



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-7-25

تاريخ القبول: 2025-9-16

الفعل الإلهي وعلاقته بالفعل الإنساني في فلسفة ابن رشد

عبد اللطيف بطاح⁽¹⁾

abdellatif.battah@gmail.com

الملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى تحليل طبيعة الفعل الإلهي وعلاقته بالفعل الإنساني في فلسفة ابن رشد، من خلال اعتماد منهج تحليلي مقارنة يجمع بين البعد الميتافيزيقي والأخلاقي. وقد قسم البحث إلى محورين أساسيين: الأول يتناول طبيعة الفعل الإلهي، حيث يتم تفصيل خصائصه التي تنبع من كماله وضرورته، فهو فعل مطلق لا يرتبط بالزمان ولا يتأثر بالتغير. أما المحور الثاني فيركز على طبيعة الفعل الإنساني، مع تحليل إرادة الإنسان واختياره، ومدى تأثير ذلك في تحديد حدود حريته ضمن نطاق القضاء والقدر الإلهي. ويخلص المقال إلى أن ابن رشد قدم تصورًا فلسفيًا متوازنًا بين الفعلين، معتبرًا الفعل الإلهي أصلًا أوليًا ومرجعية للوجود، بينما يظل الفعل الإنساني ضمن نطاق الحرية المسؤولة، غير منفصل عن العلة الأولى. هذا التصور الرشدي يعكس نقدًا لآراء الفلاسفة والمتكلمين السابقين مثل الغزالي وابن سينا، حيث رفض ابن رشد ربط الإرادة الإلهية بالزمان، معتبرًا إياها مطلقة وثابتة. وفي سياق الإرادة الإنسانية، يطرح ابن رشد رؤية وسطية تجمع بين الحرية والمسؤولية، مما يفتح أفقًا جديدًا لفهم العلاقة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني في إطار ميتافيزيقي وأخلاقي متكامل.

الكلمات المفتاحية:

مبدأ السببية، دليل العناية، دليل الاختراع، الإرادة الإلهية، الإرادة الإنسانية.

(1) دكتوراة في الفلسفة من جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المغرب.

للاقتباس: بطاح، عبد اللطيف، الفعل الإلهي وعلاقته بالفعل الإنساني في فلسفة ابن رشد، مجلة نداء، مركز نداء، مصر، مج 10، ع 1، 2026، 83-68.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2025-7-25

Accepted: 2025-9-16



Divine Action and Its Relation to Human Action in the Philosophy of Ibn Rushd

Abdellatif Battah ⁽²⁾

abdellatif.battah@gmail.com

Abstract:

This study investigates Ibn Rushd's philosophy on the relationship between divine action and human action through a comparative analytical lens that integrates metaphysical and ethical dimensions. It first emphasizes divine action as absolute, perfect, necessary, timeless, and unchanging, serving as the ultimate source of existence. Then, it explores human action, shaped by will and choice, highlighting the tension between freedom and divine predestination. Ibn Rushd critiques thinkers like al-Ghazali and Ibn Sina by rejecting the notion of divine will being bound to time, instead affirming its absoluteness. His perspective establishes a middle ground where human freedom coexists with responsibility, offering a balanced framework that connects human agency to the First Cause. Ultimately, Ibn Rushd's approach provides a nuanced understanding of causality and responsibility within divine providence.

Keywords:

The principle of Causality, The Argument from Providence, Divine Will, Human Will.

(2) PhD in Philosophy from Cadi Ayyad University, Faculty of Arts and Humanities, Marrakech, Morocco.

Cite this article as: Battah, Abdellatif, Divine Action and Its Relation to Human Action in the Philosophy of Ibn Rushd, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026, 68-83.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

يُعتبر أبو الوليد بن رشد من أبرز فلاسفة العالم الإسلامي الذين تناولوا إشكالية الفعل الإلهي وعلاقته بالفعل الإنساني بشكل مفصل ودقيق. فقد شكلت رؤاه حول الإشكالات الميتافيزيقية والأخلاقية المرتبطة بهذا الموضوع مرجعاً أساسياً، ليس فقط في الفلسفة الوسيطية، بل تجاوز تأثيرها ذلك ليصل إلى آفاق أوسع. وربما يعود السبب في ذلك إلى المكانة المتميزة التي يحتلها ابن رشد في تاريخ الفكر الفلسفي، وإلى أثره العميق في العديد من المفكرين الذين استفادوا من منهجه التأويلي والدراسات الفلسفية التي قام بها.

لقد شكلت مسألة طبيعة الفعل الإلهي وعلاقته بالفعل الإنساني محور خلاف بين ابن رشد وبعض المتكلمين خاصة من الأشاعرة ومن تبعهم من الفرق الكلامية الأخرى، الذين تمسكوا بظاهر النصوص وحاولوا تفسير بعض الأفعال بطرق أدت بهم إلى القول بالتجسيم. وينحصر خلاف ابن رشد مع هؤلاء المتكلمين في مسائل مرتبطة بالإرادة الإلهية وعلاقتها بالقضاء والقدر، كما عالجهما في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة وبعض مؤلفاته الأخرى. ويختلف موقف ابن رشد التأويلي، الذي يسعى إلى الجمع بين العقل والنص، عن التفسير الظاهري الذي تبناه الأشاعرة بخصوص مسألة الإرادة.

ربما كان هذا السبب الذي دفع ابن رشد إلى تأسيس منهج تأويلي يسعى إلى تجاوز رؤى الغزالي والمتكلمين الآخرين، الذين أدى سوء فهمهم لبعض النصوص إلى نتائج سلبية على المجتمع الإسلامي. إذ عمل ابن رشد، بعد إصلاحه للشريعة، على إصلاح الفلسفة الأرسطية وتنقيتها من شوائب الشراح والمترجمين، معتبراً إياها «أقل المذاهب شكوكاً وأشدّها مطابقة للوجود، وأكثرها موافقة له وملائمة وأبعدها عن التناقض»⁽³⁾.

يهدف هذا المقال إلى التركيز على التصور الرشدي لمسألة الفعل الإلهي وعلاقته بالفعل الإنساني، عبر دراسة طبيعة إرادة الفاعل المطلق، وتبيان أوجه الاختلاف بينها وبين إرادة الإنسان. وتكمن إشكالية البحث في محاولة فهم العلاقة الدقيقة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني عند ابن رشد، وكيفية مقارنته لإشكالية الإرادة والحرية ضمن توازن بين البعد الميتافيزيقي والأبعاد الأخلاقية لنظرية الفعل، وذلك وفق منهج تحليلي مقارنة، يجمع بين دراسة النصوص الفلسفية الأساسية لابن رشد وتحليل الدراسات السابقة المتعلقة بهذا الموضوع، وذلك بهدف العمل على إبراز تصور ابن رشد للفعل الإلهي

(3) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق مورييس بويج، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1967، ص. 1497.

وخصائصه، وبيان طبيعة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي.

وعليه، يفتح هذا الموضوع عدة إشكالات، من أبرزها: كيف تصور ابن رشد الإرادة الإلهية؟ هل اعتبرها متراخية أم على العكس؟ وهل ترتبط إرادة الفاعل المطلق بالأمر في وقت حدوثها أم بعده؟ وما علاقة الفاعل المطلق بإرادة الموجودات المتراخية؟ ما طبيعة الإرادة الإلهية في علاقتها بإرادة الإنسان، التي تتسم بالضرورة والصدفة؟ وهل الفعل الإنساني الإرادي مقيد أم حر؟ وهل استطاع ابن رشد معالجة هذه القضايا دون الوقوع في المشكلات التي واجهها المتكلمون؟

1- طبيعة الفعل الإلهي:

تأسس التصور الرشدي لطبيعة الفعل الإلهي على رؤية المعلم الأول، التي شكلت مرجعية رئيسية استمد منها ابن رشد مختلف تصوره حول القضايا الميتافيزيقية. فباستعادته العلمية للأرسطية، ضد الفلسفة الأفلاطونية، تمكن ابن رشد من معالجة إشكالية الفعل الإلهي وفق طريقة مختلفة عن سابقيه ومعاصريه من الفلاسفة والمتكلمين. ففي حين ينظر أرسطو إلى فعل الفاعل باعتباره منفصلاً عن الزمان، وكونه محرراً لا كعلة فاعلة، بل يتحرك انطلاقاً من مبدأ الشوق، يؤكد ابن رشد بدوره على أزلية الفعل الإلهي، معتبراً إياه فعل إيجاد مستمراً، لا ينقطع، ولا يتصل بالزمان.

يرى ابن رشد، في حديثه عن الفعل الإلهي، أن مفارقة الله لنطاق الزمان تجعله مستولياً على جميع الأزمنة، لأنه «ليس بجسم، ولا تجري عليه أحكام الأجسام، فأفعال الله قديمة في حد ذاتها، ولكنها تبدولنا حادثة لأننا لا نتصور تحقق الأفعال إلا في زمن محدد»⁽⁴⁾. وتوضح الباحثة زينب محمود الخضيرى هذا المعنى مشيرة إلى أن الله عند ابن رشد يفعل «المركب من المادة والصورة وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل»⁽⁵⁾. ومن ثم، فإن الصورة في نظره، لا تدل على فعل الاختراع المحض، لأن الإقرار بذلك يستلزم الاعتقاد بإمكان الوجود من العدم، بينما الخلق من العدم يختص بالمادة وحدها. فالمادة، وإن كانت أزلية، ليست علة ذاتها، بل تستند في حدوثها منذ الأزل إلى علة أولى. وبهذا التصور يقترب ابن رشد من ظاهر النص القرآني الذي يؤكد إمكانية الحدوث عن شيء وفي زمان محدد.

(4) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1964، ص. 50.

(5) الخضيرى زينب محمود، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1983، ص. 224.

تُفتح إشكالية طبيعة الفعل الإلهي، في علاقتها بصفة الإرادة الإلهية، أمام سؤال محوري يشكل نقطة انطلاق لبقية قضايا هذا المحور، وهو: هل صفة الإرادة هي الذات بعينها، أم أنها زائدة على الذات؟

للإجابة عن هذا الإشكال، ينبغي الانطلاق من قناعة نظرية مفادها أن ابن رشد، في استشكاله لربط الأفعال بالذات الإلهية، جعل صفة القدم خاصة بصفة العلم، ثم عممها على باقي الصفات الأخرى. ومن هذا المنطلق، يرى أن طبيعة الفعل الإلهي تختلف عن طبيعة فعل الموجودات، بحجة أن فعل الفاعل الأول متقدم على أفعال الموجودات الثانية، فلا يقبل التغيير. فإذا كان فعله متأخراً، لكان مركباً من مادة وصورة، مما يجعل إرادته متغيرة، محاكية لإرادة الموجودات التي يشملها الزمان والحركة، بدل أن تكون ثابتة ومستقلة.

على النقيض من ذلك، يتميز فعل الله بحسب ابن رشد، بإرادة حرة مطلقة غير مقيدة بأي معيار سابق عليها⁽⁶⁾، فهو فاعل قديم غير محدود الوجود والفعل، ووجوده «شروط في وجود جميع الموجودات، وشروط في حفظ السماوات والأرض وما بينهما»⁽⁷⁾، بمعنى أنه «مريد لأفعاله ومختار لها، دون قسر أو كره»⁽⁸⁾.

ينقد ابن رشد تصور الغزالي، وقبله ابن سينا، فيما يخص حصر إرادة الباري سبحانه في الزمان، موضحاً أن هذا الفهم يفضي إلى نتائج باطلة. فإذا كانت الإرادة الإلهية محددة بزمان، فإنها ستكون ذات مبدأ ومنتهى، وهو ما يعني، بالضرورة، أن الله لم يُرد في وقت ثم أراد في وقت آخر، أي أنه انتقل من الترك إلى الفعل، ومن العجز إلى القدرة. وهذا، عند ابن رشد، محال. فإرادة الباري لا يشملها الزمان، لأن الزمان نفسه مخلوق، محدث، ومحدود المقدار، كما يؤكد ابن رشد مراراً في رده على المتكلمين والمتفلسفة معاً. وهو الحد الذي ألزمه القول «بوجود إله بريء من كل كثرة أو تركيب، بحيث يكون مخالفاً لخلقه، لأن الكثرة في كل الخلق، وليست فيه ألبتة»⁽⁹⁾.

إن القول بأن الله مريد، يعني عند ابن رشد أن إرادته متعلقة بوجود الشيء في الوقت الذي يكون

(6) Richard C. Taylor, Luis Xavier, López-Farjeat, The Routledge Companion To Islamic Philosophy, Routledge, London And New Yor, One Edition, 2016, p. 316.

(7) ابن رشد، تهافت التهافت، انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، تقديم وإشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص. 155.

(8) ابن منصور رمضان، قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2013، ص. 15.

(9) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، مصدر سابق، ص. 29.

فيه، لا قبله ولا بعده؛ أي أنه «مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه»⁽¹⁰⁾. وهو بهذا يرفض ما قال به المتكلمون والفلاسفة قبله، وعلى رأسهم ابن سينا، من أن الله يريد الحادث بإرادة قديمة، لأن ذلك، في نظره، يُفضي إلى مفارقة غير مقبولة. فالله عند ابن رشد مختارٌ ومقدس عن الغرض والمنفعة، لا يريد مصلحة تعود عليه، لأنه غني بذاته عن كل شيء. لذلك، فإن الإرادة، كما يقول ابن رشد «الموصوف بها الفاعل سبحانه والإنسان، مقولة بإشتراك الإسم، كالحال في اسم العلم، وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الأزلي غير وجودها في المحدث، وإنما نسميها إرادة بالشرع»⁽¹¹⁾.

يتضح من النص الرشدي السابق أن الإرادة الإلهية منزهة عن جميع شوائب النقص، فهي إرادة مطلقة لا تتوسطها حاجة ولا غرض، إذ أن الفاعل الأول يفعل دون واسطة وبلا مصلحة تعود عليه. ويتأثر ابن رشد في هذا التصور بفلسفة أرسطو، خاصة في مفهوم الفعل كت تحقيق لغاية العلة الأولى، حيث يرى أن الفعل الإلهي يجب أن يكون مطلقاً وغير مرتبط بزمن، ولا يلحقه تغير. ويرى ابن رشد أن الاعتقاد بوجود علل أو وسائط بين الله والعالم، كما ذهب إلى المتكلمين، يفضي إلى انحراف في التوحيد، إذ توجّه العبادة أو الاعتقاد إلى تلك الوسائط بدلاً من البارئ سبحانه. وإضافة إلى هؤلاء المتكلمين الذين خالفهم ابن رشد، عارض أيضاً الغزالي وابن سينا، اللذين حصروا إرادة الله في إطار الزمان، وهو ما اعتبره ابن رشد غير منطقي، لأنه يجعل الإرادة الإلهية عرضة للتغير والتأخر. كما أنّ رد الظواهر الطبيعية إلى تأثير هذه الوسائط، لا إلى إرادة الله مباشرة، يُفضي إلى تفسير قاصر للكون يُضعف العلاقة بين الخلق والخالق، ويناقض وحدة الفعل الإلهي التي يؤكد عليها العقل والشرع معاً. وفي هذا الإطار، يؤكد ابن رشد أن تفسير الظواهر الطبيعية لا يكون إلا عبر مفهوم السببية، حيث يرى أن الطبيعة تعمل في نظام من المسببات المنتظمة، وأن هذا الانتظام نفسه هو صورة من صور فعل الإرادة الإلهية. ومن هنا، فإن فعل الطبيعة ليس عشوائياً، بل هو امتداد لإرادة الله القديمة، التي لم يحدد الشرع طبيعتها كحادث أو قديمة، لكنها عند ابن رشد تمثل العلة الأولى التي تقوم عليها كل مسببات الكون، وتشكل أساس وحدة الفعل الإلهي.

على هذا الأساس، يصف ابن رشد الأقوال التي تقدم بها من سبقوه بخصوص طبيعة الإرادة الإلهية بأنها أقوال سفسطائية، لأنها تتضمن أفكاراً تُقر بجواز تراخي فعل الفاعل وإرادته في وقت،

(10) ابن رشد، منهاج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، ص. 162.

(11) ابن رشد، تهافت التهافت، انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص. 140.

وعزمه على الفعل في وقت لاحق، الأمر الذي يجعل إرادته متراخية عن فعله. والحق أن ذلك، في نظر ابن رشد، مستحيل في حق الله، إذ إنه لا يتغير بأي وجه من وجوه التغيير، لكونه الفاعل الذي لا أول لفعله ولا منتهى له. وقد عبر عن هذا الموقف بوضوح ضمن مؤلفاته الفلسفة، مثل مناهج الأدلة في عقائد الملة وفصل المقال، حيث نقد موقف الأشاعرة والمعتزلة مثلما انتقد وحدة الغزالي وابن سينا، الذين حصروا إرادة الله في إطار الزمان، معتبرين أن الإرادة تتعلق بزمن محدد يسبق الفعل الإلهي أو يتأخر عنه. وهو ما اعتبره ابن رشد مساساً بوحدة الفعل الإلهي، فهو يُصر على نفي أن تكون الإرادة فعلاً قديماً لله تعالى، حتى وإن تعلقت بما هو حادث؛ لأن القول بأن الله «مرید للأمر المحدثة بإرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء»⁽¹²⁾.

جاء حديث ابن رشد عن مسألة طبيعة الإرادة الإلهية في سياق رده على أدلة المتكلمين من الباطنية، والمعتزلة، والأشعرية، والحشوية، حيث سعى إلى بيان أنهم اعتمدوا مقدمات فاسدة في تأسيس تصوراتهم العقديّة. وفي هذا السياق، رد أيضاً على الغزالي، الذي اتهم «الفلاسفة بالتلبيس في إسنادهم الفعل إلى الله أصلاً، وتعجيزهم عن اثبات مذهبهم في الصفات: سواء الوحداية، أو البساطة، أو مفارقة الأجسام، أو العلم. وذلك عن طريق إبطال الحجج التي استعملوها، والتدليل على أنها لا تفيد اليقين»⁽¹³⁾.

إنّ القول بتراخي الإرادة الإلهية عن الفعل غير جائز في حق الله، في نظر ابن رشد، لأنّه يؤدي إلى الاعتقاد بوجود مسافة زمنية بين الإرادة ومرادها، وإلى الظن بوجود سبب جعل الفعل يقع في وقت دون آخر. فإن كان هذا السبب خارجياً عن الذات الإلهية، لزم من ذلك الإقرار بأسبقيته على الإرادة الإلهية نفسها، بل ويؤدي إلى الاعتقاد بوجود وسيط بين الله والعالم، وهو ما يُناقض وحدانية الفاعل الأول وتزيمه عن الزمان والوسائط.

يُلاحظ أنّ ابن رشد يتخذ موقفاً معارضاً للأدلة التي قدّمها بعض الفلاسفة لإثبات حدوث العالم، وذلك لما رأى فيها من هفوات ناتجة عن اعتمادهم تصورات تؤدي إلى نتائج باطلة، من بينها القول بتراخي الفاعل عن الفعل، وهو ما لا يجوز في حق الله سبحانه، من وجهة نظر الفلسفة الرشدية. فقد أثبت ابن رشد «صفة الإرادة لله؛ لأنّها شرط ضروري في وجود أفعاله التي تصدر عن علمه

(12) فودة سعيد عبد اللطيف، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة، دراسة تحليلية نقدية، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، الطبعة الأولى، 2009، ص. 179.

(13) شرف الدين خليل، ابن رشد، الشعاع الأخير، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة (بدون)، 1995، ص. 54.

وحكمته»⁽¹⁴⁾، ورفض «المماثلة بينها وبين إرادة الإنسان الناقصة. فאלله يخلق الشيء الذي يريد؛ لأنه يعلم أنه أفضل الأشياء الممكنة. وعلى هذا الأساس يمكننا أن نفهم كيف يريد الله الشروك كيف يخلقه؛ ذلك أن صلاح العالم يتطلب كما قلنا وكما سنقول أيضا نصيبا من الشر إلى جانب الخير الكثير فيه»⁽¹⁵⁾.

إنَّ وجهة نظر ابن رشد في مسألة الإرادة الإلهية تكتسي أهمية خاصة، لكونه يتخذ فيها موقفاً معارضاً لأبي حامد الغزالي، ومنسجماً في الوقت ذاته مع دعاوى أرسطو. وقد وصف ابن رشد أقوال الغزالي في هذا السياق بأنها أقوال مضلِّلة، لأنها تُقر بتراخي إرادة الباري سبحانه عن الفعل، أي أنه يعزم على الفعل في وقت دون آخر، وهو ما لا يصح في حقه تعالى. فأرادته، في الفهم الرشدي، ليست حادثة، ولا يلحقها تغيير أو انقلاب، لأنها متقدمة بالذات لا بالزمان، ومنزهة عن كل ما يطرأ على الإرادة الإنسانية من نقص أو تعلق بظروف متغيرة. وإلى جانب اعتراضه على الغزالي، رفض ابن رشد آراء كل من ابن سينا، والفارابي، والكندي، في هذا الموضوع، لاعتقادهم بإمكانية ربط الإرادة الإلهية بزمن أو بعلة وسطية، وهو ما يتناقض مع ثبوت الإرادة الإلهية وقدسيتها وفق رؤيته.

على هذا الأساس، نخلص إلى أن ابن رشد قد قدم تفسيراً دقيقاً وقريباً جداً مما أرادت تأكيد الميتافيزيقا الأرسطية، خصوصاً وأن فحصه لطبيعة الإرادة الإلهية دفعه إلى الانفتاح على حركة الأجرام السماوية، التي من خلالها أثبت أن الوجود كله يرد إلى إرادة إلهية أزلية وأبدية؛ بمعنى أن الوجود يعود إلى إرادة «تبدع الكون، وتوجده بعد أن لم يكن شيئاً، وهي التي تنفيه فيصبح لا شيء»⁽¹⁶⁾. كما أنه اتبع في ذلك تسلسلاً هرمياً ينتقل فيه من الموجودات المتحركة إلى الموجد الأول غير المتحرك، باعتباره الموضوع الأهم في علم الميتافيزيقا، والجوهر الأول في الوجود، والأخير في المعرفة من وجهة نظر ابن رشد.

2- طبيعة الفعل الإنساني:

بعد أن تناولنا في المحور الأول طبيعة الفعل الإلهي والأسس التي اعتمدها ابن رشد في فهمه، يكتسي الانتقال إلى المحور الثاني أهمية خاصة، إذ ينصرف الحديث فيه إلى طبيعة الفعل الإنساني، من خلال تتبع تموجات الفكر الرشدي في معالجة إشكالية الإرادة الإنسانية، بوصفها مسألة جوهرية

(14) ابن رشد، مناهاج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، مصدر سابق، ص. 61.

(15) المصدر نفسه، ص. 61.

(16) شرف الدين خليل، ابن رشد، الشعاع الأخير، مرجع سابق، ص ص. 109-110.

تشابك مع العديد من القضايا الأخلاقية والسياسية. وسيكون هدفنا في هذا المحور الوقوف عند الكيفية التي عالج بها ابن رشد مسألة الإرادة الإنسانية، سواء من منظورها الميتافيزيقي أو من زاويتها الأخلاقية، بما يُسهّم في الكشف عن أوجه التشابه والاختلاف بين التصور الميتافيزيقي والتصور الأخلاقي لنظرية الفعل، ومن ثم إبراز التمايزات الدقيقة التي تميز الموقف الرشدي في هذا المجال. يسلك ابن رشد في حديثه عن الإرادة الإنسانية المنهج نفسه الذي تتبناه الحكمة والشريعة لإثباتها، دون أن يتبع طريقة المتكلمين التي تهدف إلى حفظ المقصد الديني، أو طريقة الغزالي وابن سينا التي تسعى إلى حفظ المقصد العقلي. فهو «لم يستخدم الفلسفة والمنطق في مجرد الدفاع عن الدين كما فعل المتكلمون... ولهذا لم يكن غريباً أن ينظر الفلاسفة باحتقار إلى علم الكلام، ويرون أن منهجهم ليس له قواعد بالمعنى الفلسفي»⁽¹⁷⁾. وهذه القواعد التي رأى ابن رشد أن أرسطو هو المؤسس الحقيقي لها، فمال إليها وابتعد عن موضوعات الكلام، ولم يناقشها إلا لانتشارها بين الناس بسبب سوء التأويل، كما يصرح بذلك في كتابه فصل المقال.

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ ابن رشد، حين تحدث عن إرادة الإنسان وأفعاله، توصل إلى قناعة نظرية تركز على وجود تدبير محكم وعناية خاصة بهما. وربما كان هذا هو الدافع الذي قاده إلى حصر أدلة وجود الله فيما يلي:

دليل العناية: يُراد من هذا الدليل إثبات أن البارئ سبحانه خلق الموجودات جميعها من أجل العناية بها، وأنها وُجدت بفعل إرادة إلهية اقتضت تسخيرها في خدمة الإنسان. ومعنى ذلك، كما بيّن ابن رشد، أن جميع الموجودات الأرضية موافقة لوجود الإنسان، وهذه الموافقة لا يمكن أن تكون عشوائية أو عرضية، بل هي ضرورة صادرة عن فاعل قاصد ومريد. ويؤكد ابن رشد هذا المعنى بقوله: «أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان... أن هذه الموافقة هي، ضرورة، من قبل فاعل قاصد بذلك مريد؛ فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان. وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له، والمكان الذي هو فيه أيضاً، وهو الأرض»⁽¹⁸⁾.

يربطُ ابنُ رشْدٍ، من خلال دليل العناية، بين مسألتين أساسيتين: العناية الإلهية، والاعتقاد بوجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات. فهو لا يرى أن الكون وُجد بالصدفة، بل يؤمن أن وجوده ناتج

(17) العراقي عاطف، الزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1984، ص. 72.

(18) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سابق، ص. 150.

عن نظام محكم من العلاقات السببية، التي أودعها الله في الطبيعة بقصد وغاية. وبهذا الفهم، فإن الله خلق خارج الإنسان، ومن حوله، مجموعة من العوامل والظروف والأسباب، تجعل إرادته في الفعل والتصرف غير مطلقة، بل محكومة بقضاء الله وقدره. فتدبير العالم، وفقاً لابن رشد، قائم على حكمة تتجلى في انتظام الأسباب وترابطها، مما يجعل أفعال الإنسان مشروطة بسير هذا النظام الكوني العام، لا منفصلة عنه.

دليل الاختراع: يرتبط هذا الدليل ارتباطاً وثيقاً بدليل العناية عند ابن رشد، إذ يقوم كلاهما على مبدأ السببية. فالعالم، في نظره، لم يوجد صدفة ولا نتيجة اتفاق عشوائي، بل يرجع وجوده إلى نظام سببي محكم، أودعه الله في الكون. وفي هذا يقول ابن رشد: «وأما دلالة الاختراع ... تبني على أصليين موجودين. بالقوة في جميع فطر الناس، أحدهما: أن الموجودات مخترعة ... وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع فله مخترع»⁽¹⁹⁾.

الظاهر أن دليل الاختراع هو أبرز دليل ناقش به ابن رشد طبيعة الفعل الإنساني؛ لأنه دليلاً يراد منه تبيان أن جميع الموجودات المخترعة تتمم الفعل الإنساني ولا تشكل عائقاً أمام إرادته، لذلك كان الفعل الإنساني لا يتم من دون موافقة الأسباب الخارجية لفعالنا.

يؤكد ابن رشد أن الفعل الإنساني ناتج عن أسباب، تكون إما طبيعية أو فوق طبيعية، وأنه لا يوجد في الكون ما يقع عن طريق الصدفة المحضة. فإرادة الإنسان، في نظره، لا تعمل في عزلة، بل تحيط بها عناية الله، كما أن تدبير الإنسان نفسه يسهم في تشكيل إرادته، سواء في الإقدام على الفعل أو في الامتناع عنه. وينبه ابن رشد إلى أن إنكار العلاقة بين الأسباب والمسببات يقود إلى مذهب الاتفاق، أي إلى الاعتقاد بأن ما يحدث في العالم يتم بلا قصد ولا ترتيب. وفي هذا يقول: «وبالجمله متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين يقولون لا صانع ههنا، وإنما جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية، لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار»⁽²⁰⁾.

يتطلب الإيمان بوجود فاعل وموجد للوجود، في نظر ابن رشد، التأكيد على علاقة الأسباب بالمسببات، غير أن هذا لا يؤدي، في نظره، إلى إنكار الفعل الإلهي، لأنه فعل مطلق يشمل أفعال جميع الموجودات ويؤثر فيها. فابن رشد، هنا، يقدم حلاً مخالفاً للمتكلمين من الأشعرية والباطنية، الذين

(19) ابن رشد، مناهاج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سابق، ص. 151.

(20) المصدر نفسه، ص ص. 200-201.

نفوا علاقة الأسباب بالمسببات، لكي لا يقولوا بوجود أسباب فاعلة من غير الله. يرى ابن رشد أن إنكار العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات لا يؤدي فقط إلى تعطيل العقل وإبطال النظر الفلسفي، بل يفضي كذلك إلى سوء فهم مقاصد الشرع من جهة، ومقاصد العقل من جهة أخرى. فانتظام الموجودات واطراد العلية بين الظواهر يمثان، في نظره، السبيل إلى إدراك سنن الله في الكون والوقوف على الحكمة من التشريعات. ومن ثم، فإن تبني موقف ينكر السببية يترتب عليه، كما يتضح من تحليلاته في تهافت التهافت، إبطال إمكان العلم وإبطال إمكان العمل. وفي هذا الإطار، يشير الباحث منجي لسود إلى أن موقف ابن رشد ينطوي على تنبيه مبكر إلى الآثار السياسية والاجتماعية المترتبة على إنكار العلية، إذ يسهم في «تكريس الأوضاع المتردية من تفش للجهل الذي يساعد على تفشي الفساد السياسي، وانخراط الأوضاع الاجتماعية وخاصة استقالة المسلمين عن واقعهم بدعوى عجزهم عن اختيار أفعالهم أمام قدرة الله المطلقة، التي يروج لها أصحاب المصالح السياسية وفي مقدمتهم الفقهاء وأهل الحديث»⁽²¹⁾.

اختلف المسلمون في معنى الإرادة والفعل الإنساني إلى فرقتين: واحدة تعتقد بالحرية، والأخرى تقول بالجبر، بحيث يرجع سبب الاختلاف بينهما إلى تعارض الأدلة العقلية مع الأدلة النقلية. لذلك كان ابن رشد يرى أن الأفعال الإنسانية تتم بإرادة الإنسان، وفق علاقة تربط الأسباب بالمسببات. يقول: «مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتبه من خارج اشتبهناه بالضرورة من غير اختيار، فتحركنا إليه. وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة، فهربنا منه. وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج، ومربوطة بها ... وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم، ولا توجد بالجملة. إلا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود»⁽²²⁾.

وبذلك يتضح أن موقف ابن رشد من الإرادة الإنسانية يندرج في سياق رؤيته الفلسفية العامة، حيث يربطها بمفهوم النفس من خلال التمييز بين قواها الإدراكية، التي تعي الغايات، وقواها النزوعية، التي تحرك النفس نحو الميل أو النفور. وبهذا المعنى، تصبح الإرادة ثمرة لتفاعل هاتين القوتين داخل نسق سببي منظم. ومن هنا يؤكد ابن رشد أن إرادة الإنسان تظل محفوظة في إطار إرادة الله، وليست مستقلة عنها استقلالاً تاماً، وهو تصور يختلف عن موقف الجويني في الكشف، الذي ركز على مبدأ

(21) منجي لسود، إسلام الفلاسفة، دار الطليعة للنشر والتوزيع، ورابطة العقلايين العرب، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص. 44.

(22) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مصدر سابق، ص. 226-227.

اكتساب الإنسان لأفعاله من غير أن يُدرجها بالعمق نفسه ضمن بنية قوى النفس كما فعل ابن رشد. وفق هذا التصور، تغذو رؤية الغزالي، وقبلها الرؤى السينوية بخصوص إشكالية الإرادة الإنسانية ورباطها بالفعل الإلهي، أشبه بتصورات المتكلمين في نظر ابن رشد، فهو يقول: «إن مذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة»⁽²³⁾، الذين سقطوا في البدع حين إقامة التشبيه بين إرادته تعالى وإرادة وفعل الإنسان⁽²⁴⁾، رُغم وجود إختلاف بينهما من حيث كون الإنسان يريد في الزمان، بما هو فكرة إنسانية تتميز بالتمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل، بينما إرادة الله مفارقة عن نطاق الزمان، وتجعله يستولي على كل الأزمنة؛ لأنه «ليس بجسم، ولا تجري عليه أحكام الأجسام، فأفعال الله قديمة في حد ذاتها، ولكنها تبدولنا حادثة لأننا لا نتصور تحقق الأفعال إلا في زمن محدد»⁽²⁵⁾. يُعبر هذا القول عن فطنة وذكاء ابن رشد حين أكد عدم جدوى النقاشات في صفات الله، بذريعة أن البحث فيها لا يتماشى والمقصد الإسلامي، لذلك لا يجب أن ننسب إليه صفات كما ينسبها الإنسان إلى نفسه، لأن ذلك قد يؤدي بالعامّة إلى المماثلة بينها. إن صفة الإرادة مثبتة في حق الله، لكونها شرطاً ضرورياً لتبيان أفعاله الصادرة عن علمه وحكمته، غير أن إرادته لا تشبه إرادة الإنسان في الاختيار في نظر ابن رشد، فهو يرفض التصريح بقدوم صفة الإرادة للجمهور لما في ذلك من إثارة للشك وللفرقة بينهم.

مما تقدم يتضح كيف أن ابن رشد اتبع في نقده المذاهب الكلامية وحتى الفلسفية خلال عصره طريقاً برهانياً ساعده على القيام بعدة أمور، منها «اشتغاله بالقضاء واهتمامه بالفقه وهي تعد عوامل داخلية، بالإضافة بطبيعة الحال إلى العناصر الفلسفية التي تعد أهم وأبرز هذه العوامل، وهي تعد عوامل أساسية استفادها من دراسته للفلسفة اليونانية بصفة عامة، وفلسفة أرسطو ومنطقه على وجه الخصوص»⁽²⁶⁾.

على هذا الأساس، راح فيلسوف قرطبة يؤكد أن جوهر الإجابة عن مسألة الفعل الإنساني يكمن في اتخاذ موقف وسطي بين التصور الجبري والتصور الاعترالي، من دون التفريق بينهما، بحجة أن المقصد الشرعي لا يروم التفريق بين التصورين، وإنما قصده الجمع بينهما، كما أكد ذلك ابن رشد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.

(23) عمارة محمد، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، السنة (بدون)، ص. 54.

(24) Arthur Hyman, James J. Walsh, Thomas Williams, Philosophy in the Middle Ages The Christian, Islamic, and Jewish Traditions, Hackett Publishing Company, Cambridge, Third Edition, 2010, p. 286.

(25) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، مصدر سابق، ص. 50.

(26) عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1984، ص. 20.

سيقدم ابن رشد جوابًا شافيًا عن طبيعة الفعل الإنساني، مكنه من إقامة التوافق بين الشرع والعقل، مبيّنًا من خلاله أن الأشياء التي توجد عن إرادة الإنسان توجد وفق إرادتنا وتبعًا لأسباب خارجية. وهذا يعني أنه اتخذ موقفًا متوسطًا بين المعقول والمنطوق، أسعفه في معالجة مسألة الحرية في علاقتها بإرادة الإنسان وأفعاله الخاصة من جهة، وعلاقتها بالفعل الإلهي وبمسألة القضاء والقدر من جهة ثانية.

يتميز الإنسان بحرية إرادة اختيار فعل الشيء أو ضده، غير أن قدرته على الاختيار مشروطة بأسباب وقوانين حتمية. وبهذا، يتبين أن ابن رشد قد قدم تفسيرًا أخلاقيًا وعلميًا لمسألة الفعل الإنساني، حيث يتمثل التفسير الأخلاقي في القول إن إرادة الإنسان ناتجة عن ارتباطها بمؤثرات الطبيعة الداخلية للإنسان، بينما يرتبط التفسير العلمي بتبيين أن الفعل الإنساني لا يتم إلا في إطار أسباب خارجية تسمح لنا بالفعل أو تحول بيننا وبين الفعل.

يربط ابن رشد بين الإرادة الإنسانية والفعل الإلهي، ويرى أنهما لا ينفصلان، بحجة تأثر الإنسان بسلسلة من القوانين والأسباب الأزلية التي يُطلق عليها اسم القضاء والقدر، مما يكشف أن حرية الإرادة الإنسانية نسبية، لكونها مشروطة بدوافع إنسانية غريزية وبأسباب طبيعية تتحكم في الأشياء المحيطة بالإنسان.

جمع ابن رشد، في تصوره لمسألة فعل الإنسان وإرادته، بين القول بالحرية من جهة، والقول بالقضاء والقدر الإلهي من جهة ثانية، وذلك بغية تجاوز الشكوك الممكنة بين المشيئة الإلهية وإرادة الإنسان. ولكي يتجاوز هذه الشكوك، جعل لله حضورًا في الأفعال الصادرة عن الإنسان. وبهذا، ربط الإرادة الإنسانية بنظام سببي يحكم أفعالنا والنظام الطبيعي المحيط بنا، فإذا توافقت تلك الأسباب مع إرادتنا تمكنا من الفعل، وإذا لم تتوافق حصل العكس.

هكذا يتضح أن فيلسوف قرطبة رأى أن إرادة الإنسان وأفعاله ليست جبرية تمامًا، وليست اختيارية تمامًا، بل هي أفعال تجمع بين الجبر والاختيار. مميّزًا في ذات السياق بين عالمين اثنين، هما: عالم الإرادة الداخلي، بما هو عالم يختار فيه الإنسان فعل ما يشاء وفق حريته الخاصة وتبعًا لنظام السببية في بدنه، ثم عالم الإرادة الخارجي، أو ما يُطلق عليه عالم القضاء والقدر، بما هو عالم الظروف والأسباب التي قدرها الله على الإنسان، لتجعل فعله يتم وفق نظام محدود.

كما ميز ابن رشد، حين حديثه عن الفعل الإلهي ورباطه بفعل الإنسان وإرادته في الموجودات

الحادثة بين الجواهر والأعراض، ليبين ارتباط الفعل الإلهي بخلق الجواهر، وارتباط إرادة الإنسان بفعل الأعراض. وبما أن الإرادة الإنسانية مسببة عن أسباب أزلية لا يحيط بمعرفتها إلا الله سبحانه، كان الفعل الإنساني يتم في أوقات محدودة ومقدار محدد. لذلك كانت «الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً، أعني: بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج. فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة»⁽²⁷⁾.

مما تقدم ذكره، يتبين أن الحديث عن الإرادة الإنسانية لا يتأتى إلا في علاقته بمشكلة الخير والشر، والنظر في الكيفية التي عولجت بها عند ابن رشد. فهو سلك حين حديثه عن مشكلة الخير والشر مسلكاً مختلفاً عن الطريق الذي سلكه الغزالي والعديد من المتكلمين المسلمين، لكونه يرى أن الشر يوجد في العالم من أجل وجود الخير، بحجة أن الحكمة الإلهية تقتضي وجود الخير أكثر من الشر، وتتطلب وجود الشر من أجل الخير الأعم.

الخاتمة:

في الختام، يتضح أن معالجة ابن رشد لمسألة الفعل الإلهي والفعل الإنساني تكشف عن عمق تصوراته الفلسفية، التي تجمع بين ثبات المبدأ العقدي ومرونة المنهج التأويلي. فقد بنى تصوّره على أساس التمييز بين إرادة الفاعل المطلق، التي هي أزلية ومطلقة ومنزهة عن الزمن والتغير، وإرادة الإنسان، التي هي نسبية ومرتبطة بالأسباب والمسببات في إطار قضاء وقدر إلهي. ومن هذا المنطلق، تجاوز ابن رشد ثنائية الجبر والاختيار، ليطرح رؤية وسطية تقوم على تأصيل الحرية الإنسانية ضمن نظام سببي منظم، يحفظ التوافق بين مقاصد العقل ومقاصد الشرع.

كما يبرهن فكره على أن الفعل الإلهي ليس مجرد مسألة عقلية أو كلامية، بل هو مدخل لفهم طبيعة الكون وعلاقة الإنسان به، بحيث تجعل من الفعل الإنساني امتداداً لحكمة إلهية أزلية، وفي الوقت ذاته، احتفاظاً بمسؤولية الفرد الأخلاقية والسياسية. بهذا المعنى، يمكن القول إن ابن رشد قدّم رؤية فلسفية متكاملة لإشكالية الفعل، تجمع بين الميتافيزيقيا والأخلاق والسياسة، وتمثل إسهاماً فريداً في تاريخ الفلسفة الإسلامية، يفتح آفاقاً جديدة للتفكير في العلاقة بين الإرادة والحرية، وبين الفكر والعقل، وبين الدين والفلسفة.

المراجع:

- ابن رشد، م. بن أ. (1964a). *مناهج الأدلة في عقائد الملة* (ط2، تقديم وتحقيق محمود قاسم). مكتبة الأنجلو المصرية.
- ابن رشد، م. بن أ. (1964b). *مناهج الأدلة في عقائد الملة*، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام (ط2، تقديم وتحقيق محمود قاسم). مكتبة الأنجلو المصرية.
- ابن رشد، م. بن أ. (1967). *تفسير ما بعد الطبيعة* (ط2، تحقيق موريس بويج). دار المشرق.
- ابن رشد، م. بن أ. (1998). *تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار* (ط1، تقديم وإشراف محمد عابد الجابري). مركز دراسات الوحدة العربية.
- ابن منصور رمضان، م. (2013). *قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد* (ط1). عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع.
- الجابري، م. ع. (2015). *ابن رشد: سيرة وفكر* (ط5). مركز دراسات الوحدة العربية.
- الخصيري، ز. م. (1983). *أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى* (ط1). دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- شرف الدين، خ. (1995). *ابن رشد: الشعاع الأخير*. دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر.
- العراقي، ع. (1984a). *المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد* (ط2). دار المعارف.
- العراقي، ع. (1984b). *النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد* (ط4). دار المعارف.
- عمارة، م. (n.d). *المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد* (ط2). دار المعارف.
- فودة، س. ع. اللطيف. (2009). *موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة: دراسة تحليلية نقدية* (ط1). دار الفتح للدراسات والنشر.
- لسود، م. (2006). *إسلام الفلاسفة* (ط1). دار الطليعة للنشر والتوزيع؛ رابطة العقلايين العرب.

References:

- Al-'Irāqī, 'A. (1984a). *Al-manhaj al-naqdī fī falsafat Ibn Rushd* (2nd ed.). Dār al-Ma'ārif. (in arabic)
- Al-'Irāqī, 'A. (1984b). *Al-naz'ah al-'aqliyyah fī falsafat Ibn Rushd* (4th ed.). Dār al-Ma'ārif. (in arabic)
- Al-Jābirī, M. 'Ā. (2015). *Ibn Rushd: Sīrah wa-fīkr* (5th ed.). Center for Arab Unity Studies.

(in arabic)

Al-Khuḍayrī, Z. M. (1983). Athar Ibn Rushd fi falsafat al-‘uṣūr al-wuṣṭā (1st ed.). Dār al-Thaqāfah. (in arabic)

Fūdah, S. ‘A. al-Laṭīf. (2009). Mawqif Ibn Rushd al-falsafī min ‘ilm al-kalām wa-atharuhu fi al-ittijāhāt al-fikriyyah al-ḥadīthah: Dirāsah taḥlīliyyah naqdiyyah (1st ed.). Dār al-Faṭḥ li-l-Dirāsāt wa-al-Nashr. (in arabic)

Hyman, A., Walsh, J. J., & Williams, T. (2010). Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish traditions (3rd ed.). Hackett Publishing Company.

Ibn Manṣūr Ramaḍān, M. (2013). Qirā’ah jadīdah li-‘ilm al-mantiq wa-‘alāqatuhu bi-l-mīṭāfīzīqā ‘inda Ibn Rushd (1st ed.). ‘Ālam al-Kutub al-Ḥadīth. (in arabic)

Ibn Rushd, M. b. A. (1964a). Manāhij al-adillah fi ‘aqā’id al-millah (2nd ed., M. Qāsim, Ed.). Anglo Egyptian Bookshop. (in arabic)

Ibn Rushd, M. b. A. (1964b). Manāhij al-adillah fi ‘aqā’id al-millah, ma’a muqaddimah fi naqd madāris ‘ilm al-kalām (2nd ed., M. Qāsim, Ed.). Anglo Egyptian Bookshop. (in arabic)

Ibn Rushd, M. b. A. (1967). Tafsir mā ba’d al-ṭabī’ah (2nd ed., M. Bouyges, Ed.). Dār al-Mashriq. (in arabic)

Ibn Rushd, M. b. A. (1998). Tahāfut al-tahāfut: Intiṣāran li-l-rūḥ al-‘ilmiyyah wa-ta’sisan li-akhlāqiyyāt al-ḥiwār (1st ed., M. ‘Ā. al-Jābirī, Ed.). Center for Arab Unity Studies. (in arabic)

‘Imārah, M. (n.d.). Al-māddiyyah wa-al-mithāliyyah fi falsafat Ibn Rushd (2nd ed.). Dār al-Ma’ārif. (in arabic)

Lassūd, M. (2006). Islām al-falāsifah (1st ed.). Dār al-Ṭalī’ah; Rābiṭat al-‘Aqlāniyyīn al-‘Arab. (in arabic)

Sharaf al-Dīn, Kh. (1995). Ibn Rushd: Al-shu‘ā’ al-akhīr. Dār wa-Maktabat al-Hilāl. (in arabic)

Taylor, R. C., & López-Farjeat, L. X. (Eds.). (2016). The Routledge companion to Islamic philosophy. Routledge.