جامعة زيان عاشور-الجلفة-

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم علم النفس و الفلسفة

مشكلة حرية الإرادة في الفلسفة الإسلامية

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة: **إشراف الأستاذ**

رزيقة كريمة **د: حمايدي خضر**

لجنة المناقشة

1. أ ..... رئيسا
2. أ ..... مقررا
3. أ ..... مناقشا

السنة الجامعية:2022/2021م

الإهـــــــــــــــداء

والحمدلله ابدا ودائما بسلطان فضله وقوته الذي استنار طريقي برحلة طلب العلم والبحث و الذي منحنا القوة والجهد للماوصلة والوصول لهذه المرحلة ورزقنا قوة الايمان وتخطي كل عقبة بدافع اكبر. .وها انا الان اختم رحتلي الجامعية بكل نشاط وهمة وثقة وحينمايذكر لفظ الاهداء و لايسعني بعدها في هذه الاسطر الوجيزة التي قد لاتصف كل شعوري لكنها تجسد بعض مدلولات الا وذكر صاحب السيرة العطرة امام الخطباء والدي الذي كان عونا لي في كل مرحلة ولايزال معي يفرح بانجازاتي ويرفع معنواياتي يساندني بكل نصح ونصيح ويدفعني لماهو اصلح وانفع لي دُمت فخرا له ودام فخر ومعلمي الاول الذي بفضله ارسيتوا مفاهيم اولى في مرحلة تعليم بنيتوا قاعدة ادبية متينة خبيزي العيد الى اخوتي بكر البيت امال واخر العنقود بتول وفرحة التي اتت بينهما نهال والى الذين اعطوني الفرصة لاثبت نفسي مديري لخضر شداد وصديقتي رحمة وصديقتي المتوفية زرقة صفية والتي محور مذكرتي يدور حول تساؤلهاوالى تلاميذي ثانوية نعاس حسن 2022باك و الذين كانوا بمثابةحافز وجرعة تفائل وزرعوا البسمة واهدوني حب والاحترام والثقة ان أواصل و احصد المزيد من الانجازات العلمية وختام قولي بقوله تعالى" **يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ**" العلم سلطان وعسى الله يرشدنا للافضل.

شكر و عرفان

الحمد لله وكفى والصلاة ربي وسلامه على نبيه المصطفى وبعد:

بادئا ذي بدئ نشكر الله عز و جل لأنه بفضله ستشرق شمس هذه المذكرة لتغمر في أفق مهدنا و نورا و تشرح بما جاء في صدورنا، و إنه ليثلج صدرينا و يشرفنا أن نتقدم بجزيل شكرنا و خالص احتراماتنا إلى كل من:

*الأستاذ المشرف: " **حمايدي خضر**"

الذي لم يتوارى لحظة عن مساعدتنا وتوجيهنا.

*و إلى كل من ساعدنا ولو بكلمة طيبة – في قلوبنا نذكرهم –

جزاكم الله خيرا

مقدمة

مقدمـــة:

الفلسفة شكل مهم من أشكال التفاعل الإنساني التي بها يتجرد الإنسان من خصوصيات النظر الواقعي التقليدية ليغوص في عمومياتها، متأملا إياها بكليانية الإحاطة بسطوحها وأعماقها. وبغيته من وراء ذلك البحث عن عقلانية، محاولا الحقيقة في تجردها ونقائها للإنسان الذي ومنذ فجر البشرية كان النظر إلى الوجود وما بعده مثار تحد انشغل مفكراً فيه، حتى استطاع بلورة الأساطير، مبتغيا فهم الوجود والوقوف على مقتضيات نظامه والكيفية بها صارت المتضادات أساس عمله. وبالرغم من سحرية ؛ فإنه تضمن رؤية واعية ولا واعية استوعبها الفكر التفسير الاسطوري وبدائيته الإنساني بطوطمية آنذاك، من قبيل تفسير حقيقة الليل والنهار وجدلية الموت والحياة وتعادلية الذكر والأنثى وحتمية الخير والشر وغيرها من الثنائيات الدنيوية التي أثارت الاستغراب منذ فجر التاريخ، حتى تمثلها العقل البشري جينالوجيا لتكون جزءا من المخيلة الإنسانية ومن التاريخ.

لقد تعرض الفكر الإسلامي ، كما تعرضت الحضارة الإسلامية برمتها لحملة ظالمة ، وتهجم سافر من بعض الباحثين الغربيين على اختلاف نزعاتهم ولغاتهم وبيئاتهم وكثر جدل هؤلاء حول قيمة الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي حتى انتهوا إلى آراء ينقض بعضها بعضا ، فبينما يصف أحدهم التاريخ السياسي للعالم الإسلامي بأنه " مجرد معرض للتغيرات الدائمة " يأتي آخر ليقول : إن طبيعة الفكر في عالم الشرق لا تقبل التطور " إن ما يبدو على سطح الحياة يظل هادئا ساكنا كالمرآة إلى أن يتفجر فجأة من الهدوء التام قوة تندفع من الأسفل في شكل براكين من القوى المدمرة

ثم يأتي ثالث ليقول " قدر للإسلام بعد فترة قصيرة جدا من النمو والتطور أن يتخذ شكلاً جامدا ثابتا لا يقبل التغير " ، في الوقت الذي يقول آخر : إن التاريخ الداخلي

للحركات الدينية السياسية في الإسلام يبدو صراعا مستمرا بين السنة والبدعة ، أي بين مبدأ العرف الذي لا يلين وبين المحاولات الدائمة لتوسيع نطاق هذا المبدأ ، وللخروج من الإطار الذي أقامه .ولا عجب أن يعلق باحث غربي منصف على مثل هذه الآراء ، معلنا أنه نم يعد هناك ضرورة إلى بعث مثل هذه النظريات المتناقضة التي كانت واسعة الانتشار في الماضي ، والتي دأبت عل تصوير التاريخ السياسي الإسلامي أو الحضارة الإسلامية بصورة عامة على، أنهما مع سلسلة مملة من الحكام والطغاة ، وتكرار ممل للفكر والأشكال ، وعل تصوير التراث الديني كبقايا متحجرة يتناقلها الأجيال في تعاقب رتيب ، وحرص شديد.

الفلسفة الإسلامية ليست خليطا من فلسفات اليونان غربت. ألفاظها بلون إسلامي، بل هي وإن استعانت بفلسفة اليونان، فلسفة قائمة بذاتها، لها مشاكلها الخاصة بها فهي تبحث في الوحدة والتعدد، وفي الصلة بين الله ومخلوقاته، .وتحاول أن توفق بين العقل والنقل "الدين" .وقد حاول فلاسفة الإسلام أن يطعموا الدين بالفلسفة، حتى يقوى على رد حملات المخالفين، وكان فلاسفة الإسلام يرون أن ليس بين الشريعة والحقيقة خلاف. وقد حاول الفارابي، وإبن سينا، وإبن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة. وليست هذه المحاولات بالأمر السهل اليسير، فهي تحتاج إلى دراسة عميقة وجهد متواصل، وقد كان للمسلمين في هذه المحاولة فلسفة خاصة تحاول أن تجمع بين تعاليم الدين الإسلامي والآراء الفلسفية اليونانية، وتظهر هذه الخصوصية للفلسفة الاسلامية من خلال تناول المشكلات الفلسفية تناولا خاصا يبقي على طبيعتها الفلسفية ويضفي عليها طابعا اسلاميا .

ولعل مشكلة ححرية الارادة من اكثر المشكلات التي انبرى لها الفلاسفة المسلمون بالتحليل وهذا مادفعنا لطرحح الاشكالية التالية:

إذا كانت مشكلة حرية الارادة مشكلة قديمة. فهل استطاع الفلاسفة المسلمون معالجتها بما يحقق للفلسفة الاسلامية مشروعيتها؟

وتندرج ضمن هذه الاشكالية اسئلة جزئية :

1-ماهو مفهوم الفلسفة الاسلامية؟وماهو مفهوم حرية الارادة؟

2-كيف تمت معالجة مشكلة الحرية عبر العصور؟

3-كيف عالج الفلاسفة المسلمون مشكلة حرية الارادة؟

وللإجابة على هذه الاشكالية قسمنا بحثنا هذا الى مقدمة وثلاث فصول وخاتمة

تطرقنا في الفصل الأول الى مفهوم الفلسفة الاسلامية وخصائصها وعوامل نشأتها ثم بينا مفهوم حرية الارادة والأسس التي تنبنى عليها.

وفي الفصل الثاني التتبع التاريخي لمشكلة حرية الارادة بدءا من اليونان ووصولا الى الاسلام.

وفي الفصل الثالث

وفي الخاتمة حاولنا أن نستخلص مجموعة من النتائج التي توصلنا اليها.

وعن أسباب اختيار الموضوع فهناك عوامل ذاتية وعوامل موضوعية.

ومن الاسباب الذاتية هو ميلي لمواضيع الفلسفة الاسلامية شد انتباهي موضوع حرية الإرادة في الفلسفة الإسلامية وخاصة مع دراستي في مرحلة التعليم المتوسط في درس أركان الإيمان فتجلى على مسامعي استفسار لصديقتي المتوفية مدام الإيمان بالقضاء القدر فرض لذا لماذا نحاسب على أفعالنا وكيف كان موقف الإسلام ونظرتهم لحرية

الإرادة كون الأستاذ متشدد في دين لم يستطع الإجابة وها الان سعيت في البحث نظر لأهمية الموضوع لأنه يشغل حيزا من تفكيري ساعية في إبراز مايلي :

-بيان مفهوم ومشكلة حرية الإرادة خاصة في الفلسفة الإسلامية وتدرجها التاريخي الذي مرت به عبر العصور .

-إحياء رغبتي في طرح مشكلة الإرادة الإنسانية ذات الطابع الإسلامي في الفكر الإسلامي .

- توجيه القارئ لطرح مشكلة حرية الإرادة وتوضيح اختلافه عند مفكري اليونان ... التعريف بالطابع الإسلامي والفلسفي لمشكلة حرية الإرادة الذي يتميز بشمولية والضوابط الشرعية .

- إبداعية طرح وتسليط الأنظار على آراء مسلمين ومتكلمين حرية الإرادة

- إبراز أن الفلسفة الإسلامية تحظى بتعددية مذاهبية وفلاسفة إسلامية التي سهلت في حركة واظفاء زخم معرفي هائل لتعبير عن أصالتها وبأنها ليست سوى امتداد.

يهدف البحث إلي التعرف على مفهوم مشكلة الإرادة في الفلسفة الإسلامية كما يهدف الموضوع إلى توضيح اختلاف مفهوم مشكلة الإرادة في الفلسفة الإسلامية وتطوره عبر العصور ، فمفهوم مشكلة الإرادة في الفلسفة الإسلامية اليوناني مختلف عن مفهوم مشكلة الإرادة في الفلسفة الإسلامية في الفكر الإسلامي ويهدف البحث إلى توضيح اختلاف مفهوم مشكلة الإرادة في الفلسفة الإسلامية عند مفكري اليونان . ويهدف البحث إلى توضيح أن مشكلة الإرادة في الإسلام منضبطة بضوابط الشريعة وتشمل الكل دون تمييز.

منهجية الموضوع:

تدفعنا منهجية البحث إلى الاعتماد على المنهج التحليلي في تحليل نصوص المفكرين ، والمنهج المقارن في مقارنة ما أنتجه النص و بما أنتجته فلسفة اليونان حول مشكلة الإرادة ، والمنهج النقدي لبيان قصور الفلسفة فى تحقيق مشكلة الإرادة على الواقع.

دراسات سابقة

- ✓ عبد الباري محمد داود، ،الإرادة عند المعتزلة و الأشاعرة "دراسة فلسفية إسلامية" ،دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع،1996م
- ✓ بن غزالة محمد صديق، القيم الإيمانية لفلسفة الحرية بين القديس أوغسطين و محمد إقبال،مجلة الباحث في العلوم الإنسانية و الاجتماعية، جامعة الحاج لخضر باتنة 1 الجزائر،2020م
- ✓ عفاف مصباح بلق، مفهوم الحرية في الفكر الاسلامي ،مجلة كلية التربية ،العدد 16، كلية الشريعة والقانون العجيالات ـ جامعة الزاوية،ديسمبر 2019م
- ✓ نادية هناوي سعدون، تجليات فلسفة الإرادة في فكر الفارابي،مجلة العميد، العدد 39، المجلد10، كلية التربية ، قسم اللغة العربية، الجامعة المستنصرية،2020،2019م.

صعوبات الدراسة

- ✓ من أهمها عدم وجود أبحاث تنظر في مفهوم مشكلة الإرادة في الفلسفة الإسلامية
- ✓ اشتغال الفلاسفة المسلمين على موضوع الإرادة لم يكن اشتغالاً صريحا بالقدر الكافي ضمن نصوصهم ومؤلفاتهم و ولكن حضور موزع في مجمل ميادين المعرفة التي كانت موضوع اهتمامهم.

- ✓ صعوبة الألفاظ في بعض كتب ومراجع.
- ✓ قلة المراجع في المكتبة الجامعية .

الفصل الأول: ماهية حرية الارداة والفلسفة الاسلامية

I/مفهوم الفلسفة الاسلامية

1-اشكال التسمية فلسفة اسلامية أم عربية

أ-فلسفة عربية

ب-فلسفة عربية اسلامية

ح-فلسفة يونانية معدلة ام فلسفة اسلامية

د-أصالة الفلسفة الاسلامية

هـ-مفهوم الفلسفة الاسلامية عند الشيخ مصطفى عبد الرازق

و-مفهوم الفلسفة الاسلامية عند سامي النشار

2-نشأة الفلسفة الاسلامية وأهميتها

أ-نشأة الفلسفة الاسلامية

ب-أهميتها

II/ماهية حرية الارادة

1-مفهوم حرية الارادة

أ-الحرية لغة

ب-الحرية اصطلاحا

ج-الارادة

د- حرية الارادة

2-أبعاد واسس حرية الارادة

أ-حرية الارادة بين الوعي واللاوعي

ب-اتجاه حرية الارادة

ج-حرية الارادة ومسؤولية الانسان

3-ابعاد واسس حرية الارادة

أ- حرية الارادة ظاهرة نفسية

ب- حرية الارادة ظاهرة اجتماعية

ج-حرية الارادة ظاهرة انسانية

I:مفهوم الفلسفة الإسلامية

تنقسم الفلسفة في اللغة إلى مقطعين "فيلو" بمعني حب، و "سوفيا" بمعني الحكمة، وهي دراسة المشاكل العامة، و الأساسية، التي تتعلق بأمور معينة كالوجود، والعقل، والمعرفة، واللغة.

فالمنهج الفلسفي يتضمن التساؤل، والجدال بالمنطق، والمناقشة النقدية، وتقديم الحجج في نسق منظم، والفلسفة تشير إلى نشاط إنساني قديم، يتعلق بممارسة نظرية أو عملية، والفلسفة تميل إلى التساؤل والتدقيق في ماهية الأشياء، وتوصف الفلسفة أحيانا بأنها "التفكير في التفكير" بمعني التفكير في طبيعة التفكير، والتدبر و التأمل[1].

و قد عرفت الفلسفة بأنها محاولة عن الإجابة عن الأسئلة الأساسية التي يطرحها الوجود الكوني، و يعرف الفلاسفة بأنهم الباحثون عن الحقيقة من خلال التأمل، وكان فيثاغورث أول من أطلق على نفسه لفظ فيلسوف، وجعل حب الحكمة هو البحث عن الحقيقة، وجعل الحكمة هي المعرفة التي تقوم على التأمل[2].

و الفلسفة اصطِلاحاً يختلف تعريف الفلسفة اصطِلاحاً عند الفلاسفة؛ إذ يُعرّفها:

1. الفارابي بأنّها: (العلم بالموجودات بما هي موجودة)،
2. الكنديّ فإنّ الفلسفة هي: علم الأشياء بحقائقها الكليّة؛ حيث يُؤكّد أنّ الكُليّة هي إحدى خصائص الفلسفة الجوهريّة التي تُميّزها عن غيرها من العلوم الإنسانيّة.
3. يعرفها الكندي بأنها علم الأشياء بمعلوماتها الكلية، ويؤكد الكندي أن الكلية من أهم الخصائص الجوهرية للفلسفة، والتي تميزها عن غيرها من العلوم الإنسانية.

[1] ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1991، ص 37.
[2] ماجد فخري، المرجع السابق، ص 38.

4. أما إبن رشد فيري أن التفكير بالموجودات، على إنها مصنوعات، وكلما كانت المعرفة بالمصنوعات أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم.

5. أمانويل كان يعرف الفلسفة بأنها المعرفة الصادرة من العقل.

عرف ديكارت الفلسفة بأنها ليست مجرد مجموعة معارف جزئية خاصة، بل هي علم المبادئ العامة، وهي دراسة الحكمة، لأنها تهتم بعلم الأصول، فيدخل فيها علم الله، وعلوم الطبيعة، وعلوم الإنسان، والفلسفة عند ديكارت ركيزتها الأساسية هي الفكر المدرك لذاته، الذي يدرك شمولية الوجود، ومصدره من الله[1].

1-إشكال التسمية "فلسفة إسلامية أم عربية"؟

أثار إشكال التسمية جدلا واسعا بين أوساط المشتغلين بالفلسفة الإسلامية، هل نسميها فلسفة إسلامية أم عربية ؟ هل نضيفها إلى الإسلام و حضارته بغض النظر عن الجنس و اللغة و إنما مرجعنا في ذلك الصبغة التي اصطبغت بها و الروح التي تميزت بها و نشأت في جوه، أم أن اللغة التي كتبت بها هي الأحق بأن تستأثر بهذه الإضافة ؟ وترجع البداية الحقيقية لإثارة هذه المشكلة إلى كتابات المستشرقين عن العقلية العربية و الحضارة الإسلامية، و ذلك منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر... و لا شك أن المستشرقين هم أول من أثار هذا و قد ألف الأول (تاريخ الفلسفة في الإسلام) و الثاني تاريخ الإشكال من أمثال دي بور و هنري كوربان[2] الفلسفة الإسلامية،فظهر من خلال العنوان أن الإضافية (إسلامية)، و هذا يعني ما يعني في الخلاف، يقول هنري كوربان

1 مرفت عبدالناصر، موسوعة حضارات العالم القديم ، نهضة مصر للنشر والتوزيع،، مصر،ب.س، ص 57.

2 هنري كوربان، مستشرق فرنسي، اهتم بالفلسفة الإشراقية عند السهروردي المقتول و من سار في هذا الاتجاه خصوصا بين المفكرين 270 الإيرانيين، ولد سنة 1903م و توفي سنة 1973م' كانت تربطه أواصر صداقة مع بدوي منذ سنة 1945م و كان آخر لقاء بينهما سنة 1976م، من أهم أعماله (في الإسلام الإيراني)في أربعة أجزاء،انظر، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين،ط/4 ،بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،2003م

:(نحن نتكلم عن (فلسفة إسلامية) و ليس عن (فلسفة عربية)كما ظل سائدا و معروفا منذ القرون الوسطى [1].

وعن أمثال هؤلاء المستشرقين انتقلت عدوى الإشكال في التسمية إلى الباحثين و المفكرين في العالم الإسلامي فمنهم من ينتصر لتسمية الفلسفة (فلسفة إسلامية) و منهم من يصر على أنها (فلسفة عربية) ومنهم من حاول التوفيق بينهما.

ذهب الشيخ مصطفى عبد الرزاق و معظم تلاميذه و الأب جورج قنواتي و إسماعيل مظهر[2] و الكاتب التركي إسماعيل أدهم الله عنان[3] و محمد إقبال[4]إلى تسميتها فلسفة الإسلامية[5].

و لهؤلاء حججهم في ذلك، يقول مصطفى عبد الرازق بعد أن أورد الخلاف في المسألة و عندي أن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسما اصطلحوا عليه فلا يصح العدول عنه و لا تجوز المشاحة فيه، فإنا نجد في كتابي "الشفاء" و "النجاة" لابن سينا المتوفى سنة 428هـ (1037م) التعبير بالمتفلسفة الإسلامية و نجد في كتاب (الملل والنحل) للشهرستاني استعمال كلمة (فلاسفة الإسلام) في مواضع متعددة....فهؤلاء المشتغلون بالفلسفة في ظل الإسلام من مسلمين و غير مسلمين يسمْون فلاسفة الإسلام و تسمى

[1] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسين قبيسي، راجعه وقدم له موسى الصدر و عارف تامر،بيروت، دار عويدات 271 للنشر والطباعة، 2004م، ص41.

[2] اسماعيل مظهر،اسماعيل مظهر بن محمد بن عبد المجيد بن إسماعيل. حث مصري من علماء الكتاب، من أعضاء المجمع اللغوي، ولد سنة 272هـ/ 1891م وتوفي سنة 1962، انظر، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين و المستشرقين، خير الدين الزركلي، ط/15 ،بيروت/ لبنان، دار العلم للملايين،ج1، 2002 م،ص327.

[3] محمد عبد الله عنان، الباحث المؤرخ، المحقق، عاشق الأندلس مما دفعه إلى التخصص في تاريخ الأندلس له تأليف كثيرة منها موسوعة (دولة 273 الإسلام في الأندلس) ولد سنة 1898م وتوفي سنة 1988م .الأعلام: ج6 /ص 190

[4] محمد إقبال، فيلسوف باكستان الأكبر (1877م/1938م)و أ عظم شعرائها، ولد في سيالكوت بالبنجاب، وتعلم بكمبرج، وحصل على الدكتوراه من زيورخ، و أهم كتبه (تجديد الفكر الديني)أظر، عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، ، ط/1 ،القاهرة، مكتبة مدبولي، 2003م.،ص517

[5] عصمت نصار،المرجع السابق،ص213.

فلسفتهم (فلسفة إسلامية) بالمعنى الاصطلاحي ... ووردت (فلاسفة الإسلام) و (حكماء الإسلام) في كتاب (أخبار الحكماء) و (مقدمة ابن خلدون (ولظهير الدين أبي الحسن البيهقي كتاب يسمى (تاريخ حكماء الإسلام)... و جاء في كتاب (نزهة الأرواح و روضة الأفراح) في تواريخ حكماء المتقدمين و المتأخرين، لشمس الحق و الدين الشهرزوري ... "نريد أن نضم إلى تواريخ القدماء تواريخ الحكماء المتأخرين من الإسلاميين " ويختم مصطفى عبد الرزاق هذه الشواهد بقوله :(من أجل ذلك كله نرى أن نسمي الفلسفة التي نحن بصددها كما سماها أهلها (فلسفة إسلامية) بمعنى أنها نشأت في بلاد الإسلام و في ظل دولته، من غير نظر لدين و الواضح أن الحجة أصحابها و لا لغتهم، و لا نرى في هذه التسمية موضع نقد يدعو للتفكير في تبديلها[1] الأبرز لمصطفى عبد الرازق هي إطلاق الأوائل لمصطلح (فلسفة إسلامية) و لذلك أورد الكثير من الشواهد على ذلك فلا حاجة لنا إلى الخلاف ما دام اتفق السابقون و يكادون يجمعون على هذه التسمية و لا ضرورة تدعو إلى التبديل و التغيير.

أ-فلسفة عربية:

ذهب أحمد لطفي السيد، وجميل صليبا، و سلطان بك. محمد و خليل إده ولويس المعلوف و[2] ولويس شيخو[3] موسي وسلامة[4] وعبد الوهاب عزام إلى أنها فلسفة عربية

[1] مصطفى عبد الرازق،المرجع السابق،ص20،19.

[2] لويس المعلوف، لويس بن نقولا ظاهر المعلوف اليسوعي: صاحب (المنجد) في اللغة، من الآباء اليسوعيين. ولد سنة 1867م و توفي سنة 1 م1946،الأعلام: ج5 /ص 247.

[3] لويس شيخو: يسوعي و أديب لبناني، من أهم كتبه (مجاني الأدب) في عشرة أجزاء، كما نشر كثيرا من كتب المتقدمين في اللغة والأدب 282 والشعر، منها ديوان (أبي العتاهية) و ديوان (السموأل)، ولد سنة 1859م و توفي سنة 1927م.

[4] ليون جوتيه: مستشرق فرنسي ولد في سطيف سنة 1862م و توفي في إحدى ضواحي مدينة الجزائر سنة 1949م، أسهم في تاريخ الفلسفة الإسلامية في الأندلس و أهم أعماله رسالة الدكتوراه عن نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة و رسالة تكميلية للدكتوراه عن ابن طفيل: حياته ومؤلفاته ، انظر موسوعة المستشرقين، ص195.

كما أن لهؤلاء حججهم في ذلك، و لعل أكبر المدافعين عن هذا الرأي هو جميل صليبا حيث يقول في كتابه(تاريخ الفلسفة العربية) : (لقد زعم بعضهم أنه ينبغي أن نسمي هذه الفلسفة بالفلسفة الإسلامية، لأن الإسلام ليس دينا فقط، و إنما هو دين و حضارة...و مع ذلك فنحن نؤثر تسمية هذه الفلسفة بالفلسفة العربية للأسباب التالية:

- ✓ ان سميناها بالفلسفة الإسلامية نضطر إلي أن ندخل فيها جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون في لغاتهم المختلفة كالفارسية و الهندية و التركية و غيرها.
- ✓ ليست هذه الفلسفة ثمرة أفكار المسلمين و حدهم لأن هنالك نفرا من النساطرة و اليعاقبة و اليهود والصابئة أسهموا في تكوين هذه الفلسفة.
- ✓ ان الإسلام الذي أثر في تكوين هذه الفلسفة دين عربي، و قرآنه عربي، و رسوله عربي، و روحه عربية.
- ✓ أن هذه الفلسفة مكتوبة بلغة عربية[1].

و هؤلاء الذين يرون هذه التسمية يتفقون بدورهم مع بعض المستشرقين أمثال هانزهينريش شيدر[2].في كتابه(روح الحضارة العربية) و دي لاسي أوليري و ذالك في كتابه (الفكر العربي و مكانه في التاريخ) و موريس دي ولف في كتابه(تاريخ فلسفة القرون الوسطى) و الأستاذ كارلو نلينو في محاصراته في علم الفلك و تاريخه عند العرب في القرون الوسطى[3].

[1] جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ط/2،دار الكتاب اللبناني، 1973م، ص10.

[2] هانز هينريش شيدر: : مستشرق ألماني، ولد سنة 1896م و توفي سنة 1957م، اهتم بالنزعة الإنسانية بمعناها المحدد الخاص بالقرنين الرابع عشر والخامس عشر، من أهم أعماله تجربة الشرق الروحية لجوته .انظر، موسوعة المستشرقين، ص380/383.

[3] عصمت نصار،المرجع السابق،ص213.

ب-فلسفة عربية إسلامية:

و ذهب عثمان أمين و عبد الرحمن بدوي إلى التوحيد بين المصطلحين (فلسفة عربية إسلامية و قد حاول الأب جورج قنواتي في حلقة كولونيا عن الفلسفة الإسلامية في سبتمبر 1959 ،التي نظمتها الجمعية الدولية لفلسفة العصر الوسيط حول توحيد التسمية، فأرسل استفتاء إلى المشتغلين بالفلسفة لفض النزاع حول التسمية، و قد اختلفت الردود، الأمر الذي حال بينه وبين فض النزاع، و ظل الباحثون حتى الآن

أحرارا في التسمية و الملاحظ في هذه المسألة أن عبد الرحمن بدوي لم يولها أهمية كبيرة و اعتبر الأمر سيان، سواء في تسميتها "فلسفة إسلامية " أم في تسميتها "فلسفة عربية "و لم يتحمس لأي منهما وإنما فضل الجمع بينهما من أجل تجاوز الخلاف فقط و عدم الاهتمام بالمسألة فقال عنها : "فلسفة عربية إسلامية " يقول: (و في رأينا أنها مشكلة زائفة، لأن المدلول واحد : فهي عربية لأن الكتب المؤلفة فيها قد كتبت باللغة العربية، إلا في القليل النادر الذي لا ير القاعدة، تماما كما يكتب ديكارت و ليبنتس و كانت بعض مؤلفاتهم باللاتينية إلى جانب لغاتهم القومية، و مع ذلك لم يقل أحد إنهم من رجال الفلسفة اللاتينية، و هي إسلامية بمعنى أن أصحابها عاشوا في دار الإسلام أي داخل نطاق العالم الإسلامي في العصر الوسيط حتى لو كان البعض منهم لم يعتنق الإسلام دينا[1].

[1] موسوعة الفلسفة، مادة ابن رشد، وانظر الفلسفة والفلاسفة نقلا عن دراسات عربية، ص269.

ج–فلسفة يونانية معدلة أم فلسفة إسلامية خالصة؟

وهذا يرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الفلسفة الإسلامية عند عبد الرحمن بدوي فالحكم على الشيء فرع عن تصوره، و لكي نحكم على النتيجة لابد لنا من استحضار المقدمات، و حتى يتضح موقف بدوي من هذه المسألة لابد لنا من الرجوع قليلا إلى ما أسلفنا فيه الحديث عن الفلسفة الإسلامية عند بدوي و معاصريه . قلنا إن نظرة بدوي للفلسفة الإسلامية تختلف باختلاف منحنى تطوره للمفهوم فحينما كان يقول أن الفلسفة هي : التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظري المحض و دخل ضمن الفلسفة الإسلامية غير الفلسفة المشائية و غير الفلاسفة الخلص وهذا في المرحلة الأولى، فهو لم يكن ي أمثال الكندي و الفارابي و ابن سينا، و لم تكن الفلسفة الإسلامية عنده لتشمل علم الكلام أو التصوف أو غيرهما

فدراساته التي عنوانها ب (دراسات إسلامية) معظمها كان حول انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي و كيف كان مصيرها بعد انتقالها، و من هذه الدراسات (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية(،)الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام)، (أرسطو عند العرب)، (أفلاطون عند العرب)، (أفلاطون في الإسلام)، (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) و غيرها من الدراسات. و هذا بعد أن أرخ للفلسفة اليونانية بكامل مراحلها و تطوراتها في الربيع و الخريف (أفلاطون و أرسطو)، كان بدوي من أشد المعجبين بالفلسفة اليونانية و كان ينظر إلى الفلسفة الإسلامية بمنظار الفلسفة اليونانية يقول : نحن هنا بإزاء مسألة معينة أو شبه معينة، و تلك هي تاريخ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، إلا أن هذا التاريخ نفسه ليس إلا شيئا آخر غير روح الحضارة الإسلامية، و هي تحاول على مر زمنها أن تكون مقوماتها وتحدد خصائصها[1]

[1] عبد الرحمن بدوي،المرجع السابق،ص هـ

و مميزاتها، و تنطبع بالطابع الذي يقتضيه جوهرها، فعن طريق موقفها من هذا التراث سواء في حالة الأخذ عنه أو في حالة الثورة عليه[1].

فهذه هي المقدمات التي يوظفها بدوي للحكم على طبيعة الفلسفة الإسلامية ليخلص بعد ذلك إلى أنروح الحضارة الإسلامية لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوم جوهري لهذه الحضارة الأخيرة ...ولم تستسغ إلا الجانب الذي تراه غير مميز للروح اليونانية، أو لم تفهمها كما فهمها أصحابها، بل فهمتها على نحو آخر مخالف[2].

لذا جاءت الفلسفة الإسلامية صورة مشوهة لأصلها اليوناني، و لم تستطع أن تفهمها على حقيقتها يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، وتضيف إليها و تبدع فيها (فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم ي ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، و أن تنفذ إلى لبابها، و إنما هي تعلقت بظواهرها، و لم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، و إلا لهضموا هذه الفلسفة و تمثلوها و اندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي فيها و أوجدوا فلسفة جديدة، شاءوا ذلك أو لم يشاءوا[3].

د-أصالة الفلسفة الإسلامية

إذا كانت الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان لم تبدع و لم تأت بجديد يذكر و إنما هي امتداد لتلك الفلسفة، بل و أكثر من ذلك هي صورة مشوهة للفلسفة اليونانية، فأين تكمن أصالة الفلسفة الإسلامية إذن، لعل الكلام هنا يختلف تماما عن سابقه و هو مرتبط دائما بمفهوم الفلسفة الإسلامية عند بدوي – و الذي سبق الحديث عنه – فقد أشرنا إلى أن مفهومه للفلسفة الإسلامية مختلف من مرحلة إلى أخرى و هذا حينما ضم علم الكلام إلى

[1] عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ط1 ،بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ج200،1م،ص هـ

[2] عبد الرحمن بدوي،المرجع السابق،ص و

[3] المرجع السابق،ص ز

الفلسفة حين يقول في كتابه: (مذاهب الإسلاميين) : (للفلسفة الإسلامية تاريخ حافل بأعلام أصحاب المذاهب الذين أنشئوا أنظمة فكرية استندت إلى التراث اليوناني من ناحية، و التراث الفكري الإسلامي من ناحية أخرى و نتج عن هذا التأثير المزدوج مركب فكري خاص ممتاز بالأصالة إذا ما قورن بسائر التيارات الفكرية في تاريخ الإنسانية، و من هنا كان الواجب أن يدرس قائما برأسه بوصفه إسهاما خاصا في الفكر العالمي[1]

و حتى تكون المقارنة مستساغة و موضوعية اخترنا عينتين من المهتمين بالفلسفة الإسلامية و المؤلفين فيها ، أحدهما أستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق و الآخر أقرانه، وهو علي سامي النشار، الذي درس هو بدوره على الشيخ مصطفى عبد الرزاق.

2-مفهوم الفلسفة الإسلامية عند الشيخ مصطفى عبد الرازق:

يعرض الشيخ مصطفى عبد الرازق آراءه في الفلسفة الإسلامية في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الذي يعتبره كثيرون، اللبنة الأولى في تاريخ الفلسفة الإسلامية فالكتاب يشتمل على بيان لمنازع الإسلامية الغربيين و الإسلاميين و مناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية و تاريخها و كأن الشيخ مصطفى عبد الرازق أراد بكتابه هذا أن يكون ميزانا بين الغربيين و الإسلاميين، بمنهج يبين فيه أصالة الفلسفة الإسلامية و كيفية نشوئها و تطورها[2].

فبدأ بمناقشة آراء المستشرقين و قولهم بأن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا تقليد للفلسفة اليونانية ولم يكن لها نتاج خاص فيرد عليهم بقوله : و هذه أحكام تذهب في البت إلى حد الشطط و مصدرها سوء التحديد للفلسفة وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات أرسطو.

[1] عبد الرحمن بدوي،المرجع السابق،من المقدمة

[2] مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية،القاهرة مكتبة الثقافة الدينية، ب.س،ص252،253.

وما أسوق إلا شاهدا واحدا:

فهل يظن ظان أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئا طريفا، و أنه لم يكن إلا مقلدا لليونان ؟ وهل مذاهب المعتزلة و الأشعرية ليست ثمارا بديعة أنتجها الجنس العربي[1]

وفي هذا الكلام يتحدد مفهوم الشيخ مصطفى عبد الرازق حيث تشمل الفلسفة الإسلامية إلى جانب الفلسفة المحضة علم الكلام، فهو يعتبر مذاهب المعتزلة و الأشاعرة من الفلسفة الإسلامية، وليست شروح مؤلفات أرسطو فقط هي التي تدرج ضمن هذا المفهوم. وبعد أن عرض الشيخ مصطفى عبد الرازق الخلاف الحاصل في التسمية هل هي فلسفة إسلامية أم فلسفة عربية، يختار تسميتها (بالفلسفة الإسلامية) و يقول : "و عندي أن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسما اصطلحوا عليه فلا يصح العدول عنه ولا تجوز المشاحة فيه"[2].

هذا و يذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق في مفهومه للفلسفة الإسلامية أبعد من الفلسفة المحضة وعلم الكلام فهو يقول : "و عندي أنه إذا كان لعلم الكلام و لعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما، فإن "علم أصول الفقه"المسمى أيضا "علم أصول الأحكام"ليس ضعيف الصلة بالفلسفة و مباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام، بل إنك لتر في كتب أصول الفقه أبحاثا يسمونها (مبادئ كلامية) هي من مباحث علم الكلام، وأظن أن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهي إلى ضم هذا العلم إلى شعبها[3].

[1] مصطفى عبد الرازق،المرجع السابق،ص10.

[2] المرجع السابق،ص13.

[3] مرجع نفسه،ص27.

وهكذا توسع الشيخ مصطفى عبد الرازق في مفهوم الفلسفة الإسلامية حتى شمل إلى جانب الفلسفة المحضة وعلم الكلام، التصوف وأصول الفقه و هو يدعم كلامه هذا بحديث لابن خلدون عن صلة علم الكلام والتصوف بالفلسفة واصطباغهما بها[1].

و مهما يكن فإن هذا هو مفهوم الشيخ مصطفى عبد الرازق للفلسفة الإسلامية، عرضه بطريقته الخاصة، و قد نحا نحوه و نهج نهجه كثيرون بعده، يقول عصمت نصار : فذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أن الفلسفة الإسلامية تشتمل على علم أصول الفقه و علم الكلام و التصوف و فلسفة الفلاسفة و أبحاثهم العلمية و أقره على ذلك إبراهيم مدكور و مصطفى حلمي و محمد عبد الهادي أبو ريدة و محمد يوسف موسى وتوفيق الطويل و أحمد فؤاد الأهواني و إن كان هذا الأخير قد حاول التمييز بين مفهوم الفلسفة الإسلامية بالمعنى الواسع و هو يضم مباحث علم أصول الفقه و علم الكلام و التصوف و بين مفهومها بالمعنى الضيق الذي يشتمل على مباحث فلسفة الفلاسفة و الأبحاث العلمية، و ذلك في كتاباته المبكرة عن تاريخ الفلسفة الإسلامية[2].

[1] مصطفى عبد الرازق،المرجع السابق،ص74.

[2] عصمت نصار، الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد، ط/1 ،القاهرة، النهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،2007م،ص 213،214.

3-مفهوم الفلسفة الإسلامية عند علي سامي النشار:

يعرض علي سامي النشار مفهومه للفلسفة الإسلامية في كتابه " نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام " ينطلق فيه من فكرة الإبداع الإسلامي الفلسفي، متسائلا: "هل ثمة منهج نستطيع بواسطته إذن أن نحدد أصالة الفكر " الفلسفي الإسلامي"[1]

و يجيب النشار عن هذا التساؤل بقوله:و ينبغي لكي نتبين الجانب الأصيل في الفلسفة الإسلامية، أن نعرض لمختلف الثقافات الفلسفية التي تكون دائرة معارفهم و قد حصرت الثقافات فيما يأتي:

1) **الفلسفة الإسلامية:** و هي فلسفة أرسطاطاليسية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة أحيانا، و بالأفلاطونية أحيانا أخرى، و قد بدت المحاولة مشوهة و ناقصة، و تسمى هذه المحاولة بالفلسفة الإسلامية.

2) **تصوف الإسلامي:** و ينقسم إلى قسمين : القسم الفلسفي، و القسم السني و يسمى أصحاب تلك المحاولة "بصوفية الإسلام".

3) **علم الكلام** : و يسمى أصحابه بالمتكلمين أو متكلمي الإسلام.

4) **علم أصول الفقه** : و هو منهج الفقه أو منطقه، مقابلا في ذلك لمنهج الفيلسوف و منطقه، و يسمى أصحابه "بالأصوليين أو علماء أصول الفقه".

5) **علم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ:** ... و بدأه بدون شك فلاسفة المنهج التاريخي في العالم الإسلامي ابتداء بالمسعودي و اليعقوبي و انتهاء بابن خلدون و ابن الأزرق حيث إن هناك دراسات متكاملة في هذا الموضوع.

[1] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط/1 ،القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع،2007م، ص37.

6) **فلسفة النحو:** وهو علم تأثر بمنهج المسلمين الأصولي و لكنه وضع في أصول النحو نظرية فلسفية[1] وبهذا يكون علي سامي النشار أكبر من توسع في مفهوم الفلسفة الإسلامية حتى اشتملت عدة علوم " الفلسفة الإسلامية المشائية، التصوف، الكلام، أصول الفقه، علم الاجتماع "فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ" فلسفة النحو ".

وبهذا يكون علي سامي النشار أكبر من توسع في مفهوم الفلسفة الإسلامية حتى اشتملت عدة علوم الفلسفة الإسلامية المشائية، التصوف، الكلام، أصول الفقه، علم الاجتماع فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ" فلسفة النحو " ويرى أن كل هذه العلوم فيها أصالة و طرافة، و يستثني الفلسفة الإسلامية المشائية من هذه الأصالة والطرافة وينفي عنها الإبداع و يقول أن ما وصل إلينا من كتب فلاسفة الإسلام كالكندي و الفارابي و ابن سينا وغيرهم لم يكن شيئا جديدا، بل كان فقط صورة مختلطة و مختلة من المشائية أو الأفلاطونية أو الأفلاطونية الحديثة مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها و بين الفكر الإسلامي[2] .

ويفرق النشار حتى في إطلاق التسمية و يميز بين الفريقين، الفلاسفة المسلمين و هم المبدعون، والفلاسفة الإسلاميين و هم المقلدون، و يقول : و ينبغي أن نفرق دائما بين (الإسلاميين) يحملون أسماء إسلامية و قد قبلوا التراث اليوناني في كلياته و حاولوا التوفيق بينه و بين الإسلام، و بين (مسلمين) صدروا في فلسفتهم عنّ القرآن و السنة و عبروا تعبيرا داخليا عن بنية المجتمع الإسلامي الذي عاشوا فيه، و تمثلوه أو تمثلهم، لم يبدع الأولون شيئا، كانوا شراحا للفكر اليوناني، أشبه ما يكونوا بالشراح الإسكندريين

[1] علي سامي النشار،المرجع السابق،ص39،38.

[2] علي سامي النشار،المرجع السابق،ص40.

المتأخرين، أما الآخرون فكانوا[1] فلاسفة الإسلام على الحقيقة، المعبرين عن بنياته الفكرية و السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية [2].

وقع اختيارنا على هذه المفاهيم بعينها لأنها تمثل جل ما في الموضوع و ما عداها من المفاهيم أو التعريفات إما موافق و مطابق كما هو الحال بالنسبة لمفهوم بدوي في كتاباته المبكرة و مفهوم أحمد فؤاد الأهواني في كتاباته و ما ذهب إليه المستشرقون، أو من قبيل مفهوم الأهواني في كتاباته المبكرة عن تاريخ الفلسفة [3] المتأخرة الإسلامية (فقد حاول التمييز بين مفهوم الفلسفة الإسلامية بالمعنى الواسع – و هو يضم مباحث علم أصول الفقه وعلم الكلام و التصوف – و بين مفهومها بالمعنى الضيق الذي يشتمل على مباحث فلسفة الفلاسفة و هذا في الحقيقة هو مفهوم الشيخ مصطفى عبد الرازق و قد تبعه في ذلك جل تلاميذه، والأبحاث العلمية وتوسع فيه علي سامي النشار فزاد علم الاجتماع و علم النحو.[4]

وإذا أردنا المقارنة بين هذه المفاهيم وجدناها تتفق على ثلاثة علوم يمكن عدها فلسفة إسلامية و هي "الفلسفة المحضة و علم الكلام و التصوف" واتفق اثنان منهم على إضافة علم الأصول إلى الفلسفة الإسلامية، مفهوم الشيخ مصطفى عبد الرازق و علي سامي النشار وانفرد هذا الأخير بزيادة علوم أخرى ، ولا أظنها إلا من قبيل التوسع و باب التجوز، وإلا أمكننا أن نضيف علوما أخرى، فلماذا لا نضيف مثلا علم الحديث و هو علم دقيق ومنهج صارم في التوثيق

[1] المرجع السابق،ص44.

[2] عصمت نصار، المرجع السابق،ص214.

[3] عصمت نصار، المرجع السابق،ص214.

[4] المرجع السابق،ص214.

2: نشأة الفلسفة الإسلامية وأهميتها

أ-نشأة الفلسفة الإسلامية

يعتبر القرن السادس للهجرة الفترة التي بلغت فيها الثقافة الإسلامية بالمغرب الإسلامي قمتها حيث تنوعت فنون الأدب، وتعددت مدارس النحو واللغة، وازدهرت العلوم الطبيعية و الرياضية، و بدت الفلسفة الإسلامية في أكمل صورها، وساد المذهب الأشعري حيث أصبح تقريبا عقيدة المسلمين عامة، شرقا وغربا، واستقرت المذاهب الفقهية وأخذت تسيطر على جميع مظاهر الحياة الاجتماعية في الوسط الإسلامي الذي احتل التصوف فيه جزءا هاما من فلسفته التي جاءت خادمة للحقيقة الدينية، مساهمة في بناء حضارة عظيمة استطاعت أن تحافظ على طابعها الديني المميز بالرغم من اتساع رقعتها الجغرافية واحتواءها لأجناس وثقافات إنسانية متنوعة دون أن تنصهر فيها .فكان بذلك للصوفية أدبهم وتعاليمهم وطرقهم وأتباعهم ألتف حولهم من التف وتأثر بهم من تأثر، كل هذا كان وسطا غنيا وغذاء وفيرا متنوعا أفاد منه ابن العربي ونهل منه وكان له الشأن في إنجاز أعمال موسوعية كبرى، كما كان للوضع السياسي شأن في دفعه للتأليف أين كان العالم الإسلامي يحيا حياة سياسية لا تتعادل مع مجده الثقافي، تهدده الأخطار المتلاحقة والتي عايش بعضها ابن العربي وشعر بها في أعماقه وكان أعظمها بلاء انهيار دولة الموحدين وانجذاب ملوك إسبانيا وأمرائها إليها فبدأت الدول الإسلامية تسقط واحدة تلوى الأخرى وكانت الأخيرة غرناطة، وأما المشرق فكان يعاني من ضغوطات الحروب الصليبية[1].

تشير الكتب التاريخية إلى أن المسلمين قد عرفوا علم الفلسفة في الأساس بعد عملية اختلاطهم باليونانيين القدماء ، و الدليل على ذلك هو أن كلمة الفلسفة في الأضل هي

[1] عرايبية سهام،منزلة العقل عند محي الدين بن العربي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية قسم الفلسفة، جامعة الإخوة منتوري – قسنطينة–2011/2010م،ص03.

مصطلحاً يونانياً قديماً ، و تم تعريبه و الذي كان أصله مصطلح (فيلاسوفيا) ، و الذي معناه محبة الحكمة باللغة العربية ، و ذلك وفقاً لما قد ورد في كتاب مفاتيح العلوم للخوارزمي و ذلك في عام (997 م) الموافق (387 هـ) ، حيث أشير إلى أن العلامة المسلم الكندي هو أول فيلسوف مسلم برز نجمه في عام (252 هـ) ، أي أنه من الممكن اعتبار أن الفلسفة الإسلامية موجودة ، و منذ الأزل ، و منذ نزول القرآن الكريم ، حيث أن المرادف لكلمة فلسفة هو كلمة الحكمة ، و التي ورد ذكرها في القرآن الكريم ، و يتم استخدامها في الغالب كبديل عن مصطلح الفلسفة ، و الذي يعتبر دخيلاً إلى الفكر العربي الإسلامي ، بينما يعتبر القرن التاسع هو عصر الذروة في الفلسفة الإسلامية أي بعد قيام المسلمين بالنظر ، و الاطلاع على الفلسفة اليونانية ، و لكنه ليس الوقت الخاص بظهورها ، و كانت قد شهدت الفلسفة الإسلامية تطوراً ملحوظاً للغاية عند القيام بانتقالها من مرحلة دراسة المسائل إلى مرحلة الدراسة ، و لكن بالاعتماد على الدليل العقلي ، حيث تعد معرفة الله عز وجل ، و الإيمان بوجوده هي تلك النقطة المشتركة فيما بين المرحلتان ، حيث يرجع الفضل الأكبر في ذلك إلى العالم الإسلامي إبن رشد ، و الذي كان له دوراً كبيراً في بلوغ التيار الفلسفي الإسلامي أقصى درجاته ، و ذلك بعد تمسكه الشديد بمبدأ الفكر الحر[1] .

ب-أهميتها

الفلسفة الإسلامية من المصطلحات التي تُعبر عن أكثر من مدلول ولعل المعنى الرئيس هو إطلاق تركيب الفلسفة الإسلامية على إنتاج الفلاسفة المسلمين وثمرات عقولهم، سواءٌ حملت هذه الفلسفة صبغة إسلامية أم لا، ومما يُلاحظ ويؤخذ على هذه الفلسفات تأثرها الشديد بالفلسفة اليونانية وخصوصًا فلسفة أرسطو، لدرجة أنه يكاد يكون أعظم أهداف الفلسفة الإسلامية مسايرتها لفلسفة اليونان وبيان جوانب الالتقاء بينها وبين أفكار أرسطو،

[1] مساءا. اطلع عليه يوم 2022/04/10معلى الساعة https://www.almrsal.com/post/45119917:04

ومن أشهر الفلاسفة الذين دعوا إلى هذا الأمر وتمسكوا به ابن رشد والفارابي والكندي، كما دعا البعض الآخر إلى إطلاق مصطلح الفلسفة الإسلامية على العلوم الإسلامية الأصيلة التي تحتاج إلى الكثير من الفكر والنظر مثل علم الكلام وأصول الفقه، ويكون من أهداف الفلسفة الإسلامية في هذا المعنى الغوص في عمق النصوص الشرعية وسبر أغوارها وتحليلها تحليلًا يبدأ من النتيجة وينتهي بالسبب، وبالتالي معرفة فلسفة التشريعات والأحكام الإسلامية مع الاستعانة بعلم المنطق والمقدمات العقلانية التي حددها العلماء، ومن أهداف الفلسفة الإسلامية الدعوة إلى الانفتاح والتطور والنمو ومواكبة الواقع والحياة وفق منهج علمي عقلاني يهتم بالنص ولا يُغفل قدسيته ويُعطي العقل مجال كبير للتخيل والتفكير والتحليل وبالتالي إعطاء أفضل النتائج والمعلومات.[1]

[1] زكريا بشير إمام، تاريخ الفلسفة الإسلامية السودان– الخرطوم الدار السودانية للكتب،الطبعة الأولى،1418هـ/1998م،ص300.

II:ماهية حرية الإرادة

بالنسبة لنا – نحن أبناء العصر الحديث – نمتلك مفهومًا معينًا للحرية يدفعنا أن نصف وضعيات وتصرفات وحقوقًا معينة أنها حريات أو من متطلبات الحرية، ونسمِّي أضدادها استبدادًا وقهرًا واضطهادًا. لنفترض أننا جمعنا هذه المعاني والحقوق في مكان واحد، هذا المكان سيكون "مفهوم الحرية" كما هو متبلور في هذا المنظور الثقافي، إذا جاء أشخاص من منظور ثقافي آخر مختلف عن منظورنا، سيجدون أن بعض المعاني والحقوق لا يصح وضعها في حقل الحريات، بل في حقل مجاور هو "حقل العدل" أو "حقل الكرامة" مثلًا فلكل منظور طريقته في تنظيم المفاهيم والقيم وربطها ببعضها.

1 :مفهوم حرية الإرادة

تعد الحرية حقا من الحقوق الطبيعة للإنسان، فال قيمة لحياته بدون حرية فحين يفقد المرء حريته يهتز كيانه ويعني هذا موته داخليا، حيث تعتبر الحرية من أقدم المشكلات الفلسفية طرحها الفلاسفة قديما، كما طرحها الفلاسفة في الفترة الحديثة وعصر النوار قرن 18م الذي امتاز بدفاعه عن كافة الحريات السياسة والاقتصادية، مجدها نخبة من الفلاسفة التنويريين من بينهم فرانسوا ماريه أرويه Arouet Marie Francois المعروف باسم فولتير1694 Voltaireم1778 م الذي دعى إلى تكريس الحرية، ونبذ كل أشكال الظلم و الاستبداد الذي مارسته الكنيسة ورجال الدين المتعصبين فتصدى لهم من خلال نقده اللاذع في مؤلفاته الأدبية و الفلسفية مناديا بمبدأ تحقيق المساواة والحرية و نبذه كل الشرور المسلطة على الإنسان..

الحرية مفهوم من المفاهيم الكبرى التى تحكم وعى الإنسان فتحرك مشاعرهّ وتوجه فعلـه، وهى لذلك من المفاهيم التى يصعب تحديدها تحديداً جامعاً ومانعاً، نظراً لتأثرها بالخبرة الاجتماعية وارتباط معانيها بجملة من المفاهيم المساوقة. فلها مفاهيم عدة

تختلف على حسب زاوية الرؤية التى ننظر منها لهذا المصطلح. والحقيقة أن الحرية من مقومات بقاء واستمرار الإنسان والمجتمعات البشرية ولا نبالغ إذا قلنا إن الإنسان لا يحيا بدون الحرية. فالكائن البشرى لا يستطيع الاستمرار فى حياته بدون هذا العامل؛ فيحتاج إلى الحرية ليؤكد من خلالها إنسانيته وكرامته. ولذلك نرى البشرية منذ وجودها، وهى فى كفاح ونضال مستمرين من أجل الوصول إليها وامتلاكها والحفاظ عليها[1].

إن التطور الحضاري لمجتمع ما يرتبط ارتباطا وثيقا بالتطور العلمي و السياسي و الفكري على السواء، و هذا مرهون بمدى وعي الإنسان بحريته و ممارسته لها، ومن ذلك تتعدد مفاهيم الحرية وتختلف اختلافا جذريا بحسب المذاهب الفكرية للفلاسفة وتوجهاتهم .

أ-الحرية لغة :

والحرية لغة جاء في معجم الروس الحرية:"laliberte "اسم مؤنث من أصل التيني ليبر تاس(libertas-lat) وتعني حالة الشخص الذي يكون غير خاضع للعبودية أو السجن "فالحرية هي تلك الخاصة بالشخص، بالصورة الإنسانية بصفة عامة وشمولية، بغض النظر على الأجناس و الأعراف و الأديان والألوان... فتصبح الحرية بذلك حق لكل شخص سواء فرد أو مؤسسة أو دولة فمبدأ الحرية عام وال يقتصر على فئة معينة. والشخص قد يكون طبيعيا من حيث أنه مظهر لذاته الواعية، و شخص معنوي من حيث أن هذه الذات الواعية وشخص قانوني من حيث إنه له حقوق و واجبات معينة ليست للعبد الرقيق[2] أما في معجم أكسفورد فيعرف الحرية " :بأنها أن يفعل الإنسان ما يشاء وأن يذهب متى شاء كما تسمح لألفراد بممارسة الحقوق المدنية مهما كلفهم الثمن[3].

[1] أحمد رضا حيدريان شهرى، منير زيبائى، مفهوم الحرية بين النقد والدراسة قراءة تحليلية مقارنة فى كتابات مطاع صفدى وسارتر أنموذجا، إضاءات نقدية "فصليةّ محكمة"، لسنة الثالثة – العدد الثانى عشر – ايران،2013م،ص82.

[2] عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ،مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3 ،2000م،435.

[3] Oxford word power dictionary,University paris,2006,p424

ب-أما الحرية في الاصطلاح الفلسفي: فلها عدة تعاريف حيث يقول أندريه لالاند: " الإنسان الحر هو الذي ال يكون عبدا أو سجينا، و الحرية هي حالة ذلك الذي يفعل ما يشاء و ليس ما يريده شخص أخر سواه، أي غياب الإكراه الخارجي[1]"

و يعرف فولتير[2] الحرية في قاموسه الفلسفي: " بأنها القدرة الذاتية على أداء أفعال ما تقتضيه الإرادة من ضرورة مطلقة أي القدرة على فعل الإنسان ما يريد أن يفعله[3]"

ومن هذا المنطلق يرى فو لتير أن الحرية ليست مطلقة تماما؛ بمعنى أنها نسبية و محدودة و ما يجعلها محدودة هو ضرورة الفعل ومنه فإرادة الفعل ليست حرة، ألن ذلك الفعل تحكمه الضرورة فالإنسان يصدر أفعاله عن ضرورة تفرض نفسها عليه و تسيطر على أفكاره، ففي رواية كانديد حيث طرح فولتير

الحرية في الفصول الخمسة الأولى كما تظهر في الفصل الثاني في الموقف الذي حدث للفتى كانديد بين البلغار" و سألوه رسميا ما إذا كان يفضل أن يجلده ستة و ثالثين جلدة أو أن يطلقوا عليه اثنتي عشر رصاصة في رأسه...فبفضل الهبة التي منحها اهلل و المسماة بالحرية أن يضرب ستة و ثلاثين مرة بمدك البندقية[4].

تعد الحرية من أسمى حقوق الإنسان الذي يجب أن يتمتع بها و يحققها و تعد يحافظ عليها فكما جاء في اإلعالن العالمي لحقوق الإنسان الموجب بقرار الجمعية العامة

---

[1] أندريه لالاند ،الموسوعة الفلسفية، مج1 ،تر: احمد عويدات،) منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط2 ،ب.س،ص727.

[2] فولتير: اسمه الحقيقي فرانسوا ماري أرويه، أديب و فيلسوف فرنسي من عائلة برجوازية، درس في معهد لوي لوغران، تعرض للسجن و للنفي سنة 1717 له عدة مؤلفات أدبية و فلسفية أهمها "رسائل فلسفية " و "القاموس الفلسفي " جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ، بيروت، ط3 ،2006 ،ص 471 – 472.

[3] زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، مصر، ط3،1972 ، ص47.

[4] جورج طرابيشي،المرجع السابق،ص42.

في 10 ديسمبر 1948الذي كل مواده تنص على حفظ حقوق الإنسان و كرامته. حيث نجد في المادة الثالثة منه "لكل فرد الحق في الحياة و الحرية وسالمة شخصه[1].

ج-الإرادة

إن إظهار الإرادة لا بد منه ، فمن الحتمي وجوب التعبير عن الإرادة حتى تتحول هذه .فالإرادة هي قوام التصرف الأخيرة من ظاهرة نفسية إلى ظاهرة اجتماعية يعتد بها القانون القانوني، فهي الركن الأساسي فيه، وفي غيابها لا يحصل الرضا اللازم لقيام هذا التصرف كان منفردا كالهبة أو عقدا كالبيع، والإرادة الكامنة في النفس لا يعتد بها القانون سواء ، ولا يرتب عليها أي أثر ما لم تظهر إلى العالم الخارجي، وهذا لا يكون إلا بالتعبير عنها .وبالتالي لا يكون لها وجود إلا بالتعبير عنها، فهو مظهر نية صاحب هذه الإرادة في موقف خارجي يكشف عن هذه الإرادة للآخرين[2]

حرية الإرادة هي القدرة على الاختيار بين تسلسلات مختلفة من الأحداث بحرية. ترتبط حرية الإرادة بقوة مع مفاهيم المسؤولية والمدح والجُرم والذنب، والأحكام الأخرى التي تنطبق فقط على الأفعال المختارة بحرية. ترتبط حرية الإرادة أيضا بمفاهيم النصيحة والإقناع والقصد والمنع. تقليديا، كانت الأعمال المقصودة بحرية هي فقط ما يلام المرء عليها. هناك العديد من الاعتبارات حول التهديدات لإمكانية حرية الإرادة، والتي تختلف باختلاف طريقة تصورها، وهي قضية مثيرة لبعض الجدل .

يعرّف البعض حرية الإرادة على أنها القدرة على الاختيار دون تحديد النتائج من خلال أحداث ماضية. تقترح الحتمية أنه لا يوجد سوى مسار واحد ممكن للأحداث، والذي يتناقض مع وجود حرية الإرادة. تواجدت هذه المشكلة في فلسفة اليونان القديمة ولا تزال

[1] www. moj.pna.\user files\ file universal declaration human الجمعية العامة لحقوق الانسان العامة

[2] زيد احمد رجب البشبيشي، طرق التعبير عن الإ ارادة في القانون المدني(ادرسة مقارنة بالفقه الإسلامي)، دار الكتب القانونية، مصر، طبعة 2011 ،ص17.

موضوعا هاما في الجدالات الفلسفية. هذا الرأي الذي يرى حرية الإرادة غير متوافقة مع الحتمية يُسمى اللاتوافقية ويشمل كلا من فلسفة الحرية –الادعاء القائل بأن الحتمية خاطئة وبالتالي فإن حرية الإرادة ممكنة على الأقل– والحتمية المجردة –الادعاء بأن الحتمية صحيحة وبالتالي فإن حرية الإرادة غير ممكنة–. يشمل الرأي أيضا اللاتوافقية المجردة والتي لا تحمل الحتمية فقط بل أيضا نفيها لتكون غير متوافقة مع حرية الإرادة وبالتالي فإن حرية الإرادة تصبح مستحيلة أيا كانت الحالة بخصوص الحتمية. في الجهة المقابلة، يعتقد التوافقيون أن حرية الإرادة متوافقة مع الحتمية يرى بعض التوافقيين حتى أن الحتمية ضرورية من أجل حرية الإرادة، قائلين أن الاختيار يتضمن مرجعا ما لمسار الأحداث عن المسارات الأخرى، مما يتطلب شعورا عن نتائج الأحداث. لذلك يعتبر التوافقيون أن الجدال بين فلاسفة الحرية والحتميين عن حرية الإرادة في مقابل الحتمية هو مأزق مفتعل،[1] يقدم بعض التوافقيين الآخرين تعريفات مختلفة تماما لحرية الإرادة، وبالتالي يجدون انواعا مختلفة من العقبات في وجه القضية. اعتبر التوافقيون الكلاسيكيون أن حرية الإرادة ما هي إلا حرية الفعل، حيث رأوا أن المرء له إرادة حرة إذا أراد أن يفعل شيئا مخالفا وفعله دون عراقيل فيزيائية. بدلا من ذلك، يعرف التوافقيون المعاصرون حرية الإرادة بأنها القدرة النفسية في توجيه تصرفات الفرد في اتجاه يحكمه المنطق، كما أن هناك إدراكات أخرى لحرية الإرادة، كلها تتشارك في عدم اعتبارها الحتمية تهديدا لإمكانية حرية الإرادة[2].

ويشير ديكارت إلى أن الإرادة الحرة تعد أوسع نطاقاً من الذهن، وبذلك تكون مصدراً للأخطاء. إن "أخطائي، كما لاحظت، تعتمد على سببين متزامنين: في ملكة الإدراك لدي وقدرة الاختيار على الإرادة الحرة". (كتابات فلسفية، طبعة إنجليزية).

[1] https://ar.wikipedia.org.

[2] https://ar.wikipedia.org.

ويوضح ديكارت، أن كل خطأ أقع فيه ليس منشأه من قوة الإرادة ذاتها التي وهبها الله فيّ، فهي نعمة كاملة ورحبة، وكذلك ليس من قوة العقل، فكل ما أتعقله أو أتصوره يكون بواسطة هذه القوة التي منحني الله إياها لهذا الغرض، ومن دون شك لا يمكن أن أكون بها ضالاً مخدوعاً، لكن الخطأ يصدر من الإرادة لأنها أكثر اتساعاً من الذهن، وبما أن طبيعة الإرادة اللامبالاة، لذا فمن أيسر الأمور أن تضل وتختار الزلل بدلاً من الصواب، والشر عوضاً عن الخير، وهذا ما يجعلني أرتكب الخطأ والإثم.وبحسب رأي ديكارت، يوجد فينا نوعان من الفكر هما، إدراك الذهن وفعل الإرادة، والأخير يستمد نشاطه من أصل العقيدة الدينية لمفهوم الخطيئة التي وردت في الكتاب المقدس، إذ إن وهن الإرادة لآدم وحواء وهما يقفان قبالة الشجرة المحرمة، وتناولهما ثمارها، يدل على ضعف إرادتهما. وعليه، فإن أفعال الإرادة تلعب دوراً كبيراً في حدوث الخطأ بما تسبب عن وجود الشر منذ بدء الخليقة. أي إن حرية الاختيار التي تميز الإرادة البشرية هي المسؤولة وحدها عن نشوء الخطأ[1].

وكثيراً ما يؤكد الفارابي أهمية الإرادة الإنسانية في الفصل ذهنياً وليس حسيا بين المسميات والأنواع والمقولات، ويضع ذلك كله تحت مسمى(علم التعاليم) الذي وظيفته أن "ينظر في أصناف ما هو كم. وفي ما كانت ماهيات تلك الأنواع من الكم توجب أن يوجد فيها من سائر المقولات بعد أن يجردها في ذهنه ويخلصها عن سائر الأشياء التي تلحقها وتعرض لها سواء أكانت تلك عن إرادة الإنسان أم لا عن إرادته. ولا ينظر من المقولات في المشار إليه المحسوس. . بل يأخذ تلك الأنواع في ذهنه مجردة عن هذا المشار إليه وعن ما هو مشار إليه "وهذا البرمجة الذهنية للإرادة في شكل علم التعاليم يعفي الإنسان من الخطأ ويقيه هو المنهج الزلل، سيحددها سبينوزا في ما بعد بالمنهج، مفترضاً أن

[1] عماد الدين الجبوري،مقال بعنوان"هل الانسان حر"، مقال منشور يوم الخميس 12 أغسطس 2021م على الساعة 11:25على الموقع https://www.independentarabia.com/node/اطلع عليه يوم 2022/04/12م،على الساعة 18:57.

المنهج القويم الذي يبين كيف ينبغي أن نوجه فكرنا وفقا لقاعدة الفكرة الصحيحة أولا، وآخرا كيف يكون توجيه الفكر قائما على وفق معيار الاستدلال الذي به نثبت صحة تلك الفكرة .وهذا ما سيؤكده من بعده فردريك هيغل الذي لا يرى الحقيقة عملة مسكوكة يمكن للمرء أن يسلمها جاهزة ما دام هناك كذب أكثر من الشر. ولا ريب أن الشر والكذب ليسا إلا كليات، لكنه مؤمن بالعبارة القائلة إنه ثمة في كل كذب شيء من الصدق، فكلاهما يصح كالزيت والماء اللذين لا يختلطان ولا يترابطان إلا من وجه براني[1].

د-حرية الإرادة

بالعودة إلى حرية الإرادة، يرى البعض أن الحتمية لا تتناقض مع حرية الإرادة، فيمكن للمرء أن يقرر ما يريد حتى وإن كان هذا الأمر محتوم. يمكن لنا أن نختار الأمر المحتوم" دون أن تكون حتميته قد أجبرتنا على اتخاذ رأي أو موقف معين منه .تدعى وجهة النظر هذه بالتوافقية تأتي التوافقية ردا على فكرة الحتمية. وكما ذكر في الفقرة السابقة، تعزو الحتمية أفعالنا إلى عوامل جرت في الماضي البعيد. أدت هذه العوامل، نتيجة وجودها مع قوانين الطبيعة المعينة، إلى ما نحن عليه الآن وإلى ما سيحدث في المستقبل. فنحن غير مسؤولين عما نختار. ولن يكون لخيارنا أي أثر فيما سيحدث، فما سيحدث هو أمر محتوم يأتي رد التوافقية على هذا الطرح لا ليناقضه أو ينفيه، بل يرى التوافقيون أن حتمية الأفعال لا تنفي أو تقوض فكرة الحرية بقيامنا بهذه الأفعال أو اتخاذ القرارات المرتبطة بها. فالمرء يكون أمام خيارات متعددة ليقوم بها، ولدية الحرية في اتخاذ القرار بما سيفعل. إن كان هذا الفعل محتما لا يعني أن المرء لم يكن لديه خيارات أخرى. لهذا يرى التوافقيون أننا مسؤولون عن أفعالنا لأن حتميتها لا تنفي حرية اختيارنا لها[2].

[1] نادية هناوي سعدون، المرجع السابق،ص129.

[2] https://elakademiapost.com.

بالمقابل، يرى مناصرو اللاتوافقية أن الحتمية، إن كانت صحيحة، لا تتوافق مع حرية الإرادة. أي أن حتمية سير الأمور في المستقبل تنفي امتلاكنا للحرية. وهذا يعني أننا، حتى وإن ظننا أننا نملك حرية الاختيار، فإن الخيار الوحيد الذي سنقوم به هو الخيار المحتم. وسبب حدوث هذا الخيار ليس إرادتنا بذلك، بل حتميته بناء على ما مضى وفق وجهة النظر هذه، يمكن تفسير عدم توافق حرية الإرادة والحتمية بطريقتين مختلفتين. تقول إحداهما أنه بسبب الحتمية، يستحيل علينا أن نكون نحن السبب في أفعالنا، ولا تستطيع التحكم بها. أما وجهة النظر الأخرى فتشرح أن الحتمية تجردنا من القوة أو القدرة على اختيار شيء أو القيام بفعل غير الأمر المحتوم مسبقا[1]

2:أبعاد وأسس حرية الإرادة

أ-حرية الإرادة بين الوعي واللاوعي

إن حرية إرادتهم مُقررة ومكفولة، لم يسلكوا مثل هذا السلوك. شيء عجيب! ولذلك هذه القضايا ليست قضايا ترفية، تدعها لعلماء الأعصاب وعلماء النفس الاجتماعي وعلماء التحليل النفسي والفلاسفة – خاصة فلاسفة الأخلاق –؛ ليُعالجوها. لا، أبداً! إنها تضرب في صُلب وجوهر حياتنا المعيشة اليومية. حين يتعرض ابنك أو ابنتك لمثل هذه الأفكار، عبر مُقررات دراسية، جامعية أو مدرسية، أو حتى عبر التلفاز ووسائل التواصل الاجتماعي، حتماً ستُلقي بظلالها على سلوكه وعلى نظرته لنفسه ولأفعاله ولمفهوم الأخلاقية بشكل أساسي. يُمكن أن أذهب خُطوة إلى الأمام؛ لأدعي أو أزعم أن إنكار حرية الإرادة، بغض النظر عما يُقام على هذه الدعوى العريضة الكبيرة، من أدلة يُزعم أنها علمية أو فلسفية أو غير ذلك، إنكار حرية الإرادة سيضرب الأخلاقية من أساسها. هم يدعون أنه ربما يُؤثر على المسؤولية القانونية والمسؤولية الأخلاقية! أبداً، أكثر من

[1] https://elakademiapost.com.

ذلك، هو سيقوض مفهوم الأخلاقية أساساً، رأساً، من أساسه! لأن ما معنى الأخلاقية؟ لِمَ لا يُوصف الحيوان بأنه أخلاقي أو لا أخلاقي؟[1]

المفروض أن الحيوانات يُمكن أن تُوصف مسلكياتها كلها بأنها مُحايدة أخلاقياً. الحياد الأخلاقيAmoralism ، Moralismأخلاقية، أماAmoralism ، ففيها هذه ال A للنفي، وليس معناها ضد أوAnti-Moralism ، لا Amoralism !الحيادية الأخلاقية. بمعنى أنه لا يصح أن تصف سلوكات الحيوان بأنها أخلاقية أو بأنها لا أخلاقية، هذا خطأ وهذا خطأ، هي مُحايدة أخلاقياً. كما يقول المناطقة لدينا مثلاً من قديم، من أيام أرسطوAristotle ، الملكة وعدم الملكة. ليس من شأن الحائط أن يُوصف بأنه ذكر، لو قلت إنه ذكر، خطأ، لو قلت إذن هو أنثى، خطأ! لأنه ليس من شأن الحائط أساساً أن يتصف بالجندرية، لا ذكر ولا أنثى. كذلك الحيوانات ليس من شأنها أساساً أن تتصف بالأخلاقية أو باللاأخلاقية، هي غير قابلة لهذه الملكات. فقط الإنسان، الكائن الإنساني، الآدمي، هو القابل للملكات الأخلاقية. هو القابل للملكات الأخلاقية، ومن هنا يُمكن أن يُوصف سلوكه بأنه أخلاقي أو لا أخلاقي. ولا يُمكن ولا يصح أن يُوصف بأنه مُحايد أخلاقياً. هو إما أخلاقي وإما لا أو غير أخلاقي.

لذلك مَن يتكلم في حرية الإرادة نفياً وإثباتاً، عليه أن يقف مُطولاً عند بيان الفرق بين الإرادة وبين الرغبة، أي بين ال Will والDesire ، بين الإرادة وبين الرغبة! يبدو أن الرغبة نوع خاص من الإرادة. مدفوع – هذا النوع الخاص من الإرادة مدفوع – بالغرائز، مدفوع بحوافز وبواعث، قد تكون لا واعية، قد تكون لا شعورية، وقد تكون عاطفية، وقد تكون موهومة، بغض النظر! لكن الإرادة، يبدو أنها بطبيعتها أمر ينتمي إلى العقلانية،

[1] عدنان ابراهيم،حرية الإرادة بين الوعي واللاوعي،مقال منشور على الموقع http://www.adnanibrahim.net ،اطلع عيه يوم 2022/02/22م،على الساعة 21:41 مساءا.

أمر عاقل ومعقول، ويُدخل في اعتباره قضايا كثيرة، ليس فقط الدين والعادات، قضايا كثيرة! والمصلحة وأشياء كثيرة جداً. وهكذا تنشأ الأخلاقية. لا يُمكن تصور الأخلاقية، إذا أسقطنا كل هذه الاعتبارات وكل هذه المعاني. للأسف الشديد العلماء، وخاصة علماء الأعصاب – في حقل علم الأعصاب –، من ثمانينيات القرن المُنصرم؛ القرن العشرين، بدأوا يُصرحون، وبصوت عال ومُزعج، بأن حرية الإرادة وهم، والعلم أثبت أنها وهم! في القديم كان هذا الموضوع الشائك مُختلفاً. وهو من أكثر الموضوعات اشتباهاً واشتباكاً والتباساً. وذكرت مرة في خطبة قديمة لي، أن الفيلسوف الألماني الكبير إيمانويل كانط Immanuel Kant، اعتبر أن أكثر المسائل الفلسفية التباساً وتعقيداً، بل اعتبرها غير قابلة للحل، ثلاثة – وطبعاً نحن لا نُوافقه البتة، ولكن هذا رأيه –؛ مسألة وجود الله تبارك وتعالى، ومسألة الخلود، أي بقاء النفس – بفرض وجود النفس؛ لأن العلم المادي الطبيعاني لا يعترف بالنفس للأسف الشدية –، والمسألة الثالثة حرية الإرادة. حرية الإرادة مسألة في غاية التعقيد، كان يُتعاطى معها على المستوى الفلسفي الميتافيزيقي والمستوى اللاهوتي الثيولوجي الكلامي. من الثمانينيات دخل على الخط علم الأعصاب، وبدأ يُدعى أن العلم قوض حرية الإرادة، كشف عن موهوميتها، مجرد Illusion! أي An illusion[1] ، مُجرد وهم، خُدعنا به عبر ألوف السنين! خُدع به الفلاسفة والمُفكرون واللاهوتيون والبشر العاديون حتى، البشر العاديون الذين تقريباً قل أن تجد منهم مَن يرتاب في أن لديه إرادة حرة، والعجيب أنه قد يستند إلى بعض الأدلة، تُعتبر بحد ذاتها، حين إعادة صياغتها، من أقوى الأدلة علمياً وفلسفياً، ويصدر عنها الإنسان، بما يُسمى في الفلسفة الموقف الطبيعي. الموقف الطبيعي البسيط لكل إنسان، من غير فلسفة، من غير علم، من غير حذلقة، من غير جدل! ولكن أدلة في مُنتهى القوة والصلابة، دون أن يدري العوام أنهم

[1] عدنان ابراهيم،حرية الإرادة بين الوعي واللاوعي،مقال منشور على الموقع http://www.adnanibrahim.net ،اطلع عيه يوم 2022/02/22م،على الساعة 21:41 مساءا.

يتوفرون على مثل هذه الأدلة[1].

ب-اتجاه حرية الإرادة

من أنصار هذا الاتجاه" أرسطو "الذي يبني الأخلاق على حرية الإرادة، وهو يفرق بين العمل الإرادي وغير الإرادي ,فالأول تكون فيه علة داخلية للفعل مثل :تردد الإنسان بين عملين يستطيع القيام بهما ولكن إذا قام بأحدهما يفوت عليه الآخر؛ ولهذا فترجيح أحدهما على الآخر في هذه الحالة يعتبر عملاً إرادياً.

والثاني تكون علته خارجية مثل :وقوع الإنسان لزوال الحجر من تحت رجليه أو لأي دافع قسري آخر.

كذلك يفرق بين عمل بلا إرادة وعمل ضد الإرادة، فالأول هي الأعمال القسرية والثاني هو العمل ضد ترجيح الإرادة كأن يختار الإنسان عملاً من بين الأعمال ثم يعمل عملاً آخر غير الذي اختاره، ثم يفرق" أرسطو "بين العمل بسبب الجهل وبين العمل ضد الإرادة، فالأول لا يعقبه الندم، والثاني يعقبه الندم بعد[2].

استقر التحديد الاصطلاحي لكلمة "الاختيار" في المدونة الفقهية والأصولية بأنها أمر وجودي يدل على الإرادة التي تجعل الإنسان يرجح خياراً على آخر عن وعي، ويكون قادراً على إنفاذه فعلاً، بغض النظر عن مراعاة هذا الاختيار لحقوق الناس أو حقوق الله أو حقوق النفس، أي أن الاختيار بحد ذاته ليس مقولة قيمية معيارية، بل يتحول إلى قيمة حين يصبح "حرية"، فالحرية أمر حقوقي يدل على أهلية الإنسان لاكتساب حقوقٍ وأداء

[1] عدنان ابراهيم،حرية الإرادة بين الوعي واللاوعي،مقال منشور على الموقع http://www.adnanibrahim.net ،اطلع عيه يوم 2022/02/22م،على الساعة 21:41 مساءا.

[2] مقداد يالجن،علم الاخلاق الاسلامية، دار عالم الكتب للطباعة والنشر – الرياض الطبعة الأولى 1413هـ- 1992م ،ص209.

اختيارات مسؤولة مرتبطة بحقوق، أي إنها اختيارات يحق للإنسان ممارستها تجاه نفسه أو الناس أو الله، إذ يشرح الحنفية أنه بالحرية "يصير الشخص أهلًا للمالكية والولايات"[1]

فحيث استعمل الفقهاء كلمة "الحرية" تأتي غالبًا بوصفها "حقوقاً"، فالحرية شرط في الشاهد حتى تُقبل شهادته، وشرط في القاضي حتى يصح تقلُّده للقضاء، كما هي شرط في الحاكم، وشرط في المتبايعين، والحرية هنا تُذكر في سياقات سياسية واقتصادية واجتماعية لتدل على الحق في الشهادة وتقلد القضاء والحكم وإجراء العمليات المالية باعتبارها حريات محمية للشخص يحق له أن يمارسها. أما مصطلح "الاختيار" فقد خصص غالبًا للدلالة على حرية التصرف بوصفها قدرة فعلية على الاختيار، لذلك يستخدم "الاختيار" مقابل "الإكراه والإجبار". إن تفريق الحنفية بين الحريتين الحكمية والحقيقية يتميز بوضوحه وأهميته الاجتماعية والتشريعية، فالحريات الحقيقية هي الحريات التي تنتمي للعالم الواقعي المحسوس المشاهد، أما الحريات الحكمية (الحقوقية) فهي الحريات التي تنتمي للعالم الأخلاقي القيمي، من حيث الحقوق والالتزامات التي يملكها الشخص، سواء استطاع ممارسة تلك الحقوق أو لم يستطع أو تم قهره وعدم احترام حقوقه. يتجلى هذا التمييز في نص مهم يذكر فيه الحنفية أن الحرية الحكمية تجعل الشخص "أهلًا للمالكية والولاية، يمتنع بها عن يد المستولي حتى لا يملكه وإن قهره"[2]

ج-حرية الإرادة ومسؤولية الإنسان

تقرر كثير من النصوص الدينية الإرادة المطلقة لله، فهو القادر على كل شيء، وهو المتمتع بكامل ومطلق الإرادة، قال تعالى: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ) [3]، وقال: (إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ)[1]. وغيرها كثير من الآيات التي تقرر أن الأمر

[1] الفناري، شمس الدين محمد بن حمزة تحقيق محمد حسين محمد حسن إسماعيل فصول البدائع في أصول الشرائع، دار الكتب العلمية .بيروت 2006م،ص326.

[2] عبد العزيز البخاري، علاء الدين .د.ت .**كشف الأسرار شرح أصول البزدوي** دار الكتاب الإسلامي.،ب.س،ص282.

[3] النحل الآية 40.

كله بيد الله، وأن إرادته مطلقة. ولكن هل للإنسان إرادة؟ وهل هي مطلقة؟ إنه بالعودة إلى مسألة التكليف تتضح الأمور. فالله خلق الإنسان، ومنحه العقل، وأرسل إليه ما يدعوه إلى الإيمان والتصديق، وجعل له الحرية في اختيار الطريق التي يسلكها، ووعد المحسن بالمكافأة، وتوعّد المسيء بالعقاب[2].

إن تكليف الإنسان، وجعله مسؤولاً عن أعماله أمام الله، متحملاً جزاءها إنْ خيراً فخير، وإن شراً فشر، كل ذلك يؤكد حرية إرادة الإنسان للعمل، فالإنسان لديه الإرادة التي تكفي لقيامه بعمل ما دون غيره، هذه الإرادة جعلها الله له من ضرورات حرية التكليف، إذ لا تكليف بغير إرادة، وإلا إذا كان هناك تكليف بغير إرادة، فإن الناس لا تملك من أمرها شيئاً، فمن كتب الله له الجنة فإنه يعمل الخير، وليس بيده أن يتركه، ولا يستطيع أن يرتكب المعاصي، ومن كتب الله له النار فهو يرتكب المعاصي والآثام، لا يستطيع أن يقلع عنها، وليس له أن يفعل الخير. فإذا كان هذا صحيحاً فما الحكمة من الخلق، ووجود الثواب والعقاب؟!ولكن الحق الذي نؤمن به أن للإنسان إرادة، توفر له القدرة على القيام بعمل ما، واختيار الطريق الذي يرغب في سلوكه. إنها إرادة مخلوقة، خلقها الله كما خلق الإنسان، وأودعها نفسه، وجعل العقل والمصلحة والدين والشريعة قبل ذلك، أطر تتصرف في محيطها هذه الإرادة حسب ما يهوى الإنسانومن ثمّ على الإنسان الواعي أن يختار

---

[1] هود الآية 107.

[2] جمال نصار، بين الإرادة والتكليف.. كيف كفل الإسلام حرية الاعتقاد وقرنها بمسؤولية الإنسان عن أفعاله؟نشر تم النشر: 19/11/2021 الساعة 10:43 بتوقيت غرينتش،على الموقعhttps://arabicpost.net/opinions اطلع عليه يوم 2022/04/22م،على الساعة 22:16 مساءا.

الخير وسبيل الرشاد في الدنيا حتى يسعد في الآخرة،[1] (وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ) [2]

أبعاد حرية الإرادة

حرية الإرادة ظاهرة نفسية

ظاهرة إنسانية فهي تتميز بالوعي و بالإرادة و الحرية. الأمر الذي يجعلها تنفلت من قبضة الحتمية التي هي مبدأ علمية الظواهر. فبمجرد انتفاء مبدأ الحتمية من أي ظاهرة تنتفي معها خصوصيات الدراسة العلمية لتلك الظاهرة. فمن الصعب مثلا أن نحدد شرطا موضوعية محددة لظاهرة الإحباط.فشروطه تتغير بتغير الظروف المحيطة بصاحبه.[3]

حرية الإرادة هي سمة من سمات التجربة الإنسانية. نحن على هذه الأرض نعيش حياتنا اليومية. كل منا له طريقته الخاصة في فهم الأشياء. كل منا له حقائقه الخاصة. وكثيرا ما نتكلم بنسبية الحقيقة، وهناك حقائق نسبية صغيرة. كل منا له مرشحه الخاص لتحليل الأشياء والأحداث والأفكار. ونحن ندرك المفاهيم والحقائق طبقا لاعتقاداتنا وآرائنا الشخصية. وكلنا لدية حقائق صغيرة نسبيه نؤمن بها. أن هذه الاختلافات الفردية الصغيرة كثيرا ما تمنعنا من رؤية الصورة المشتركة الكبيرة لوجودنا.

حتى العوامل أو المسببات الطبيعية(قوانين الطبيعة) يمكن للإنسان من خلال حرية الإرادة تجاوزها وتطويعها، مثال على ذلك: الإنسان لا يمكنه أن يطير، كما لا يمكنه أن يتجاوز

---

[1] جمال نصار، بين الإرادة والتكليف.. كيف كفل الإسلام حرية الاعتقاد وقرنها بمسؤولية الإنسان عن أفعاله؟نشر تم النشر: 19/11/2021 الساعة 10:43 بتوقيت غرينتش،على الموقع https://arabicpost.net/opinions اطلع عليه يوم 2022/04/22م،على الساعة 22:16 مساءا.

[2] الأنعام،الآية 153.

[3] زازوي موفق، محاضرات في مقياس ابستومولوجيا العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية شعبة الأنثروبولوجيا،ب.م،ص08.

الجاذبية والغلاف الجوي المحيط بالأرض انه محكوم بهذه القوانين إلى جانب قوانين فسلجية أخرى تتعلق بتكوينه، ولكنه من خلال حرية التفكير ومن خلال منظومة علمية معرفية(والتي هي عبارة مراحل مترابطة من التعلم والتفكير والتجريب) استطاع أن يبتكر أو يخترع ما يستطيع به أن يقوض تأثير تلك العوامل، وان يكسر تلك الحتمية التي فرضت عليه وذلك من خلال وعيه بضرورة التعلم والتجريب والتفكير العلمي[1]

حرية الإرادة ظاهرة اجتماعية

كبشر نحبُّ اعتقاد أننا نتخذ قراراتنا الواعية بأنفسنا –أي أننا نملك إرادة حرة–. مفهوم الإرادة الحرة يعتبر واحدًا من أهم المفاهيم في حياء المرء الفردية والاجتماعية. في حياة المرء الفردية –إن كان المرء مؤمنًا– تعتبر الإرادة الحرة علي سبيل المثال هي أساس حياء المرء الإيمانية فهي أساس فكرة التكليف الديني. فالله يعطيك حرية الإرادة أن تطيعه أو تعصيه ثم يحاسبك بعد ذلك على اختياراتك. في الحياة الاجتماعية تعتبر الإرادة الحرة هي أساس نظام العدل أو نظام القضاء. إن لم يكن المرء منا مسؤولاً عن أفعاله وله كامل الحرية في ارتكابها فلا يحق لنا معاقبته عليها لأنه هكذا لا يرتكبها بإرادته[2]

حرية الإرادة ظاهرة إنسانية

ويمكن التأكيد على إشكالية المفهوم للحرية المرتبطة بطبيعة الإنسان الحرية الذاتية وكذلك وجود من الطبيعة ومدى إمكان انطباق القوانين الطبيعية على كيانه الكائن

[1] مركز الدراسات والابحاث العلمانية في العالم العربي،https://www.ssrcaw.org

[2] حسام جمال، هل نفى علم الأعصاب مفهوم الإرادة الحرة؟مقال منشور في 20سبتمبر 2021م،على الموقع https://elmahatta.com

الإنساني في الكون »باعتباره جزءا في نطاق علاقاته ومجموعا وعلى أفعاله بصفة أخص أو أن تطلق الكلمة المفردة على حرية الإنسان فردا وجماعات وهنا يمكن إدخال الحريات الشخصية بكل أجناسها والحريات السياسية بالبشر الآخرين أفرادا بأنواعها والحريات الدينية والمهنية والفنية والتي نطلق عليها الحريات الاجتماعية، بحكم أنها تتحقق في من داخل المجتمع، وإزاء الآخر وتنتهي بالضرورة إلى اتخاذ مظهر يتمثل في فعل قد يكون قوال أو حركة أن تبقى على مستوى الذات الفردية وألا تظهر في نوع ما. لكن الحرية الذاتية، حرية الإرادة يمكن نظريا مظهر خارجي ألن تداول الفكر والمبادئ والغايات والأهداف وتلمس النوايا والموازنة بين مناسبة أفعال .مختلفة لم تحصل بعد. كل هذا الأمر قد يتم في صمت الضمير، وفي داخلية الذات الفردية[1].

[1] عزيز العرباوي، مفهوم الحرية في الإسلام وفي الفكر الغربي :رؤية بانورامية، بحث عام قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية،اكدال ،الرباط،المملكة المغربية،2016م،ص07.

الفصل الثاني: تاريخانية مشكلة حرية الإرادة

هل طرح مشكلة حرية الارادة ابداع خاص أم تقليد؟

I / مشكلة حرية الإرادة عند اليونان

II/ مشكلة حرية الإرادة في فلسفة العصر الوسيط

III/مشكلة حرية الإرادة في الاسلام

أ-لما قد لا نكون احرارا

ب-تهديد الحتمية

ج-تهديد الصدفة والغموض

د-التوافقية والتشككية

هل طرح مشكلة حرية الإرادة في الفلسفة الإسلامية إبداع خاص أم تقليد؟

ليس الاستقلال الفلسفي، في نظر ناصيف نصار، موقفا سلبيا، فهو لا يعني الانعزال والتقوقع على الذات، بقدر ما هو رفض التبعية والخضوع والاتكالية، ويتميز إيجابا بالحرية والمسؤولية، فالفيلسوف العربي يستطيع الوقوف موقف الاستقلال، "من تاريخ الفلسفة بقدر ما يستوعب عقله أصول المشكلات المجتمعية التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية، وبقدر ما يتفهم جدلية التفاعل بين التاريخ ، وهذا يعني أن العملية الفلسفية الحضاري العالمي وتاريخ الفلسفة، من حيث ارتباطها العميق بالمشكلة الأساسية في الوجود الإنساني "تغيب عن المفكر العربي المعاصر إذا اتسم موقفه بالتبعية المذهبية، التي عرفها تاريخ الفلسفة، وأن ذلك الفعل، فعل التفلسف، يحضر إذا اتسم موقف المفكر بالحرية إزاء تلك المذاهب، وبالموقف النقدي، وتحمل المسؤولية الفكر[1].

تعد مشكلة الحرية في تاريخ الفكر الفلسفي من أعقد المشكلات لأن لها امتدادات ميتافيزيقية وواقعية خاصة بالعقيدة والدين عموما وأيضا لها صلتها المباشرة بالإنسان من خلال الموقف أو الفعل الذي يقوم به وعلاقة كل ذلك بالإرادة الفردية للشخص وهنا يصبح الموقف الفلسفي من الحرية موقفا تتأسس عليه جملة من المواقف في قضايا أخرى وهذا ما يمنح الموقف الفلسفي من الحرية الأولوية في البحث لأن هناك قضايا ميتافيزيقية وأخرى أخلاقية تستند مبدئيا على الموقف الفلسفي من الحرية وهنا سنقارن بين موقفين فلسفيين من الحرية من أجل بيان القيم الإيمانية التي سعيا للدفاع عنها لارتباطهما

[1] عيساني امحمد، المثقف العربي بين التبعية الفكرية والإبداع الفلسفي، معهد الآداب واللغات المركز الجامعي: تيسمسيلت،ب.س،ص06.

المباشر بالدين ونقصد بهما موقف القديس أوغسطين في الفلسفة المسيحية الوسيطية ومحمد إقبال كتجربة معاصرة في الفلسفة الإسلامية [1]

أخذ مفهوم الحرية عبر العصور المختلفة مركزا كقيمة إنسانية سامية ،منً مهما أجل الرقي بالمجتمع ، وسادت الكثير من الحروب بين المجتمعات بهدف الحصول عليها والدفاع عنها . والدين الإسلامي كدين سماوي أكد على الحرية ، فدعا الإسلام إلى الحرية في كافة المجالات الدينية والسياسية والفكرية والعقائدية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والعلمية وغيرها ، ودافع عنها وفق ال ية ضوابط الدين والشرعية . وقد تناولت الفلسفة اليونانية الحرية ،وأكدت عليها داخل المجتمع ، ولكن الدين الإسلامي بمصدريه "**القرآن الكريم، والسنة النبوية** "في تناوله للحرية تميز بأمور مهمة عن الفلسفة اليونانية في حياة وفاعلية وتميزا ، تجعل الحرية أكثر حضورا المسلم والمجتمع الإسلامي[2].

I /مشكلة حرية الارادة عند اليونان:

الحرية هي تجربة نفسية تبدأ من اللحظة التي تدرك فيها الذات الإنسانية وجودها، فهي تشكل جوهر التجربة الإنسانية، ولكن العقل الإنساني لا يكتفي بهذا الشعور وهذه الحقيقة، فمنذ اللحظة التي يشعر فيها الانسان بأنه حر يتبادر إلى ذهنه عددٌ من التساؤلات والأفكار مثل: الصدفة والضرورة والقضاء والله والمصير وحتمية قوانين المادة، إلخ مما يجعله يعيد التفكير متسائلًا: «**هل أنا حقًا حر؟**» [3] . هذا الالتباس جعل من مسألة الحرية مشكلة المشكلات في تاريخ الفلسفة، وقد زاد الأمر صعوبة الخلاف الشديد بين الفلاسفة على تعريفٍ محدد لها، فقد كان لكل عصر تعريف

[1] بن غزالة محمد صديق، القيم الإيمانية لفلسفة الحرية بين القديس أوغسطين و محمد إقبال،مجلة الباحث في العلوم الإنسانية و الاجتماعية، جامعة الحاج لخضر باتنة 1 الجزائر،2020م،ص751.

[2] عفاف مصباح بلق، مفهوم الحرية في الفكر الاسلامي ،مجلة كلية التربية ،العدد 16، كلية الشريعة والقانون العجيالات ـ جامعة الزاوية،ديسمبر 2019م،ص 349.

[3] زكريا ابراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر،ط1،المجلد1998،1م،ص1.

وفهم معين عنها، لكن في تلك المقالة سنركز على الفهم اليوناني لفكرة الحرية، لأن فكرة فلاسفة اليونان عن الحرية كانت صاحبة التأثير الأكبر عن الحرية في التاريخ.

هناك أشياء بالتأكيد خارج نطاق سيطرتك. فما حدث في الأزمنة التي سبقت مولدك، وطبيعة الكون الذي تعيش فيه؛ من الأشياء التي يستحيل أن تكون تحت سيطرتك. وكذلك يقع خارج نطاق سيطرتك الكثير من سماتك الخاصة، ومنها أنك إنسان وسوف تموت، ولون عينيك، وماهية الخبرة التي تقودك الآن إلى ما تعتقده بشأن بيئتك المحيطة، وحتى الكثير من الرغبات والمشاعر التي تنتابك الآن.

لكن هناك أشياء أخرى تتحكم فيها، وهذه هي أفعالك الحاضرة والمستقبلية. فأشياء مثل تحديد هل ستقضي الساعات القليلة القادمة في القراءة بالمنزل أو الذهاب إلى السينما، والمكان الذي ستذهب إليه في إجازة هذا العام، وهل ستصوِّت في الانتخابات القادمة أم لا، ولمن ستعطي صوتك، وهل ستستمر في عملك المكتبي أم ستتركه لتتخذ الكتابة مهنة لك؛ كلها أشياء تتحكم فيها بالفعل. وأنت تتحكم فيها؛ لأنها تتشكل في الأساس من أفعالك المتعمدة أو تعتمد عليها؛ الأفعال التي يئول الأمر إليك في أن تفعلها أو تمتنع عن فعلها. وبوصفك شخصًا بالغًا طبيعيًّا وسليم العقل، فإن طريقة تصرفك ليست شيئًا تفرضه عليك أحداث الطبيعة أو الأشخاص الآخرون فحسب. فعندما يتعلق الأمر بأفعالك الشخصية، تكون أنت المتحكم في ذلك[1].

وهذه الفكرة المتعلقة بكوننا متحكمين في طريقة تصرفنا — أو ما يمكن أن نطلق عليه أيلولة أفعالنا إلينا — هي فكرة نتشارك فيها جميعًا. وهي سمة ثابتة وأساسية في تفكيرنا، وبإمكاننا جميعًا تمييزها. والفكرة جذابة بدرجة لا تقاوَم. فمهما كان قدر التشكك الذي قد نصبح عليه عند التعامل مع الأمور الفلسفية، فإننا ما إن نعود أدراجنا إلى الحياة العادية حتى نستمر جميعًا في التفكير في أن الطريقة التي نتصرف بها تئول إلينا.

[1] https://www.hindawi.org/books/36841580/1./

والتفكير في أنفسنا بوصفنا متحكمين في الطريقة التي نتصرف بها هو جزء مما يمكِّننا من رؤية الحياة باعتبارها شيئًا قيِّمًا للغاية. وعلى قدر استطاعتنا توجيه طريقة تصرفنا والتحكم فيها، فإن حياتنا سوف تعكس — حقًّا — إنجازنا أو فشلنا. ويمكن لحياتنا أن تكون مِلكًا لنا؛ ليس أن نستمتع بها أو نتحملها فحسْب، بل أن نصنعها ونوجهها بأنفسنا.

أو هكذا نظن. لكن هل نتحكم حقًّا في أفعالنا؟ هل طريقة تصرفنا تئول إلينا حقًّا مثلما أن بعض الأشياء كالماضي، أو طبيعة الكون، أو حتى الكثير من معتقداتنا ومشاعرنا ليست خاضعة لها؟ والمشكلة المتعلقة بكوننا متحكمين دائمًا في طريقة تصرفنا، وما ينطوي عليه هذا التحكم، هي ما يطلق عليه الفلاسفة مشكلة الإرادة الحرة.

إنها بالفعل مشكلة حقيقية. ومهما بدت فكرة تحكمنا في أفعالنا مألوفة، فلا يوجد شيء مباشر أو صريح بشأنها. فالأسئلة الخاصة بكوننا نتحكم في الطريقة التي نتصرف بها أم لا، وما الذي يتطلبه هذا التحكم وينطوي عليه، وهل من المهم أن يكون لدينا هذا التحكم ولماذا؛ كلها تلخِّص واحدة من أقدم وأصعب المشاكل في الفلسفة.

والتاريخ الطويل لمشكلة الإرادة الحرة يظهر في اسمها؛ ذلك أن «حرية» و«إرادة» كلمتان عادة لا نستخدمهما كثيرًا في الحياة اليومية عند التحدث عن تحكمنا في أفعالنا، أو أيلولة أفعالنا إلينا. ومع ذلك فخلال الألفي عام السابقَيْنِ أو أكثر، استخدم الفلاسفة الغربيون هذين المصطلحين بالتحديد لمناقشة هذه المشكلة المتعلقة بكوننا نتحكم بالفعل في طريقة تصرفنا. واختيارهم لكلمتي «حرية» و«إرادة» يخبرنا بشيء حول السبب الذي قد يجعل من المهم أن نتساءل إن كنا نتحكم في أفعالنا أم لا، وما قد ينطوي عليه هذا التحكم. والآن دعوني أتحدث قليلًا عن كل كلمة، بدءًا بكلمة "الحرية"[1]

[1] https://www.hindawi.org/books/36841580/1./

ناقش الفيلسوف الإغريقي أرسطو الأفعال وتحكُّمَنا فيها في واحدة من أقدم وأهم المناقشات الأخلاقية التي قام بها الفلاسفة، والتي احتواها كتابُ «الأخلاق إلى نيقوماخوس». لكن رغم أن أرسطو تحدث في كتابه «الأخلاق» عن أننا نتمتع بالتحكم في أفعالنا — إذ ذكر أن أفعالنا ehp hemin بمعنى أنها «تئول إلينا» — فإنه لم يستخدم كلمة eleutheria وهي الكلمة الإغريقية المرادفة لكلمة «حرية»، لوصف هذا التحكم في الأفعال. كان استخدام كلمة eleutheria لا يزال مقتصرًا على المناقشات السياسية للتعبير عن الحرية السياسية أو التحرر، لكن في فترة ما بعد أرسطو بدأ الفلاسفة يستخدمونها بمعنًى جديد غير سياسي على الإطلاق؛ لكي يعبروا عن تحكمنا في أفعالنا. ومنذ ذلك الحين تبع الفلاسفة الذين يناقشون فكرة أيلولة أفعالنا إلينا الإغريقَ، وأصبح مصطلح «الحرية» — الذي يُستخدم للتعبير عن الحرية السياسية — يُستخدم أيضًا للتعبير عن تحكم الشخص في أفعاله. فإذا كان ما تفعله يقع داخل نطاق سيطرتك، إذن يمكن القول بأنك «حر» في أن تتصرف بطريقة مغايرة للطريقة التي تتصرف بها بالفعل. إنك «فاعل حر» كما يقول الفلاسفة[1].

إذن لدينا استخدامان لمصطلح «الحرية»؛ أحدهما للإشارة إلى التحرر السياسي، والآخر للإشارة إلى تحكمنا في أفعالنا. وهذان الاستخدامان مختلفان اختلافًا مهمًّا. فالتمتع بالحرية السياسية أمر، والتحكم في طريقة تصرفك أمر مختلف تمامًا. والحرية السياسية تتعلق بعلاقتنا بالدولة، وكذلك بعلاقتنا بمجتمع أكثر اتساعًا من البشر الذين نشكِّل جزءًا منهم. وبوجه خاص، فإن التحرر السياسي يتعلق بشكل أساسي بالمدى الذي تصل إليه الدولة في تحاشي تقييد أنشطة مواطنيها من خلال القوانين والإجبار القانوني، في حين أن التحكم في الأفعال لا يتصل اتصالًا مباشرًا بأي علاقة من هذا

[1] هيجل، فريدريك، ترجمة وتقديم د. ناجي العونلي، فينومينولوجيا الروح، لمنظمة العربية للترجمة: بيروت. ط2006،1م،ص50.

النوع مع الدولة. فالمرء قد يكون فاعلًا حرًّا — أي يتمتع بالتحكم في أفعاله — حتى عندما يعيش بمفرده على جزيرة منعزلة، بعيدًا عن أي مجتمع سياسي، وكذلك الحال؛ حيث لا توجد أي مشكلة في تمتعه بالتحرر السياسي أو افتقاده له. ومع أن التمتع بالتحرر السياسي وكون المرء متحكمًا في طريقة تصرفه أمران مختلفان، فإن تاريخ التنظير الخاص بالتحكم في الأفعال حافل بأوجه الشبه مع التحرر السياسي، وهذا الأمر ليس من قبيل المصادفة. بل الواقع أنه أمر طبيعي؛ أن يُستخدم المصطلح نفسه للتعبير عن تحكمنا في طريقة تصرفنا، وأيضًا للتعبير عن قيمة سياسية جوهرية[1].

على كل حال، هناك تشابه بين التحكم في الأفعال والتحرر السياسي. فالتحلي بدرجة من التحكم في حياتنا يمنحنا قدرًا محددًا من الاستقلال داخل نطاق الطبيعة، وهو استقلال لا تحظى به العِصِيُّ والحجارة، بل وقد لا تحظى به الحيوانات الدنيا. فالطبيعة لا تُملي علينا أفعالنا ولا تدفعنا إليها، لكننا نوجد داخل هذا الكون باعتبارنا مواطنين داخل نظام حكم حر أو دولة حرة؛ دولة تسمح لمواطنيها بقدر من التحرر السياسي، وعلى وجه الخصوص بعض المشاركة في تقرير ما يحدث لهم. ومثل أي دولة حرة، فإن الطبيعة أيضًا تترك جزءًا على الأقل من حياتنا لكي نديره بأنفسنا. والطبيعة، هي الأخرى، تمنحنا قدرًا من التحرر.

لكن هذا ليس وجه الشبه الوحيد، مع أنه ربما كان يحظى بأهمية خاصة عند فلاسفة الإغريق القدماء الذين نظر الكثيرون منهم — لا سيما الرواقيون، وهم يُمَثِّلون مدرسةً من الفلاسفة الذين اشتقوا اسمهم من «الأروقة» المعمَّدة في أثينا؛ حيث كانوا يتقابلون بغرض النقاش والتدريس — إلى الطبيعة باعتبارها دولة كونية يديرها العقل ويتحكم فيها. وأظن أن الأكثر أهمية لنا الآن هو حقيقة أن تحكُّمك في أفعالك — أي كونك فاعلًا حرًّا في هذا السياق — له دلالة سياسية واضحة؛ دلالة على حرية تُعتبر تحررًا سياسيًّا. وذلك

[1] https://www.hindawi.org/books/36841580/1./

لأنه توجد صلة معقولة بين وضعنا كأفراد يتمتعون بالتحكم في طريقة تصرفهم، وبين القيمة التي تمثِّلها لنا الحرية في سياق علاقتنا بالدولة. فإذا لم نستطِعْ أن نفكر — أو إذا لم نفكر — في أنفسنا باعتبارنا أشخاصًا قادرين على التحكم في حياتنا، وقادرين على التحكم في مصائرنا، فمن المؤكد أن الحرية السياسية — وهي سماح الدولة لنا بأن ندير حياتنا ونتحكم في مصائرنا في النطاق السياسي — لن تكُون قيمة مهمة لنا. إذن فلماذا لا نستخدم المصطلح نفسه للتعبير عن كُلٍّ مِنْ تحكُّمِنا في أفعالنا وعن القيمة السياسية التي تبدو معتمدة على ذلك التحكم في الأفعال؟[1]

وماذا عن مصطلح «الإرادة»؟ استخدم الفلاسفة هذا المصطلح بطرق شتى، لكن أحد الاستخدامات المهمة كان للتعبير عن قدرة نفسية أساسية يمتلكها كل البشر الطبيعيين البالغين؛ وهي القدرة على اتخاذ القرارات. فنحن لسنا قادرين على القيام بأفعال مثل الذهاب إلى دار السينما أو البقاء في المنزل وما شابهها من أفعال فحسب، بل قادرون في المقام الأول على أن نقرِّر لأنفسنا: أيٌّ من هذه الأفعال سنقوم به؟ وهذه القدرة على اتخاذ القرارات أو انتقاء الخيارات تُعَدُّ في جوهر قدرتنا على التحكم في أفعالنا والسيطرة عليها. والواقع أننا عادةً ما نعبر عن «أيلولة» أفعالنا إلينا من خلال الإشارة إلى صلتها بقراراتنا، فنقول: «إن ما أفعل يئول إليَّ! إنه قراري!

بل قد تعتمد حرية التصرف على حرية اتخاذ القرارات تحديدًا؛ أي على حرية الإرادة. وقد تئول طريقة تصرفنا إلينا لسبب وحيد، هو أننا نمتلك القدرة على اتخاذ قرار بشأن كيفية تصرفنا، وأن الأمر يئول إلينا في اختيار أيٍّ من هذه القرارات. هذا هو ما سأناقشه، وما آمَنَ به الكثير من الفلاسفة. لكن منذ القرن السابع عشر، عمد الفلاسفة الذين يكتبون باللغة الإنجليزية — وأقصد بهم الفلاسفة البريطانيين والأمريكيين — عادةً إلى إنكار وجود أي علاقة بين حرية الفعل وحرية الإرادة. وهم يدَّعُون أنه أيًّا كان ما نفكر فيه

[1] https://www.hindawi.org/books/36841580/1/

عادةً، فإنه لا يوجد شيء اسمه حرية اتخاذ القرار، أو أن حريتنا في التصرف مستقلة عنها تمامًا بأي حال من الأحوال. ووراء هذا الخلاف حول الإرادة وعلاقتها بالحرية يكمن خلاف أعمق حول طبيعة الفعل الإنساني.

ولا بد أن نتذكر أن حريتنا حرية فعل؛ أي حرية القيام بأشياء أو الامتناع عن القيام بها. وعلى النقيض، ليست الحرية — على الأقل مباشرةً — سمة من سمات اللافعل. فكِّرْ في الحاجات والرغبات، أو المشاعر على سبيل المثال. من الجليِّ أن الحاجات والمشاعر ليستا أفعالًا. وعند التفكير فيها في حد ذاتها، فإنها مجرد حالات تستولي علينا أو نجد أنفسنا فيها. وتُوصَف الحاجات والمشاعر أو الأحاسيس بأنها تعترينا دون تفكير؛ بمعنى أنها أشياء تحدث لنا، لا[1] أشياء تنشأ مباشرةً كأفعال متعمَّدة نقوم بها. ولأن الحاجات والمشاعر ليستا أفعالًا، بل مجرد أحداث تقع لنا دون تفكير، فإنهما تقعان خارج نطاق تحكمنا المُباشر. وما نحتاجه أو نشعر به لا يئول إلينا مباشرة، مثلما تئول إلينا الأفعال التي نؤديها بها لا شك أن ما نحتاجه أو نشعر به يكون أحيانًا داخل نطاق تحكمنا. لكن هذا لا يكون حقيقيًّا إلا لأننا نستطيع، بدرجة ما، التأثير على ما نحتاجه أو نشعر به من خلال أفعالنا السابقة. أستطيع، على سبيل المثال، أن أزيد رغبتي في تناول الطعام بالعدْو؛ أو أستطيع تخفيف الألم عن طريق وضع مرهم، أو من خلال تعمُّد تركيز تفكيري على إجازة العام السابق ... إلى آخره. إن سيطرتي المباشرة على أفعالي تستطيع — من خلال تأثير أفعالي في الأحداث التي تقع دون تفكير مثل الحاجات والمشاعر — مَنْحِي بعض السيطرة غير المباشرة على هذه الحاجات والمشاعر أيضًا. ويمتد نطاق تحكمنا في أفعالنا ليعطينا تحكمًا في تبعات تلك الأفعال أيضًا، لكن حريتنا تظل في النهاية حرية فعل. ودائمًا ما تُمارَس الحريةُ من خلال الفعل فحسب؛ من خلال ما نفعله أو نمتنع عن فعله عمدًا.

[1] https://www.hindawi.org/books/36841580/1/

وهذه الصلة الوثيقة بين الحرية والفعل مهمة للغاية. فهي تعني أنه لكي نفهم ما تنطوي عليه الحرية، سوف نحتاج أيضًا إلى فهم طبيعة التصرف الإنساني؛ ذلك الوسط الذي يبدو أننا نستطيع ممارسة حريتنا من خلاله[1].

في ظل هذه الأجواء المفعمة بالشك والتساؤل عن جدوى القانون والأخلاق ظهر الفيلسوف سقراط وأكسب النقاش حول الحرية بعدًا جديدًا سيظل مرتبطًا بها حتى الفلسفة الحديثة، فقد عرَّف سقراط الحرية بأنها: «قدرة الإنسان على فعل ما هو أفضل»، أي أن الحرية عند سقراط هي فعل الخير، ولكي يفعل الإنسان الخير لا بد له أن «يعرف أولًا ما هو الخير»، فالمعرفة هي شرط الحرية التي هي أساس فعل الخير، ومن هنا ولأول مرة اكتسبت الحرية معنًى أخلاقيًّا بحتًا، فالإنسان الحر هو الإنسان العارف بالخير وبالتالي القادر على ممارسته، والهدف النهائي للحرية عنده هو ضبط النفس تجاه إغراءات الواقع وتقلباته، والفحص الدائم عن ما هو أفضل بهدف تحقيق الخير[2] .

ومع أفلاطون تم التأكيد على ثنائية «الخير والمعرفة» السقراطية، فالخير عند أفلاطون مطلق ويراد لذاته ومكتفي بنفسه، والإنسان الحر هو من يتجه فعله نحو الخير، فلا تتحكم فيه «الضرورة» سواء كانت مادية أو معنوية.أما أرسطو فقد كان أول من ربط الحرية بالمعرفة والإرادة معًا، فقد انتقد المبدأ السقراطي/ الأفلاطوني القائل بأن معرفة الخير كافية لفعله فقد يفعل الإنسان الشرور رغم عرفته بالفضيلة، وأضاف أن فعل الخير يتوقف أيضًا على طبيعة الإرادة الإنسانية فقد أعطى مساحةً للدوافع النفسية التي تؤثر على الأفعال بعيدًا عن العقل والمعرفة، فلكي نصل إلى الحرية لا بد من وجود الاختيار

[1] https://www.hindawi.org/books/36841580/1/

[2] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1،المجلد 1،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت ،1984م،ص458.

الصائب القائم على المعرفة العقلية من جهة مع تهذيب الإرادة، التي نصل إليها عن طريق التربية من جهة أخرى[1].

لقد ورثت العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية والفلسفة الأوروبية الحديثة، ذلك التحديد الأرسطي للحرية على أنها عملية الاختيار القائمة على العقل والإرادة معًا، وبالتالي أصبح ذلك التعريف هو المفهوم الشائع عن الحرية وهذا ما نتناوله في المطلبين الآتيين .

II/ مشكلة حرية الارادة في العصر الوسيط :

نصل إلى قضية اتخاذ القرارات وموقعها من الحرية. اعتاد الفلاسفة — خاصة في نهاية العصور القديمة وفي العصور الوسطى — تفسير الصلة بين الفعل والحرية من واقع علاقتهما بالإرادة. ومصطلح «مشكلة الإرادة الحرة» باعتباره وصفًا لمشكلة تتعلق بحرية الفعل يذكِّرنا كم كان الاعتقاد في وجود تطابق بين حرية الفعل وحرية الإرادة اعتقادًا عامًّا. فالحرية كانت تُعتبر في الأساس إحدى سمات القرار أو الاختيار؛ كانت الحرية كلها حرية إرادة. لقد تحكَّمنا في قراراتنا على نحو مباشر، وتحكَّمنا في كل شيء آخر من خلال قراراتنا. كانت الحرية مرتبطة بالفعل؛ لأن اتخاذ القرار أو الاختيار كان مكوِّنًا رئيسيًّا للفعل الإنساني، والشكل المباشر الذي يتخذه هذا الفعل. كانت الحرية تشير آنذاك إلى الفعل؛ لأن الإتيان بالفعل كان يعني ممارسة إرادة حرة.

هل كان الفلاسفة محقِّين في إيمانهم بنظرية الفعل القائمة على الإرادة هذه؟ هل كانوا محقين في اقتناعهم بوجود تطابق بين حرية الفعل وحرية الإرادة؟ كما سنرى، هناك اعتراضات مهمة على هذه النظرية. وبالتأكيد، فإن الفلسفة المكتوبة باللغة الإنجليزية في فترات لاحقة قد مالت إلى افتراضِ أن نظرية الفعل والحرية القائمة على الإرادة كانت خاطئة. والواقع أن الفلسفة الحديثة في بريطانيا وأمريكا ذهبت إلى النقيض. فقد حاولَتْ الزعم بأن الفعل والتحكم في طريقة تصرفنا ليس لهما أي علاقة تذكر بالإرادة أو بأي

[1] عبد الرحمن بدوي،المصدر السابق،ص459.

حرية للإرادة. لكنني أقول إن هذا الطرح الحديث هو أيضًا خاطئ. فإذا حاولنا أن نفصل الفعل وطريقة تحكمنا فيه عن الإرادة وحريتها تمامًا، بدلًا من أن نفهم الحرية فهمًا أفضل، فسينتهي بنا الحال إلى عدم التصديق بها بالكلية. إن استبعاد الإرادة من مشكلة الإرادة الحرة هو في حقيقة الأمر استبعاد للحرية أيضًا[1].

وبدون الإرادة، لن نكون قادرين على إدراك أيِّ معنًى لحرية الفعل على الإطلاق. وسوف ينتهي بنا المآل — مثلما انتهى بالكثير من الفلاسفة المحدثين — إلى الاعتقاد بأن فكرة كون أفعالنا حرة ومآلها إلينا هي مجرد خلط للأمور. وهذا بالتحديد ما يعتقده الكثيرون من الفلاسفة المحدثين؛ أننا لسنا فقط نفتقد التحكمَ في الطريقة التي نتصرف بها (وكأن الأمور كان يمكن أن تختلف عن ذلك)، بل إن حرية التصرف ذاتها شيء مستحيل، شيء لا يمكن لأي شخص امتلاكه مطلقًا؛ لأن فكرة حرية التصرف في جوهرها مُشَوشة ومتناقضة. وقد مالت الاتجاهات الفلسفية الحديثة بشكل متزايد إلى افتراض أن الاعتقاد في حرية التصرف وهْمٌ غير منطقي، تمامًا مثل الاقتناع بوجود مربع دائري[2].

III/ مشكلة حرية الإرادة في الإسلام:

إن استحداث فلسفة إسلامية إبداعية من وجهة نظر الباحث مشروط بإبداع موصول بأصل إسلامي يجعل منها فلسفة مشخصة بإسلاميتها غير منطوية على نفسها، والإبداع فيها مشروط بإنتاج الفكر الاستقلالي عن مبادرة فلسفية، وأن يتسم الفكر الاستقلالي بخصوصية تداولية، والفلسفة الإسلامية الكونية الإبداعية عناصرها: الحقيقة العقدية، والخصوصية التداولية، والحقيقة العملية، والحقيقة اللغوية.

وقد يستشف من منظومة طه عبد الرحمن أن الإبداع الفلسفي الإسلامي لم يكنً على الإطلاق، وهو ما لا يسلم به؛ لأننا إذا طبقنا معايير الفلسفة الإبداعية التي

[1] https://www.hindawi.org/books/36841580/1/

[2] https://www.hindawi.org/books/36841580/1/

حاصلا دعا إليها طه عبد الرحمن سنجدها متحققة في الفكر الكلامي الفلسفي المبكر قبل تأثره. وحتى يستمر الإبداع الفلسفيً بالفلسفة اليونانية، غير أنه لم يكن فكرا شموليا كونيا الإسلامي يضاف أساس آخر على ما قرره عبد الرحمن، وهو جمع الأصول الكلية لأشهر الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، ومعالجتها معالجة إسلامية ببيان الرؤية الإسلامية لها ومعالجتها لأزماتها[1].

ويبدو أن المنطق السليم يفسر بشكل واضح السببَ الذي يجعلنا مسئولين أخلاقيًّا عن أفعالنا لا عن مشاعرنا ورغباتنا. إن المنطق السليم يحتكم إلى الحرية؛ إلى ما نتحكم فيه أو ما يئول إلينا. فطريقة تصرفنا تئول إلينا مباشرة، ولكن ما لا يخضع لها هو المشاعر التي تنتابنا أو الرغبات التي تستحوذ علينا. نحن نتمتع بتحكم في أفعالنا، ولكن ليس لدينا تحكُّمٌ مباشرٌ في الشعور أو الرغبة مستقِلٌّ عن الفعل. ولهذا فنحن مسئولون أخلاقيًّا عن أفعالنا، لا عن مشاعرنا ورغباتنا.

وهذا الاحتكام إلى الحرية من أجل تفسير المسئولية الأخلاقية طبيعي للغاية؛ لأن ممارسة التحكم أو الحرية هي أكثر أشكال التقرير الذاتي بديهية. إننا بطبيعة الحال نحدد الفاعل من خلال ممارسته لحريته؛ فالفاعل هو الشخص المتحكم في أفعاله.

يبدو إذن أن فكرة كوننا فاعلين أحرارًا — نتحكم في طريقة تصرفنا — تمثِّل جزءًا جوهريًّا من تفكيرنا الأخلاقي. فاستجابات اللوم أو الشعور بالذنب لن تكون عادلة إلا إذا كانت الطريقة التي كنت تتصرف بها — في فعلكَ ما فعلتَ — في نطاق تحكمك فعلًا. لا بد أن يكون إلقاء هذا التعليق الجارح أو الامتناع عنه خاضعًا بالفعل لإرادتك. فإذا كان الإدلاء بهذا التعليق بعيدًا تمامًا عن تحكمك، فكيف يمكن أن تلام عليه؟

[1] عيسى ربيح أمين أحمد، الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية،مجلة قراءات ومراجعات، السنة العشرون، العدد 77،ب.م،2014م،ص178.

وإذا كانت حريتنا هي التي تدعم وتبرر مشاعر مثل اللوم والذنب، إذن فالحرية الإنسانية مفترضة مسبقًا في نظمنا القانونية، عندما تعاقب المحاكم الأفراد وتحملهم المسئولية القانونية عن أفعالهم. فالعقاب لا يُعتبر عقابًا حقيقيًّا — وليس مجرد تقييد للحرية أو عنف — إلا إذا فُرض على ارتكابٍ للخطأ باعتباره شيئًا يستحق العقاب. إن العقاب يشتمل في بنيته على زعْم أن المعاقَب يستحق اللوم بالفعل على الخطأ الذي ارتكبه، وأنه مسئول حقًّا عما فعل. لكن عندئذ لا يكون العقاب عادلًا إلا إذا كان الشخص المعاقَب متحكِّمًا في أفعاله؛ أي إذا كان تصرفه على هذا النحو أو إحجامه عنه أمرًا يئول إليه[1].

وهذا الاحتكام إلى الحرية من أجل تفسير المسئولية الأخلاقية طبيعي للغاية؛ لأن ممارسة التحكم أو الحرية هي أكثر أشكال التقرير الذاتي بديهية. إننا بطبيعة الحال نحدد الفاعل من خلال ممارسته لحريته؛ فالفاعل هو الشخص المتحكم في أفعاله.

يبدو إذن أن فكرة كوننا فاعلين أحرارًا — نتحكم في طريقة تصرفنا — تمثِّل جزءًا جوهريًّا من تفكيرنا الأخلاقي. فاستجابات اللوم أو الشعور بالذنب لن تكون عادلة إلا إذا كانت الطريقة التي كنت تتصرف بها — في فعلكَ ما فعلتَ — في نطاق تحكمك فعلًا. لا بد أن يكون إلقاء هذا التعليق الجارح أو الامتناع عنه خاضعًا بالفعل لإرادتك. فإذا كان الإدلاء بهذا التعليق بعيدًا تمامًا عن تحكمك، فكيف يمكن أن تلام عليه؟

وإذا كانت حريتنا هي التي تدعم وتبرر مشاعر مثل اللوم والذنب، إذن فالحرية الإنسانية مفترضة مسبقًا في نظمنا القانونية، عندما تعاقب المحاكم الأفراد وتحملهم المسئولية القانونية عن أفعالهم. فالعقاب لا يُعتبر عقابًا حقيقيًّا — وليس مجرد تقييد للحرية أو عنف — إلا إذا فُرض على ارتكابٍ للخطأ باعتباره شيئًا يستحق العقاب. إن العقاب يشتمل في بنيته على زعْم أن المعاقَب يستحق اللوم بالفعل على الخطأ الذي ارتكبه، وأنه مسئول حقًّا عما فعل. لكن عندئذ لا يكون العقاب عادلًا إلا إذا كان الشخص

[1] https://www.hindawi.org/books/36841580/1

المعاقَب متحكِّمًا في أفعاله؛ أي إذا كان تصرفه على هذا النحو أو إحجامه عنه أمرًا يئول إليه[1].

أ-لِمَ قد لا نكون أحرارًا:

الحتمية السببية» هي زعْمُ أن كل ما يحدث — بما في ذلك أفعالنا — مقدَّر له الحدوث مسبقًا لأسباب معينة. فكل ما يحدث هو نتاج مسببات سابقة؛ مسببات تحدِّد النتائجَ المترتبة عليها عن طريق ضمان حتمية وقوع تلك النتائج، وعدم ترك أي فرصة لحدوث الأشياء بطريقة مختلفة. وعليه فإذا كانت الحتمية السببية حقيقية، فإنَّ كل ما يحدث في أي وقت من المستقبل قد سبق تقريره وتحديده بواسطة الماضي. ونحن بطبيعة الحال نعتقد أن حقيقة الحتمية السببية سوف تستبعد حريتنا بالكلية. إننا نفترض تلقائيًّا أن تحلِّينا بالتحكم في طريقة تصرفنا يعتمد على كون أفعالنا غير محددة سببيًّا ومسبقًا من خلال عوامل خارجة عن نطاق سيطرتنا؛ مثل البيئة التي نولد فيها، والجينات التي نولد بها، والرغبات والمشاعر التي تنتابنا دون أن يكون لنا سيطرة عليها. وهذا الافتراض الذي نضعه تلقائيًّا يسمى «اللاتوافقية»، وهو يسمى هكذا؛ لأنه يقول إن الحرية غير متوافقة مع التحديد السببي المسبق لطريقة تصرفنا من خلال عوامل خارجة عن تحكمنا. إننا بطبيعتنا لا توافقيون.

لكننا لسنا هكذا فحسب. فنحن ليبرتاريون بطبيعتنا أيضًا. وهذه الليبرتارية المتعلقة بحرية الفعل تجمع بين اللاتوافقية وبين إيمان آخر بأننا نتحكم في طريقة تصرفنا. والليبرتاريون أشخاص لا توافقيون يؤمنون بأن البشرَ أحرار. وهذا بالتحديد ما نفترضه تلقائيًّا. ومع أننا نعتقد أن التقرير المسبق لأفعالنا سوف ينزع عنا تحكُّمنا في كوننا سنؤديها أم لا، فإننا ما زلنا نميل ميلًا قويًّا إلى افتراض أننا نتحلى بذلك التحكم، وأننا نحن المسئولون عن طريقة

[1] هيجل، فريدريك،المرجع السابق،ص51.

تصرفنا، وأن المسببات الماضية لا تفرض علينا أفعالنا. تمثل الليبرتارية — ومعها اللاتوافقية أيضًا — نظريتنا الطبيعية عن الحرية.

والفكرة البديهية القائلة إن اللاتوافقية أمر حقيقي — أي إن حريتنا في التصرف تعتمد على كون أفعالنا غير مقررة مسبقًا — شائعة للغاية. ومعظم الأشخاص الحديثي العهدِ بالفلسفة لن يقتنعوا بشيء غير ذلك. فاحتمالية أنهم حينما وُلدوا كان كل فعل سيقومون به محددًا ومقررًا مسبقًا يرونها تهديدًا واضحًا وصريحًا لحريتهم. والأشخاص الذين يحتكُّون بالفلسفة للمرة الأولى يعارضون بشدةٍ التخليَ عن اللاتوافقية. لكن اللاتوافقية تفرض علينا صعوبات معقدة؛ إذ إنها تبشِّر بأن تكون الحرية مسألة مستحيلة، أو هكذا يفترض الكثير من الفلاسفة المحدثين[1].

ب-تهديد الحتمية:

أفعالنا بالطبع تحدث عند المستوى الكبير الواضح، وليس المستوى الصغير الخفي؛ أي عند مستوى العين المجردة، وليس المستوى المجهري. ولكن ألا يظلُّ في هذا الأمر بعض التهديد من ناحية الحتمية؟ قد لا نعرف يقينًا إلى أي مدًى تنطبق اللاحتمية على مثل هذه الأحداث الكبيرة. وحتى إذا كان هناك بعض اللاحتمية المجهرية، فإن قدْرًا كبيرًا من التغيير الذي يحدث عند ذلك المستوى المجهري قد لا يمثل أي فرق فيما يحدث عند المستوى الأكبر. وفي هذه الحالة، فإنه ليس من الضروري أن تشكِّل اللاحتمية المجهرية أي فرق في الطريقة التي نتعمد أن نتصرف من خلالها. فالتغييرات الدقيقة في مواضع جسيمات مختلفة بالغة الصغر قد لا تشكِّل أي فرق في كوني، مثلًا، سأرفع يدي متعمدًا أم لا. ربما تظل الأحداث عند المستوى المرئي مقررة مسبقًا على نحو كبير. فالكثير من أفعالنا، أو كلها، يمكن أن يظل محددًا بواسطة مسببات خارجة عن نطاق تحكمنا. وفي

[1] https://www.hindawi.org/books/36841580/1

هذه الحالة، فإن التحديد السببي المسبق لأفعالنا قد يظل احتمالية جِدِّيَّة؛ وإذا كانت اللاتوافقية حقيقية، فسوف يمثل ذلك تهديدًا خطيرًا لحريتنا.

ولكن هل التحديد السببي المسبق لأفعالنا يمثل بالفعل احتمالية جدية؟ لا أحد، في الواقع،قد بيَّنَ أن الحتمية تنطبق على مستوى الفعل البشري. فأفعالنا عادة ما تكون متوقعة؛ ومع ذلك فتلك التوقعات لا تَرْقَى بشكل عامٍّ إلى مستوى اليقين. نحن نجد أن الكثير من الأفعال البشرية تتبع نزعات معينة، ولكن يبدو أن هذه النزعات لا تزيد عن كونها مجرد نزعات، لا قوانين محكمة، ولا يزال بإمكان الأفعال الفردية كسر هذا النمط. ويظل الإيمان بالتقرير المسبق للأفعال البشرية على نطاق واسع مجرد ظن أو تخمين؛ تخمين لا يرقى حتى للاحتمال، ولا يزال غير مثبت[1].

ج-تهديد الصدفة والغموض:

قدر ما تكون أفعالنا غير مقررة، فإنها لن تتأثر برغباتنا السابقة، وسوف يعتمد قدر أقل من كيفية تحركنا وفعلنا للأشياء على ما نرغبه أو نريده مسبقًا. وهذا يعني أن هذه الأفعال المزعومة ستكون أقل شبهًا بالأفعال الأصيلة، وأكثر شبهًا بالحركات التي تجري دون تفكير وبالاستجابات اللاإرادية. وكيف يمكن للحركات التي تجري دون تفكير والاستجابات اللاإرادية أن تكون حرة؟ كيف يمكن للحركات التي تجري دون تفكير والاستجابات اللاإرادية أن تمثل ممارسة أصيلة للتحكم؟

يبدو إذن أنه إذا كانت اللاتوافقية حقيقية، فلا يمكن لنا أن نكون أحرارًا؛ لأنه إما أن تكون أفعالنا محددة سببيًّا بشكل مسبق. وفي هذا الحالة فإنها — كما تقول اللاتوافقية — مفروضة علينا من وقت سابق، ولا يمكننا أن نؤديها بِحرية. وإما أن تكون غيرَ مقررة، وفي هذه الحالة فإنها — من واقع أي وجهة نظر، كما يبدو — لا تعدو أن تكون حوادث

[1] هيجل، فريدريك،المرجع السابق،ص52.

عشوائية تجري دون تفكير، ومجرد أفعال من حيث المسمَّى فقط. وفي هذه الحالة، فإننا مجددًا لا نستطيع أن نؤدي تلك الأفعال بِحرية[1].

د-التوافقية والتشككية:

تقول التوافقية بأن أيلولة أفعالنا إلينا — حريتنا في التصرف بطريقة مختلفة — تتوافق تمامًا مع كون أفعالنا مقدَّرة سلفًا منذ البداية بواسطة مسببات خارجة عن نطاق تحكمنا. فالحرية والحتمية السببية متَّسقتان بصورة كاملة. وفي الواقع، وللأسباب السابقة الذكر، أكد الفلاسفة التوافقيون على أن الحرية تتطلب بالتأكيد أن تكون أفعالنا محددة سببيًّا بشكل مسبق: ولكي نتحاشى أن تكون أفعالنا عشوائية وغامضة فحسْب، فلا بد لها أن تكون موجَّهة ومقرَّرة بواسطة رغباتنا السابقة.

وخلال المائتي عام الماضيتين، حظيت التوافقية بتأييد كبير بين الفلاسفة الناطقين بالإنجليزية. بل لقد كانت هناك أوقات، كمعظم القرن العشرين، كانت فيها التوافقية بوضوح هي النظرية الفلسفية السائدة عن الحرية الإنسانية. والكثير من النقاش حول مشكلة الإرادة الحرة خلال القرن العشرين كان يتعلق بمحاولة إظهار أن حرية الفعل تتَّسق حقيقةً مع الحتمية السببية، حتى وإن كانت أفكارنا البديهية بالفطرة تقول عكس ذلك.

ولكن تبقى الحقيقة هي أن أفكارنا البديهية الطبيعية لا توافقية. فإذا كانت أفعالنا حرة بحقٍّ، فكيف يتسنى أن تكون مقررة مسبقًا؟ ولذا فقد واصل بقية الفلاسفة رفض التوافقية،مُصرِّين على أن الحرية لا تتسق مع الحتمية. ولكن هؤلاء الفلاسفة ليسوا ليبرتاريين؛وذلك لأنهم يقولون بأن الحرية لا تتسق مع اللاحتمية أيضًا. ومن أجل الأسباب الموضحة أعلاه، يعتقد هؤلاء الفلاسفة أن الأفعال غير المقررة لا تزيد في الواقع عن كونها حركات عشوائية تجري دون تفكير. وبعبارة أخرى، فإن كثير من الفلاسفة المحدثين

[1] https://www.hindawi.org/books/36841580/1/

يدمج اللاتوافقية مع التشككية. وهم يُصرُّون على أن الحرية غير متَّسقة مع كلٍّ من الحتمية واللاحتمية؛ ومن ثَمَّ فإن الحرية مستحيلة[1].

[1] https://www.hindawi.org/books/36841580/1/

الفصل الثالث: مشكلة حرية الإرادة عند المسلمين

كيف كان تناول الفلسفة الاسلامية لمشكلة حرية الارادة؟

I/ مشكلة حرية الإرادة الفرق الكلامية

أولا : جهمية

ثانيا: المعتزلة

ثالثا: الاشعرية

II/مشكلة حرية الارادة عند ابن رشد وابو حامد الغزالي

أولا :ابن رشد

ثانيا: أبو حامد بن محمد الغزالي

III/آراء معاصرن في حرية الارادة

ظروف نشأة الفرق الإسلامية:

ظهور الحركات الفكرية الأولى فى الإسلام.

مناقشة المبادئ والأفكار الجديدة التى دعا إليها الدين.

الحاجة للحوار والمناقشة والإقناع.

الحركة الفكرية الأولى : تأسيس علم أصول الفقه والمذاهب الفقهية-:

المقصود بعلم الفقه : هو العلم الذى يهتم بدراسة أصول التشريع والأحكام الدينية واستخدام النظر العقلى والاجتهاد ، واستنباط الأحكام التى لم ترد صراحة فى القرآن والسنة ، واستخدام القياس على الأحداث المشابهة أو القواعد الكلية فى القرآن والسنة. مما أدى إلى ظهور المذاهب الفقهية الأربعة (أبو حنيفة . مالك . الشافعى . ابن حنبل) .. وهناك مذاهب أخرى أقل شهرة .. مثل : ابن حزم ، وهى تتسم بأنها حركة إسلامية خالصة لم تدخلها اى مؤثرات أجنبية.

الحركة الفكرية الثانية : تأسيس علم الكلام والفرق الإسلامية:

المقصود بعلم الكلام : هو العلم الذى يهتم بدراسة مسألة كلام الله وتفسير وتأويل المعانى والآيات والنصوص القرآنية.

معالم هذه الحركة :

هى حركة عقلية خالصة تستخدم العقل فى تفسير جوهر الآيات.

ظهرت الفرق الإسلامية للدفاع عن الإسلام كالجهمية والمعتزلة والأشاعرة.

هذه الحركة تتسم بأنها لم يدخلها أى مؤثرات أجنبية إلا فى آخر عهدها[1]

[1] https://ahmed16.ahlamontada.com/t7-topic

كيف كان تناول الفلسفة الإسلامية لمشكلة حرية الإرادة ؟

فهل استطاع الفلاسفة بالفعل فصل التفلسف الديني عن قوالب التفكير الموروث، وجياشة العواطف، والنزوع النفسي والعاطفي؟

ثنائية العقل والقلب، شكلت إحدى موضوعات فلسفة الدين القريبة من ذات الإنسان، والملامسة لوجدانه الباحث عن الدين أو التدين، وهنا تقاذفت الفلسفات، سيالاتها العصبية الباحثة عما إذا كان منبع الإيمان واردا من العقل، أم من القلب، أم هو نتاج تمازجي بينهما.

وقد شكلت هذه الإرهاصات لظهور "النزعة الإيمانية"fideism" "، أو ما يدعى بـ"الإيمانيات" في الفلسفة، التي لمع في سمائها فلاسفة عدة، أبرزهم: "بليز باسكال، وسورين كيركجور، ولودفيج فيتجنشتاين، ووليام جيمس ."

وقد شكلت هذه النظرية الإبستمولوجية "الإيمانيات"، صوتاً بارزاً يدعم الإيمان على العقل، موردةً ما يقارب التنافر بينهما، فلا يستوي في ألفبائيات الفلسفة الدينية أن يتوازى العقل مع الإيمان، الذي يتولى مهمة إيصال العقل النهم إلى الحقائق المتعلقة بـ"اللاهوت الطبيعي."

يقول الفيلسوف دانيال هاورد: "إن مشكلة الشرّ هي مشكلة للملحد، أو لمن وجد مقدّمات المشكلة واستنتاجاتها مقنعة، وكانت أسباب قناعته بوجود الله هشة، أما إذا كان للمؤمن حجة صلبة فإن وجود الشر ليس مشكلة"، وفي سياق ليس ببعيد، فإن هذا القلب والعقل يقع في مأزق آخر يرتبط ارتباط الجسد بالروح فيما يواجهه من تحديات الواقع المعيش، ولذا يتناول التفلسف الديني ما يدعى بـ"مشكلة الشر"، والتي تعبر عن مجموع التحديات

النفسية، والجسدية، وغيرها، وكيف يمكن للإنسان أن يوازن بين ذلك و"تركيبته الاعتقادية" المتشربة بالإدراك الفلسفي الذي يتناول القدرة الإلهية، والرحمة الشاملة[1].

وتعتبر "مشكلة الشر" إحدى تحديات الفرد نفسه في تحديد تموقعه ضمن ثنائيات "الإيمان والإلحاد"، فيقول الفيلسوف الأمريكي مايكل تولي: "الحجة المركزية للإلحاد الحديث هي حجة الشر"، التي وصفها الشاعر الألماني الملحد جورج بوخنز بأنها "صخرة الإلحاد ."

وفي السجالات المتحاذقة في هذا السياق، أورد الفيلسوف الأمريكي رونالد ناش، ما يمكن اعتباره تلخيصاً لمشكلة الشر، إذ يرى أن: "الاعتراضات على الإيمان بالله تظهر وتختفي، لكن كلّ الفلاسفة الذين أعرفهم يؤمنون بأن أهمّ تحدٍّ جادٍّ للإيمان بالله كان في الماضي، وكائن في الحاضر، وسيبقى في المستقبل، هو مشكلة الشر."

وقد ورد في تفسير "مشكلة الشر" لدى الفلسفة الإسلامية تفسير سامي العمري، الذي يرى أن: "التصور الإسلامي لوجود الشرّ في عالم الناس ليس مجانيًا، وإنّما وهب الله الناس حرية الإرادة، لأنه سبحانه يريد أن يختبرهم على هذه الأرض"، وكل رأي يجد ما يوافقه ويناقضه .

لم تتوقف الفلسفة الدينية عن محاولاتها استقراء ومقاربة كل ما يشكل جزءاً في "الهم الإنساني الديني"، مسترسلة في شروحات الوحي، والإيمان، ومتناولةً مادة دسمة تحدق في خواطره كافة، التي تتعلق في فضوله القديم والمستقبلي، من خلال ضم قضايا البعث، والقيامة وثنائية الثواب والعقاب، وإيجاد مسار نقدي عن الخلود، ومتعلقاته من التناسخ.

[1] دولوز، جيل. وغتاري، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي وفريق الانماء القومي، ما هي الفلسفة، لمركز الثقافي العربي: بيروت. ط1997،1م،ص65.

كما فرّقت وجمّعت بين الدين والعلم، والدين والأخلاق، وماهية التعدديات الدينية، وبواعث فلسفة فن التأويل وفهم النصوص أو "الهرمنيوطيقا" الذي يتحسس تضاريس تطور دراسة نظريات التفسير والفنون وإمعانات فقه اللغة، واللاهوت، والنقد الأدبي.

ومن ذلك نخلص للإنجازات الفلسفية في سياق الدين، التي عملت على تفتيت المعوقات الدلالية، وبناء مضمار "دائم الحركة"، يوازن بين الإنسان ورسالة المقدس[1]

1-الفرق كلامية معتزلة، الاشاعرة، الجبرية

لقد عرف العالم الإسلامي حركات فلسفية متطرفة إثر دخول أفواج من الأمم ذات الديانات والفلسفات الوثنية إلى الإسلام، ولعل من أولى تلك الحركات الهدمية القدرية ثم الجهمية وهي تسمى أيضاً الجبرية التي قامت كرد فعل على القدرية[2].

القدرية:

والقدرية هم أولئك الذين يعتقدون أن الإنسان صانع أفعاله وخالقها خيرها وشرها ولا دخل لقدرة الله فيها. وأول من تكلم في القدر في العالم الإسلامي نصراني من أهل العراق أسلم ثم تنصر، وقد استطاع أن ينفذ إلى قلب معبد الجهني الذي أخذ عنه مقالته، وعن معبد تلقاها غيلان الدمشقي، فكان هذا الثالوث المستراب أول من أحدث هذه البدعة التي نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الجدل فيها

الجبرية:

وكرد فعل للقدرية برزت عقيدة تقول: إن أفعال الإنسان خيرها وشرها من الله وأن نسبتها إلى العبد إنما هي على سبيل المجاز كقولنا جرى النهر وإنما الذي أجراه حقيقة هو الله،

[1] محمد البشاري، حقول معرفية بين العقل والقلب،مقال منشور يوم الثلاثاء 15/3/2022م،على الموقع-https://al-ain.com/article/fields-knowledge-between-mind-heartاطلع عليه يوم 2022/05/02م،على الساعة 16:29مساءا

[2] https://dorar.net/firq

فالإنسان في زعمهم كالريشة في مهب الريح (ولهذا قيل إن الجبرية والقدرية متقابلتان تقابل التضاد)وبالإضافة إلى هذه العقيدة فإن الجبرية تدين:

بنفي صفات الله تعالى وأسمائه وبما أن الكلام صفة من صفاته تعالى فهو في زعمهم حادث.

ولئن نسبت هذه الفرقة إلى جهم بن صفوان فقيل عنها جهمية، فإن الجعد بن درهم يعد هو المؤسس الأول لها، فهو أول من ابتدع القول بخلق القرآن وتعطيل الله عن صفاته وإلى جانب هذا فإن الجهمية تقول بإنكار الرؤية

وتلاشت كل من القدرية والجهمية إلا أن المعتزلة ورثتهما وامتصت مبادئهما لتظهر من جديد قوية على يدهم، حتى أن الإمام الشافعي يجعل واصلا وعمرا وغيلان الدمشقي في صف واحد ولعل هذا هو السبب في تسميتهم بالقدرية والجهمية:

فهم قدرية:

لأنهم ورثوا عن القدرية القول بنفي القدر، ونسبة الأفعال كلها إلى العبد بلا تأثير من الله

وهم جهمية:

لأنهم ورثوا عنهم القول بنفي الصفات وخلق القرآن وإنكار رؤية الله تعالى يوم القيامة ولهذا قال ابن تيمية (فكل معتزلي جهمي وليس كل جهمي معتزليا (ذلك أن المعتزلة يختلفون مع الجهمية في الجبر إذ ينفون القدر في حين يثبت الجهمية الجبر

والمعتزلة لا يرتضون هذه التسمية إذ يرون أن مثبتي القدر أولى بأن يسموا قدرية وينفرون كذلك من الانتساب إلى الجهمية لأن جهما يقول بالجبر فضلاً عن كونه غير تقي يقول بشر بن المعتمر: ننفيهم عنا ولسنا منهم ولا هم منا ولا نرضاهم[1].

وإنما يؤثرون أن يتسموا بأهل العدل والتوحيد، كما يطلقون على أنفسهم الفرقة الناجية،

[1] دولوز، جيل. وغتاري،المرجع السابق،ص53.

وقد سأل المنصور عمرو بن عبيد أن يعينه بأصحابه فأجابه:ارفع علم الحق يتبعك أهله (إشارة إلى أنهم هم أهل الحق)[1]

أولاً : الجهمية نفى حرية خلق الأفعال

مؤسس الفرقة : هو جهم بن صفوان.

الموقف العام لها : لا قدرة لا إرادة لا حرية لا اختيار

-الجبرية الخالصة ونفى أى قدرة على الاختيار

-المبالغة والتطرف فى أن إنسان لا يقدر على شئ ولا يوصف بالاستطاعة.

مسالة خلق الأفعال:

-يخلق الله الأفعال وتنسب إلى الإنسان مجازاً كما تنسب إلى الجمادات مثل : تحرك الحجر وجرى الماء.

-الله القادر والفاعل والمحيى و المميت " الوحيد " . الثواب والعقاب جبر . التكاليف جبر . الإيمان والكفر جبر.

-كل شئ مقدر أزلاً ومنذ القدم .. مثال : أبو بكر وعمر كانا مؤمنين قبل الوحى ، والكافر كافر قبل الوحى (الله خلقكم وما تعملون) [2]

مبررات جهم بن صفوان فى هذا الموقف:

-تأويل الآيات والنصوص القرآنية بما يتفق مع الجبرية مثل قوله تعالى وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى)،(وما تشاءون إلا أن يشاء الله)،(وما كان لهم الخيرة من أمرهم).

[1] https://dorar.net/firq

[2] سورة الصافات ، آية 96.

-تنزيه الله بأنه الخالق الوحيد وهو خالق كل شئ منذ الأزل فى اللوح المحفوظ . (قل هو الله أحد).

ثانياً : المعتزلة (تأكيد حرية الإرادة الإنسانية)

مؤســـس الفرقة :

-هو واصل بن عطاء ، تلميذ الحسن البصرى الذى اختلف معه فى موضوع مرتكب الكبيرة ، ذهب البعض إلى أنه كافر ، والبعض إلى أنه مؤمن ، وقرر واصل أنه فى منزلة بين المنزلتين ورفض البصرى ذلك.

-وقال البصرى " لقد اعتزلنا واصل " ، وأطلق على أصحابه أى من تابعه فى الرأى (المعتزلة أو أهل المنزلة بين المنزلتين)

-استخدم العقل فى تفسير وتأويل الآيات والنصوص القرآنية وتفسير أمورالدين.

الأصـول الخمسة للاعتزال : (التوحيد . العدل . الوعد والوعيد . الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . المنزلة بين المنزلتين).

الموقـــف العام لهذه الفرقة:

-تأكيد حرية الإرادة الإنسانية وقدرة الفرد على خلق الأفعال.

-الله كامل ويقتضى ذلك أن يكون الله عادلاً وعدل الله يستلزم ألا يكلف العبد إلاما يطيقه (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها)[1].

-القدرة والاستطاعة تبرر حرية الإنسان وتبرر نزول التكاليف.

-الثواب والعقاب عدل من الله كذلك.

-إذا كان الإنسان مسلوب الحرية والإرادة فكيف يحاسبه الله على عدم تنفيذ التكاليف.

-الحرية لا تعنى الشرك كما قال جهم ، فالله خلق العبد وخلق فيه القدرة المحدودة البسيطة التى تساعده فى تنفيذ التكاليف وخلق أفعاله بنفسه.

[1] https://ahmed16.ahlamontada.com/t7-topic.

-اعتمدوا على العقل فى فهم آيات القرآن وتفسير أمور الدين وتناولهم لمشكلة حرية الإرادة الإنسانية وقدرة الفرد على خلق الأفعال.

-إن تكاليف الله للعبد تقتضى بالضرورة أن يكون عند العبد القدرة والحرية الكافية لتنفيذ هذه التكاليف وانعدام القدرة يسقط التكاليف[1].

ثالثاً : الأشعرية (التوسط بين الجبرية والحرية)

مؤســـس هذه الفرقة :

أبو الحسن الأشعرى ، وهو من كبار أئمة المسلمين والمدافعين عن اهل السنة ، وموقفه يدعو إلى الاحترام والتقدير ، فقد جمع مزايا الفرقتين (الجهمية ، المعتزلة) فى نظرية جديدة تعرف بـ " نظرية الكسب."

مبررات التوسط عند الأشعرى:

-تنازع الفرق الإسلامية والتطرف فى المواقف.

-التناحر والصراعات وتبادل التهم بين هذه الفرق (الشيعة ، الخوارج ، المرجئة ، الجبرية ، المعتزلة.....)

-ضياع الحقيقة بين العامة وتشتت عقول المسلمين وفقدان الثقة فى أهل هذه الفرق.

-الرغبة فى جمع شمل المسلمين وتوحيد فكرهم حول مبادئ وسطى خالية من التطرف.

رأي الأشعرى فى حرية الإرادة

موقف أبو الحسن الأشعرى من الجهمية والمعتزلة :

نقد الجهميـة:

أ- عاب عليهم سلبهم العبد كل الحرية مما أدى إلى سقوط التكاليف " الأوامر والنواهى، والثواب والعقاب"

ب- امتدحهم فى انهم أرادوا تنزيه الله باعتباره الخالق الوحيد لكل شئ حتى أفعال العبد

[1] https://ahmed16.ahlamontada.com/t7-topic.

منعاً للشرك.

نقد المعتزلة:

أ- عابهم فى انهم جعلوا الإنسان يخلق أفعاله بنفسه حسب إرادته الخاصة وأصبح خالقاً مثل الله ب- ميزتهم أن حرية العبد تبرر نزول التكاليف والثواب والعقاب " كمظهر للعدل الإلهي."

خلاصة نظرية الكسب : [1]

-طرح مساوئ سابقيه وجمع مزاياهما فى وحدة متكاملة جعلته فى موقف وسط يرضى كل الأطراف ويتفق مع أحكام الدين ونصوص القرآن ، تعرف باسم " نظرية الكسب " " كسب الأفعال"

-الكسب معناه الاقتران أو التلازم بين إرادة العبد ورغبته من جهة وخلق الله تعالى لأفعاله من جهة أخرى.

-الله وحده الذى يخلق أفعال العباد ، لكن حسب رغبته ونيته فالفعل من خلق الله وكسب العبد[2].

-الرغبة والإرادة والنية التى تصبغ الفرد بالحرية والاختيار والمسئولية عن الأفعال والثواب والعقاب. مثال: من نوى فعل خير وفقه الله لذلك ومن نوى فعل شر هيأ الله له الظروف لحدوثه[3].

[1] https://dorar.net/firq.

[2] https://ahmed16.ahlamontada.com/t7-topic.

[3] https://ahmed16.ahlamontada.com/t7-topic.

2-نماذج ابن رشد أبو حامد الغزالي

نستهل في هذا المطلب نموذج وقع اختياري عليهما لأنهم الأقرب في الفلسفة الإسلامية وتاريخانية مشكلة حرية الإرادة فهما من أشهر العلماء ومزال لحد الآن الأخذ بمعلوماتهم ودراساتهم الجوهرية للفلسفة

أولا:ابن رشد

القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد في قرطبة عام 1126_ م 520هـ ينحدر ن عائلة لها مكانة عالية ومرموقة في العلم والقضاء، حيث كان جده قاضي القضاة بالأندلس ووالده أيضا كان ذو مركز مشابه لمركز ابن رشد الجد، وعليه فإن الفيلسوف ابن رشد، ولد في وسط علمي عالي المستوى بين أحضان مدينة قرطبة مهد العلم والعلماء آنذاك فدرس كأمثاله العلوم الإسلامية من فقه ونحوه ، كما نال حظا وافرا من اللغة والأدب[1].

إضافة إلى دراسته للطب والذي ألف فيه كتابه "الكليات" وهو الجزء المكمل لكتاب رفيقه زهر صاحب كتاب"الجزئيات ، " ليهتم بعدها ابن رشد بالفلسفة وعلوم الأوائل التي بلغ فيها ما لم يبلغه سواه فكانت له الريادة دون أهل عصره، حيث أن اهتمامه بها بدأت بوادره باتصاله مع أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وخليفته والفيلسوف ابن طفيل الذي لفت انتباه الأمير لابن رشد فاستدعاه إلى المغرب ، حيث يروي عبد الواحد صاحب كتاب"المعجب في تلخيص أخبار المغرب" رواية عن الفقيه يحي القرطبي تلميذ ابن رشد أهم ما حدث في أولى مقابلاته مع الأمير كما يلي :لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر ابن طفيل ليس معهما غيرهما فأخذ أبو بكر يثني علي ويذكر بيتي و سلفي ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أول ما فاتحني به أمير

[1] أرنست رينان،ابن رشد والرشدية ، لقاهرة ،دار إحياء الكتب العربية،1997، ص31.

المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي ، أن قال لي : ما رأيهم في السماء _الفلاسفة_ أ قديمة أم حديثة ؟ فأدركني الحياء والخوف فأخذت تعلل وأنكر انشغالي بعلم الفلسفة ولم أكن أدري ما قرره معه ابن طفيل .وجعل يتكلم عن المسألة التي سألني عنها ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد المنشغلين بهذا الشأن المتفرغين له ولم يزل يبسطني حتى عرف ما عندي من ذلك.أي أن الأمير تمكن من استنطاق ابن رشد و كشف عن ماله من العلم بالفلسفة[1].

ولابن طفيل كذلك فضلا بالغ في دفع وشد انتباه ابن رشد إلى دراسة الفلسفة وعلومها ونخص منها فلسفة يضاح معانيها وهو ما ذكره صاحب الحكيم أرسطو طاليس والتي اجتهد في شرحها وا كتاب"المعجب في تلخيص أخبار المغرب"فيقول :"أخبرني تلميذه عنه قال : استدعاني أبي بكر بن طفيل يوما فقال :لي سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه ويقول:لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذه على الناس فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء ريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة قال أبو الوليد :فكان ذلك الذي حملني على ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس [2].

ومما تقدم فإن مقابلة ابن رشد بالأمير أبي يعقوب ووزيره ابن طفيل كانت حافزا قويا ودافع له على العمل الفلسفي، وأهمه الفلسفة الأرسطية على دراستها دراسة شاملة وممحصة ليتميز فيها ويكون بذلك أول فيلسوف عربي أيقن فهمها وأعاد للمذهب الأرسطي صفائه بعد ما شابته العناصر الأفلاطونية.

[1] الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، دار الجيل،1993، ص 31.

[2] الفاخوري وخليل الجر، المرجع السابق، ص 383.

كما عرف أيضا ابن رشد بكثرة المطالعة والتأليف اللذان لم يكن يشغله عنهما شاغل فلا تكاد تمر عليه ليلة بلا درس أو تصنيف، حيث كان يتحاشى مجالس اللهو والأنس فعلا بذلك مقامه لدى الخليفة الذي عينه قاضيا في اشبيلية سنة 1169م في هاته الفترة لخص كتاب"الحيوان"لأرسط ، ولخص عدة كتب أخرى ذكر فيها أنه كان باشبيلية.

وفي سنة 1171م عين قاضيا في قرطبة من طرف الأمير أبي يعقوب حيث شغل بهذا المنصب أكثر من عشرين سنة كانت غزيرة الإنتاج الفكري وأهم ما عالج فيها كتاب"ما بعد الطبيعة"لأرسطو، وفي سنة 1182م استدعي ابن رشد من طرف الخليفة ليكون طبيبه الخاص، ثم أعاده بوظيفة قاضي القضاة.

إما بالنسبة للنكبة التي لحقت بابن رشد بعد وفاة أبي يعقوب الذي خلفه أبنه الملقب بالمنصور والذي كانت ولايته مابين(1184_ م 1198) م ، وهي الفترة نفسها التي كان فيها أبي الوليد في أوج واسمى منازله، وكان بذلك سلطان العقول والأفكار ولا رأي بعد رأيه فلقي تقديرا بليغا من طرف الأمير إلا أن ذلك لم يدم طويلا حيث انقلب عليه الحال رأسا على عقب وكان ذلك في سنة 1195م. حيث وجد الفيلسوف نفسه يواجه عاصفة هوجاء يقودها جملة من كبار الفقهاء والمتزمتين ضده فاتهموه بالزندقة والكفر ، وأقنعوا الأمير بذلك هذا الأخير الذي جمع أعظم فقهاء قرطبة وكبار قضاتها ليستجوبوا ابن رشد ليقرروا بعد تلك المحاكمة أن كل تعاليمه كفر محض، ويتقرر نفيه إلى قرية يهودية تقع على[1] مسافة خمسين كيلومتر جنوب شرق قرطبة ، إلا أن المؤرخين اختلفوا في أسباب النكبة التي حلت بالفيلسوف فمنهم من أرجعها إلى طريقة مخاطبة ابن رشد للخليفة المنصور بقوله:(اسمع يا أخي) ، سببها إلى تلقيبَ ومنهم من رد ابن رشد للخليفة في كتاب الحيوان : (بملك البربر) وهي العبارة التي أثارت غضب السلطان المنصور إلا أن

[1] الفاخوري وخليل الحر ، المرجع السابق، ص 485.

الفيلسوف احتج على ذلك وقال بأنه كتب (رينَ ملك ب) و الناقلين حرفوا اللفظة وجعلوها "البربر" ومنهم من ارجع سبب النكبة إلى العلاقة التي ربطت بين الفيلسوف و أبي يحي اخو المنصور والي قرطبة وهو ما أثار خوف هذا الأخير الذي كان يرى في أخيه منافسا له على العرش[1].

ثانيا: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي

انّ الله سبحانه وتعالى، إذا أراد بإنسانٍ خيراً يفقهه في الدين، ويجعل فيه الخير والنفع على أمته، وحديثنا عن أحد عظماء هذه الأمة الإسلامية الذي استحق أن يلقب بحجّة الإسلام، كان العديد من الآثار التي قدمها لدينه، ونفع بها أمته، إنه الإمام العالِم أبو حامد محمد الغزالي.

هو الشيخ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي، ولد بمدينة طوس سنة 450 هـ الموافق 1058، توفي أبوه وهو صغير فعاش يتيماً تحت رعاية أخيه الأكبر، وكان أبوه قد لاحظ عليه الفطنة والذكاء قبل وفاته، فأوصى عند وفاته أن يرعاه ويتكفله في التعليم صديقاً لوالده صوفي المذهب، فتلقى الإمام الغزالي تعاليم الإسلام بين يديه حتى بدأ يتشرب الصوفية جيداً، ولما كبر، وأصبح يعتمد على نفسه، سافر الإمام الغزالي إلى نيسابور ليتلقى تعاليمه على يد إمام الحرمين أبو المعالي الجويني حتى أصبح من أشهر تلامذته، وبدأ يناظر العلماء وهو لا زال شاباً، فيفرح بذلك شيخه أبو المعالي ويشجعه على مواصلة تعليمه[2].

في عام 499هـ عاد الغزالي إلى بلده طوس متخذاً بجوار بيته مكانًا للتعبد والعزلة، ومدرسةً للفقهاء حتّى تُوفي فيها سنة 505 هـ الموافق 1111م

[1] الفاخوري وخليل الحر ، المرجع السابق، ص 485.

[2] أبو حامد الغزالي،الموسوعة العربية ، هيئة الموسوعة، دمشق، ط1، ، ج13، 2005م ،ص 859.

من مؤلفاته ترك الإمام الغزالي الكثير من المؤلفات، في مختلف صنوف العلوم الشرعية، في الفقه وأصول الفقه، والعقيدة الإسلامية، والتصوف، والفلسفة، والرد على المخالفين، أوصلها بعض الباحثين لأكثر من 228 كتابًا ما بين مطبوع ومخطوط ومفقود، من هذه الكتب:[1]

- ✓ الاقتصاد في الاعتقاد.
- ✓ بغية المريد في مسائل التوحيد.
- ✓ إلجام العوام عن علم الكلام.
- ✓ المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى.
- ✓ تهافت الفلاسفة.
- ✓ ميزان العمل.
- ✓ إحياء علوم الدين.
- ✓ بداية الهداية.
- ✓ أيها الولد.
- ✓ الأربعين في أصول الدين.
- ✓ كيمياء السعادة، (وقد كتبه بالفارسية وتُرجم إلى العربية).
- ✓ منهاج العابدين.
- ✓ الوسيط، في فقه الإمام الشافعي.
- ✓ المستصفى في علم أصول الفقه.
- ✓ شفاء الغليل في القياس والتعليل.
- ✓ القسطاس المستقيم.
- ✓ الباب النظر.

[1] أبو حامد الغزالي،المرجع السابق،ص860.

من النصوص المتشعبة والمتنوعة التي عرضناها في مشكلة الحرية من فلاسفة اليونان إلى الفلسفة الإسلامية والعصر الحديث وصولاً إلى زمننا الراهن، نود في هذا الموضوع أن ندلو بدلونا أيضاً. فالإنسان باستطاعته أن يدرك قيمة وجوده من خلال الحرية، التي يختار بها ما يشاء أن يتخذ من فعل أو قرار ذاتي إرادي دونما أن يكون عليه من رقيب إلا نفسه، ولا دافع خارجياً يجبره على فعل ما يشاء ويختار غير نفسه. وبذلك تكون له هذه الحرية حافزاً ضرورياً لكي تجعله مسؤولاً عما يختار ويفعل. وأن نتيجة عمله تقع عليه وحده، سلباً أو إيجاباً. وهنا، تتجلى عدالة الله الخالق تجاه مخلوقه الذي وهبه هذه الحرية.[1]

وبما أن الروح قوة محضة تجسدت بعد الخلق عقلاً في الإنسان، فإن هذه الحرية ضرورية لقيمة ذلك الخلق. وهذه القيمة تتعلق بذات الإنسان فحسب. وذلك من ناحية سبب خلقه في هذا العالم الطبيعي والوجود الكوني. إذ من خلال التفكير العقلي يدرك الإنسان حريته الفكرية والإرادية والفعلية، التي يستقل بها عن سائر الكائنات الأخرى. وهي حقيقة وجود الإنسان. فقد خلقه الله لكي يفكر في نفسه وفي ما يحيط به من أشياء وظواهر طبيعية وكونية. وبمجرد أن يفكر الإنسان فإنه يمارس الحرية من حيث وجوده الحقيقي. وهكذا، تكون الحرية ضرورية الوجود، لكي يشعر الإنسان ويعي بأنه كائن حر، ويدرك قيمته الحقيقية في هذا الوجود، والسبب من وجوده في هذا الخلق الإلهي.

كذلك، يجب علينا أن نعلم أن الحرية التي منحها الله إلى الإنسان لا تعني أن الله يكون منفصلاً عن فعله، بل إن الله هو الخالق. لذا، فإنه يعلم مسبقاً ما يختار ويفعل الإنسان بالحرية التي خصه بها. إلا أن الله أعطى الإنسان هذه الحرية ليتخذ قراره الفردي

[1] عماد الدين الجبوري ، هل الإنسان حر؟ (الجزء 13)،مقال منشور يوم الخميس 7 أكتوبر 2021 م،على الموقع https://www.independentarabia.com،اطلع عيه يوم 2022/05/02م،على الساعة 15:59 مساءا.

بخالص إرادته في ما يختار ويفعل. إذ تنعكس النتيجة عليه وحده بالخير أو الشر. وهذا هو منتهى عدل الله في الحساب بالثواب أو العقاب.[1]

ورُب سائل يقول: إذا كان الله يعلم مسبقاً أفعال الإنسان، فلماذا يحاسبه؟ وما فائدة الحرية وجدواها؟في الواقع، لو تكون حرية الإنسان إحدى متطلبات وجوده الذاتي من دون محاسب له، فهنا معنى الحرية سيقتصر على الإنسان باعتباره ذروة التطور للمادة. وبذلك تكون الحرية خاضعة له من دون أن تكون هناك قوة موجودة في الخارج. وإذا كان ذلك كذلك، فإنه يتوجب علينا أن ندرك بشكل تلقائي جميع المفاهيم ومنها مفهوم الحرية، كونها نتاجات المادة ذاتها. فالحرية فعل محض نقوم به بخالص إرادتنا. والإرادة هي أيضاً فعل داخلي محض يتعلق بالوعي والشعور والنفس. لذلك، كيف تكون الحرية نتاج تطور مادي، والمادة جامدة لا واعية ولا مدركة؟ وعليه، فإن الحرية هي فعل بين الأفعال المحضة توجد فينا عبر قوة توجد في الخارج. والدليل في الاختلافات والتفاوتات ما بين الأفكار والتصورات، التي هي تعبيرات عن الحرية ذاتها. وإلا لكان كل شيء فينا موجوداً بشكل متساوٍ بين الجميع قاطبة، لأننا نتاج مراحل تطور المادة. وهذا هراء بحق العقل وافتراء على قدرة الله المطلقة.من هنا، يجب أن تكون للإنسان مزايا خاصة ينفرد بها عن سائر المخلوقات الطبيعية، ومنها ميزة الحرية التي تتمثل في وجوده باعتباره كائناً حراً، إذا أخلَّ أخطأ، وإذا أصاب أحسن، وما بين هذين الفعلين المتنافرين في قدرة الإنسان العملية على العمل وضده، فإن الله على علم مسبق بما يفعل الإنسان. إلا أنه تعالى منحه حرية الفعل والاختيار ليتحمل مسؤولية نفسه.

إن الحرية هي مسؤولية أخلاقية أيضاً، تجاه الآخرين والقانون والدولة. وبما أن الأخلاقي يُكافأ على حسن تصرفه، وأن اللاأخلاقي يُحاسب على سوء سلوكه، فإن قيمة الحرية يجب ألا تقتصر على هذه الحياة الدنيا، بل تمتد إلى ما بعدها، وإلا تساوى

[1] عماد الدين الجبوري ،المصدر السابق.

الصالح والطالح بالموت، ويكون الشرير الذي تنعّم بالملذات المادية أفضل من الخيّر الذي تحمل التقشف وشظف العيش. وعليه، فإن ثمن الحرية وممارستها في الدنيا يشمل تقييمها في الآخرة أيضاً. وهذا جانب من جوانب العدل الإلهي.

وعندما نقول إن الله وهب الإنسان الحرية وبموجبها يحاسبه ثواباً أو عقاباً، وهذا هو منتهى عدل الله، فإن الله تعالى لا يتدخل في حرية الإنسان إلا إذا شاء، ويكون تدخله لمصلحة الإنسان، لأنه يعلم النية قبل الفعل. فهو الخالق المُطلع على الظاهر والباطن. وهذا التدخل الإلهي لا ينفي تصرف الإنسان وفق الحرية التي منحها له الله، فهي كذلك جزء من عدالته الإلهية.

ومن خلال هذه الخطوط العريضة، نفهم الحرية بشكل مبسط من غير الحاجة إلى الغوص في تفاصيل تقودنا إلى تفاصيل أخرى، ويزداد التعقيد النظري أكثر فأكثر في مشكلة الحرية. وثمة مَن لا يتفق مع ما نطرحه، ويهدف إلى تبيان الحرية بطريقة يراها أصح وأدق. وبهذا كلٌ يمارس الحرية بحسب الفعل الذي يختاره. وهذه الفردية في الحرية إنما هي توكيد على أن الإنسان كائن حر.[1]

3-آراء معاصرين في حرية الإرادة:

يعرّف البعض حرية الإرادة على أنها القدرة على الاختيار دون تحديد النتائج من خلال أحداث ماضية. تقترح الحتمية أنه لا يوجد سوى مسار واحد ممكن للأحداث، والذي يتناقض مع وجود حرية الإرادة. تواجدت هذه المشكلة في فلسفة اليونان القديمة[3] ولا تزال موضوعا هاما في الجدالات الفلسفية. هذا الرأي الذي يرى حرية الإرادة غير متوافقة مع الحتمية يُسمى اللاتوافقية ويشمل كلا من فلسفة الحرية –الادعاء القائل بأن الحتمية خاطئة وبالتالي فإن حرية الإرادة ممكنة على الأقل– والحتمية المجردة –الادعاء بأن

[1] عماد الدين الجبوري ،المصدر السابق.

الحتمية صحيحة وبالتالي فإن حرية الإرادة غير ممكنة-. يشمل الرأي أيضا اللاتوافقية المجردة والتي لا تحمل الحتمية فقط بل أيضا نفيها لتكون غير متوافقة مع حرية الإرادة وبالتالي فإن حرية الإرادة تصبح مستحيلة أيا كانت الحالة بخصوص الحتمية.

في الجهة المقابلة، يعتقد التوافقيون أن حرية الإرادة متوافقة مع الحتمية .يرى بعض التوافقيين حتى أن الحتمية ضرورية من أجل حرية الإرادة، قائلين أن الاختيار يتضمن مرجعا ما لمسار الأحداث عن المسارات الأخرى، مما يتطلب شعورا عن نتائج الأحداث. لذلك يعتبر التوافقيون أن الجدال بين فلاسفة الحرية والحتميين عن حرية الإرادة في مقابل الحتمية هو مأزق مفتعل يقدم بعض التوافقيين الآخرين تعريفات مختلفة تماما لحرية الإرادة، وبالتالي يجدون انواعا مختلفة من العقبات في وجه القضية. اعتبر التوافقيون الكلاسيكيون أن حرية الإرادة ما هي إلا حرية الفعل، حيث رأوا أن المرء له إرادة حرة إذا أراد أن يفعل شيئا مخالفا وفعله دون عراقيل فيزيائية. بدلا من ذلك، يعرف التوافقيون المعاصرون حرية الإرادة بأنها القدرة النفسية في توجيه تصرفات الفرد في اتجاه يحكمه المنطق، كما أن هناك إدراكات أخرى لحرية الإرادة، كلها تتشارك في عدم اعتبارها الحتمية تهديدا لإمكانية حرية الإرادة[1]

كان للتفسريات الاختزالية للحرية بوصفها نوعا من القوة السببية منشأ؛ إذ يعود منشؤها إلى إرث هوبز. كان التوافقيون املتبعون لهذا النوع من الطبيعية ميالين بشكل خاص إلى الحرية من منطلق آخر، ويرون الحرية باعتبارها لا تزيد عن كونها نوعا من وصف السببية. وادعى هؤلاء التوافقيون أن الحرية — السيطرة التي نملكها على أفعالنا — هي قوة سببية لرغباتنا. لذا افترضوا صحة نظرية هوبز عن الفعل؛ إذ افترضوا أنه أن نؤدي فعلا ما هو أن نقوم بشيء اختياريًّا، بناءً على رغبة سابقة للقيام به؛ وتكون هذه

[1] توماس بينك، مراجعة ضياء وراد ،الإرادة الحرة مقدمة قصرية جدا، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى،القاهرة ،مصر 2005م،ص26.

الرغبة سابقة وسببًا، يحدث دون تفكري تماما، لكيفية تصرفنا. فأصبح الأمر مغريًا للغاية أن نختزل الحرية، القوة التي نملكها للسيطرة على أفعالنا، بحيث لا تتعدى كونها القوة كنا دَمى، لفعل ما تدفعنا السببية لرغباتنا وشهواتنا التي تنجح في تحريكنا، كما لو كنَّ للقيام به. ملاذا لا ينبغي أن تئول الحرية إلى مجرد هذه القوة السببية؟ ففي النهاية، طبقًا لنظرية هوبز عن الفعل، فإن ممارسة هذه القوة السببية هي كل ما يكتنفه الفعل .إن الفعل ينقاد للقيام بما نريد من خلال حقيقة أننا نرغب في القيام به. وإذا لم تُحدث رغبتنا هذه التأثريات فيما نقوم به، فلا يمكن أن يحدث الفعل على الإطلاق، وكذلك لاً يمكن ممارسة الحرية أيضا. إن أية عقبات تمنعنا من إشباع رغباتنا تكون، بطبيعتها، عقبات تمنعنا من ممارسة الحرية. لذا، ملاذا لا نعرف ممارسة الحرية على أنها تتشكل، على نحو نقي ومجرد، من هذه الرغبات التي تسبب إشباعها دون عقبات؟ إن الحرية هي قوة رغباتنا التي تدفعنا للتصرف حسب ما نرغب،لكن هذا الاختزال من جانب التوافقيين غير مقبول؛ إذ إنه يتعارض مع فكرة المنطق السليم عن الفعل التي — كما رأينا من قبل — لا تعرف الفعل بوجه عام على أنه نتيجة لحاجاتنا ورغباتنا يمكن للفعل الموجه نحو الهدف أن يتخذ تماما شكلا ليس من الضروري أن يكون مسببًا بواسطة الرغبات أو أي دافعية مسبقة. ويمكن للفعل الموجه نحو الهدف أن يأخذ شكل قرارات تصرف غري مسببة. يعني هذا أنه لم يعد بمقدورنا تعريف الحرية على أنها قوة رغباتنا لتحقيق إشباعها. لأن إعاقة إشباع هذه الرغبات لم تعد تمثل عقبة مهددة للحرية تحول دون قيامنا بالأفعال. إن ما يمنع إشباع رغباتنا قد لا يكون سوى قراراتنا المتعمدة؛ مثال ذلك قراراتنا بعدم أداء الفعل الدنيء الذيَ ع إشباع رغباتنا يمكن أن يكمن تدفعنا كل رغباتنا وشهواتنا وتُ ّ غرينا للقيام به. إن منْ في أفعالنا المتعمدة.[1] يمكننا أن نكبح رغباتنا بشكل متعمد من خلال ممارسة إرادتنا المغايرة لها. ولكن إن كان الأمر كذلك — أن أفعالنا المتعمدة

[1] توماس بينك، مراجعة ضياء وراد،المرجع السابق،ص106.

هي ما تكبح رغباتنا، وليس عقبة خارجية ما — فما الأمر املهدد للحرية المتأصل في ذلك؟

إن الفعل، كما نرى الآن، ليس بطبيعته نتيجة لرغباتنا، بل إنه أمر مختلف تماما فالفعل هو في الواقع القدرة على التحديد العمدي لأيُ من رغباتنا — إن وجدت — ينبغي إشباعها. وكذلك حريتنا، تحكمنا في كيفية ممارستنا لهذه القدرة على أفعالنا، هي أيضٍا تحكم فيما إن كنا سنقوم بإشباع أي من هذه الرغبات، وأي منها سنُشبعه إن استخدامنا لهذه القوة لكبح رغباتنا لا يكون فقدً ا لحريتنا، بل يكون سبيلا ممكنً لممارستها .ولا يمكن للحرية، التي تمثل قوة تحكمنا في أفعالنا، أن تتحدد منطقيًا على أنها قوة سببية للرغبات السابقة أو غريها من الدوافع السلبية لتحديد كيفية تصرفنا. وهذا بسبب أننا قادرون على استخدام أفعالنا بشكل متعمد، الأفعال ذاتها التي نمارس حريتنا من خلالها، لكي نكبح رغباتنا. إذا كانت الحرية قوة سببية بأي حال من الأحوال، فلا بد أنها قوة سببية من نوع آخر[1].

[1] توماس بينك، مراجعة ضياء وراد،المرجع السابق،ص106،107

خـــاتمة

إن الفلسفة الإسلامية جزء مهم من تراثنا الفكري، صنف فيها فلاسفة أفذاذ، من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم...و كانوا حملة لواء الفلسفة في العالم الإسلامي، إلا أن المعارضة كانت شديدة عليهم، و الحملة كانت عنيفة ضدهم، فقد نسف الغزالي مقاصدهم في (تهافت الفلاسفة)، وهدم ابن تيمية منطقهم في الرد على المنطقيين، كما لم يعدموا النصير في الطرف المقابل حيث نجد ابن رشد من المدافعين عنّ ين عن حماهم في (تهافت التهافت)، و هكذا كان الأمر سجالا بينهم، و كانت الرؤ □متباينة إزاء الفلاسفة والذاب هذا النمط من التفكير .و لا يزال السجال قائما إلى يومنا هذا، حول الفلسفة ورجالاتها في التراث الإسلامي ، فكثير من الباحثين و المفكرين يعدون (تهافت الفلاسفة) بمثابة الرتاج الذي أغلق باب الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، فظل مغلقا ما يزيد على سبعة قرون – رغم محاولة ابن رشد – ولم يفتح إلا في منتصف القرن التاسع عشر للميلاد، نتيجة لحركة شاملة استهدفت نهوض الحركة الفكرية الإسلامية في كل أرجائها، فنشأ علم، ونشأ فن،وتجدد أدب وتجددت فلسفة .إذ كانت حركتا نشر التراث و الترجمة نشيطتين، مما يدل على أن الفكر الفلسفي عندنا، يريد أن يقيم بناءه على أسس علمية سليمة، كما أن حركة التأليف الفلسفي، تضيف إلى ذلك دلالة جديدة، لأنها تكشف عن مذاهب الدارسين واتجاهاتهم .فقد اختلف الفلاسفة المعاصرون في مشاربهم الفلسفية، كما اختلفوا في نظرتهم وتقويمهم للفلسفة الإسلامية، و هل لها من المقومات ما يؤهلها لأن تكون فلسفة أصيلة، نابعة من روح الحضارة الإسلامية، أم أنها تقليد لغيرها من الفلسفات، وعلى رأسها الفلسفة اليونانية.

إذا أخضعنا آراء بدوي لشيء من البحث والتمحيص على ضوء مقارنتها بآراء معاصريه ممن يتب الفلسفة الإسلامية و يدافعون عنها من أمثال مصطفى عبد الرازق و علي سامي النشار، يمكننا بسهولة و يسر تام أن نلاحظ مدة تقارب النتائج و

الأحكام، بل وتطابقها من الناحية العلمية على الأقل بغض النظر عن الاتجاهات و الميولات، ان يتناول الفلسفة الإسلامية يتناولها بدوي بنوع من الحدة يصل أحيانا حد الهجوم العنيف .و لا يمنعنا هذا من أن نلاحظ نوعا من الاتزان و الموضوعية في كتاباته المتأخرة بعد أن تخلص إلى حد ما، من سلطان الفلسفة الغربية واليونانية بوجه الخصوص. فحديثه عن الفلسفة الإسلامية في الأربعينيات غير حديثه في الثمانينيات، و هذا ما أشرنا إليه في مفهوم الفلسفة الإسلامية عند بدوي و كيف تطور. وهذه أهم الاستنتاجات :

- ✓ اختلف مفهوم مشكلة الإرادة في الفلسفة الإسلامية باختلاف العصور والمجتمعات
- ✓ تناولت الفرق الكلامية مفهوم الحرية "الجبرية – المعتزلة " الجبرية الاشاعرة أنكرت الحرية ، و المعتزلة أكدت حرية الإنسان وإن الإنسان خالق أفعاله حتي يكون
- ✓ للتكليف والحساب والعقاب معني ، لان الإنسان مسؤول مسؤولية كاملة عن أفعاله الاشاعرة بينما توسطت بين الجبرية والمعتزلة عن طريق الكسب.

ملخص المذكرة

الحمد لله حمدا يليق بجلاله عزوجل واشكره على انعامه وافضاله واحسانه واصلي واسلم على صفوة خلق الله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وبعد : تناولت هذه المذكرة موضوع مشكلة حرية الارادة في الفلسفة الاسلامية بالاعتماد على المنهج التحليلي في تحليل نصوص المفكرين والمنهج المقارن مقارنة ماانتجه نص فلسفي وما انتجه اليونان كذلك مقارنة بين فرق الكلامية وآرائها حول مشكلة حرية الارادة وكذلك المنهج النقدي لبيان قصور الفلسفة في تحقيق مشكلة حرية الارادة على الواقع وابرز ماوتناولته الدراسة √اختلاف مفهوم حرية الارادة في الفلسفة الاسلامية باختلاف العصور والمجتمعات √تناولت الفرق الكلامية مفهوم الحرية الجبرية المعتزلة الجبرية انكرت حرية الارادة والمعتزلة أكدت حرية الانسان وان الانسان خالق لا فعاله √حتى يكون للتكليف والحساب والعقاب معنى لان الانسان مسؤول مسؤولية كاملة عن افعاله الاشاعرة بينما توسطت بين الجبرية والمعتزلة عن طريق الكسب

Remarque Résumé

Louange à Dieu, une louange digne de Sa Majesté, le Puissant et Sublime, et je Le remercie pour Ses générosités, ses faveurs et sa bienveillance. La Grèce compare également les équipes verbales et leurs points de vue sur le problème de la liberté de volonté, ainsi que l'approche critique pour expliquer les lacunes de la philosophie dans la réalisation du problème de la liberté de volonté sur la réalité et les points saillants de ce qui a été traité dans l'étude Et le Mu'tazila a affirmé la liberté de l'homme et que l'homme est un créateur, pas un agent , pour que l'assignation, le calcul et la punition aient un sens, parce que l'être humain est entièrement responsable de ses actions Ash'ari, alors qu'elle sert d'intermédiaire entre l'impératif et le Mu'tazilah par le gain.

قائمة المصادر

و المراجع

المصادر والمراجع:

القران الكريم

المعاجم والقواميس

1) عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ،مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3 ،2000م
2) خير الدين قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين و المستشرقين، الزركلي، ط/15 ،بيروت/ لبنان، دار العلم للملايين،ج1، 2002م.
3) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ، بيروت، ط3 ،2006 م
4) أبو حامد الغزالي،الموسوعة العربية ، هيئة الموسوعة، دمشق، ط1، ، ج13، 2005م
5) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين،ط/4 ،بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،2003م
6) مرفت عبدالناصر، موسوعة حضارات العالم القديم، مصر: نهضة مصر للنشر والتوزيع

الكتب:

- ✓ محمد كمال ابراهيم جعفر،في الفلسفة الاسلامية "دراسة و نصوص" ،الطبعة الاولى ،مكتبة الفلاح ، الكويت، 1986م
- ✓ الشيخ كامل محمد محمد عويضة، مراجعة محمد رجب البتيومي الفلسفة الاسلامية ،الطبعة الاولى، دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان ،1995م
- ✓ عبد الباري محمد داود، ،الإرادة عند المعتزلة و الأشاعرة "دراسة فلسفية إسلامية" ،دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع،1996م

- ✓ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1991م
- ✓ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسين قبيسي، راجعه وقدم له موسى الصدر و عارف تامر،بيروت، دار عويدات 271 للنشر والطباعة، 2004م
- ✓ عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، ، ط/1 ،القاهرة، مكتبة مدبولي، 2003م.
- ✓ جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ط/2،دار الكتاب اللبناني، 1973م
- ✓ عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ط1 ،بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ج1،ب.س
- ✓ 2000م.
- ✓ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية،القاهرة مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ
- ✓ عصمت نصار، الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد، ط/1 ،القاهرة، النهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،2007م
- ✓ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط/1 ،القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع،2007م
- ✓ زكريا بشير إمام، تاريخ الفلسفة الإسلامية السودان– الخرطوم الدار السودانية للكتب،الطبعة الأولى،1418هـ/1998م
- ✓ أحمد رضا حيدريان شهرى، منير زيبائى، مفهوم الحرية بين النقد والدراسة قراءة تحليلية مقارنة فى كتابات مطاع صفدى وسارتر أنموذجا، إضاءات نقدية "فصليةّ محكمة"، لسنة الثالثة – العدد الثانى عشر – ايران،2013م

- ✓ أندريه لالاند ،الموسوعة الفلسفية، مج1 ،تر: احمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت– باريس، ط2 ،ب.س
- ✓ زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، مصر، ط3،1972 م
- ✓ زيد احمد رجب البشبيشي، طرق التعبير عن الإ اردة في القانون المدني(ادرسة مقارنة بالفقه الإسلامي)، دار الكتب القانونية، مصر، طبعة 2011 م
- ✓ مقداد يالجن،علم الاخلاق الاسلامية، دار عالم الكتب للطباعة والنشر – الرياض الطبعة الأولى 1413هـ– 1992م
- ✓ عيساني امحمد، المثقف العربي بين التبعية الفكرية والإبداع الفلسفي، معهد الآداب واللغات المركز الجامعي: تيسمسيلت،ب.س
- ✓ زكريا ابراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر ،ط1،المجلد1998،1م
- ✓ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1،المجلد 1،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت ،1984م
- ✓ أرنست رينان،ابن رشد والرشدية ، لقاهرة ،دار إحياء الكتب العربية،1997م
- ✓ الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، دار الجيل،1993م
- ✓ هيجل، فريدريك، ترجمة وتقديم د. ناجي العونلي، فينومينولوجيا الروح، لمنظمة العربية للترجمة: بيروت. ط2006،1م.
- ✓ دولوز، جيل. وغتاري، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي وفريق الانماء القومي، ما هي الفلسفة، لمركز الثقافي العربي: بيروت. ط1997،1م.
- ✓ توماس بينك، مراجعة ضياء وراد ،الإرادة الحرة مقدمة قصرية جدا، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى،القاهرة ،مصر 2005م.
- ✓ عبد العزيز البخاري، علاء الدين .د.ت .كشف الأسرار شرح أصول البزدوي دار الكتاب الإسلامي.، ب.س.
- ✓ الفناري، شمس الدين محمد بن حمزة تحقيق محمد حسين محمد حسن إسماعيل فصول البدائع في أصول الشرائع، دار الكتب العلمية .بيروت 2006م.

المجلات

1) بن غزالة محمد صديق، القيم الإيمانية لفلسفة الحرية بين القديس أوغسطين و محمد إقبال،مجلة الباحث في العلوم الإنسانية و الاجتماعية، جامعة الحاج لخضر باتنة 1 الجزائر،2020م
2) عفاف مصباح بلق، مفهوم الحرية في الفكر الاسلامي ،مجلة كلية التربية ،العدد 16، كلية الشريعة والقانون العجيالات - جامعة الزاوية،ديسمبر 2019م
3) عيسى ربيح أمين أحمد، الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية،مجلة قراءات ومراجعات، السنة العشرون، العدد 77،ب.م،2014م
4) نادية هناوي سعدون، تجليات فلسفة الإرادة في فكر الفارابي92،مجلة العميد، العدد 39، المجلد10، كلية التربية ، قسم اللغة العربية، الجامعة المستنصرية،2020،2019م.
5) عزيز العرباوي، مفهوم الحرية في الإسلام وفي الفكر الغربي :رؤية بانورامية، بحث عام قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية،اكدال ،الرباط،المملكة المغربية،2016م.
6) زازوي موفق، محاضرات في مقياس ابستومولوجيا العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية شعبة الأنثروبولوجيا،ب.م.

المذكرات العلمية

1) علـي قريشي، الحرية السياسية في النظام الدستوري المعاصر والفقه الإسلامي مقارنة" في الأصول النظرية وآليات الممارسة مع التطبيق على الوضع في الجزائر، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولـة في القـانون، جامعة الاخوة منتوري، قسنطينة ، 2004 م– 2005م.

2) عرايبية سهام،منزلة العقل عند محي الدين بن العربي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية قسم الفلسفة، جامعة الإخوة منتوري – قسنطينة–2011/2010م

المقالات والجرائد :

1) عماد الدين الجبوري،مقال بعنوان"هل الانسان حر"، مقال منشور يوم الخميس 12 أغسطس 2021م على الساعة 11:25على الموقع https://www.independentarabia.com/nod
2) عدنان ابراهيم،حرية الإرادة بين الوعي واللاوعي،مقال منشور على الموقع http://www.adnanibrahim.net
3) محمد البشاري، حقول معرفية بين العقل والقلب،مقال منشور يوم الثلاثاء 15/3/2022م،على الموقع–https://al-ain.com/article/fields knowledge-between-mind-heart
4) جمال نصار، بين الإرادة والتكليف.. كيف كفل الإسلام حرية الاعتقاد وقرنها بمسؤولية الإنسان عن أفعاله؟نشر تم النشر: 19/11/2021 الساعة 10:43 بتوقيت غرينتش،على الموقعhttps://arabicpost.net/opinion
5) حسام جمال، هل نفى علم الأعصاب مفهوم الإرادة الحرة؟مقال منشور في 20سبتمبر 2021م،على الموقع https://elmahatta.com

الروابط ومواقع الانترنت:

1) https://dorar.net/firq
2) https://ahmed16.ahlamontada.com/t7-topic
3) https://www.hindawi.org/books/36841580/1
4) .http://ar.wikipedaia.org
5) https://elakademiapost.com

6) Oxford word power dictionary,University paris,2006,p424
7) https://www.almrsal.com/post/451199 اطلع عليه يوم 2022/04/10معلى الساعة 17:04 مساءا.
8) www. moj.pna.\user files\ file universal declaration human الجمعية العامة لحقوق الانسان العامة
9) مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، https://www.ssrcaw.org

الفهـــرس

الإهداء

شكر وعرفان

مقدمة.....أ-خ

الفصل الأول: ماهية حرية الارادة والفلسفة الاسلامية

I:ماهية الفلسفة الإسلامية.....10

1-إشكال التسمية فلسفة اسلامية أم عربية 11

أ-فلسفة عربية.....13

ب-فلسفة عربية إسلامية.....15

ح-فلسفة يونانية معدلة ام فلسفة اسلامية.....16

د- أصالة الفلسفة الإسلامية.....17

هـ-مفهوم الفلسفة الاسلامية عند مصطفى عبد الرزاق.....18

و-مفهوم الفلسفة الاسلامية عند سامي النشار.....21

2-نشأة الفلسفة الإسلامية وأهميتها.....24

أ-نشأة الفلسفة الاسلامية 24

ب-أهمية الفلسفة الاسلامية.....25

II/ ماهية حرية الارادة 27

1-مفهوم حرية الإرادة.....27

أ-الحرية لغة 28

ب-الحرية اصطلاحا.....29

ج-الارادة 30

د-حرية الارادة.....33

2-أبعاد وأسس حرية الإرادة.....34

أ-حرية الإرادة بين الوعي واللاوعي.....35

ب-اتجاه حرية الارادة 37

ج-حرية الارادة ومسؤولية الانسان.....39

3-أبعاد وأسس حرية الارادة.....40

أ-حرية الارادة ظاهرة نفسية.....40

ب-حرية الارادة ظاهرة اجتماعية.....42

ج-حرية الارادة ظاهرة انسانية 42

الفصل الثاني: تاريخانية مشكلة حرية الارادة

هل طرح مشكلة حرية الارادة ابداع خاص أم تقليد؟.....44

I/مشكلة حرية الارادة عند اليونان 45

II/مشكلة حرية الارادة في العصر الوسيط.....53

III/مشكلة حرية الارادة في الاسلام.....54

أ-لما قد لا نكون احرارا.....57

ب-تهديد الحتمية 59

ج-تهديد الصدفو الغموض.....59

د-التوافقية والتشككية.....60

الفصل الثالث: مشكلة حرية الارادة عند المسلمين

I/كيف كان تناول الفلسفة الاسلامية لمشكلة حرية الارادة؟.....65

1-الفرق الكلامية.....67

أولا:جهمية 68

ثانيا:المعتزلة.....70

ثالثا:الاشعرية.....71

2-مشكلة حرية الارادة عند ابن رشد وابو حامد الغزالي.....73

أولا:ابن رشد.....73

ثانيا:أبو حامد بن محمد الغزالي.....76

3-آراء معاصرين في حرية الإرادة 80

خاتمة.....85

قائمة المصادر والمراجع 88

الفهرس.....95