، أي دبَّرنا الأمور، أو أردنا وقوعها بحسب تدبيرنا.

هـ- تحديد المقدار، أو الزمان، أو المكان: قال تعالى: {وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ} [سبأ: 18].

وقال: {وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ} [فصلت: 10].

و- الإرادة: قال تعالى: {فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ} [القمر: 12] أي دبِّر، وأريد وقوعه.

ز- القضاء والإحكام: قال تعالى: {نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ} [الواقعة: 60] أي قضينا، وحكمنا.

ح- التمهل والتَّروي في الإنجاز: قال تعالى: {إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ} [المدثر: 18] أي تمهَّل، وتروَّى؛ ليتبين

ما يقوله في القرآن.

وقال: {وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ} [سبأ: 11].

أي تمهلْ، وتروَّ في السرد؛ كي تحكمه.

ط- الصنع بمقادير معينة: قال تعالى: {قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيراً} [الإنسان: 16]. " [1].

انتهى كلام المؤلف في التعريف اللغوي.

المطلب الثاني: تعريف القضاء والقدر اصطلاحا:

عرف محمد الحمد، القضاء والقدر، على الشكل التالي:

" القضاء والقدر في الاصطلاح الشرعي:

هناك بعض ممن تطرق لتعريف القضاء والقدر يعرفه ببعض أفراده أو بعمومه دون تفصيل، أو إشارة إلى مراتبه وأركانه.

فهذا الجرجاني رحمه الله يعرف القدر فيقول:

(القدر: خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحداً بعد واحد مطابقاً للقضاء.

والقضاء في الأزل، والقدر فيما لا يزال) [التعريفات للجرجاني ص174].

وقال رحمه الله في تعريف القضاء:

(القضاء لغة: الحكم.

وفي الاصطلاح: عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية في الأزل * إلى الأبد) [التعريفات للجرجاني ص177].

وهذا التعريف صحيح، ولكن ينقصه الشمول، واستيعاب جميع الأفراد؛ وهي مراتب القدر الأربع.

---

[1] الحمد، محمد، مصطلحات في كتب العقائد، ط1(الرياض: دار ابن خزيمة، د. ت)، ص169-172.

* عرف الحمد كلمة الأزل كما يلي: " الأزل: هو الشيء الذي لا بداية له، والأبد: هو الشيء الذي لا نهاية له.

أو يقال: الأزل: هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية من جانب الماضي، والأبد: هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية من جانب المستقبل [انظر التعريفات للجرجاني ص7]". انتهى كلامه من [الحمد، محمد، مرجع سابق، ص174].

ويمكن أن يعرف القضاء والقدر بأحد التعريفات التالية:

أ- هو ما سبق به العلم، وجرى به القلم مما هو كائن إلى الأبد، وأنه عز وجل قدر مقادير الخلائق، وما يكون من الأشياء قبل أن تقع في الأزل، وعلم سبحانه وتعالى أنها ستقع في أوقات معلومة عنده تعالى وعلى صفات مخصوصة؛ فهي تقع على حسب ما قدرها" [هذا تعريف السفاريني، انظر لوامع الأنوار البهية 348/1].

ب- وعُرِّف بأنه: تقدير الله للكائنات حسبما سبق به علمُه، واقتضته حكمته. [هذا تعريف الشيخ محمد بن عثيمين، انظر كتابه رسائل في العقيدة ص37]

وهو تعريف مختصر لطيف.

ج- هو تقدير الله تعالى للأشياء في القِدَم، وعلمه سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة وعلى صفات مخصوصة، وكتابته لذلك، ومشيئته له، ووقوعها على حسب ما قدرها، وخلقه لها [هذا تعريف الشيخ د. عبد الرحمن المحمود، انظر كتابيه: القضاء والقدر ص39، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة 1310/3].

وهذا التعريف من أجمع التعاريف، وأشملها.

د- ويمكن أن يعرف القضاء والقدر تعريفاً مختصراً فيقال:

هو علم الله بالأشياء، وكتابته، ومشيئته، وخلقه لها. [1] انتهى كلام محمد الحمد.

وقد عرّف بدر الدين العيني الحنفي (ت 855 هـ) القضاء والقدر بقوله: " قَوْله: (وَسُوء الْقَضَاء) أَي: الْمقْضِي إِذْ حكم الله من حَيْثُ هُوَ حكمه كُله حسن لَا سوء فِيهِ، قَالُوا فِي تَعْرِيف الْقَضَاء وَالْقدر: الْقَضَاء هُوَ الحكم بالكليات على سَبِيل الْإِجْمَال فِي الْأَزَل، وَالْقدر هُوَ الحكم بِوُقُوع الجزئيات الَّتِي لتِلْك الكليات على سَبِيل التَّفْصِيل فِي الْإِنْزَال، قَالَ الله تَعَالَى: { وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ} [الْحجر: 21] [2].

قال السيوطي (ت 911 هـ) في شرح حديث الاستعاذة من سوء القضاء: " قَالَ الْكرْمَانِي هُوَ بِمَعْنى

---

[1] الحمد، محمد، مرجع سابق، ص173-175.

[2] العيني، بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، 304/22.

الْمقْضِي إِذا حُكْمُ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ حُكْمُهُ كُلُّهُ حَسَنٌ لَا سُوءَ فِيهِ قَالُوا فِي تَعْرِيفِ الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ الْقَضَاءُ هُوَ الْحُكْمُ بِالْكُلِّيَّاتِ عَلَى سَبِيلِ الْإِجْمَالِ فِي الْأَزَلِ وَالْقَدَرُ هُوَ الْحُكْمُ بِوُقُوعِ الْجُزْئِيَّاتِ الَّتِي لِتِلْكَ الْكُلِّيَّاتِ عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ فِي الْإِنْزَالِ قَالَ تَعَالَى وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقدر مَعْلُوم وَجَهْدِ الْبَلَاءِ بِفَتْحِ الْجِيمِ هِيَ الْحَالَةُ" [1]. فالكرماني إذاً، هو صاحب هذا التعريف.

وعرفته الموسوعة الفقهية الكويتية (الْقَضَاءُ الْمُقْتَرِنُ بِالْقَدَرِ) بأنه"عِبَارَةٌ عَنِ الْحُكْمِ الْكُلِّيِّ الإِلَهِيِّ فِي أَعْيَانِ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ مِنَ الأَحْوَال الْجَارِيَةِ فِي الأَزَل إِلَى الأَبَدِ [القواعد الفقهية للبركتي ص 331، وانظر في تعريف القضاء والقدر حاشية الجمل على شرح المنهج 5 / 335]".

المطلب الثالث: الفارق بين القضاء والقدر:

قد أورد محمد الحمد، فوارق بين اصطلاحي القضاء والقدر، هي:

" الفروق بين القضاء والقدر:

اختلف العلماء في ذلك على أقوال، وفيما يلي ذكر لشيء من ذلك:

1- قيل: "المراد بالقدر: التقدير، وبالقضاء: الخلق كقوله تعالى: {فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ} [فصلت: 12]، 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" [لسان العرب 186/5، والنهاية 78/4، وانظر الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري ص328].

وقال الراغب الأصفهاني رحمه الله: "والقضاء من الله أخص من القدر؛ لأنه الفصل بين التقدير؛ فالقدر هو التقدير، والقضاء هو الفصل والقطع.

وقد ذكر بعض العلماء أن القدر بمنزلة المِعَدِّ للكيل، والقضاء بمنزلة الكيل" [المفردات ص423-424].

---

[1] السيوطي، جلال الدين، حاشية السيوطي على سنن النسائي، ط2(حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1986)، 270/8.

2- وقيل العكس؛ فالقضاءُ هو العلم السابق الذي حكم الله به في الأزل، والقدرُ هو وقوع الخلق على وزن الأمر المقضي السابق [انظر القضاء والقدر د. عمر الأشقر ص27].

قال الجرجاني رحمه الله: "والفرق بين القدر والقضاء هو أن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ مجتمعة، والقدر وجودها متفرقة في الأعيان بعد حصول شرائطها" [التعريفات، ص174].

وقال مثل ذلك عند تعريفه للقضاء والقدر كما مر.

3- أنه لا فرق بين القضاء والقدر؛ فكل واحد منهما بمعنى الآخر؛ فإذا أطلق التعريف على أحدهما شمل الآخر؛ ويعبر عن كل واحد منهما كما يعبر عن الآخر؛ فهما مترادفان من هذا الاعتبار، فيقال: هذا قدر الله، ويقال: هذا قضاء الله، ويقال: هذا قضاء الله وقدره [انظر: القضاء والقدر، د. عبد الرحمن المحمود، ص41].

ولعل الأقرب _ والله أعلم _ أنهما إذا اجتمعا افترقا؛ بحيث يصبح لكل واحد منهما مدلول بحسب ما سبق في الأقوال السابقة.

وإذا افترقا اجتمعا؛ بحيث إذا أفرد أحدهما دخل فيه الآخر [انظر الدرر السنية، جمع الشيخ عبد الرحمن بن قاسم 1/512_513].

وبالجملة فالأمر يسير، والخلاف فيها لا يترتب عليه شيء ". [1] انتهى كلام محمد الحمد.

المطلب الرابع: مواقف الفرق التي عاصرها ابن رشد:

تحدث ابن رشد عن الفرق التي عاصرها في زمانه فقال: ". . وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة: الطائفة التي تسمى بالأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى المعتزلة، والطائفة التي تسمى بالباطنية، والطائفة التي تسمى بالحشوية" [2]. ولم يعتبر الجبرية طائفة. ولكنه عندما ناقش المسألة، لم يورد إلا رأي الأشاعرة والمعتزلة والجبرية، ولم يذكر قول من سماهم بالحشوية [وهو نبز يطلقه خصوم أهل السنة أو خصوم أهل الحديث عليهم]، ولا حتى قول الباطنية. إما لعدم إلمامه بأقوالهم في المسألة، أو لكون أقوال ومواقف بعضهم كالباطنية قد تندرج تحت

---

[1] الحمد، مرجع سابق، ص174-175.

[2] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط3(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م)، ص100.

الفرق التي سماها وناقش أفكارها. 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. وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية.

وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا: إن للإنسان كسبا، وإن المكتسب به والمكسب مخلوقان لله تعالى. . " [1].

وعليه فإن مواقف الفرق التي رصدها ابن رشد، في نقاشه لمسألة القضاء والقدر ثلاثة:

المعتزلة:

فرقة أسسها واصل بن عطاء؛ وذلك عندما تكلم في حكم مرتكب الكبيرة، فقال: إنه في منزلة بين المنزلتين، وكان في حلقة الحسن البصري ثم اعتزله بسبب هذه المسألة، ثم تطورت عقيدة المعتزلة، فأصبح لهم خمس أصول مشهورة؛ وهي: العدل، والتوحيد، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم تفرقوا بعد ذلك إلى عدة فرق. [انظر: الفرق بين الفرق (ص114 . 202)، ومقالات الإسلاميين (155 . 278)، والملل والنحل (1/ 43 . 84)، والتنبيه والرد للملطي (ص40) والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (ص49)، والمعتزلة وأصولهم الخمسة للدكتور عواد المعتق] [2].

وما يهمنا في بحثنا هذا حول المعتزلة هو موقفها فمن مسألة القضاء والقدر، وقد أشار غالب عواجي إلى ذلك بقوله: " من الجدير بالذكر أنه قد اتفقت مفاهيم المعتزلة مع القدرية في مسألة من أهم مسائل العقيدة، ألا وهي القدر وموقف الإنسان حياله، فذهبت المعتزلة والقدرية إلى القول بأن

---

[1] ابن رشد، المرجع السابق، ص321.

[2] الشاطبي، إبراهيم بن موسى، تحقيق محمد الشقير وسعد الحميد وهشام الصيني، ط1 (الرياض: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1429هـ – 2008م)، 3/ 343.

الله تعالى غير خالق لأفعال الناس، بل الناس هم الذين يخلقون أفعالهم بأنفسهم، وليس لله تعالى أي صنع في ذلك ولا قدرة، ولا مشيئة ولا قضاء. . وقد حملهم على ذلك قلة علمهم وعدم تصورهم أن يكون الله تعالى يأمر أو ينهى عن شيء وهو يعلم عاقبة ما سيؤول إليه ذلك الشيء، فإن إثبات علم الله السابق ينافي أمره بالامتثال، وعلمه بالعصاة ينافي خلقه لهم وأمرهم بالطاعة كما يرى هؤلاء [1]. وقد كان لهم خمس أصول مشهورة؛ وهي: العدل، والتوحيد، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم تفرقوا بعد ذلك إلى عدة فرق [2].

الثانية: الجبرية: عرف الشهرستاني بقوله: "الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف. فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل، وسمي ذلك كسبا، فليس بجبري.
والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة أثرا في الإبداع والإحداث استقلالا: جبريا" [3].

الثالثة: الأشاعرة:
ظهرت تلك الفرقة بعد المعتزلة، يقول فيهم غالب عواجي: " نسبة إلى أبي الحسن الأشعري (ت330هـ)، ظهر بالبصرة وكان أول أمره على مذهب المعتزلة ثم تركه واستقل عنهم، ولقد أصبح الانتساب إلى الأشعري هو ما عليه أكثر الناس في البلدان الإسلامية.
بعضهم على معرفة بمذهبه الصحيح وآرائه التي استقر عليها أخيرا، وبعضهم على جهل تام بذلك وبعضهم يتجاهل ويصر على مخالفته مع انتسابه إليه" [1]. ويتابع في سرد سيرة أبي الحسن فيقول: ". . الأشعري مر بثلاثة أحوال في عقيدته:

---

[1] عواجي، غالب، فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، ط4(جدة: المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر، 2001م) 1170/3-1171. وانظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (القاهرة: طبعة الخانجي، د. ت) 32/3.

[2] الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، 343/3.

[3] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل (مؤسسة الحلبي: د. ت)، 85/1.

الحال الأول: حال الاعتزال.

الحال الثاني: إثبات الصفات العقلية السبع: وهى الحياة – والعلم – والقدرة – والإرادة – والسمع – والبصر – والكلام. وتأويل الصفات الخبرية كالوجه واليدين والقدم والساق ونحو ذلك.

الحال الثالث: إثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه جريا على منوال السلف كما في الإبانة . . " [2]. و "انتساب الأشاعرة إليه إنما هو بعد تركه للاعتزال وانتسابه إلى ابن كلاب، وهى المرحلة الثانية من المراحل التي مر بها الأشعرية، ولم يدم فيها إذ رجع إلى مذهب السلف، ولكن بعض الأشاعرة ينتسبون إليه ولكن في مرحلته الثانية، ومن انتسب إليه في مرحلته الثالثة فقد وافق السلف" [3].

وموقف الأشاعرة من القضاء والقدر، هو كما أشار إليه ابن رشد في مقولته المذكورة آنفا، وهي نظرية الكسب، وهي مع تعدد تعريفاتها، إلا أننا يمكننا حصرها في تعريفها الأسبق والأولي: "اقتران القدرة الحادثة بالقدرة القديمة، وأن الحادثة لا تأثير لها في الفعل البتة" [4]. بمعنى أن قدرة الله التي خلقها الله في العبد، هي المؤثرة والفاعلة، وليس للعبد منها شيء سوى اكتسابه إنفاذ الفعل حينها. [اكتب في الهامش تطور مفهوم الكسب عند الأاشعرة كما ورد في كتاب الفكر السياسي الإسلامي]

فهذا تعريف بالفرق التي رصد ابن رشد مواقفها حين أراد إظهار اتجاهات ومواقف الفرق حيال مسألة أفعال العباد.

المطلب الخامس: موقف ابن رشد من مسألة القضاء والقدر:

لعلنا قبل الشروع في مناقشة القضاء والقدر عند ابن رشد، أن نعرج على تعريف ابن رشد للقضاء والقدر.

فقد قال: "والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر

---

[1] عواجي، غالب، مرجع سابق، 1205/3.

[2] عواجي، مصدر سابق، 1208/3-1209.

[3] عواجي، مصدر سابق، 1205/3.

[4] الجاسم، فيصل، الأشاعرة في ميزان أهل السنة، ط1(الكويت: المبرة الخيرية لعلوم القرآن والسنة، 2007م)، ص755.

الذي كتبه الله تعالى على عباده، وهو اللوح المحفوظ" [1].

وقال أيضا في تعريف القدر: "فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا إنما يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج * لها، وهي المعبر عنها بقدر الله" [2].

ويرى الباحث بأنه لو عبّر عن القضاء والقدر بأنه ما كُتب في اللوح المحفوظ، لكان الكلام أقرب إلى الصواب.

أما عن موقف ابن رشد من مسألة القضاء والقدر، فقد انطلق في معالجة هذا الموضوع من منطلقين:

الأول: إدعاء تناقض وتضارب الأدلة الشرعية من القرآن والسنة ومن الأدلة العقلية، تمهيدا لصرف النظر إلى ما اعتبره تأويلا للنصوص، وحلا لهذا التضارب. وهذا التأويل ما هو نظريته الخاصة بهذه المسألة وسيأتي الحديث عنها في المنطلق الثاني.

ففي محاولته الحديث عن الحاجة إلى التأويل، يحاول ابن رشد جاهدا الحديث عن صعوبة فهم الأدلة بلا تأويل، فيورد لنا آيات قرآنية عديدة، وحديثين من السنة النبوية، كي يثبت وجهة نظره. ويجعل تلقي هذه الأدلة دون تأويل فلسفي، سبب في ضلال الفرق الإسلامية. فيقول ساردا الأدلة: " أما تعارض أدلة السمع في ذلك فموجود في الكتاب والسنة. أما في الكتاب فإنه تُلفى فيه آيات كثيرة بعمومها على أن كل شيء بقدر، وأن الإنسان مجبور على أفعاله. وتُلفى فيه أيضا آيات كثيرة تدل على أن للانسان اكتسابا بفعله وأنه ليس مجبورا على أفعاله.

أما الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية، وأنه قد سبق القدر، فمنه قوله تعالى:

"إنا كل شيء خلقناه بقدر" [القمر: 49]

وقوله: " وكل شئ عنده بمقدار" [الرعد: 8]

---

[1] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مصدر سابق، ص189.

* من خارج، اصطلاح يطلقه ابن رشد على الأجرام السماوية، التي يرى فيها ابن رشد تأثيرا على أفعال العباد، كما سيأتي شرحه.

[2] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص189.

وقوله: "ما أصاب الانسان من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك علي الله يسير" [الحديد: 22]. إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى.

وأما الآيات التي تدل على أن للإنسان اكتسابا، وعلى أن الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة، فمثل قوله تعالى: " أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير" [الشورى: 34]

وقوله: "ذلك بما كسبت أيديكم" *

[وأيضا]: "وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم" [الشورى: 30]

وقوله تعالى: "والذين كسبوا السيئات" [يونس: 27]،

وقوله تعالى: "لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت" [البقرة: 286]،

وقوله تعالى: "وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى" [فصلت: 17]

وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى، مثل قوله تعالى: " أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم" [آل عمران: 165]، ثم قال في هذه النازلة بعينها: "وما أصابكم يوم التقى الجمعان بإذن الله" [آل عمران: 166]

ومثل قوله تعالى: "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك" [النساء: 79].

وقوله: "قل كل من عند الله" [النساء: 78]

وكذلك تُلفى الأحاديث في هذا أيضا متعارضة مثل قوله عليه السلام: " كل مولود يولد علي الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه" [1].ومثل قوله عليه السلام: "خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون، وخلقت هؤلاء للنار، وبأعمال أهل النار يعملون" [2]، فإن الحديث الأول يدل علي

---

* صواب الآية مذكور أدنى ما قاله ابن رشد مباشرة.

[1] صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات - حديث:1304، وله طرق أخرى في البخاري، وسنن النسائي، ومسند أحمد

[2] لم أعثر على تخريجه.

أن سبب الكفر إنما هو المنشأ عليه، وأن الإيمان سببه جبلة الانسان.

والثاني يدل علي أن المعصية والكفر هما مخلوقان لله، وأن العبد مجبور عليهما " [1].

يتابع ابن رشد الحديث عن ضلال الفرق الإسلامية بسبب تلك الأدلة، كما يزعم، فيردف بالقول: " 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. وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية.

وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا: إن للإنسان كسبا وإن المكتسب به والمكسب مخلوقان لله تعالى" [2].

وفي معرض إثبات ضرورة التأويل الذي سيأتي به، يتحدث ابن رشد عن تعارض الأدلة العقلية. وما هذه الأدلة العقلية سوى مناقشة عقلية سليمة، تبين عوار وخطأ المذاهب الثلاثة المذكورة آنفا، في مسألة القضاء والقدر، ولكنها تفضي مع ابن رشد إلى الدعوة لتأويله الخاص، المتوافق مع أقوال الفلاسفة كما سيأتي بيانه. فيقول مبتدئا بالأشعرية: "وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا: إن للإنسان كسبا وإن المكتسب به والمكسب مخلوقان لله تعالى. وهذا لا معنى له. فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه، فالعبد ولابد مجبور على اكتسابه. فهذا هو أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة" [3]. ثم يتابع: ". . . إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها، وجب أن يكون هاهنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره. فيكون هاهنا خالق غير الله. قالوا وقد أجمع المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه.

وإن فرضناه أيضا غير مكتسب لأفعاله؛ وجب أن يكون مجبورا عليها فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب. وإذا كان الإنسان مجبورا على أفعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطاق. وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لأن الجماد ليس له استطاعة. وكذلك الإنسان ليس

---

[1] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص186-187.

[2] ابن رشد، المصدر السابق، ص187.

[3] المصدر السابق.

له فيما لا يطيق استطاعة. ولهذا صار الجمهور إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء" [1].

واستكمالا للمحاججة العقلية، يتحدث ابن رشد عن ثمرة الاعتقاد الجبري والأشعري في المسألة فيقول: "وأيضا فإنه إذا لم يكن للإنسان اكتساب كان الأمر بالأهبة (= بالاستعداد) لما يتوقع من الشرور لا معنى له. وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات. فتبطل أيضا 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". وبذا يكون ابن رشد أخطا من جهة وأصاب من جهة أخرى. فهو قد زعم التضارب النص المقدس، ولم يرد أن يناقش بمنطق سليم، مراد الشارع وتفسيره الذي لم يحير المفسرين من قبله. ومن جهة أخرى قد ناقش بحجة عقلية بينة، وبتفسير مباشر للوازم أقوال المعتزلة والجبرية والأشعرية. ليمهد بعد ذلك لنظريته التي هي المنطلق الثاني في معالجته لمسألة القضاء والقدر.

المنطلق الثاني: ينطلق ابن رشد في معالجته لهذه المسألة من نظريته في الأسباب والمسببات، وهو يسميها "الأسباب الخارجية"، أي: التي تؤثر في الإنسان من خارجه، كحركات الكواكب. والأفلاك ونحو ذلك، وأما ((الأسباب الداخلية)) وهو الأسباب التي تؤثر في الإنسان من داخله، كالجوع والمحبة والشوق والكراهية ونحو ذلك، وكل ما يؤثر في اختيار الإنسان لفعله فإن له سبباً من خارج [2]. فيقول: " 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 اشتهيناه بالضرورة من غير

---

[1] المصدر السابق، ص188.

[2] فودة، سعيد، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، ط1 (عمّان: دار الفتح للدراسات والنشر، 1430هـ – 2009م)، ص207.

اختيار، فتحركنا إليه. وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة، فهربنا منه. وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: "له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله" [الرعد: 11].

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 تتم 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 يلفى 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" انتهى كلامه [1].

وعليه فإن ابن رشد، يثبت للعبد حرية اختياره لأفعاله لما قال آنفا: "فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا إنما يتم فعلها بإرادتنا. . ". وكما يقول في كتابه [تلخيص كتاب الخطابة: ص78]: "وإذا كانت الإرادة صفة توجب للحي حالة لأجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه، وهي تخصص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض، وفي بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة قدرة ذلك الحي إلى الكل، فإن حرية الفعل هي التي تضمن لنا التوجه إلى الخير والبعد عن الشر حتى أن الفعل الفاضل هو الذي يكون بالمشيئة والاختيار" [2].

ولكن ابن رشد، لما خالف الفرق الإسلامية المختلفة، وافق الفلاسفة في قولهم بتحكم الأسباب التي من خارج، وهو يعني الأجرام السماوية بأفعالنا. لذلك نجده يقول في موضع آخر في الكشف عن مناهج الأدلة: " 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، وأن النظام الجاري في الموجودات إنما هو من

---

[1] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص189.

[2] عفيفي، زينب، الفكر السياسي الإسلامي، ط1(القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2011م)، ص190.

قبل أمرين: أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس. الثاني من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج.

وأشهر هذه هي حركات الأجرام السماوية، فإنه يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا، وأنه لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها، ووجود ما ها هنا محفوظا بها، حتى إنه لو توهم ارتفاع واحد منها، أو توهم في غير موضعه، أو على غير قدره، أو في غير السرعة التي جعل الله فيه، لبطلت الموجودات التي على وجه الارض. وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك وجعل في طباع ما هاهنا أن تتأثر عن تلك. وذلك ظاهر جدا في الشمس والقمر، أعني تأثيرهما فيما هاهنا، وذلك بين في المياه والرياح والأمطار والبحار، وبالجملة في الأجسام المحسوسة. وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان بل في جميع الحيوان بأسره.

وأيضا فإنه يظهر أنه لولا القوى التي جعلها الله تعالى في أجسامنا من التغذي والإحساس لبطلت أجسامنا، كما نجد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك، ويقولون: لولا القوى التي جعلها الله في أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن في أجسام الحيوان أن تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها.

ونحن نقول: إنه لولا القوى التي في أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية في هذا العالم من حركات الأجرام السماوية لما أمكن أن تبقى أصلا، ولا طرفة عين. فسبحان اللطيف الخبير. وقد نبه الله تعالى على ذلك في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: "وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر" [النحل: 12]. وقوله تعالى" قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون" [القصص: 71]. وقوله تعالى: "ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه وتبتغوا من فضله" [القصص 73]. وقوله تعالى: "وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه" [الجاثية: 13]. وقوله: "وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار" [إبراهيم: 33]. إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى. ولو لم يكن لهذه تأثير فيما هاهنا لما كان في وجودها حكمة امتن بها علينا. ولا جعلت من النعم التي يخصنا شكرها. " [1] انتهى كلامه.

وبهذا يتضح لنا أن ابن رشد، يتجاوز اعتبار الأجرام السماوية مسخرة لنا، إلى اعتبارها مؤثرة

[1] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص191-192.

فينا، وأنها مؤثرة بما يجري من قضاء وقدر [1]، ليوافق بذلك نظرائه من الفلاسفة، كالفارابي في (رسائل الفارابي، كتاب الفصوص)، وأبي الحسن العامري في (إنقاذ البشر من الجبر والقدر)، وأبي البركات البغدادي في (الكتاب المعتبر في الحكمة) [2].

وهو يسمي ما اعتبره مؤثرا في أفعال الإنسان، من المؤثرات الداخلة [أي من إرادة الإنسان]، والخارجة [التي من الكواكب والأجرام]، يسميها جميعا بالأسباب، كما في قوله: "لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج. وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورة محدود مقدر. وليس يلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا" [3]. ثم يحاول الاستدلال لإثبات نظريته في الأسباب، كما مر معنا، بقول الله تعالى: "له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله" [الرعد: 11]. وهذا التفسير " غير صحيح، فالمعقبات هي الملائكة. راجع: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 114/13]، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: 9/ 291] " [4].

وبهذا نكون قد تبيّنا حقيقة مذهب ابن رشد في القضاء والقدر، وأنه مذهب فلسفي، وليس بأشعري كما زعم عبد الباسط الناشي، ورأى أن ابن رشد لم يأت بجديد على الاعتقاد الأشعري في القضاء والقدر [5]. أو كما زعم عبده الحلو الذي رأى أن نظرة ابن رشد "تقترب من نظرة الأشعري والغزالي"، وفق ما يحكي محمد عمارة عنه [6]. وبعض الباحثين عد هذا المذهب الفلسفي نوعا آخر من الجبر، والباحث لا يوافقهم، لكون ابن رشد متناقض في بعض المواضع. لذا فالأولى أخذ ما يقوله صراحة من اعتقادات بعين الاعتبار لكونه يمثل اختياره العقدي الجلي. ويبقى على أقواله المتناقضة مع

---

[1] انظر: حمود، كامل، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، (بيروت: دار الفكر اللبناني، د. ت) ص269.

[2] انظر: الحاج جاسم، بكار، الأثر الفلسفي في التفسير، ط1 (دمشق: دار النوادر، 2008م) ص657-658.

[3] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص189.

[4] الحاج جاسم، بكار، مصدر سابق، ص658.

[5] عبد الباسط الناشي، دفع الرشد عن ابن رشد، ط1(تونس: الدار التونسية للكتاب، 2012م)، ص84-86.

[6] عمارة، محمد، ابن رشد: فقيه الفلاسفة. . وفيلسوف الفقهاء، ط1 (القاهرة: دار السلام، 2012م)، ص42.

اعتقاده، كدلالة على تخبط ابن رشد، كما سيأتي عند الحديث عن العلم الإلهي.

ونختم هنا بما ورد في كتابه (الضروري في السياسة)، مما يؤكد ما ذهب إليه الباحث حول ميل ابن رشد لإثبات حرية اختيار الإنسان لفعله، فقد جاء في شروط الرئاسة: " منها الثبات على الرأي وعدم الحيدة عنه ولو غصبا واضطرارا. ويكون (الاضطرار) من وجوه عدة: كأن يكره على فعل أمر من الأمور قسراً أو بالتهديد، أو تصيبه الحيرة فيرتكب الخطأ، أو يتعرض للتضليل والإغراء بلذة من اللذات، أو يصاب بالنسيان طوال الوقت" [1].

يتابع ابن رشد ليقول: "والتخلي عن الرأي والنهج نوعان: نوع يكون طوعاً وهو الرجوع عن الرأي الخاطئ، فتجنب الشر إنما يكون طوعا. ونوع يكون كرهاً، وهو التخلي عن الرأي الصحيح، كالخير إنما ينزع عنه الإنسان كرهاً، ويكون هذا اضطرارا، كما قلنا، إما بسبب الغصب أو الإغراء أو الخطأ " [2]. وله في موضع آخر قوله: "وقد تبين في العلم الطبيعي أن فينا قوتين متضادتين إحداهما القوة العاقلة، والأخرى النزوعية. وذلك بين من كوننا نميل إلى الشيء ولا نفعله. ومن النزوع ما هو شهوة ومنها ما هو غضب [شجاعة]. ويتبين ذلك من كون الغضب كثيرا ما يجاهد الشهوة ويتحكم فيها، كما لو كان أداة عليا بها تتم السيطرة عليها. ولذلك فغالبا ما نغضب عندما تهاجمنا الشهوة وتريد السيطرة علينا. . . " [3].

فإن قيل، ما الدليل على أن ما اختصره ابن رشد، من كتب الفلاسفة يعبر عن رأيه وموقفه من القضايا المثارة، كان الجواب بأن ابن رشد قد جرت عادته في كتبه بأن يسجل اعتراضه، بعد أن يورد الرأي المغاير لرأيه؛ فيقول: "قلتُ"، أو نحوها مما يدل على معارضته [4].

---

[1] ابن رشد، الضروري في السياسة. . مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية الدكتور أحمد شحلان، ط3(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011م)، ص102.

[2] ابن رشد، المرجع السابق.

[3] ابن رشد، المرجع السابق، ص121. والكلام طويل هنا، وقد اقتطفنا منه جزء يسير يشير إلى ميل ابن رشد إلى اختيار الإنسان لفعله.

[4] يمكن النظر في مواقف عديدة لابن رشد، في كتاب الضروري من السياسة، مرجع سابق، لفهم أسلوبه في التأييد والمعارضة،

المبحث الثاني: العلم الإلهي وعلاقته بالتكليف الخاص بالإنسان:

فمن المسائل الكلامية المثارة في عصر ابن رشد، هي صفة العلم الإلهي أو ما اصطلحوا على تسميته بالعلم القديم، هل كان العلم القديم يعلم بالمحدثات، وهل يعلمها بعلم قديم أم بعلم محدث؟ وهل علمه محصور بالكليات دون الجزئيات، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة؟. فسنرى كيف أجاب ابن رشد على هذه التساؤلات، وما مدى مخالفته للفلاسفة في هذا الأمر؟. وصلة هذه المسألة بموضوع الحرية، هي ارتباط العلم بالقدر.

قد تبنى ابن رشد، إثبات حرية اختيار العبد لفعله التكليفي، وربطه بالأسباب الداخلة والخارجة؛ ثم جعل علم الله بالأسباب، هي وسيلة تحكم الإله بالكون، وبذا جعل ابن رشد العلم الإلهي يتجاوز حدود مفهوم المعرفة والإحاطة، ليصل بالعلم إلى حدود مفهوم القدرة والإرادة. فيقول في الكشف عن مناهج الأدلة بعد استدلاله على تحكم الأسباب الخارجة والداخلة بقوله تعالى: "له معقبات" [الرعد: 11]: " 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: "قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله" [النمل: 65]. 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. فسبحان من أحاط اختراعا وعلما بجميع أسباب جميع الموجودات. وهذه هي مفاتيح الغيب المعنية في قوله تعالى: "وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو"، [الأنعام: 59]". [1] انتهى كلامه.

وعليه، نرى أن علم الله بالأسباب، مرادف عند ابن رشد لعلم الغيب. بالإضافة إلى أن العلم بالأسباب يفضي إلى وجود تلك الأسباب. فهو وإن أثبت لله الإرادة في مواضع أخرى، إلا أنه لا

على سبيل المثال لا الحصر، في: ص55، 101، 105، 113.

[1] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص189-190.

يتحدث عن الأسباب دون أن يقرنها بعلم الله. يكشف عبد الله الأحمدي سر هذا الربط فيقول: "ويرى أن العلم القديم هو سبب وجود المحدثات. ولكن لماذا قال بهذا الرأي؟ يقول شيخ الإسلام أن ابن رشد أراد أن ينتصر بذلك للفلاسفة الذين قيل عنهم إنهم يقولون إنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات إلا بوجه كلي [درء التعارض: 383/9]" [1]، ثم ينقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية: "جعلوا مجرد العلم بنظام المخلوقات موجبا لوجودها، ولم يجعلوا للقدرة والمشيئة أثرا، مع أن تأثير القدرة والمشيئة تارة، وينفونها تارة [درء التعارض: 383/9]" [2].

ويتابع عبد الله الأحمدي: "فقد بين شيخ الإسلام رحمه الله تناقض ابن رشد ومن وافقه في هذه المسألة، إذ إنه يجعل الأدلة على وجود الله – كمال تقدم بيانه – دليل العناية الإلهية، ودليل الاختراع، ثم بعد ذلك يقول إن علم الله القديم هو سبب وعلة في وجود الموجودات، وبهذا ينفي القدرة والمشيئة [ينظر: موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، للطبلاوي، ص95].

وإذاً، فإن ابن رشد يوافق ابن سينا في الحقيقة، فكلاهما يريان أن الله لا يعلم الجزئيات إلا بوجه كلي، ولهذا فقد جعل ابن رشد علم الله القديم سببا لوجود الموجودات فرارا من القول بأن الله يعلم بالمحدثات، ولهذا يقول شيخ الإسلام: فالمتكلمون خير منه؛ لأنهم يقولون بعلم المحدثات بعد وجودها، إما بعلم زائد عند بعضهم، وإما بذلك العلم الأول القديم عند بعضهم. وأما ابن رشد: فلا يثبت إلا العلم القديم الذي هو سبب حدوث المحدثات عنده [درء التعارض 382/9، 383]" [3].

وفي حين يرى ابن تيمية ومن بعده عبد الله الأحمدي أن منبع قول ابن رشد "بأن العلم القديم هو سبب وجود المحدثات" متابعة لابن سينا في نفي العلم بالجزئيات إلا بوجه كلي. يرى محمود قاسم منبعا آخر لمقولة ابن رشد، فقال بعد أن أكد على المقولة بأنها من بنات أفكار ابن رشد ولا أحد سواه [4]: "ومن اليسير كل اليسر أن نرى هنا كيف تظهر من جديد تلك النظرية الرشدية الشهيرة

---

[1] الأحمدي، عبد الله، الكمال الإلهي بين أهل السنة ومخالفيم، ط1 (حولّي: مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع، 2013م) ص498.

[2] المرجع السابق.

[3] نفس المصدر السابق.

[4] قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د. ت) ص102.

القائلة بأن علم الله سبب في وجود الأشياء، فهو يسلم بنوع خاص جدا من الفيض، ولكنه ليس ثمة شبه ما بين هذا الفيض وبين ذلك النوع الذي يقرره ابن سينا والفارابي. فمن قبل رأينا ابن رشد يؤكد جازما أن الله وحده هو الذي يخلق الكائنات جميعها روحانية وجسمانية وأنه هو الذي حفظها في الوجود فهو سبب النظام والترتيب الموجودين في العالم. وأن الخلق الإلهي قدرة روحانية تسري في الكل سريانا واحدا" [1].

لسنا بصدد مناقشة القولين المذكرين آنفا، بقدر ما نهدف إلى مناقشة التساؤل الذي له صلة بموضوعنا: هل ينفي ابن رشد علم الله بالجزئيات كما أشار إلى ذلك ابن تيمية؟

يجيب ابن رشد على ذلك في فصل المقال، رادا على الغزالي، فيقول: " وإلى هذا كله فقد (نرى) أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائيين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا، بل يرون أنه يعلمها تعالى بعلم غير مجانس لعلمنا بها.

وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه (بالوجود) على مقابل هذا: فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود.

فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة، وذلك غاية الجهل. فاسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال في كثير من الأسماء المتقابلات، مثل الجلل المقول على العظيم والصغير، والصريم المقول على الضوء والظلمة. ولهذا ليس (ههنا) حد، يشتمل العلمين جميعا كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا. وقد أفردنا في هذه المسألة قولا حركنا إليه بعض أصحابنا.

وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزيئيات، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل[39]، وأن ذلك العلم المنذر

---

[1] قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مرجع سابق، ص106.

[39] نقلا من الهامش الذي في نفس الموضع من الكتاب، كتب محمد عابد الجابري قائلا: "يحيل إلى آراء أرسطو في كتابه المعروف عند العرب باسم "الحاس والمحسوس". وقد وضع له ابن رشد تلخيصا بنفس الاسم. ويتحدث الكتاب، في المقالة الثانية، عن "الرؤيا" التي "منها ما يسمى كهانة ومنها ما يسمى وحيا" الخ. . . وعلى آراء أرسطو هذه شيد الفارابي نظريته في النبوة. نشره عبد الرحمان بدوي ضمن مجموع بعنوان "أرسطوطاليس في النفس" مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1964، ص22. وقد عرف الكتاب عند اللاتينيين باسم الطبيعيات الصغرى: Parvanaturalias. " انتهى كلام الجابري،

يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه. وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط- على النحو الذي نعلمه نحن- بل ولا الكليات: فإن الكليات المعلومة عندنا (معلومة) أيضا عن طبيعة الموجود، والأمر في ذلك العلم بالعكس. ولذلك ما قد أدى (إليه البرهان) أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلي أو جزئي" [1] انتهى كلام ابن رشد.

والمعنى أنه ابن رشد يرى أن ينزه علم الله عن هذا الوصف، بحجة أن تقسيم العلم إلى كلي وجزئي هو تصنيف نابع تصوير إنساني غير منصف لعلم الله، وكأن الخوض في صفة العلم، فيه تشبيه بعلم الإنسان، ومناقشة لكيفية لم تثبت عنده. فيؤكد في التهافت على أن: "علمه ليس يقتسم فيه الصدق والكذب المتقابلات التي تقتسم الصدق والكذب على علم الإنسان. مثال ذلك أن الإنسان يقال فيه: إما أن يعلم الغير وإما أن لا يعلمه، على أنهما متنافضان، إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعا، أعني: الذي يعلمه بعلم يقتضي نقصا وهو العلم الإنساني، ويعلمه بعلم لا يقتضي نقصا وهو العلم الذي لا يدرك كيفيته إلا هو! وكذلك الآمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أنه يعلمها ولا يعلمها" [2].

وطريقة ابن رشد في تنزيه علم الله، تنطلق من إثبات أن علم الله القديم يشمل الجميع كما يزعم. ثم يستدرك بعدها بأن هناك علما محدثا، خاصا بالإنسان، لا ينبغي لله أن يعلمه، لكونه إضافته لعلم الله، تجعل علم الله أشبه بعلم البشر، فيقول في ضميمته في العلم الإلهي، المطبوعة مع كتابه فصل المقال: "فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه، وإنما لزم ألا يعلمه بعلم محدث بل بعلم قديم، إن حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود، وهو العلم المحدث" [3].

ويشرح فكرته بشكل جلي بعد ذلك، فيقول: "فإذاً، العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث، لا أنه غير متعلق أصلا كما حكي عن الفلاسفة أنهم

ص103.

[1] ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، ط1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997) ص102-103.

[2] ابن رشد، تهافت التهافت، ص444.

[3] ابن رشد، فصل المقال، ص129.

يقولون، لموضع هذا الشك، إنه سبحانه لا يعلم الجزئيات. وليس الأمر كما توهم عليهم. . . " [1].

ويؤكدها بشكل أوضح في تهافته، فيقول: ". . . فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف من علمنا، ووجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا به: لأن العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود. فإن كان علمه أشرف من علمنا فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التي يتعلق علمنا بها. فللموجود إذاً وجودان: وجود أشرف، ووجود أخس. والوجود الأشرف هو علة الأخس. وهذا معنى قول القدماء: إن البارئ سبحانه هو الموجودات كلها، وهو المنعم بها، والفاعل لها. ولذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو" [2].

وقد ذكر ابن رشد عبارة موجزة في اعتقاده في صفة العلم في الكشف عن مناهج الأدلة، فقال بعد أن استدل بقول الله تعالى "وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين" [الأنعام: 59]، على أن الأمر أنف: " فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون، على أنه سيكون. وعالم بالشيء إذا كان، على أنه قد كان. وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه" [3]. وهو يعني كما أسلفنا بأن الله لا يعلم الحدث قبل وقوعه، فهو يزعم: "فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم المحدث، في وقت عدمه وفي وقت وجوده، علما واحدا. وهذا أمر غير معقول" [4].

وقد كشف لنا عبد الباسط الناشي أصل مقولة ابن رشد بأنها نظرية أرسطية، فيقول: "وكالعادة نجد أن أرسطو وراء كل التخبطات التي وقع فيها ابن رشد بنفي العلم الإلهي. . . . فقد نفى هذا الأخير [أي أرسطو] عن المحرك الأول علم ما في هذا العالم الأرضي من أحداث، وظواهر وجزئيات. وعلل ذلك بأن المحرك الأول عقل محض يسمو على العقول المجردة، وبالتالي يجب أن يتعلق علمه- فقط- بالمواضيع السامية. ولما كانت ذاته هي أسمى الموجودات، لم يكن بد من أن يقتصر علمه على ذاته. هذا بالإضافة إلى أن المحرك الأول لو علم بالجزئيات لكان مفتقرا إلى عالم السكون والفساد. يقول أرسطو: "لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة منه في الوجود، كيف يعلم من هو منزه عن

---

[1] ابن رشد، المرجع السابق.

[2] ابن رشد، تهافت التهافت، ص457.

[3] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص130.

[4] ابن رشد، المرجع السابق، ص129.

كدر المادة ما في العالم من الأكدار والأدناس والفواحش والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شيء. ثم لو قلنا إن له علما بالأشياء الخارجة عن ذاته لوجب أن يكون علمه مستفادا منها، وأنه لا يكون عالما إلا بوجود تلك الأشياء، فصار المبدأ الأول محتاجا إلى غيره لكي يكون عالما، وهذا لا يناسب جلال ذاته مع ما فيه من إدخال المادة في ذات الإله، إذ المادة هي الإمكان، فلو احتاج المبدأ الأول إلى الأشياء الخارجة لحصول العلم لكان قابلا للتغير والاستحالة، وذلك عبارة عن الإمكان. فالأولى أن يقال: إنه ليس للإله علم بغيره [سانتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفية، ص 52 (مخطوط بدار الكتب المصرية). نقله الدكتور محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية في المغرب، القاهرة 1948، ص 81.]" [1].

وإذا ثبت لدينا اعتقاد ابن رشد بنقص في علم الله بحجة أن هذا من العلم المحدث، يأتي التساؤل حول علاقة علم الله باختيار العبد لفعله التكليفي. فنقول بأن ابن رشد، لم يعتبر علم الله مانعا من حرية اختيار العبد لفعله. بل إنه في معرض حديثه عن دور الأجرام السماوية في العالم، لم يكن واضحا حيال دورها التحكمي. فقد جعل دورها محصور في تنفيذ ما يوحى إليها من تكاليف وطاعات للإنسان. فيقول: " ومذهب القوم (=أرسطو، المشاؤون) القديم هو أن هاهنا مبادئ هي الأجرام السماوية، و مبادئ الأجرام السماوية موجودات مفارقة للمواد (عقول) هي المحركة للأجرام السماوية. والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها إياها، بالحركة والفهم عنها، وأنها إنما خلقت من أجل الحركة " [2].

ثم يعرج ابن رشد لبيان المحرك لتلك الأجسام، على غرار نظرية الفيض ذات الأصل اليوناني: "وصح عندهم أن هذه المبادئ مفارقة للمواد من قِبل أنها التي أفادت الإجرام السماوية الحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وأن كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة فإنه ليس جسما ولا قوة في جسم، وأن الجسم السماوي إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات (=العقول السماوية) " [3].

---

[1] الناشي، عبد الباسط، دفع الرشد عن ابن رشد، مرجع سابق، ص104-105.

[2] ابن رشد، تهافت التهافت، ص251.

[3] ابن رشد، تهافت التهافت، ص251-252.

ثم يكشف لنا عن كيفية حدوث التكليف للإنسان، فيقول: "ومما صح عندهم أن الآمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول، (=المحرك الأول)، وهو الله سبحانه، وأنه أمر سائر المبادئ(=العقول الفلكية) أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات، وأن بهذا الأمر قامت السموات والأرض كما أن بأمر الملك الأول (الرئيس) في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الأمور من المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس كما قال سبحانه: {وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاء أَمْرَهَا} [فصلت: 12]. وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيوانا ناطقا" [1].

نفهم من هذا الكلام، تضاربا بين ترجيحه لاختيار العبد لفعله، وبين قوله عن تحكم الأجرام بالقدر. كما ندرك موافقة ابن رشد للفلاسفة اليونان والإسلاميين، في نظرية الفيض لأجل تفسير كيفية خلق العالم، وإن خالفهم باعتبار العالم مخلوقا وليس قديما [2]. ويبقى غامضا لدى الباحث حقيقة التكاليف التي يأمر الله بها البشر، التي تمر وفق رأي ابن رشد عبر الأجرام السماوية، وقد اعتبرها أكرم من الإنسان، واعتبرها كائنات حية [3]، إذ أن أن التشريعات قد ختمت بالرسالة المحمدية. فلا يبقى معنىً لمراد ابن رشد بالتكاليف، إلا ما يشاءه الله من أقدار للعبد.

المبحث الثالث: مسألة الخير والشر عند ابن رشد:

وفيه ثلاث مطالب:

المطلب الأول: تعريف الخير والشر لغة:

تعريف الخير:

---

[1] ابن رشد، تهافت التهافت، ص252.

[2] خالد كبير علال، تهافت ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، منشور إلكترونيا عبر الإنترنت، ص28.

[3] ابن رشد، تهافت التهافت، ص255.

(خَيَرَ) الْخَاءُ وَالْيَاءُ وَالرَّاءُ أَصْلُهُ الْعَطْفُ وَالْمَيْلُ، ثُمَّ يُحْمَلُ عَلَيْهِ. فَالْخَيْرُ: خِلَافُ الشَّرِّ ؛ لِأَنَّ كُلَّ أَحَدٍ يَمِيلُ إِلَيْهِ وَيَعْطِفُ عَلَى صَاحِبِهِ. وَالْخِيرَةُ: الْخِيَارُ. وَالْخِيرُ: الْكَرَمُ. وَالِاسْتِخَارَةُ: أَنْ تَسْأَلَ خَيْرَ الْأَمْرَيْنِ لَكَ. وَكُلُّ هَذَا مِنَ الِاسْتِخَارَةِ، وَهِيَ الِاسْتِعْطَافُ. وَيُقَالُ اسْتَخَرْتُهُ. قَالُوا: وَهُوَ مِنَ اسْتِخَارَةِ الضَّبُعِ، وَهُوَ أَنْ تَجْعَلَ خَشَبَةً فِي ثُقْبَةِ بَيْتِهَا حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ مَكَانٍ إِلَى آخَرَ. وَقَالَ الْهُذَلِيُّ:

لَعَلَّكَ إِمَّا أُمُّ عَمْرٍو تَبَدَّلَتْ. . . سِوَاكَ خَلِيلًا شَاتِمِي تَسْتَخِيرُهَا

ثُمَّ يُصَرِّفُ الْكَلَامُ فَيُقَالُ رَجُلٌ خَيِّرٌ وَامْرَأَةٌ خَيِّرَةٌ: فَاضِلَةٌ. وَقَوْمٌ خِيَارٌ وَأَخْيَارٌ. . . فِي صَلَاحِهَا، وَامْرَأَةٌ خَيْرَةٌ فِي جَمَالِهَا وَمِيسَمِهَا. وَفِي الْقُرْآنِ: {فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ} [الرحمن: 70]. وَيُقَالُ خَايَرْتُ فُلَانًا فَخِرْتُهُ. وَتَقُولُ: اخْتَرْ بَنِي فُلَانٍ رَجُلًا. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا} [الأعراف: 155]. تَقُولُ هُوَ الْخِيرَةَ خَفِيفَةٌ، مَصْدَرُ اخْتَارَ خِيرَةً، مِثْلُ ارْتَابَ رِيبَةً" [1].

"خير: الخَيْرُ: ضِدُّ الشَّرِّ، وَجَمْعُهُ خُيور؛ قَالَ النَّمِرُ بْنُ تَوْلَبٍ:

ولاقَيْتُ الخُيُورَ، وأَخْطَأَتْني. . . خُطوبٌ جَمَّةٌ، وعَلَوْتُ قِرْني

تَقُولُ مِنْهُ: خِرْتَ يَا رَجُلُ، فأَنتَ خائِرٌ، وخارَ اللهُ لَكَ؛ قَالَ الشَّاعِرُ:

فَمَا كِنانَةُ فِي خَيْرٍ بِخَائِرَةٍ. . . وَلَا كِنانَةُ فِي شَرٍّ بِأَشْرارِ

وَهُوَ خَيْرٌ مِنْكَ وأَخْيَرُ. وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْراً ؛ أَي تَجِدُوهُ خَيْرًا لَكُمْ مِنْ مَتَاعِ الدُّنْيَا. وَفُلَانَةُ الخَيْرَةُ مِنَ المرأَتين، وَهِيَ الخَيْرَةُ والخِيَرَةُ والخُوْرَى والخِيرى. وخارَهُ عَلَى صَاحِبِهِ خَيْراً وخِيَرَةً وخَيَّرَهُ: فَضَّله؛ وَرَجُلٌ خَيْرٌ وخَيِّرٌ، مُشَدَّدٌ وَمُخَفَّفٌ، وامرأَة خَيْرَةٌ وخَيِّرَةٌ، وَالْجَمْعُ أَخْيارٌ وخِيَارٌ. وقال تعالى: أُولئِكَ لَهُمُ الْخَيْراتُ ؛ جَمْعُ خَيْرَةٍ، وَهِيَ الْفَاضِلَةُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ. وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: فِيهِنَّ خَيْراتٌ حِسانٌ ؛ قَالَ الأَخفش: إِنه لَمَّا وُصِفَ بِهِ؛ وَقِيلَ: فُلَانٌ خَيْرٌ، أَشبه الصِّفَاتِ فأَدخلوا فِيهِ الْهَاءَ لِلْمُؤَنَّثِ وَلَمْ يُرِيدُوا بِهِ أَفعل؛ وأَنشد أَبو عُبَيْدَةَ لِرَجُلٍ مِنْ بَنِي عَدِيّ تَيْمِ تَمِيمٍ جَاهِلِيٌّ:

وَلَقَدْ طَعَنْتُ مَجامِعَ الرَّبَلَاتِ،. . . رَبَلَاتِ هِنْدٍ خَيْرَةِ المِلَكاتِ

فإِن أَردت مَعْنَى التَّفْضِيلِ قُلْتَ: فُلَانَةُ خَيْرُ الناسِ وَلَمْ تَقُلْ خَيْرَةُ، وفلانٌ خَيْرُ النَّاسِ وَلَمْ تَقُلْ أَخْيَرُ، لَا

---

[1] الرازي، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ط6 (دار الفكر، 1399هـ - 1979م)، "مادة خير"، 2/ 232-233.

يُثَنَّى وَلَا يُجْمَعُ لأَنه فِي مَعْنَى أَفعل. . . " [1].

الشَّرُّ: السُّوءُ وَالْفِعْلُ لِلرَّجُلِ الشِّرِّيرِ، وَالْمَصْدَرُ الشَّرَارَةُ، والفعل شَرَّ يَشُرُّ [يَشِرُّ]. وَقَوْمٌ أَشْرَارٌ: ضِدُّ الأَخيار. ابْنُ سِيدَهْ: الشَّرُّ ضِدُّ الْخَيْرِ، وَجَمْعُهُ شُرُورٌ، والشُّرُّ لُغَةٌ فِيهِ؛ عَنْ كُرَاعٍ. وَفِي حَدِيثِ الدُّعَاءِ:

والخيرُ كُلُّه بِيَدَيْكَ والشَّرُّ لَيْسَ إِليك؛ أَي أَن الشَّرَّ لَا يُتقرّب بِهِ إِليك وَلَا يُبْتَغَى بِهِ وَجْهُكَ، أَو أَن الشَّرَّ لَا يَصْعَدُ إِليك وإِنما يَصْعَدُ إِليك الطَّيِّبُ مِنَ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ" [2].

المطلب الثاني: مفهوم الشر عند الفلاسفة:

جاء في كتاب الأثر الفلسفي في التفسير: "والشر فى عرف الفلاسفة يطلق على أمور عدمية مثل الموت والفقر والجهل، ويطلق على أمور وجودية كوجود البرد المفسد للثمار، ووجود الآلام والغموم، فالبرد في نفسه من حيث هو كيفية، أو من حيث صدوره عن علته، ليس بشر، إنما هو شر بالقياس إلى الثمار، لإفساد أمزجتها، وكذلك الآلام فإنها ليست بشرور من حيث هي إدراكات لأمور، ولا من حيث وجود تلك الأمور فى أنفسها، أو صدورها عن عللها، إنما هي شرور بالقياس إلى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه أن يتصل.

إذاً: فالشر فى ماهيته عدم وجود، أو عدم كمال لموجود [انظر: الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات: 3 / 301. وراجع: ابن سينا: الشفا (الإلهيات) 2 / 415، والسهروردي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية: ضمن مجموعة فى الحكمة الإلهية: 78].

إذاً: فيمكن أن يُعرف الشر عند الفلاسفة بأنه " فقدان الشيء كماله "

وهذا الفقدان يرجع – عندهم – إلى عدم قابلية الأجسام للفيض الإلهي، قال الفارابى: (الخير فى الحقيقة هو كمال الوجود، وهو واجب الوجود، والشر عدم ذلك الكمال [رسائل الفارابي(التعليقات): 11].

---

[1] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط3 (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، مادة "خير"، 4/ 264.

[2] ابن منظور، المرجع السابق، 400/4، مادة "شرر".

وقسم بعض الفلاسفة الأشياء بحسب وجود الشر وعدمه إلى خمسة أقسام:

الأول: ما كان خيراً محضاً،

والثاني: ما كان شراَ محضاَ.

والثالث: ما كان خيرة غالباً على شره.

والرابع: ما كان شره غالباً على خيره.

والخامس: ما تساوى فيه الخير والشر [انظر: ابن سينا: الشفاء (الإلهيات): 2 / 421، والطوسى: شرح الإشارات والتنبيهات: 3 / 302، والسهروردي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية: ضمن مجموعة فى الحكمة الإلهية: 78]

وقد ذكر بعض المفسرين هذا التقسيم، فالفعل إما أن يكون خيراً محضاً أو شراَ محضاً، أو خيراً مشوباً بشر، وهذا القسم على ثلاثة أقسام: قسم خيره غالب، وقسم شره غالب، وقسم خيره وشره متساويان [انظر: مفاتيح الغيب: 25 / 179، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: 2 / 269 والآلوسي: روح المعاني: 2 / 111].

وقد ذكر الرازي عن الفلاسفة أن ما خلقه الله تعالى من هذه الأقسام هو ما كان خيراً محضاً، وهو العالم العلوي، وكذلك ما كان خيره غالباً على شره، وهو العالم السفلي [أي ما تحت فلك القمر كما قال ابن سينا: انظر: الشفاء (الإلهيات): 2 / 217]، ولم يخلق عالماً فيه شر محض، ويرون أنه لولا الشر فى هذا العالم لكانت مخلوقات الله تعالى منحصرة فى الخير المحض، ولكان عالماً غير العالم، ولا يكون قد خلق القسم الذى فيه الخير الغالب والشر القليل، وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل لا يناسب الحكمة، فوقوع الخير الكثير المشوب بالشر القليل من اللطف، وإلى هذا أشار الله – سبحانه وتعالى بقوله: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ } فقال الله في جوابهم: {قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ}[البقرة: 30]

أي: أعلم أن هذا القسم يناسب الحكمة؛ لأن الخير فيه كثير، ثم بين لهم خيره بالتعليم، كما قال تعالى{ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا } [البقرة: 31].

يعنى أيها الملائكة: أن خلق الشر المحض والشر الغالب والشر المساوي لا يناسب الحكمة، وأما خلق الخير المثير المشوب بالشر القليل فهو مناسب، فقوله تعالى { أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا

وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ } إشارة إلى الشر، وأجابهم الله – عز وجل – بما فيه من الخير بقوله { وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا }.

فإن قال قاتل: إن الله تعالى قادر على تخليص هذا القسم من الشر بحيث لا يوجد فيه شر أصلاً، فيقال له: ما قال الله تعالى {وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا } [السجدة: 13] يعني: لو شئنا لخلصنا الخير من الشر، لكن حينئذ لا يكون الله تعالى خلق الخير الكثير المشوب بالشر القليل، وهو قسم معقول، فما كان يجوز تركه للشر القليل، وهو لا يناسب الحكمة؛ لأن ترك الخير الكثير للشر القليل غير مناسب للحكمة. قال الرازي: وهذا الكلام يعبر عنه من يقول برعاية المصالح: إن الخير فى القضاء والشر فى القدر، فالله قضى بالخير ووقع الشر فى القدر بفعله المنزه عن القبح والجهل [انظر: مفاتيح الغيب 25 / 179، وأكثر ما ذكره هنا ذكره ابن سينا فيما سبق ذكره، وكذلك ابن رشد فى مناهج الأدلة فى عقائد الملة: 236]" [1] انتهى كلام بكار الحاج قاسم.

المطلب الثالث: موقف ابن رشد من مسألة فعل الخير والشر:

ينطلق ابن رشد أيضا في نقاشه للمسألة من منطلق إثبات تعارض النصوص الشرعية، على غرار ما فعله في مسألة القضاء والقدر، التي احتاجت إلى تأويله الفلسفي الصارف عن ظواهر الآيات. وسمى تأويله في هذا الموضع "جمعا على نحو ما يوجبه العقل" [2]، فيقول ابتداء: " فإن قيل: فما تقول في الإضلال للعبيد، أهو جور أم عدل؟ وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدي. مثل قوله تعالى: "فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء" [إبراهيم: 4]. ومثل قوله: "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها" [السجدة: 13]. قلنا: هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على ظاهرها. وذلك أن هاهنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها، مثل الآيات التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم. ومثل قوله تعالى: "ولا يرضى لعباده الكفر" [الزمر: 7] وهو بين أنه، إذا لم يرضى لهم الكفر، أنه ليس يضلهم. وما تقوله الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه، أو يأمر بما لا يريده، فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه. وهو كفر" [3].

---

[1] الحاج جاسم، بكار، الأثر الفلسفي في التفسير، ط1 (دار النوادر: دمشق، 1429هـ – 2008م)، ص452-454.

[2] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص195.

[3] المرجع السابق.

فيثبت أولا – ردا على الأشاعرة – بأن النصوص الشرعية تخالف قول الأشاعرة. فالله قد فطر الناس جميعا على التوحيد. لذلك يقول: " وقد يدلك على أن الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال، قوله تعالى: "فأقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها" [الروم: 30]. وقوله: "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين" [الأعراف: 172]. وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة".

وإذا كان هذا التعارض موجودا وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل. فنقول: أما قوله تعالى: "يضل من يشاء ويهدي من يشاء" [فاطر: 8]، فهي المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون. أعني: مهيئين للضلال بطباعهم، ومسوقين إليه بما تكنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج. وأما قوله: "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها" معناه: لو شاء ألا يخلق خلقا مهيئين أن يعرض لهم الضلال، إما من قبل طباعه وإما من قبل الأسباب التي من خارج، أو من قبل الأمرين كليهما، لفعل. ولكون خلقه الطباع في ذلك مختلفة عرض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهداية لقوم، لا أن هذه الآيات مما قصد بها الإضلال. مثل قوله تعالى: "يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين" [البقرة: 26]. ومثل قوله تعالى: "وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن" [الإسراء: 60]، ومثل قوله في أثر تعديده ملائكة النار: "كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء" [المدثر: 31]. أي أنه يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقهم مضلة كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرة بها " [1] انتهى كلامه.

وقد برر ابن رشد، سبب خلق الأشرار، وهل يوصف خلق الأشرار بأنه من الظلم للصالحين، فقال: "فإن قيل فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال، وهذا هو غاية الجور؟

قيل: إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك. وأن الجور كان يكون في غير ذلك. وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الإنسان، والتركيب الذي ركب عليه، اقتضى أن يكون بعض الناس، وهم الأقل شرارا بطباعهم.

---

[1] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص195-196.

وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وإن كانت للأكثر مرشدة.

لم يكن بد، بحسب ما تقتضيه الحكمة، من أحد أمرين: إما أن لا يخلق الأنواع التي توجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل. وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل. ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر، لمكان وجود الشر الأقل.

وهذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين قال الله سبحانه حكاية عنهم، حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة، يعني بني آدم، "قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك" إلى قوله "إني أعلم ما لا تعلمون" [البقرة: 30]. يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيرا وشرا، وكان الخير أغلب عليه، أن الحكمة تقتضي إيجاده لا إعدامه.

فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه الإضلال مع العدل ونفي الظلم. وأنه إنما خلق أسباب الضلال، لأنه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الإضلال. وذلك أن من الموجودات ما أعطي من أسباب الهداية أسبابا لا يعرض فيها إضلال أصلا، وهذه هي حال الملائكة. ومنها ما أعطي من أسباب الهداية أسبابا يعرض فيها الإضلال في الأقل، إذ لم يكن في وجودهم أكثر من ذلك، لمكان التركيب. وهذه هي حال الإنسان" [1] انتهى كلامه.

نفهم مما سبق، أن الشر مخلوق من قبل الله بقدر قليل، لأجل خدمة الخير الكثير. يؤكده قوله: "ولما كان الإضلال شرا، وكان لا خالق له سواه، وجب أن ينسب إليه كما ينسب إليه خلق الشر، لكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الإطلاق. لكن على لأنه خالق للخير لذات الخير، وخالق للشر من أجل الخير. أعني: من أجل ما يقترن به من الخير. فيكون على هذا خلقه عدلا منه" [2]. وكما قال في [تفسير ما بعد الطبيعة: ص162]: "وإنما كان كذلك؛ لأنه لما لم يكن هذا الوجود إلا على أحد أمرين: إما ألا توجد هذه الأشياء التي يلحق وجودها شر ما، فيكون ذلك أعظم شرا، وإما أن توجد بهذه الحال، إذ كان لا يمكن في وجودها أكثر من ذلك، ومثال ذلك أن النار منفعتها في العالم بينة، واتفق لها

---

[1] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص196-197.

[2] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص197.

بالعرض أن تفسد كثيرا من الحيوان والنبات" [1].

وبذلك يكون ابن رشد قد خالف الأشاعرة في جواز فعل الله لما يريده من الخير للعبد، بالقول بأن الله لا يريد بعباده إلا خيرا. وأن الشر مخلوق لا لذاته، بل لأجل النفع الذي يعود على الخير الكثير. كما أنه خالف المعتزلة في زعمهم أن الشر خارج من إرادة ومشيئة الله. إلا أن ابن رشد ينسب الخير والشر إلى الأسباب مرة أخرى، التي في داخل الإنسان وخارجه، متأثرا بأقوال أسلافه من الفلاسفة.

المبحث الرابع: الثواب والعقاب عند ابن رشد:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الثواب والعقاب لغة:

الثواب لغة:

جاء في تهذيب اللغة:

"ثاب، (ثبى)، باث، بثا، وثب، أبث.

ثوب ثيب: قَالَ الله عزّ وَجل: {وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْناً} [الْبَقَرَة: 125].

قَالَ أَبُو إِسْحَاق: مثابة: يَثُوبون إِلَيْهِ.

قَالَ: والمِثابة والمِثَاب، وَاحِد.

وَنَحْو ذَلِك قَالَ الفرّاء. وَأنْشد الشَّافِعِي بَيت أبي طَالب:

مَثاباً لأَفْناء القَبائل كلّها

تَحُبُّ إِلَيْهِ اليَعْمُلاتُ الذَّوامِلُ

قَالَ أَبُو إِسْحَاق: والأَصل فِي (مثابة): مَثْوبة، وَلَكِن حَرَكَة الْوَاو نُقلت إِلَى الثَّاء وتَبعت الواوُ الحركةَ فَانْقَلَبت ألفا.

---

[1] الحاج جاسم، بكار، الأثر الفلسفي في التفسير، مرجع سابق، ص458.

قَالَ: وَهَذَا إعلال بإتباع، تبع (مثابة) بَاب (ثاب). وأصل (ثاب) ثَوَب. وَلَكِن الْوَاو قُلبت ألفا لتحرّكها وانفتاح مَا قبلهَا، لَا اخْتِلَاف بَين النَّحْوِيين فِي ذَلِك.

قَالَ ثَعْلَب: (البيتُ مَثابةٌ).

وَقَالَ بَعضهم: (مَثُوبة)، وَلم يُقرأ بهَا" [1] انتهى كلام الأزهري.

العقاب:

جاء في تهذيب اللغة:

"والعِقاب والمعاقبة: أَن تجزي الرجلَ بِمَا فعل سُوءاً، وَالِاسْم العُقوبة. وَيُقَال أعقبته بِمَعْنى عاقبته. وَيُقَال استعقبَ فلانٌ من فعله ندماً. وَيُقَال أعقبَه الله خيرا بإحسانه، بِمَعْنى عوَّضَه وأبدله" [2].

المطلب الثاني: اعتقاد ابن رشد في مسألة الثواب والعقاب:

بعد أن أثبت ابن رشد أن للعبد اختيارا، وأن الخير والشر كله مقدر ومعلوم عند الله، كان من البدهي أن يؤمن بالثواب والعقاب في الآخرة، جزاءً للإنسان على ما قدم، ولكنه ينطلق دوما من أدلته العقلية كي توافق النص الشرعي، وليس العكس. يقول ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة: "والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده. ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشاهدات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة. . . . أعني: أنه قد اتفق الكل على أنه للإنسان سعادتين: أخراوية ودنياوية. وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل. منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات. ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا، وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده، فالإنسان أحرى بذلك.

وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى: "وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار" [ص: 27].

---

[1] الأزهري الهروي، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، ط1 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، 110/15، باب "الثاء مع الباء".

[2] الأزهري الهروي، تهذيب اللغة، مرجع سابق، 183/1، مادة "عقب".

وقال مثنيا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود: "الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم، ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار" [آل عمران: 191].

ووجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات. وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه فقال: "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون" [المؤمنون: 115]. وقال: "أيحسب الإنسان أن يترك سدى" [القيامة: 36]. وقال: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" [الذاريات: 56]، يعني الجنس من الموجودات الذي يعرفه. وقال منبها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق: "وما لي لا أعبد الذ فطرني وإليه ترجعون" [يس: 22].

وإذا ظهر أن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به، ظهر أيضا أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة، لأنا نرى أن واحدا واحدا من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا في غيره، أعني الخاص به. وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان. وهذه أفعال النفس الناطقة.

ولما كانت النفس الناطقة جزأين: جزء عملي وجزء علمي، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد على كماله في هاتين القوتين. أعني الفضائل العملية والفضائل النظرية. وأن تكون الأفعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات، والتي تعوقها هي الشرور والسيئات.

ولما كان تقرير هذه الأفعال أكثر ذلك بالوحي، وردت الشرائع بتقريرها، ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها. فأمرت بالفضائل، ونهت عن الرذائل، وعرفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل، أعني السعادة المشتركة. فعرفت من الأمور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته، وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة. وكذلك عرفت من الأعمال القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية. وبخاصة شريعتنا هذه، فإنه إذا قويست بسائر الشرائع وجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق. ولذلك كانت خاتمة الشرائع.

ولما كان الوحي قد أنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة (=للبدن) خبثا لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن، وإلى هذا المقام الإشارة بقوله: " أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين" [الزمر: 56]، اتفقت الشرائع (=جواب: ولما كان) على تعريف هذه الحال للناس

وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير" [1].

ثم يتابع: "فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء، ويختلفون في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس. ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهاما لأكثر الناس، وأكثر تحريكا لنفوسهم إلى ما هنالك. والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع" [2].

يعلق رضا الزواري، بعد أن أورد كلام ابن رشد في المعاد، تحدث فيه ابن رشد، عن تفاوت نظرة البشر إلى المعاد، وإن اتفقوا على أنها دار لنيل الثواب: "وإذا كانت الغائية دليلا على وجود الميعاد الذي يتفق عليه كل الناس، فإن طبيعة الميعاد تختلف عند الجمهور وعند الخاصة، ويستدل ابن رشد على ذلك بموقف ابن عباس من طبيعة البعث. فقد روى عنه أنه قال: "ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء". ويعلق ابن رشد على هذا القول بما يلي: "يشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص. وذلك أن إمكان هذا الرأي ينبني على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع، أحدها أن النفس باقية، والثاني أنه ليس يلحق عن عودة النفس إلى أجسام أخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها. وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم إلى جسم".

وهكذا [والكلام للزواري] يتبين بوضوح، أن صور البعث والعقاب والثواب الحسية الموجودة في القرآن متجهة إلى عامة الناس بهدف حثهم على فعل الخير في هذه الدنيا. أما الخاصة فلا يحتاجون إلى هذه الصور للقيام بالأعمال الخيرة في هذه الدنيا لأنهم لا يقومون بها لهدف عملي فقط بل كذلك لهدف نظري. فالمعرفة العملية والمعرفة النظرية تتطلبان حضور الفضيلة لكي تتحقق على أحسن وجه وهو ما يبرزه ابن رشد حين يقول: "ولما كانت النفس الناطقة جزءين جزء عملي وجزء علمي، وجب أن يكون المطلوب الأول منه أن يوجد على كماله في هاتين القوتين أعني الفضائل العملية والفضائل النظرية. وأن تكون الأفعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات والتي تعوقها هي الشرور والسيئات".

---

[1] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص199-201، بتصرف يسير.

[2] ابن رشد، المرجع السابق، ص200-201.

وهكذا [والحديث ما زال للزواري] يؤكد ابن رشد، أن أية معرفة، عملية كانت أو نظرية، تتطلب اكتساب الفضائل الأخلاقية حسب تعبيره في كتاب "مختصر سياسة أفلاطون" لأن انعدام هذه الفضائل يعوق عملية المعرفة حتى ولو كانت نظرية. لكن وإن كان العلماء مطالبين بتصديق البعث والعقاب والثواب كما يقبله العامة أي في صيغته الحسية الخيالية للحفاظ على تماسك الجمع. فإن ذلك لا تعني أنها الصيغة الوحيدة لأن في مقدورهم القيام بالفضائل والابتعاد عن الرذائل بالإعتماد على العقل وحده وهو ماتتطلبه المعرفة النظرية التي تحتاج إلى أنفس فاضلة لممارستها.

إن ماسبق ذكره يمكننا من الخروج بثلاث نتائج أساسية:

الأولى: أن الجمهور يرتبط بعلاقة تخارجية مع الدين، فهو لا يمارس الخير ويبتعد عن الشر إلا حين تمثل أمامه الصور المادية للعقاب والثواب، فهو لم يستبطن الدين لدرجة تحوله إلى قانون أخلاقي ليس له من هدف إلا فعل الخير من أجل الخير كما يبرز ذلك المعتزلة في القديم والحديث"كانط".

النتيجة الثانية: أن الخاصة تقوم بفعل الخير، لأن سلوكها ينبغ من عملية التبطن للدين وقد أصبح قانونا أخلاقيا أي أنها تتبع الفضيلة بغض النظر عن الثواب والعقاب الماديين. فهي تمارس الخير لأنه خير دون انتظار جزاء مادي على ذلك. وهو عكس ما تقوم به العامة "ذلك لأن العفيف فيهم إنما يتجنب اللذات رجاء الحصول على لذات أعظم منها [. .]ويمسك يده عن أموال الناس لأن ذلك واجب في ذاته بل إنما يكف عنها طمعا في ماهو أضعاف ذلك" [1].

النتيجة الثالثة: لكن بالرغم من هذا التصور الأداتي للفضيلة عند الجمهور، فإن ابن رشد يحث عليه لأنه الوحيد القادر على دفع الجمهور لممارسة الخير. ولا يعود ذلك إلى وقوفه منه موقفا امتثاليا، بقدر ما يرتبط بفهمه لطبيعة تفكير الجمهور. فالمخيلة عنده –كما يقول ابن رشد– تكاد تعوض العقل. فالصورة الحسية تبقى بالنسبة إليه أكثر إقناعا من أيه نظرية. والأكثر من ذلك، فإن أيا معالجة نظرية لهذه المسألة ولغيرها من المسائل العقدية تؤدي إلى إضعاف إيمانه مما يجعله أكثر قابلية للانقسام

[1] ابن رشد، الضروري فى السياسة، ص: 90

وحتى للفتنة" [1].

خاتمة:

من خلال بحثنا لمسألة حرية اختيار الإنسان لفعله، وموقف ابن رشد من هذه المسألة وصل الباحث إلى ما يلي:

1- تعدد مفاهيم الحرية بين الحضارة الغربية والإسلامية

2- إيمان ابن رشد بالفلسفة، دفعه إلى مناقشة المسائل العقدية من منطلق فلسفي.

3- إثبات ابن رشد، لحرية اختيار الإنسان لفعله. وجعله مرتبطا بإرادة الإنسان وبالأجرام

[1] الزواري، رضا، المخيلة والدين عند ابن رشد، ط1 (صفاقس، دار صامد للنشر والتوزيع، 2005م)، ص250-252.

السماوية، تأثرا بكلام الفلاسفة اليونان.

4- نفي ابن رشد لعلم الله بالجزئيات. غير أنه مقاربة ابن رشد للموضوع، كانت فلسفية، مع مراوغات لفظية، كي لا يتهم بمتابعة الفلاسفة بنفيهم لعلم الله للجزئيات. مع إثبات تقليده لأرسطو في هذا الاعتقاد.

5- إقرار ابن رشد، بدخول الشر القليل فقط في القدر الإلهي، وبأنه من فعل الله.

6- اعتقاد ابن رشد بالثواب والعقاب.

فهارس الآيات القرآنية:

"يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين"	[البقرة: 26]	41
{وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ}	[البقرة: 30]	42،39
{ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا}	[البقرة: 31]	40

{وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْناً}	[الْبَقَرَة: 125]	43
{فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ}	[البقرة: 200]	13
"لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت"	[البقرة:286]	23
{نذرت لَك مَا فِي بَطْني محررا}	[آل عمران:35]	4
"الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم، ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار"	[آل عمران: 191]	45
"أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم"	[آل عمران: 165]	23
"وما أصابكم يوم التقى الجمعان بإذن الله"	[آل عمران: 166]	23
{فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا}	[النساء: 6]	7
"قل كل من عند الله"	[النساء: 78]	23
"ما أصبك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك"	[النساء: 79]	23
{فَإِذَا قَضَيْتُمْ الصَّلاةَ}	[النساء: 103]	13
{إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ}	[المائدة: 34]	14
"وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو"	[الأنعام: 59]	34،27
{وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ}	[الأنعام: 91]	14
{وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا}	[الأعراف: 155]	37
"وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم		

ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين"	[الأعراف: 172]	41
"والذين كسبوا السيئات"	[يونس: 27]	23
{قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ}	[يوسف: 41]	13
"وكل شئ عنده بمقدار"	[الرعد: 8]	22
"له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله"	[الرعد: 11]	28،26
"وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار"	[إبراهيم: 33]	27
"وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر"	[النحل: 12]	27
{وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ}	[الْحجر: 21]	16
{وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتَابِ}	[الإسراء: 4]	13
{وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ}	[الإسراء: 23]	13
"وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن"	[الإسراء: 60]	41
{وَكَانَ أَمْراً مَقْضِيّاً}	[مريم: 21]	13
{فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ}	[طه: 72]	13
"أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون"	[المؤمنون: 115]	45

"قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله" [النمل: 65] 27

{فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ} [القصص: 15] 13
{أَيَّمَا الأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ} [القصص: 28] 13
{فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ} [القصص: 29] 13
"قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل
سرمدا إلى يوم القيامة
من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون" [القصص: 71] 27
"ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه وتبتغوا من فضله" [القصص 73] 27

"فأقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها"[الروم: 30] 41

{وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا} [السجدة: 13] 40

{وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ} [سبأ: 11] 14
{وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ} [سبأ: 18] 14

"يضل من يشاء ويهدي من يشاء" [فاطر: 8] 41

"وما لي لا أعبد الذ فطرني وإليه ترجعون" [يس: 22] 41
"وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا
ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار" [ص: 27] 45

"ولا يرضى لعباده الكفر" [الزمر: 7] 41
"أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله

وإن كنت لمن الساخرين"	[الزمر: 56]	47
{وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ}	[الزمر: 69]	13
{فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ}	[فصلت: 12]	12،13،15،22،
"وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى"	[فصلت: 17]	23
"وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم"	[الشورى: 30]	23
"أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير"	[الشورى: 34]	23
"وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه"	[الجاثية: 13]	27
"وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"	[الذاريات: 56]	45
{فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ}	[القمر: 12]	14
"إنا كل شيء خلقناه بقدر"	[القمر: 49]	22
{فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ}	[الرحمن: 70]	37،38
{نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ}	[الواقعة: 60]	14
"ما أصاب الانسان من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك علي الله يسير"	[الحديد: 22]	23
"كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء"	[المدثر: 31]	41

"أيحسب الإنسان أن يترك سدى" [القيامة: 36] 45

{قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيراً} [الإنسان: 16] 15

{إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ} [المدثر: 18] 14

{فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ} [المرسلات: 23] 14

{وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ} [الفجر: 16] 14

فهارس الأحاديث النبوية:

"كل مولود يولد علي الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه" ص23

"خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون،
وخلقت هؤلاء للنار، وبأعمال أهل النار يعملون" ص23

فهارس الكتب:

ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عزت العطار الحسيني، ط1 (القاهرة: دار السعادة، 1956م)

الأحمدي، عبد الله، الكمال الإلهي بين أهل السنة ومخالفيم، ط1 (حولّي: مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع، 2013م)

الأزهري الهروي، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، ط1 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)

التليلي، عبد الرحمن، ابن رشد في المصادر العربية، ط1(القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002م)

ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق: محمد عبد القادر حاتم (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963)

الجاسم، فيصل، الأشاعرة في ميزان أهل السنة، ط1(الكويت: المبرة الخيرية لعلوم القرآن والسنة، 2007م)
الحاج جاسم، بكار، الأثر الفلسفي في التفسير، ط1 (دمشق: دار النوادر، 2008م
ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، طبعة الخانجي: القاهرة، د. ت
حمود، كامل، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، (بيروت: دار الفكر اللبناني، د. ت)
ابن دريد الأزدي، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)
الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق بشار عواد معروف، ط1(بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م)
الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (بيروت – صيدا: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، 1999م -1420)
الرازي، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ط6 (دار الفكر، 1399هـ - 1979م)
ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط3: 2007- بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
ابن رشد، الضروري في السياسة. . مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية الدكتور أحمد شحلان، ط3(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011م)
ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، ط1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)
ابن رشد، تهافت التهافت، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م).
الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس على جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، (دار الهداية)
الزواري، رضا، المخيلة والدين عند ابن رشد، ط1 (صفاقس، دار صامد للنشر والتوزيع، 2005م)
السيوطي، جلال الدين، حاشية السيوطي على سنن النسائي، ط2(حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1986)
الشاطبي، إبراهيم بن موسى، تحقيق محمد الشقير وسعد الحميد وهشام الصيني، ط1 (الرياض: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1429هـ – 2008م)
الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل (مؤسسة الحلبي: د. ت)
الصفدي، خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء

التراث، 1420هـ – 2000م
ابن أبي صبيعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة)
الضبي، أحمد بن يحيى، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس (القاهرة: دار الكاتب العربي، 1967م)
ابن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي، محمد، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس، ط1 (بيروت: دار الثقافة، 1973م)
عفيفي، زينب، الفكر السياسي الإسلامي، ط1(القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2011م)
العميري، سلطان،فضاءات الحرية، ، ط2: 2013- المركز العربي للدرسات الإنسانية.
عمارة، محمد، ابن رشد: فقيه الفلاسفة. . وفيلسوف الفقهاء، ط1 (القاهرة: دار السلام، 2012م)
علال، خالد، تهافت ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، منشور إلكترونيا عبر الإنترنت
عواجي، غالب،فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، ط4: 2001- المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر: جدة.
قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د. ت)
الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د/ مهدي المخزومي؛ و د/إبراهيم السامرائي، د. ت (دار ومكتبة الهلال)
ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور (القاهرة: مكتبة التراث، د. ت)
فودة، سعيد، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، ط1 (عمّان: دار الفتح للدراسات والنشر، 1430هـ – 2009م)
المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط7 (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1978م).
مختار باشا، محمد، التوفيقات الإلهامية في مقارنة التواريخ الهجرية بالسنين الإفرنكية والقبطية، د. ط، القاهرة: 1423هـ - 2003م، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية
مصطفى بدر الدين والإمام غادة، مشكلات فلسفية، ط1(عمّان: دار المسيرة، 2012م-1433هـ)

المطَرّزِي، ناصر بن عبد السيد، المغرب في ترتيب المعرب، (بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت)
ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط3 (بيروت: دار صادر، 1414هـ)
الناشي، عبد الباسط، دفع الرشد عن ابن رشد، ط1(تونس: الدار التونسية للكتاب، 2012م)
النباهي، أبو الحسن علي، تاريخ قضاة الأندلس أو المرقبةالعليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق وشرح: صلاح الدين الهواري (لبنان: المكتبة العصرية، 1426هـ - 2006م)
اليافعي، عبد الله بن أسعد، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان (حيدر أباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1390هـ – 1970م)

فهرس الموضوعات

Contents

المبحث الأول: تعريف الحرية لغة واصطلاحا: 3
المطلب الأول: تعريف الحرية لغة:..... 3
المطلب الثاني: تعريف الحرية اصطلاحا:..... 4
المبحث الثاني: تعريف الإنسان لغة واصطلاحا: 6

وفيه مطلبان، المطلب الأول: تعريف الإنسان لغة:..... 6
المطلب الثاني: تعريف الإنسان اصطلاحا:..... 7
المبحث الثالث: ترجمة ابن رشد:..... 7
المطلب الأول:سيرة ابن رشد:..... 7
المطلب الثاني: وفاته:..... 10
المبحث الأول: مسألة القضاء والقدر ومواقف الفرق الإسلامية التي عاصرها وناقشها ابن رشد من المسألة:..... 11
المطلب الأول: تعريف القضاء والقدر لغة: 11
المطلب الثاني: تعريف القضاء والقدر اصطلاحا:..... 14
المطلب الثالث: الفارق بين القضاء والقدر:..... 16
المطلب الرابع: مواقف الفرق التي عاصرها ابن رشد:..... 17
المطلب الخامس: موقف ابن رشد من مسألة القضاء والقدر:..... 20
المبحث الثاني: العلم الإلهي وعلاقته بأفعال العباد:..... 29
المبحث الثالث: مسألة الخير والشر عند ابن رشد:..... 35
المطلب الأول: تعريف الخير والشر لغة:..... 35
المطلب الثاني: مفهوم الشر عند الفلاسفة:..... 37
المطلب الثالث: موقف ابن رشد من مسألة فعل الخير والشر:..... 39
المبحث الرابع: الثواب والعقاب عند ابن رشد: 42
المطلب الأول: تعريف الثواب والعقاب لغة:..... 42
المطلب الثاني: اعتقاد ابن رشد في مسألة الثواب والعقاب:..... 43