

فلسفة الدين عند ابن رشد: إشكالية الحرية أنموذجاً

عبد المنعم شيحة
باحث تونسي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

الملخص التنفيذي:

التفت الفكر العربي الإسلامي إلى إشكالية "الحرية" منذ بداية تشكل علم الكلام العربي وظلت فيه موضوعاً رئيساً تداول على السجال في قضاياها نُخبة من فلاسفة العرب من أهمهم محمد بن أحمد بن رشد (520 هـ - 595 هـ) الذي خصها بعنايته في كتب كثيرة وُعدت من ميزات فلسفته. ذلك أنّ مسألة الحرية عند هذا الفيلسوف القرطبي ارتبطت بقضايا الجبر والاختيار والاكْتساب والتسيير والإرادة والمسؤولية، وخاض فيها أساساً عند عرض رأيه في مسألة القضاء والقدر ومناقشته بقية مذاهب المتكلمين وآرائهم فيها.

لقد عالج ابن رشد هذه الإشكاليات بطريقة مُفصلة في مجموعة ثرية من كتبه،¹ وطبق في هذه الكتب منهجاً نقدياً تحليلياً جادل من خلاله بعض الفرق الكلامية والمذاهب الدينية ذات المشارب المتنوعة مثل المعتزلة والجبرية والجهمية والأشعرية وخالفها في مسألة "الحرية الإنسانية". إذ ابتعد عن التصور المعتزلي الذي يذهب إلى أنّ اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وخالف أيضاً موقف الجبرية الذي يرى - عكس المعتزلة - أنّ الإنسان مجبور على أفعاله. واختلف كذلك مع رأي الأشاعرة الذي لا يبتعد كثيراً عن موقف الجبرية. ولم يتبن أي موقف من هذه المواقف المشهورة في الإيبستيمولوجيا العربية، ولم يُفصّلها عندما أعلن رأيه في المسألة مُعتبراً ما قصده هو الجمع بين الرؤى على "التوسط" الذي: "هو الحق في هذه المسألة" وفق قوله.

وقد توسع اشتغال ابن رشد على إشكالية الحرية ضمن دلالاتها السياسية وما يحيط بها من رهانات وجودية ترتبط بأنطولوجيا الإنسان من خلال تناوله مسألة حرية المرأة ومكانتها في المجتمع وما تكتسبه هذه القضية من دلالات سياسية ثاوية ضمن معاني الحرية والعدالة والمساواة، هذا إضافة إلى دراسته مشكلة العلاقة بين الحاكم والمحكوم وما قد تُثيره من أبعاد إصلاحية اجتماعية وسياسية وأخلاقية من خلال الخصال التي يجب أن يتمتع بها من سيقوم برئاسة المدينة.

وقد حاولنا في القسم الأول من هذا المقال تتبع هذه الإشكالية المركبة في فلسفة ابن رشد الدينية ورصد نظريته فيها، والتي ميزته عن بقية الفرق والمذاهب والنحل وشقت له طريقاً في التعامل مع ما يُعده الفكر الإنساني جوهر الإنسان وكمال وجوده. فتساءلنا بداية عن قراءة فلسفة الدين "المسألة الحرية" الإنسانية من خلال مفهومي الجبر والاختيار التي تندرج ضمن قضية فقهية شائكة تُعتبر محل نزاع واختلاف داخل الفكر الإسلامي وهي مسألة "القضاء والقدر" لنقف على حل ابن رشد لهذه القضية وجداله مع بقية المذاهب حولها.

¹ - أفلاطون: كتاب القوانين، ترجمة وتحقيق محمد حسن ظاظا، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة نصوص فلسفية، 1986

ثم عرضنا في القسم الثاني من البحث إلى جملة من الجوانب تجسدت فيها الحرية في كتابات فيلسوف قرطبة وقد انتقينا من هذه الجوانب:

- الحرية مجسدة في المجال الفلسفي
- الحرية مجسدة في المجال الاجتماعي
- الحرية مجسدة في المجال السياسي.

تمهيد:

تعد إشكالية الحرية من أهم الإشكاليات التي عالجتها فلسفة الدين في الحضارات الإنسانية المختلفة على امتداد تاريخها الطويل. فقد وقفت الفلسفة اليونانية مثلاً على هذا الإشكال في أهم مراحلها الفلسفية، فعالج أفلاطون مسألة الحرية الذاتية عندما نظر إلى العلاقة بين الدولة والفرد ووهب الحرية والاحترام لشخصية الفرد في كتابه القوانين² (Les Lois) إلا أنه قصر ذلك الاحترام على الأحرار دون العبيد. أما أرسطو فقد اختلف رأيه عن رأي معلمه أفلاطون في مجال الحرية من جهة علاقة الأفراد بالدولة، فالدولة في رأيه هي التي تمنح الفرد حريته وتمكنه من تحقيق غاياته، وذلك عن طريق القوانين التي تُصدرها. وقد أقر أرسطو وجوب توخي العدالة سبيلاً إلى ذلك لا سيما عن طريق المساواة بين أفراد الدولة. ثم جاءت المدرسة الرواقية التي ألغت الفوارق الاجتماعية بين الأفراد، ونادت بالأخوة العالمية، وهدم الحواجز السياسية لإقامة الدولة الإنسانية على أساس وحدة الطبيعة البشرية، واستناداً إلى قانون العقل الذي يدعمها ويقويها، وهذا القانون عند الرواقية هو القانون الطبيعي الذي يجب أن يسود وهو مقياس كل ما هو حق وعدل، لا تتغير مبادئه ولا معانيه ويلزم كل الناس وعياً وتعاملاً.

أما في المجال الديني فمأتى إشكال الحرية راجع إلى الجمع بين علم الخالق المطلق -حسب الاعتقادات الدينية- وبين حرية الاختيار الإنساني. وهذه القضية وإن كانت دوماً مدار جدال مُستمر في فلسفة الدين فإنها تتحو في بعض توجهاتها نحو مواقف وسطية تُثبت العلم المطلق للخالق، وهو أمر لا مفر منه في أي عقيدة دينية مع منح حرية اختيار الإنسان بما هو أمر لازم لإثبات مسؤوليته تجاه أفعاله وهذا ما يبرر العقاب الأخرى في العقائد الدينية المختلفة.

وقد التقت الفكر العربي الإسلامي إلى إشكالية "الحرية" منذ بداية تشكل علم الكلام³ العربي وظلت موضوعاً رئيساً فيه، تداول على السجال في قضاياها نخبة من فلاسفة من العرب من أهمهم محمد بن أحمد بن رشد (Averroès) (520 هـ - 595 هـ)⁴ الذي خصها بعنايته في كتب كثيرة وعدت من ميزات فلسفته. ذلك أن

² - من أشهر الأسئلة التي طرحت في علم الكلام إبان نشأته: هل الإنسان مخير في أفعاله؟ وهو ما يعني ضرورة: هل الإنسان حر في أفعاله؟

³ - أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (520 هـ - 595 هـ) اشتهر باسم ابن رشد الحفيد. من مواليد قرطبة سنة 1126 م - وتوفي 1198 م بمراكش. هو فيلسوف وطبيب وفقه وقاض وفلكي وفيزيائي أندلسي. نشأ في أسرة من أكثر الأسر وجاهة في الأندلس عرفت بالمذهب المالكي، حفظ موطأ مالك وديوان المتنبي ودرس الفقه على المذهب المالكي والعقيدة على المذهب الأشعري. يعد ابن رشد من أهم فلاسفة الإسلام، دافع عن الفلسفة، وصحح علماء وفلاسفة سابقين له مثل ابن سينا والفارابي في فهم بعض نظريات أفلاطون. قدمه ابن طفيل لأبي يعقوب خليفة الموحدين فعينه طبيباً له ثم قاضياً في قرطبة. تولى ابن رشد منصب القضاء في أشبيلية، وأقبل على تفسير آثار أرسطو تلبية لرغبة الخليفة الموحد أبي يعقوب يوسف. تعرض ابن رشد في آخر حياته لمحنة حيث اتهمه علماء الأندلس والمعارضون له بالكفر والإلحاد، ثم أبعده أبو يعقوب يوسف إلى مراكش حيث توفي فيها.

⁴ - ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد أركون، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، 2001

مسألة الحرية عند هذا الفيلسوف القرطبي ارتبطت بقضايا الجبر والاختيار، أو الإرادة والاختيار من جهة، والجبر والتسيير من جهة أخرى. وقد خاض فيها عند عرض رأيه في مسألة القضاء والقدر ومناقشته بقية مذاهب المتكلمين وآرائهم فيها.

وقد عالج ابن رشد هذه الإشكاليات بطريقة مفصلة في مجموعة ثرية من كتبه منها كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"⁵ وكتاب "فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"⁶ وكتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"⁷ إضافة إلى كتابه الشهير الذي رد فيه على ابن سينا "تهافت التهافت"⁸.

وقد طبق في هذه الكتب منهجاً نقدياً تحليلياً جادل من خلاله بعض الفرق الكلامية والمذاهب الدينية ذات المشارب المتنوعة مثل المعتزلة والجبرية والجهمية والأشعرية وخالفها في مسألة الحرية الإنسانية. إذ ابتعد عن التصور المعتزلي الذي يذهب إلى أنّ اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وخالف أيضاً موقف الجبرية الذي يرى -عكس المعتزلة- أنّ الإنسان مجبور على أفعاله. واختلف كذلك مع رأي الأشاعرة الذي لا يبتعد كثيراً عن موقف الجبرية. ولم يتبن أي موقف من هذه المواقف المشهورة في الإبيستيمولوجيا (épistémologie) العربية، ولم يُهاجمها أو يصدها عندما أعلن عن رأيه في المسألة مُعتبراً ما قصده هو الجمع بين الرؤى على "التوسط" الذي: "هو الحق في هذه المسألة" وفق قوله.

ثم يتوسع اشتغال ابن رشد على إشكالية الحرية ضمن دلالاتها السياسية وما يحيط بها من رهانات وجودية ترتبط أساساً بأنطولوجيا الإنسان من خلال تناوله مسألة حرية المرأة ومكانتها في المجتمع، وما تكتسبه هذه القضية من دلالات سياسية ثاوية ضمن معاني الحرية والعدالة والمساواة، هذا إضافة إلى دراسته مشكلة العلاقة بين الرئيس والمرؤوس وما تثيره من أبعاد إصلاحية اجتماعية وسياسية وأخلاقية من خلال الخصال التي يجب أن يتمتع بها من سيقوم برئاسة المدينة.

ولمعالجة ذلك وغيره، سنحاول في هذا المقال تتبع هذه الإشكالية المركبة في فلسفة ابن رشد الدينية ورصد نظريته فيها، وهي التي ميزته عن بقية الفرق والمذاهب والنحل وشقت له طريقاً في التعامل مع ما يُعده الفكر الإنساني جوهر الإنسان وكمال وجوده. سنتساءل بداية عن قراءة فلسفة الدين "المسألة الحرية" الإنسانية

⁵- ابن رشد: فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2002

⁶- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق محمد شاکر، مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ج 1، 1994

⁷- ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001

⁸- محمد عابد الجابري: مدخل ومقدمة تحليلية لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد مركز دراسات الوحدة العربية (ضمن سلسلة التراث الفلسفي العربي)، ص ص 84 - 85

من خلال مفهومي الجبر والاختيار التي تندرج -كما ذكرنا- في قضية فقهية شائكة تُعتبر محل نزاع واختلاف داخل الفكر الإسلامي، وهي مسألة "القضاء والقدر" لنقف على حل ابن رشد لهذه القضية الأمر الذي يُخول لنا الانتقال بعد ذلك إلى المجالات التي تتجسد فيها الحرية عند هذا الفيلسوف، فكرية كانت أو اجتماعية أو سياسية.

1- حرية الإنسان بين الفلسفة والدين:

لقد اتفقت الفلسفة والدين في مسألة حرية الإنسان واختياره، ففيهما ما يثبت للإنسان الحرية والاختيار، وفيهما ما يسلبهما منه سلْباً، وذلك ما انتبه إليه ابن رشد: "فهو لا يستطيع أن يُبعد من ساحة تفكيره تلك الآيات الكثيرة التي تؤكد أن "لا فاعل إلا الله" كما أنه يستحضر بالتلقائية نفسها فكرة "الطبيعة" في الفلسفة والعلم اليونانيين، وهي أنّ النظام والترتيب اللذين يسودان الكون يكبحان كل ميل إلى الاعتقاد في أنّ الإنسان حر مختار."⁹

ويعتبر ابن رشد مسألة القضاء والقدر من أعسر المسائل الشرعية التي خاض فيها علم الكلام، ذلك أنّ: "مسألة القضاء والقدر" بالتعبير الديني أو مسألة "الحرية" بالتعبير الفلسفي هي مسألة تتعارض فيها الآراء إلى درجة التكافؤ... فمن قائل بأنّ المسؤولية والجزاء والثواب والعقاب تتطلب أن يكون الإنسان يفعل بحرية واختيار (...). وقائل إنّ ذلك يتعارض مع القول بإرادة الله المطلقة وفعله المطلق ولذلك سلبوا الإنسان الإرادة والحرية (...)."¹⁰

ومن هذه الجهة يُقر ابن رشد بصعوبة إشكالية الحرية في ظل تعاليم الدين الإسلامي وقد ظل دليله على ذلك اختلاف آراء المتكلمين حول هذه المشكلة. فكيف ذلك؟

⁹ - نفسه، ص 85

¹⁰ - معنى الجبر هو نفي الفعل عن العبد وإضافته إلى الله تعالى، وقد شاعت هذه الفكرة في أول العصر الأموي وانتشرت حتى صارت مذهباً في آخره. وتنسب فرقة الجبرية إلى جهم بن صفوان (ت 128 هـ) لأنه يعتبر أكبر الدعاة لهذه النحلة أو الملة وأعظم أنصارها ولهذا سميت بالجهمية نسبة إليه.

وكان جهم بن صفوان من موالى بني راسب من أهل خراسان، وقد أقام بالكوفة طويلاً، ولخطابته أثر كبير فيمن تبعه، وقد ظهر بمذهبه في ترمذ، وكان وزيراً للحارث بن سريج. ولما خرج الجهم على بني أمية هُزم على يد سالم بن أحوز المازني الذي بعثه عامل الأمويين على خراسان ووقع أسيراً في يده وقتله سنة 128 هـ.

مبادئ الجبرية:

- الإنسان مجبور في فعله فلا يوصف بالاستطاعة، ولا قدرة له ولا اختيار، ويخلق الله فيه الأفعال كما يخلقها في الجماد - لا يوصف الله بصفة يوصف بها خلقه لأنّ هذا يقتضى التشبيه ولهذا نفوا صفات المعاني عن الله تعالى.

- القول بخلق القرآن لإنكارهم صفة الكلام.

- وجوب المعرفة بالعقل، والإيمان هو المعرفة.

- إنكار رؤية الله لما تقتضيه من التشبيه.

- القول بقاء الجنة والنار بعد تلذذ أهل الجنة بنعيمها وتألم أهل النار بحميمها.

أ- إشكالية الجبر والاختيار في علم الكلام:

ناقش علم الكلام مسألة الجبر والاختيار نقاشاً مستفيضاً أدلت فيه كل فرقة برأيها فزادت وأنقصت، وخالفت بعضها بعضاً، وتباينت آراؤها، واجتهدت في نحت تصوراتها من جهات مختلفة. ومن ذلك أنّ الجبرية¹¹ أدلت بدلوها في المسألة بجزمها أنّ الإنسان فاقد للحرية مجبور على أفعاله لذلك اكتسب أصحابها اسم مذهبهم من هذا التعريف الشهير باعتبار: "الجبر هو نفي الفعل عن العبد وإسناده لله عز وجل وأنّ الآدمي كالجماذ مسلوب الاختيار والفعل".¹² وتستمد الجبرية هذا الجزم بالحكم مما يعتبرونه برهاناً بالخلف في نظريتهم، فالقول بحرية العبد في اختياره يعني ضرورة أنّ الله حدوداً تقف عليها إرادته وهو ما يكفر قائل هذا القول كفرة صريحاً، واستناداً إلى ذلك يعتبر الجبرية الأفعال جميعها تعود إلى قدرة الله وحده وما الإنسان إلا ذلك المُجبر جبراً تاماً، لا حول له ولا قوة أمام "خالق كل شيء" الرحمان الذي يفعل ولا يُسأل عن فعله. وبهذا المعنى نفت الجبرية كل حرية عن الإنسان وحرمت البشر من الفعل تماماً ومن القدرة على الفعل إلا على سبيل المجاز كقولنا "نجح أحمد" و"فاز علي" الذي يُشبه قولنا "أنار القمر" و"أمطرت السماء".

أما المُعتزلة¹³ فقد اختلفوا اختلافاً تاماً مع الجبرية واعتبروا الإنسان مسؤولاً ومسؤولية كاملة عن أفعاله لأنه فعلها ولم يفعلها عوضاً عنه أحد. وما تدخل الله إلا ليقدرهم على فعلها لا ليفعل عوضاً عنهم. ويستدلون

¹¹ - أمير مهنا وعلي خريس: جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، نشر المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992، ص ص 70-71

¹² - المعتزلة فرقة كلامية ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري (80 هـ - 131 هـ) في البصرة أواخر العصر الأموي، وقد ازدهرت في العصر العباسي. اعتمد المعتزلة على العقل في تأسيس عقائدهم وقدموه على النقل، وقالوا بأنّ العقل والفترة السليمة قادران على تمييز الحلال من الحرام بشكل تلقائي.

أعطى تأكيد المعتزلة على التوحيد -وعلى العدل الاجتماعي- الفرقة أهمية كبرى لدى الناس في عصر كثرت فيه المظالم الاجتماعية، وكثر فيه القول بتشبيه الذات الإلهية وتجسيمها. يُعتقد أنّ أول ظهور للمعتزلة كان في البصرة في العراق، ثم انتشرت أفكارهم في مختلف مناطق الدولة الإسلامية.

غُيب تراث المعتزلة قروناً، ولم يُعرف عنه سوى ما كتب في كتابات آخرين عنهم. سواء من أشاروا إليهم عبوراً أو من عارضوهم، إلى أن اكتشف مصادفة في اليمن، قبل بضعة عقود، أهم كتاب في مذهب الاعتزال وهو المعني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار.

وقد اختلف المؤرخون في بواعث ظهور مذهب المعتزلة، واتجهت رؤية العلماء إلى وجود:

1. سبب ديني: فالاعتزال حدث بسبب اختلاف في بعض الأحكام الدينية كالحكم على مرتكب الكبيرة. ويستند العلماء المؤيدون لهذه النظرية إلى الرواية الشائعة في اعتزال واصل بن عطاء شيوخه الحسن البصري في مجلسه العلمي في الحكم على مرتكب الكبيرة، وكان الحكم أنّه مؤمن فاسق. وتقول الرواية إنّ واصل بن عطاء لم ترقه هذه العبارة، وقال هو: في (منزلة بين منزلتين)، أي لا مؤمن ولا هو كافر. وبسبب هذه الإجابة اعتزل مجلس الحسن البصري وكون لنفسه حلقة دراسية. وأطلق عبارة (اعتزلنا واصل).

2. سبب سياسي: حيث يعتقد بعض العلماء أنّ الداعي لظهور هذه الفرقة ظرف تاريخي لأنّ الإسلام عند نهاية القرن الأول كان قد توسع، ودخلت أمم عديدة وشعوب كثيرة فيه، ودخلت معها ثقافات مختلفة، وظهرت الفلسفة ولم يعد المنهج النصي التقليدي النقلّي يفي حاجات المسلمين العقلية في جدالهم. والمنهج الذي يصلح لذلك هو المنهج الطبيعي العقلي، والذي سيصبح أهم المذاهب الكلامية من الناحية الخاصة، فهو أكثر المذاهب إغراقاً وتعلقاً بالمذهب العقلاني.

¹³ - يقول سامح محمد إسماعيل، في مقاله "المعتزلة وحرية الإرادة الإنسانية": "يرى المعتزلة أنّ التسليم بالجبر الإلهي، سوف تترتب عليه نتائج منها عدم جدوى وشرعية دعوة النبي الكفار إلى العدول عن الكفر إلى الإيمان، لأنّ الله - وفقاً للموقف الجبري- هو خالق الكفر فيهم، وهو الذي منعهم من الإيمان؛ فلا مناص من القول بحرية الإنسان، تلك الحرية التي تدعم العقل ومعطيات الواقع، مع إقصاء كل التصورات الجبرية إزاء هذه القضية، وتنزيهاً للذات الإلهية عن الظلم، وفي سبيل تأكيدهم على حرية الإنسان ذهب المعتزلة إلى القول بأنّ الإرادة سابقة على الفعل المراد، حيث يريد الإنسان في الوقت الأول، ويفعل في الوقت الثاني، والإرادة عند المعتزلة لا تكون مصاحبة للفعل المراد إلا في الأفعال الاضطرارية التي تنتفي معها الحرية، وفيما عدا ذلك، فإنّ الإرادة في كل الأفعال الإرادية تسبق الفعل، حيث تكون هناك (وقفه) للاختيار فيكون أمام الإنسان سبيلان، فيما أن يفعل أو لا يفعل".

انظر: سامح محمد إسماعيل، المعتزلة وحرية الإرادة الإنسانية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مقالات، الدراسات الدينية، 12 ديسمبر، 2013

على ذلك استدلالاً منطقيًا واضحًا، فالفعل له مُنجز واحد وليس اثنان، فهو إما الله أو الإنسان ولا يمكن أن يكون فعل الإثنين في ذات الوقت. ثم ينبغي لفاعل الفعل أن يكون مسؤولاً عنه حتى يحاسب عليه وحتى لا يتصل منه وينفي مسؤوليته عنه. وبذلك فصل المعتزلة فصلاً تاماً بين الفعل البشري والفعل الإلهي وقالوا إن الإنسان حر في أفعاله، منحه الله القدرة على الفعل، وتركه يخلقه بإرادته الحرة، وينسب المعتزلة ما يتولد عن فعل الإنسان إلى تلك القدرة التي أحدثها الله فيه، وهو ما يعني أن القدرة الإنسانية على الفعل والتأثير هي فطرة فيه بحكم قوانين الخلق.¹⁴ وتقوم نظرية حرية الفعل الإنساني عند المعتزلة على توظيف الاستدلال المنطقي فإله لم يكن لينهى الكفار عن كفرهم لو كان مسؤولاً عنه أو كان هو فاعله فكيف يأتي بفعل الكفر وينهى عنه؟ وما كان ليخلق الثواب والعقاب لو كانت المعاصي من فعله في الإنسان أو كان مسؤولاً عنها.

وغني عن البيان ما يُلاحظ من تباين جلي بين التصور الجبري لقضية الجبر والاختيار والتصور المُعتزلي لها، وما يلفت من تقابل بين وضدية واضحة في معالجة هذه القضية الكلامية الأساسية في فلسفة الدين الإسلامي. وغني عن البيان كذلك ما عاناه التصور المُعتزلي في الحضارة العربية الإسلامية وما واجهه من رفض ومحاولات تبيكيت لذلك كان الفهم السائد في عصر ابن رشد مائلاً -نسبياً- إلى التصور الجبري في فهم حرية الإنسان والتعامل معها وهو ما سيعسر تعامل فيلسوف قرطبة مع هذه المعضلة الفقهية الفلسفية.

ب- القراءة الرشدية لمسألة الجبر والاختيار:

وعى ابن رشد وجود تباين واختلاف في الكتاب والسنة حول مسألة الجبر والاختيار، فقد احتوى القرآن آيات تفيد أنّ الإنسان مجبور على فعله، واحتوى أيضاً آيات أخرى تُحيل على أنه ليس مجبوراً على هذا الفعل، ومن بين آيات النوع الأول أشار ابن رشد إلى:

♦ "إنّا كل شيء خلقناه بقدر" (القمر، آية 94).

♦ "وكل شيء عنده بمقدار" (الرعد، آية 8).

♦ "ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها، إن ذلك على الله

يسير" (الحديد، آية 22).

¹⁴ - عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ما من مولود إلا يولد إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء، ثم يقول أبو هريرة: وتلا قول الله تعالى: "فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم".

رواه بخاري ومسلم في الصحيحين.

وهي أمثلة بينة لمجموعة آيات تفيد في القرآن المعنى نفسه، وهو أنّ القدر سابق لكل ما يحدث ويجري. وفي مقابل ذلك ذكر ابن رشد آيات أخرى تثبت أنّ للإنسان مطلق الحرية والإرادة في فعله، وهو مُخير لا مُسير. ومن بين هذا النوع الثاني من الآيات:

♦ "أو يُؤفِّقُهُنَّ بما كسبوا ويعف عن كثير" (الشورى، آية 34).

♦ "فبما كسبت أيديكم" (الشورى، آية 30).

♦ "الذين كسبوا السيئات" (يونس، آية 27).

♦ "لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت" (البقرة، آية 286).

♦ "وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى" (فصلت، آية 17).

وقد يتعقد هذا التباين أكثر عندما يُذكر المعنيين معاً في الآية الواحدة نفسها، والأمثلة مُتعددة على ذلك أيضاً، ومنها:

♦ "أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا، قل هو من عند أنفسكم." (آل عمران، آية 165). "وما أصابكم يوم التقى الجمعان فياذن الله." (آل عمران، آية 166).

♦ "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك" (النساء، آية 79). "قل كل من عند الله" (النساء، آية 78).

وحاصل هذه الآيات وأمثالها أنّ الإنسان مجبور على أفعاله، قدرى، وهو أيضاً حر في إتيانه لأفعاله يختار ما يأتيه منها بإرادته، فإن أثيب بعد ذلك فعلى ما أقدم عليه من أعمال بمحض إرادته. وفي مستوى ثالث يمتزج الأمران فالفعل الإنساني يتحرك بحرية مُقيدة بالمشيئة الإلهية، حتى ليغمض الفهم في هذا الفعل هل هو كله من عند الله؟ أم هو من عند الإنسان مع وجوده في قبضة القدر؟ أم ماذا؟

أما في مجال الأحاديث النبوية فيُشير ابن رشد إلى التعارض نفسه الذي لفت نظره في القرآن. ففي صنف أول من الأحاديث يحيل ابن رشد على الحديث الشهير الذي أورده البخاري مروياً عن أبي هريرة: "قال

النبي صلى الله عليه وسلم: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه."¹⁵ وهو حديث يُقصد منه أنّ الفطرة هي الإسلام وأنّ سبب الكفر إنّما هو ما نشأ عليه المرء، وأنّ الإيمان سببه جيلة الإنسان. أما الصنف الثاني من الأحاديث وهو الذي يُخالف المُقتضى الأول فيضرب له ابن رشد مثلاً بالحديث: "خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون، وخلقت هؤلاء للنار وبأعمال أهل النار يعملون. قال رجل: يا رسول الله ففيم العمل؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنّ الله عزّ وجلّ إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على أعمال أهل الجنة ويُدخله به الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على أعمال أهل النار فيدخله الله به النار."¹⁶

وهو ما يُثبت أنّ المعصية والكفر مخلوقان لله، وأنّ العبد مجبور عليهما.

فكيف يمكن حل هذا التعارض؟

① اعتماد مبدأ السببية في الحل الرشدي:

لحل هذا الإشكال استند ابن رشد إلى مبدأ السببية¹⁷ باعتبار مُسبب الأسباب وسبب كل شيء هو الله مُدرك كل الحقائق وصانع الخلق، وهو ما يعني عند ابن رشد أنّ الشرع لم يكن يُؤسس لتناقض في الآيات والأحاديث بقدر ما كان يجمع بينهما جمعاً متعمداً، لذلك يقول: "الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وإنّما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة."¹⁸ فلإنسان اكتساب يكون به قادراً على الاختيار بفعل الإرادة التي هي "منيع صدور الأفعال"، والإرادة عند ابن رشد هي: "انفعال لاحق

¹⁵ - حديث قدسي: أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَلْمَانَ الْوَاسِطِيَّ بِبَعْدَادَةَ، حَدَّثَنَا سُؤَيْدُ يَعْنِي ابْنَ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي أَنْبَسَةَ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ الْخَطَّابِ عَنِ يَسَارِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْخَطَّابِ سَأَلَ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ: "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ سُورَةَ الْأَعْرَافِ آيَةَ 172 الْآيَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّتَهُ، ثُمَّ خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلْجَنَّةِ وَيَعْمَلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ يَعْمَلُونَ، وَخَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلنَّارِ وَيَعْمَلُ أَهْلُ النَّارِ يَعْمَلُونَ". قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَفِيمَ الْعَمَلِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا خَلَقَ الْعَبْدَ لِلْجَنَّةِ اسْتَعْمَلَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى يَمُوتَ عَلَى أَعْمَالِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَيُدْخِلُهُ بِهِ الْجَنَّةَ، وَإِذَا خَلَقَ الْعَبْدَ لِلنَّارِ اسْتَعْمَلَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى يَمُوتَ عَلَى أَعْمَالِ أَهْلِ النَّارِ". قَالَ الْحَاكِمُ رَحِمَهُ اللَّهُ: كَانَ فِي كِتَابِي عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ، فَحَدَّثْتُ ذَكَرَ سُلَيْمَانَ وَأَقْصَرْتُ عَلَى ذِكْرِ ابْنِ يَسَارٍ تَحْرِيماً لِلصَّوَابِ، وَهُوَ مُسَلِّمٌ بِنِ يَسَارِ الْجَهَنِّي.

¹⁶ - إنّ العالم في نظر ابن رشد خاضع بجميع ما فيه لنظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه، وبما أنّ علاقة الله بالكون هي علاقة علة بمعلولها وجب أن يكون كل شيء فيه مقيداً بنظام وترتيب، فالله هو الصانع الحكيم المعنوي بمخلوقاته ومن شأن الصانع أن يرتب الجواهر والأعراض ترتيباً محكماً. ويذهب ابن رشد إلى أنّ الموجودات قسمان: جواهر وأعراض، أما الجواهر فلا يصنعها إلا الله وأما الأعراض فتتولد من الأسباب الطبيعية المقترنة بالجواهر. فيخلق الله السنبلية أما الزارع فيعد الأرض ويفلحها لتلقي البذار.

¹⁷ - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 188

¹⁸ - جبرار جيهامي: موسوعة مصطلحات ابن رشد الفيلسوف، مكتبة لبنان ناشرون، 2000، ص 51

للإنسان عن المراد فهي معلولة عنه. هذا هو المفهوم لإرادة الإنسان والباري سبحانه منزّه عن أن يكون فيه صفة معلولة، فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور الفعل مقترباً بالعلم.¹⁹

بيد أنّ هذا الاكتساب يتأسس على علاقة ضرورية وتلازمية بالأسباب التي سخرها الله إن كانت داخلية أو خارجية. ويقصد ابن رشد بالأسباب: "ما يُعطى بالذات وأولاً ذات السبب ومن أنكر وجود المسببات مترتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا بالصانع. كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً".²⁰

وينشأ عن التوافق بين نظام السببية في نفس الإنسان ونظام السببية في العالم الخارجي ما يمكن نعتة بالقضاء والقدر، فمن جهة لا صانع ولا فاعل إلا الله ومن جهة أخرى الإنسان حر ومختار لإرادته. وبما أنّ الحكمة والشريعة يتوافقان في فكر ابن رشد فلا بد من أن تتوافق الحرية والاختيار مع الجبر والتسيير في هذا المستوى، ذلك أنّ الإرادة الإنسانية هي من فعل الإنسان وقدرته، ولكنها لا تخرج عن الشروط الرئيسية المحددة لها وهي قدر الله وحكمه بما هو سبب هذه الأفعال وعلّة وجودها.

ويتضح مما سبق أنّ تصور ابن رشد لمسألة الحرية منبثق من الشرع في حد ذاته، وقد استند فيه خاصة إلى ذلك التوافق بين الشرع وبين العقل وحضور الاختيار والاضطرار حضوراً مزدوجاً في الآيات والأحاديث النبوية، فكان التأليف بينهما حلاً يتجاوز الفهم الأحادي المؤول، ويفك به شفرة التعارض بين النصوص والتضارب بينها. وهو بذلك لا يحل قضية كلامية فقط بل يتجاوزها إلى قضية سياسية واجتماعية أعمق عندما ينقد الفرق الكلامية التي كانت تأخذ بالتأويل وتتبنى فهماً أحادي الجانب، ولا تتخرج في الكشف عن تأويلاتها للعامة لتوقد نار الفتنة أو تذكّنها وهو ما وقع فعلاً في العصور التي سبقت عصر ابن رشد وحتى في عصره. وقد ساهم هذا في تمزق الشرع وتفرق الناس من حوله شيئاً ومذهب. لذلك يقول في كتاب "فصل المقال": "وقد نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضاً وبدع بعضهم بعضاً، وبخاصة الفاسدة منها، فأولت المعزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانت أقل تأويلاً فأوقع الناس من قبل ذلك في شنان وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل تفریق".²¹

¹⁹ - نفسه، ص 59

²⁰ - ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، سبق ذكره، ص ص 121-122

²¹ - "صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ" (النمل: من الآية 88)

- "وَبَنِينَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا" (النبا: آية 12-13)

② ضرب مبدأ الجواز في الحل الرشدي:

إلى جانب اعتماده مبدأ السببية نقد ابن رشد مبدأ الجواز الذي كانت تقول به بعض الفرق في تفسير قوة الخلق وتماسك آياته. فالأشاعرة مثلاً كانوا يقولون بأنّ جميع الموجودات التي في العالم جائزة في العقل على أن تكون على أي صفة وأي ترتيب فيمكن لليل أن يكون مضيئاً، وللنهار أن يكون مظلماً، وللماء أن يكون سماً قاتلاً، ويمكن للنار أن تحرق وأن لا تحرق، فتكون برداً وسلاماً، ولكن من أوجدها على صفتها التي هي عليها ومن تدخل لترتيبها وتنظيمها هو فاعلها الذي ركبها على تلك الصورة وليس على غيرها.

يرفض ابن رشد القول بالجواز لأنه قول ينفي الحكمة التي تؤدي إلى منفعة ويُشكك في حكمة الصانع ويُعدم مبدأ الضرورة الكامن في الترتيب والدقة والنظام مستدلاً في ذلك بآيات من القرآن²² تدل على قوة الخلق وحسن الخلق ومؤكداً أنّ مبدأ الضرورة هو الذي يساهم في اكتساب الإنسان إرادته ويؤسس له حريته التي يغيبها من يقول بالجواز، يقول ابن رشد: "ومعنى ما قلناه من أنّ القول بالجواز هو أقرب أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده مع أنّه ينفي الحكمة عنه هو أنّه متى لم يعقل أنّها أوساطاً بين المبادئ والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن لها هنا نظام ولا ترتيب. وإذا لم يكن لها هنا نظام ولا ترتيب لم يكن لها هنا دلالة على أنّ لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً لأنّ الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنّها صدرت عن علم وحكمة. وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم مثل أن يقع حجر على الأرض من الثقل الذي فيه فيسقط على جهة منه دون جهة أو على موضع دون موضع أو على وضع دون وضع. إذن هذا القول يلزم عنه ضرورة إما إبطال وجود الفاعل على الإطلاق، وإما إبطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله وتقدس أسمائه عن ذلك."²³

ولا يترك ابن رشد الأشاعرة دون الكشف عن سر خطئهم الشنيع في القول بالجواز مُعتبراً خوفاً من الوقوع في تفسير صدور العالم عن أسباب طبيعية أو القوى التي بثها الله في الطبيعة، فيقول راداً عليهم: "ولو علموا أنّ الطبيعة مصنوعة وأنّه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام لعلموا أنّ القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم بجده جزءاً من

²² - ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، سبق ذكره، ص ص 169-170

²³ - نفسه، ص 170

موجودات الله. ذلك أن من جحد جنساً من المخلوقات الموجودة فقد جحد من أفعال الخالق سبحانه ويقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته.²⁴

وحاصل هذا أنّ الحرية تتجسد عند ابن رشد من خلال فعل الإنسان، فهو لا يمكن أن يكون حرّاً حرية مطلقة، ولا يمكن أن يكون أيضاً مُسبباً مجبراً بإطلاق، ذلك أنّه لم يخلق عبثاً وأنّه سيختبر ضمن دائرة حرّيته ليسأل عن مجالات تركت له ليمارس حرّيته وإرادة فعله فماذا فعل بها وكيف أنفق جهده فيها. فكيف بنى ابن رشد تأليفه الوسطي هذا؟ وكيف خلص إلى الاعتدال في الحكم على الإنسان؟

ج- النقد سبباً إلى تأسيس الرؤية:

أقام ابن رشد تصوره عن الحرية من خلال نقد الفرق التي سبقته وكانت مؤسسة لتفاسيرها الشخصية لما جاء به الشرع. ومن خلال هذا النقد أمكن له أن يجادل أشهر التصورات في تاريخ علم الكلام الإسلامي عن القضاء والقدر والجبر والاختيار والعقل والنقل والوحدانية وصفات الله وأفعاله والمعاد والتمكين، لا سيما أنّ علم الكلام كان منذ بداية تشكله بؤرة اختلاف وتصارع بين مختلف التفاسير والتأويلات التي خاضت في هذه القضايا ووقفت على مسألة الفعل الإنساني ووضعه بين الجبر والاختيار.

فقد رفض ابن رشد موقف الجبرية القائل بأن أعمال الإنسان تعود إلى قدرة الله وأنّه لا يمتلك إرادة ولا اختياراً قائلاً: "وإن فرضناه أيضاً غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها، فإنّه لا وسط بين الجبر والاكنتساب، وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطاق، وإذا كلف الإنسان ما لا يطبق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لأنّ الجماد ليس له استطاعة وكذلك الإنسان ليس له في ما لا يطبق استطاعة. ولهذا صار الجمهور إلى أنّ الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء."²⁵

وينتقد ابن رشد كذلك الأشاعرة الذين راموا تعديل مسألة الجبر الكلي للإنسان وتحدثوا عن جبر جزئي قائلاً: "وأما الأشعرية فإنّهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا إنّ للإنسان كسباً، وإنّ المكتسب به والمكسب مخلوقات لله سبحانه، فالعبد ولد مجبوراً على اكتسابه فهذا أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة."²⁶

²⁴ - نفسه، ص 188

²⁵ - نفسه، 187

²⁶ - "وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ" (الشورى، آية 30).

أما المعتزلة فقد رفض ابن رشد شططهم في اعتبار الفرد حرّاً مستطيحاً بفعله خالقاً له وأنّ الله لا يفعل إلاّ الصلاح ولا يظلم ولا يحب الظلم. وقد استندوا في ذلك إلى آيات من القرآن²⁷ تبين حرية الإنسان في فعله هذا إضافة إلى استدلالاتهم العقلية التي تؤكد أنّ الله ينهى عن المعصية وفعل الشر لذلك لا يمكن أن يكون مسؤولاً عن معصية العاصي مادام الشر كالكفر من فعل الإنسان، ولو أنّ الله اختارها للإنسان فلم يعاقبه إذن؟ ولم يوجب عليه العذاب؟ وخلاصة هذا عندهم أنّهم نسبوا إلى الإنسان حرية مطلقة وقدرة فائقة تجعله يكتسب أفعاله ويتحمل مسؤوليته كاملة في ذلك، وبهذا يصبح الإنسان خالق أعماله دون تدخل خارجي فيحتل بذلك مرتبة الإله الصانع. وهذا ما ينفيه ابن رشد وينقده في الفهم المعتزلي للحرية، إذ يقول: "وللاختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة وذلك أنّه إذا فرضنا أنّ الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن يكون ها هنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون ها هنا خالق غير الله وقد أجمع المسلمون على أنّه لا خالق إلاّ الله سبحانه".²⁸

إنّ ما عابه ابن رشد هنا على المعتزلة هو نفي الأسباب الخارجية التي يسخرها الله للفعل الإنساني والاكتفاء بتأكيد مبدأ الحرية والاختيار للإنسان، وهو نظر أحادي الجانب يرفع من جهة ويهدم من جهة أخرى لأنّه يلغي الأسباب الملازمة للفعل الإنساني ويقوض بنيانها من الداخل فيجعل الإنسان خالق فعله مسؤولاً عنه بعيداً عن دائرة الخالق الحقيقي للكون ومسبب الأسباب فيه.

2- الحرية في تفكير ابن رشد:

بعد أن تطرقنا إلى الجوانب النظرية التي عالج من خلالها ابن رشد إشكالية الحرية باعتبارها من القضايا الرئيسية في فلسفة الدين عند المتكلمين والفلاسفة العرب نتعرض في هذا القسم من البحث إلى الجوانب التي يمكن للحرية أن تتجسد فيها في كتابات فيلسوف قرطبة. وقد انتقينا من هذه الجوانب المجال الفلسفي والمجال الاجتماعي والمجال السياسي، وهي مجالات خاض فيها فيلسوف قرطبة في كتاباته كثيراً، وتجلت الحرية من بين ثناياها ما يمكننا من استصفاء بعض خصائصها وجملة من تمظهراتها.

أ- الحرية في المجال الفلسفي:

يعد ابن رشد حلقة وصل رئيسية بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الغربية لا يستقيم عود الفلسفة الإنسانية دونها، فهو من أهم شراح أرسطو الذين لم يقفوا على الشرح والتفسير فقط بل تطوروا وقدموا للعالم موقفهم

²⁷- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، سبق ذكره، ص ص 187-188

²⁸- أي الفلاسفة ومن يُعارض الفلاسفة.

الخاص. وقد تجسد ذلك من خلال منهج نقدي متماسك وأسلوب فكري حر قائم على النقد والبرهنة والاستدلال محص فيه فكر أرسطو وناقشه وتجاوزه في بعض مواقفه، كما جادل المذاهب الإسلامية المختلفة واختالف معها ونقض حججها الواهية وخطابيتها الزائفة في كثير من المواضيع. وكان ديدنه في ذلك أسلوباً عقلياً رصيناً وتمكناً من آليات المنطق اليوناني وأدوات سجاله المختلفة. ففي اعتراضه على كتاب الغزالي الشهير "تهافت الفلاسفة" لم يحركه الهاجس الإيديولوجي أو الانتماء إلى فرقة أو مذهب بل كان رده عليه نابغاً من حرية فكرية وفرتها له آراؤه التي كان يعتبر فيها أنّ للدين أصولاً وقواعد ومقاصد، والفلسفة كذلك لها أصول ومقاصد، أصول الدين موضوع إيمان، فلا يجوز للعقل الجدل فيها، لأنها تتعلق بموضوعات غيبية تقع خارج ميدان العقل، خارج البديهية والحس. أما مقاصده فهي حمل الناس على الفضيلة بواسطة العمل وفق ما تقرره الشريعة، وما تعطيه من معرفة حول ظواهر الكون والإنسان فيه. أما الفلسفة فلها هي الأخرى أصول خاصة بها، يضعها العقل ويسلم بها أو يبرهن عليها، يستقبلها من الحس والتجربة وبديهية العقل، وهدفها بناء معرفة صحيحة بالكون وبجميع ظواهره وأسبابه، وهي تعنى أيضاً بسلوك الإنسان الفردي والجماعي هدفها هي الأخرى توجيهه نحو الخير والفضيلة والسعادة.

من هذا المنطلق رد ابن رشد على الغزالي فقام بفحص نقدي لكل أقاويله واستدلالاته خالصاً إلى أنّها ظنون غير صادقة وغير برهانية وكان يعجب للأدلة التي يحكيها الغزالي عن الفلاسفة إذ لا يعلم ابن رشد أحدًا منهم قالها فيفندها ويعتبرها من الشكوك التي يعتمد عليها الغزالي للتشويش على الفلاسفة، أو يجد أنّها معانٍ استقاها من الفارابي وابن سينا ولا محل لها في فلسفة أرسطو. ولما يقف ابن رشد على أقاويل للغزالي تلائم أصول الفلاسفة يعترف له بالصواب، وكذلك فعل مع الفارابي وابن سينا.

إلا أنّ حريته الفكرية التي مارسها وهو يُصدر أحكامه عن الجميع²⁹ جعلته ينتقد الفارابي وابن سينا بشدة في كتابه هذا مبيناً أنّ ما يُثبتانه عن أرسطو وعلوم الأوائل ليس صحيحاً وأنّ ذلك هو ما أفاد الشكوك التي عرضها الغزالي في كتابه لضرب الفلاسفة بعضهم ببعض.

ويتجلى المنزع التحرري بجلاء في تلك النظرة الموضوعية التي مارسها ابن رشد وهو يقرأ النص الديني مُتجاوزاً تلك القراءات المضيقّة التي تحتكم إلى التأويل الإيديولوجي للنص الديني، وراسماً لشبه قطيعة إبستمولوجية (épistémologique) مع القراءات الفكرية السابقة عنه، وممارساً تجاهها حرية في النقد والدحض والاختلاف دون تعسف أو تعصب لآرائه أو نفي لها ولأهميتها في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي

²⁹- حسن قرواشي: "المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد"، الدار التونسية للنشر، 1993، ص 27

الذي يقوم عنده على المراكمة. لذلك يقول حسن قرواشي في كتابه "المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد: "إنَّ أعظم ثورة فلسفية قام بها أبو الوليد بن رشد لهي في إثباته إثباتاً قطعياً أنّ وجود الأنا ينكشف لا عن التفكير المحض المنغلق على نفسه وإنّما أثناء النشاط الذهني، والعقل يجرد الصور الهيولانية ليعلمها معقولات بالفعل."³⁰

إنّ ما يميز ابن رشد في الكثير من قراءاته وتأولاته الفكرية تجاوزه للقيود السياسية والإيديولوجية التي وقع فيها كثير من سابقه من علماء الكلام والفلاسفة واستناده إلى حرية في التفكير والتأويل ميزت فهمه وطورت قراءاته وصبغت فهمه للدين.

ب- الحرية في المجال الاجتماعي:

تتجلى حرية ابن رشد في هذا المجال الاجتماعي في سعيه إلى تأسيس مجتمع إنساني فاضل مُتكامل يُعامل الأفراد من جهة كونهم أهل هذا الاجتماع الإنساني، بهم يتقوم ومن خلالهم يتطور. وقد ركز ابن رشد في رؤيته لهذا المجتمع الفاضل على دور المرأة وضرورة مساواتها مع الرجل لتنهض بأعباء هذا المجتمع معه على المساواة وتتجاوز ما هي عليه في واقعه الاجتماعي والثقافي الذي يجعل المرأة في مرتبة دنيا، ويستعبدها، ويحد من أدوارها. يقول ابن رشد في مختصره لكتاب السياسة لأفلاطون: "قلت إنّ النساء من جهة أنهم والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية فإنّهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها (أي الأفعال الإنسانية) وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف. أعني أنّ الرجل أكثر كدّاً في الأعمال الإنسانية من النساء وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حدّاً في بعض الأعمال كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذلك يقال إنّ الألحان تبلغ كمالها إذا أنشأها الرجال وعملتها النساء."³¹

ويدعم ابن رشد هذه المساواة بقوله: "فإذا كان ذلك كذلك وكان طبع النساء والرجال طبعاً واحداً في النوع وكان الطبع واحداً بالنوع إنّما يقصد به في المدينة العمل الواحد فمن البين إذن أنّ النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال إلا أنّه بما أنهم أضعف منهم فينبغي أن يكلفن من الأعمال أقلها مشقة."³²

³⁰- ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمه د. أحمد شحلان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 124

³¹- نفسه، ص 124

³²- نفسه، 126

وقد تجلت حرية ابن رشد الفكرية تجاه هذا الموضوع في توظيفه الأساليب البرهانية والأدلة العقلية التي تثبت مسألة المساواة بين الجنسين وتدعو إلى ضرورة نبذ الظلم المسلط على المرأة واضطهادها وجعلها سلعة وأداة متعة لأن ذلك يؤشر في نظره على التخلف والضلال وينبئ بزوال العز وانهيار الأمم ولا يرى ابن رشد في تقديم تصوره الشخصي للزواج باعتباره قيمة مؤسسة للمجتمعات وليس أداة لمتعة الرجل وممارسة شهواته، يقول: "ومما لا ريب فيه أن تؤدي بهم الضرورة إلى طلب النكاح لكن لا ينبغي أن يسمح لهم بذلك متى يريدون وبمن يريدون لأننا نريد أن يكون هذا الفعل فيهم إنسانياً لا بأي صفة اتفق لهم بها ذلك النكاح."³³

بل يذهب ابن رشد في ممارسته حرّيته أشواطاً بعيدة بإقراره ضرورة أن تتمتع المرأة بجملة من حقوقها مثل حقها في اختيار زوجها وولايتها على نفسها: "ذلك أنه يرى أنّ الولاية ليست شرطاً من شروط صحة النكاح وأنّ المرأة بإمكانها أن تزوج نفسها، ويعتمد في تقرير ذلك على عدم وجود نص واضح في هذه القضية، وقابلية النصوص الموجودة للمعنى وضده في نفس الوقت مما مكنه من إبراز موقفه بكل جرأة، وثانياً على تطبيق القوانين الفقهية تطبيقاً محكماً مما مكنه من استنكاه الخطاب المراد بالصفة الدقيقة بالإضافة إلى الاعتماد على الواقع التاريخي في عصر النبوة الذي يدعم استنتاجاته."³⁴

من جهة أخرى يطرح ابن رشد قضية إمامة المرأة للرجال مقتنعاً بالأدلة الشرعية التي أخذ بها جمهور الفقهاء. ولكنّه في مقابل ذلك لا يرى مانعاً أن ترأس المرأة المدينة وتسير شؤونها مُرفقاً بذلك بين الشؤون المدنية والمسائل الشرعية داعماً حقها في التروّس المدني والتسيير والقيادة، وهو: "بقوله بحق ولاية المرأة على نفسها في الزواج والمساواة بينها وبين الرجل في القصاص وتجويزه منحها نصيباً من غنيمة الحرب واعتباره أم الولد "أم ولد" في كل الحالات وتحريمه بيعها واختلافه في بعض هذه المواقف مع مالك نفسه إنّما يعبر عن ذلك المنزع العقلي (...)، والواضح من المعالجة الرشدية للمسألة النسوية أنّها تروم إصلاحاً سياسياً واجتماعياً باتجاه الانشغال فلسفياً بتحليل وضع مجتمعي أضحى فيه جمهور النساء على هامش الحياة الاجتماعية والسياسية."³⁵

³³ - حسن القرواشي: المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد، سبق ذكره، ص 122

³⁴ - فريد العليبي: "رؤية ابن رشد السياسية"، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2007، ص ص 230-298

³⁵ - يقول المراكشي إنّ أمير الموحديين (أبو يوسف يعقوب) كان قد خاض معركة حربية سنة 585 هـ ضد هوبيدروبن الفونس هريكير ملك البرتغال وانتصر عليه وأنه: "بعد رجوعه مرضاً شديداً، خيف عليه منه، وكان قد ولى أخاه أبا يحيى الأندلس فجعل يتلصقاً في خروجه، ويبطئ تريبصاً به وطمعاً في وفاته، وكلما أفاق هو سأل: هل عبر أبو يحيى أم لا؟ فلما بلغ أبا يحيى استحثاته إياه أسرع إلى العبور، وهو لا يشك أنّ أول ما يرد عليه خبر وفاته، فاستمال أشياخ الجزيرة ودعاهم إلى نفسه... فجعل أشياخ الجزيرة يحيل بعضهم على بعض وأهل بلد على أهل بلد... وكتبوا بذلك مساطير خوفاً على أنفسهم، وأفاق أمير المؤمنين من مرضه وأشار عليه الأطباء بالسفر فخرج قاصداً مدينة فاس يُحمل في محفة على بغلين. وبلغه أمر أبي يحيى المذكور، وجاءته كتب أهل الأندلس والمساطير التي كتبها. ولما سمع أبو يحيى بحرّيته جاء معتذراً إليه حتى عبر البحر فلقية بمدينة سلا، فلما وقعت عينه عليه قال لمن عنده: هذا الشقي قد جاء، وأمر به فقيّد ووجه إلى أشياخ الأندلس فحضروا وأدوا شهادتهم وأمر به فأحضر وقال: إنّما أقتلك بقوله صلى الله عليه وسلم: "إذا بويح خليفان بارض فاقتلوا الآخر منهما" وأمر به فضربت عنقه".

ولا شك أنّ هذا الخطاب التحرري الذي مارسه ابن رشد قمين بنقد السلبيات التي سادت في عصره في الأندلس وإبراز ما بلغه التمييز الجنسي تجاه المرأة وسلعنتها "حتى صارت أداة للمتعة وإنجاب الأبناء وتربيتهم فقط، وهو من جهة أخرى دعوة صريحة لمراجعة مكانة المرأة في عصره حتى يعود مجتمعه مجتمعاً متقدماً مُنتجاً".

ج- الحرية في المجال السياسي:

كان ابن رشد حرّاً في نظرته للحياة السياسية في عصره فأهمل كل المحاذير الإيديولوجية والسياسية التي يمكن أن تؤثر في مكانته عند أبي يوسف يعقوب المكنى بالمنصور (1160م-1199م) الخليفة الذي كان في حماه، بل كان مقرباً من شقيقه أمير قرطبة الذي تمرد على الخليفة فأعدمه هذا الأخير، وغضب من ابن رشد³⁶، لذلك كالمه فقهاء عصره التهم بالمروق عن الدين والإلحاد، ونُفي عن قرطبة³⁷ على الرغم من أنّ الخلاف في عُرف كثير من الباحثين راجع إلى هذه الأسباب السياسية³⁸ التي لم يوليها فيلسوف قرطبة أهمية بل مارس تجاهها حرية بدأت بتقديم مواقفه السياسية للمجتمع وما ينبغي أن يكون عليه من تدبير مدني وانتهت بإبراز تلك العلاقة التي يجب أن تميز الرئيس والمرؤوس، إذ أنّ أركان الحكم عند ابن رشد: "هي ثلاثة: الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه، أما الحاكم فهو المخاطب بإيجاب ومن شروطه مع كونه متكلماً نفوذ الحكم على الإطلاق وإنّما يصح ذلك بين المالك والمملوك والخالق والمخلوق... وأما المحكوم عليه فله شرطان هما أن يفهم الخطاب الوارد بأمر أو نهي... وأما المحكوم فيه وهو الفعل فإنّه ما جاز كونه مكتسباً للعبد باختياره مع اعتقاد اكتسابه طاعة وامتثالاً".³⁹

ولا يتوانى ابن رشد عن التمييز بين المدينة الفاضلة وخصائصها والمدينة الضالة الجاهلة في نقد خفي غير مباشر للنظام السياسي الذي يحكم مدينته واضعاً شروطاً للرئيس الذي ينبغي أن يمسك زمام الأمور في المدينة فمن أهم خصاله أن يكون:

انظر: ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، السفر السادس، تحقيق إحسان عباس ببيروت: دار الثقافة 1973، ص ص 280-281

³⁶- انظر لمزيد من التوسع: فريد العليبي: محنة ابن رشد بين السياسة والدين، مجلة الأوان الأليكترونية: العنوان:

<http://www.alawan.org/article8630.html>

³⁷- يرجح أنّ المنصور شك في تصرفات ابن رشد بسبب اتصاله بشقيقه أمير قرطبة وانحياز ه إليه في لحظة كان الخليفة يعيد ترتيب شؤون دولته فقدم ابنه الناصر على شقيقه وكتب له ولاية العهد من بعده.

³⁸- جيرار جيهامي: موسوعة مصطلحات ابن رشد، سبق ذكره، ص 362

³⁹- ابن رشد تلخيص السياسة، سبق ذكره، ص 86

- أن يكون ميالاً بالفطرة إلى دراسة العلوم النظرية لإدراك ما هو موجود بإطلاق وتمييزه عما هو موجود بالعرض.
 - أن يكون جيد الحفظ لا يعتوره النسيان لما يراه ويسمعه ويدركه.
 - أن يكون مُحِباً للعلم ولتحصيل العلوم بشتى أنواعها وفروعها، لأنه إن أحب شيئاً طمح إلى معرفة كل أجزائه.
 - أن يكون مُحِباً للصدق وأهله كارهاً للكذب لأنّ الذي يحب الصدق يحب الحق والذي يحب الحق لا يكذب. ورجل هذه خصاله لن يكذب أبداً.
 - أن يكون كارهاً للذات معرضاً عنها، ومن يسعى إلى العلم لا يسعى إلى اللذة التي تتمتع بها النفس وحدها.
 - أن يكون غير محب للمال، لأنّ المال غاية كل رغبة وهذا ما لا يلائم هؤلاء الرجال.
 - أن يكون كبير النفس لأنّ الرجل الذي يريد معرفة كل شيء ولا يبغى من هذه المعرفة نفعاً، فهو كبير النفس بالطبع، ولهذا فإنّ نفسه الناطقة لا ترى في هذه الدنيا شيئاً يحسب له.
 - أن يكون شجاعاً، لأنّ الجبان ليس له مكان في الفلسفة الحق.
 - أن ينحو بملء عزمته نحو كل شيء خير وجميل بذاته، مثل العدل وسائر الفضائل الأخرى، بعد أن تمرست نفسه بمحبة كل ما هو عقلي.
 - أن يكون بليغاً، حسن العبارة، جيد الفطنة، قادراً على اقتناص الحد الأوسط بأيسر ما يمكن⁴⁰.
- وحاصل هذا أنّ سمات الرئيس هي التي تهب المدينة قوتها وعدلها وانتظامها السياسي والاجتماعي، وتبعدها عن سياسة المدن الضالة التي يمارس فيها التسلط والظلم والنفاق أو الحرية المفرطة التي تؤدي إلى الاقتتال والسلب والنهب والفوضى الجماعية.

⁴⁰ - ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، سبق ذكره، ص ص 187-188

وبناءً على هذا تتأسس العلاقة بين الرئيس والمرؤوس على قوام العدل والمساواة وفق القوانين التي تحكم المدينة التي يتطلع إليها ابن رشد، ويسعى كل منهما إلى أن ينجز ما هو موكول إليه فقط من الأعمال فلا يتدخل في مراتب غيره، ولا يجور على غيره ولا يطغى ولا يظلم.

وغني عن البيان أنّ النقد السياسي الذي يمارسه ابن رشد لواقع مدينته قرطبة في ظل حكم أبي يوسف يعقوب ثالث خلفاء الموحدين ثاو في آرائه السياسية وأفكاره التي تحدث فيها عن المدينة الكاملة والاجتماع الكامل وعلاقة الرئيس بالمرؤوس وصفات رئيس المدينة وجملة خصائصه التي يتحقق بها العدل والمساواة وتبنى بها الحضارات وتنتصر بها الأمم. وعلى الرغم من أنّ ابن رشد دفع ثمن حريته باهضاً، وتُكل به جزاء لهذه المواقف الثاوية- ولأنّه لم يكن يوماً من خدم السلطان ولا من المهللين له- فإنّه كان حرّاً حتى في محنته وتجسدت حريته وهو يتقبل محاكمة فقهاء عصره وثورة العامة التي ألبوها عليه بنفسٍ أبيةٍ وهمة عالية لا تنظر إلى الصغائر.

الخاتمة:

لقد حللنا في هذا البحث "إشكالية الحرية" كما عالجه الفيلسوف ابن رشد وتطرق إليها في الكثير من كتبه مجسدةً أهم خصوصيات تفكيره وحاويةً أهم خصائصه المنهجية. فقد كانت الحرية فرصة مارس من خلالها ابن رشد أسلوبه التوفيقي بين الشريعة والفلسفة، وكانت تجسيداً فعلياً لمنهجه التحليلي النقدي الذي نقد من خلاله أهم المذاهب الإسلامية وأشهر فلاسفتها.

وقد مارس ابن رشد نزعة عقلية حرة في تقديمه لرأيه الشخصي في مسألة الحرية من خلاله مجادلته إشكالية التخيير والتسيير أو الجبر والاختيار التي أشبعتها الفرق الإسلامية تحليلاً وتأويلاً، وذهبت في تفسيرها مذاهب شتى فعمل على مناقشة أشهر التوجهات التي جاءت بها هذه الفرق مثل المعتزلة والجبرية والجهمية والأشعرية وخالفها في التفسير والتأويل. إذ ابتعد عن القراءة المعتزلية التي تذهب إلى أنّ اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وخالف أيضاً رؤية الجبرية الذين يرون أنّ الإنسان مجبور على فعله. واختلف كذلك مع رأي الأشعرية التي لا تتباعد كثيراً في رأيها عن موقف الجبرية. ولم يتبن أي موقف من هذه المواقف المشهورة ولم يقصها عندما أعلن رأيه في المسألة معتبراً ما قصده هو الجمع بين الرؤى على "التوسط" الذي: "هو الحق في هذه المسألة" وفق قوله.

وقد اعتبر ابن رشد أنّ الإنسان لا يمكن أن يكون حرّاً بشكل مطلق ولا يمكن أن يكون مجبراً بإطلاق. ذلك أنّه لم يُخلق عبثاً، وأنّه جامع بين الجبر والاختيار على التوسط لذلك يقول في كتابه: "الكشف عن مناهج

الأدلة في عقائد الملة": "يظهر أنّ الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً".

وقد وسعنا بحثنا في مسألة الحرية عند ابن رشد بأن عرضنا في قسم ثان منه إلى جملة من الجوانب تجسدت فيها الحرية في كتابات فيلسوف قرطبة، فانفقنا من هذه الجوانب الحرية مجسدة في المجال الفلسفي ثم بحثنا في الحرية مجسدة في المجال الاجتماعي وأخيراً وقفنا على الحرية مجسدة في المجال السياسي.

فأما الحرية في المجال الفلسفي فقد نظرنا فيها إلى حرية التفكير عند ابن رشد لا سيما أنه كان واحداً من أعظم شراح أرسطو في التاريخ، ولكنّه استطاع أن يتجاوز الشرح والتفسير إلى إبداء مواقفه وتوظيف منهجه النقدي التحليلي في المجادلة والبرهنة والإقناع حتى كون بذلك مذهبه الخاص به، واستقل بشخصية فلسفية حرة تُجادل وترى وجودها في جدالها وفي نزعتها العقلية الحرة التي لا تتأثر بالحسابات السياسية والإيديولوجية.

وأما الحرية في المجال الاجتماعي فقد وقفنا فيها على رأي ابن رشد في المجتمع الفاضل الذي ينهض بكل مكوناته الاجتماعية وكل أفرادها، لذلك لفت الانتباه إلى معضلة المرأة في هذا المجتمع وما تعانيه من ضيم وحيف كبيرين مُساوياً بينها وبين الرجل داعياً إلى ضرورة مشاركتها في الحياة السياسية والاجتماعية حتى تعادل كفة المجتمع وينزع الظلم عن أحد أجنحته. ولم ير حرجاً في تولي المرأة رئاسة المدينة واعتنائها بالمسائل المدنية فيها بل دعا إلى تمتيعها بحقوقها المدنية مثل حق ولايتها على نفسها وحق اختيارها لزوجها.

وقد خصصنا الحرية في المجال السياسي لما مارسه ابن رشد من حرية تجاه السلطة السياسية التي كانت تحكم قرطبة في عصره ورفضه أن يكون خادم بلاط وهو ما ألب عليه الخليفة الموحي أبا يوسف يعقوب الذي تخلى عنه سياسياً، وترك فقهاء عصره يحاكمونه، وألب عليه العامة ونفاه. لقد كان ابن رشد حرّاً وهو يتحدث عن المدينة الكاملة ويقارن بينها وبين المدينة الضالة في الأفعال السياسية والممارسات وأشكال البناء، وكان حرّاً وهو يحدد خصائص الرئيس الذي يمكن أن يُسهم في بناء المدينة الكاملة. فرأى كثيرون في تصورات السياسية نقدًا خفيًا للواقع السياسي في عصره لا سيما أنه كان مقرباً من أخي الخليفة الموحي الذي قُتل في نطاق صراعات سياسية عائلية جلبت على فيلسوف قرطبة الويلات ولكنه ظل حرّاً ثابتاً لا يتأثر.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر:

- ◆ ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد أركون، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
- ◆ ابن رشد: فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2002.
- ◆ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق محمد شاكر، مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ج 1، 1994.
- ◆ ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.
- ◆ ابن رشد، الضروري في السياسية: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمه د. أحمد شحلان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

قائمة المراجع:

- ◆ أفلاطون: كتاب القوانين، ترجمة وتحقيق محمد حسن ظاظا، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة نصوص فلسفية، 1986.
- ◆ محمد عابد الجابري: مدخل ومقدمة تحليلية لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد مركز دراسات الوحدة العربية، ضمن سلسلة التراث الفلسفي العربي.
- ◆ أمير مهنا وعلى خريس: جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، نشر المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992.
- ◆ سامح محمد إسماعيل: المعتزلة وحرية الإرادة الإنسانية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مقالات، الدراسات الدينية، 12 ديسمبر، 2013.
- ◆ جبرار جيهامي: موسوعة مصطلحات ابن رشد الفيلسوف، مكتبة لبنان ناشرون، 2000.
- ◆ حسن قرواشي: "المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد"، الدار التونسية للنشر، 1993، ص 27.
- ◆ فريد العليبي: "رؤية ابن رشد السياسية"، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2007.
- ◆ فريد العليبي: محنة ابن رشد بين السياسة والدين، مجلة الأوان الإلكترونيّة: العنوان: <http://www.alawan.org/article8630.html>
- ◆ ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، السفر السادس، تحقيق إحسان عباس بيروت، دار الثقافة، 1973.
- ◆ أنطون (فرح): ابن رشد وفلسفته الدينية، دار الفارابي، بيروت، (د ت).
- ◆ نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1996.
- ◆ جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006.
- ◆ جورج طرابيشي: نظرية العقل، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثانية، 1999.
- ◆ هالير (رون): العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية لمحمد أركون. ترجمة جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2001.
- ◆ عباس محمود العقاد: ابن رشد، سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف الطبعة السادسة، 1992.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com