مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد9/العـدد: 02 (2021)، ص 843- 866

المبنى الفلسفي للتصورات العقلية عند ابن رشد

The Philosophical Building of Ibn Rushd's Mental Perceptions

الأستاذة: أونيسة حمدي الشريف [1]

[1] جامعة الجزائر (2) الجزائر، ounisa.aissat@univ-alger2.dz

تاريخ الاستلام: 2021/07/15 تاريخ القبول: 2021/09/23 تاريخ النشر: 2021/10/07

ملخص:

تسعى هذه الدراسة لتبيان المنظور الفلسفي لابن رشد من خلال نظرية المعرفة، الذي يرتكز بصفة خاصة على المنهج النقدي، وتتمثل الأسس المعرفية لهذا المنهج في إعادة النظر لبعض المفاهيم و هي:القياس، التأويل، الزمان، السببية، وذلك من أجل البحث في الموافقة بين الجانب المعرفي والجانب العقدي، من حيث الاتصال والانفصال بهدف النظر في الأطر المنهجية والفكرية للمسائل العقدية، حيث أن الإنسان حتى وهو مدرك بعقله للموجودات هو بحاجة إلى الاطمئنان في حالة التصديق.

أما المنهج المتبع وفق التجربة الفلسفية لابن رشد فهو منهج التفسير الذي يتضمن في جانبه النظري نظرية الاتصال والانفصال من جهة، ومن جهة أخرى يستند في جانبه التطبيقي على منهج التبيان المتضمن لعنصرين:ضبط الإشكالية التكميلية والبنية المنطقية للموضوع،محاولين الإجابة على هذه الإشكالية المتمثلة في السؤال التالي: ما هي الوسائل المعرفية التي استعملها ابن رشد لإعادة النظر في المفاهيم في جانبها المعرفي والعقدي؟ وذلك بغية الوصول إلى بعض الحق في الحقائق الكبرى للوجود.

كلمات مفتاحية:المنهج،التفسير،التبيان،العلم الإلهي،العلم الإنساني،النقد.

Abstract:

This study seeks to illustrate Ibn Rushd's philosophical perspective through the theory of knowledge, which is based in particular on the critical approach. To consider certain concepts (measurement, interpretation, time, causality) in order to examine the consent between cognitive and nodal aspects, in terms of communication and separation, whose aim was to correct the methodological and intellectual frameworks of nodal issues, since even a human being aware of his or her mind of assets needs to be assured in case of certification. Communication and separation, on the one hand, the basis of cognitive criticism, on the other, and on the other hand, it was based on the method of statement, which included a basis for doctrinal issues in the light of the theory of knowledge, trying to answer this problem: What cognitive means did Ibn Rushd use to revisit concepts in its cognitive and nodal aspect?.

Keywords: Syllabus, elanation, clarification divinity, humanology, criticism

المؤلف المرسل: أونيسة حمدي الشريف

1. مقدمة:

يجب إنّ الحقيقة يتوق إليها الإنسان بطبيعته وهو يسلك من أجل ذلك الطّريق التي يعتقد أو يقدّر أنها توصله إليها. لقد عبّر الفكر الإنساني عن السّير نحو الحقائق من خلال نماذج عبر حقبٍ تاريخية مختلفة مثلت قمّة المتعة في البحث عن الحقيقة، نذكر منها في الفكر اليوناني الطبيعيّون الذين قالوا بالماء والهواء والنّار والتّراب، و**السفسطائيون** الذين جعلوا الإنسان مقياس كلّ شيء، ثمّ **سقراط** الذي قال للإنسان: أعرف نفسك بنفسك، أمّا **أفلاطون** فقد اعتبر عالم المثل هو نبع الحقيقة، في حين اعتبر تلميذه **أرسطو** أنّ الحقيقة هي معقول المعقولات.

ولمّا احتكت هذه الفلسفات بالكتب السماوية أفرزت قضايا ومشكلات جديدة شدّ الفكر رحاله إليها مستكملا متعته في البحث عن الحقيقة. ولقد اعتبرنا فكر **ابن رشد** تلك الحقيقة التاريخية التي تسجّل البحث الدؤوب للإنسان عن حقيقة الكون وعن حاجاته للكمال لتجاوز متناقضاته معلنا نداءه: << **أيّها الناس أنا لا أجزم أنّ ما تسمّونه بالعلم الإلهي علم خاطئ، ولكنّني أقول إنّني عارف بالعلم الإنساني**>>فقد أمكن للبعض، لدى استشهادهم بهذه العبارة، أن يجزموا بأنّها تتضمّن كلّ فكر الرّجل، << فالمنظور الفلسفي بطبيعته يمثّل الانفتاح لا الانغلاق، يمثّل الرّبط بين مشكلة ومشكلة أخرى، أو بين الموضوع وغيره من الموضوعات، كيف ارتبطت دراسة ابن رشد لموضوع العلم الإلهي بدراسته لمشكلة الخير والشرّ، بحيث أنّه . فيما يبدو لنا . كان حين يبحث في موضوع العلم الإلهي ينظر فيه من زاوية تفسيره للخير والشرّ. والعكس أيضا صحيح، بمعنى أنّه يفسّر الخير والشرّ من زاوية رأيه في العلم الإلهي>>.

لقد سعى **ابن رشد** لإدراك ذلك كلّه من خلال شروحه وتلخيصاته لمؤلفات اليونان عامّة وأرسطو على وجه الخصوص. ويظهر ذلك أيضا بشكل جليٍّ في مؤلفاته الخاصّة بمنهجه الفلسفي والمتمثلة في "**مناهج الأدلّة**"، و"**فصل المقال**، "و"**تهافت التهافت**"، لقد أبدع **ابن رشد** في ميادين هذه الفنون التي تشهد له على "التخصّص العميق" مع "الموسوعية".

الإشكالية المطروحة في هذه الورقة هي كالتالي :هل تمكن ابن رشد من التوفيق بين الحكمة و الشريعة؟ وكيف تأسست العلاقة المعرفية كرابط بين العلم الإلهي و العلم الإنساني؟

الفرضية الأولى: تجمع الحقيقة الكونية بين العلم الإلهي و العلم الإنساني تارة و تفرقهما تارة أخرى الطبيعة البشرية.

الفرضية الثانية :تمثل معادلة العلم الإلهي و العلم الإنساني عند ابن رشد المبنى المعرفي للمنظور الفلسفي عنده.

الأهداف:

.إعادة التنظيم المعرفي عند ابن رشد لمبادئ العلوم و أصولها على أساس التداخل و التداول بين ما هو منقول و بين ما هو معقول.

.النظر في أهم المفاهيم المشكلة لعلاقة العلم الإلهي و العلم الإنساني من خلال المنهج النقدي بداية بالتوفيق بين الحكمة و الشريعة و انتهاء بالكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.

.إمكانية المعرفة ؛لقد أعطى ابن رشد للإنسان إمكانية المعرفة دون تعطيل للعقل و دون اضطراب للإيمان فتحققت حلقة الاتصال بين الأرض و السماء، بين العقل و الغيب ،بين الإيمان و العلم، بين الممكن و الضروري فالحلقة موصولة بين ما هو إلهي و بين ما هو إنساني.

المنهجية: للإجابة على الإشكالية و الفرضيات المطروحة اعتمدنا المنهج التحليلي والمنهج المقارن حيث قمنا بقراءة منهجية لمصنفات ابن رشد لضبط المنهج النقدي عنده المحدّد للعناصر المعرفية بغية معالجة التنظيم المعرفي عند ابن رشد القائم على الجانب المعرفي و الجانب العقدي. ضف على ذلك بعض المقارنات بين الفلاسفة التقليدين و المعاصرين تبعا لمرحلتي النضج و الكشف في الفكر الفلسفي عند ابن رشد. و نلتمس مبنى هذا المنظور الفلسفي و تطوره من خلال العناصر التالية:

- قراءة منهجية لمصنفاته -بناء ابن رشد للمفاهيم - المنهج النقدي الرشدي

2. قراءة منهجية لتصانيف ابن رشد:

لقد أنضجت الفلسفة في المغرب والأندلس فكر **ابن رشد الحفيد** بما أضفته من حيويّة على الحياة العقلية والفنيّة حينئذ وقد ساهم فيها كلّ من **ابن**

باجة (المتوفى سنة533هـ /1138م) وابن طفيل(المتوفى سنة595هـ/1198م) ، حيث تبلور، من خلال ذلك الرصيد الفكري المتراكم، الموقف الفلسفي لهذا الأخير من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية؛ ونذكر عن الفلسفة اليونانية كلّ من **أفلاطون وأرسطو** على وجه الخصوص، وعن الفلسفة الإسلامية كلّ من علماء الكلام و**الفارابي وابن سينا وأبي حامد الغزالي**.

إنّ هذه الوفرة في المادّة الفلسفيّة على اختلاف مشارب أصحابها مكّنت **ابن رشد** من نظرة متكاملة جعلته يحتلّ مكانة خاصّة من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية، كما أنّ مجيء **ابن رشد** خاتمة ازدهار الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط قد هيّأ له أن يستوعب كلّ أعمال القمم الّذين سبقوه.

وبعد أن تراكمت لديه معارف دينيّة من **قرآن** وسنّة نبويّة وفقه، ومعارف سياسية واجتماعية ونفسية وتربويّة من خلال ممارسته للقضاء والفتوى، ومعارف فلسفيّة في الأندلس حدّدها مؤرخو هذه الفترة بالنّسبة **لابن رشد** بداية من **ابن باجة** وما حمله من ثراء فكري لفلاسفة المشرق والمغرب واليونان، و**ابن طفيل** وما حمله من حسّ نقدي لهذا الثّراء المعرفي في المشرق والمغرب وللفلسفة اليونانيّة أيضا.

هذا التّراكم أنتج عند ابن رشد قدرة على تنظيم المعرفة وتصنيف علومها، وهي قدرة تتجلّى للدّارس من خلال أصالة إنتاجه الفكري وتنوّعه، وهو ما سنحاول دراسته عند تناولنا للأسس المعرفية للنّقد بعد أن نتناول حياة **ابن رشد** وتصانيفه.

1.2 حياة ابن رشد و مصنفاته:

إن حياة أبو الوليد أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد **بن رشد(520/594** هـ) تكاد تكون متصلة فقط بنشاطه وإنتاجه العلمي وهي بلغة

الأرقام كما جاء في كتاب: "التكملة لكتاب الصلة" **لابن الآبار**(المتوفى **656** هـ) انه **سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة**.

لقد تنوعت جهود **ابن رشد** العلمية حيث شملت إلى جانب التأليف، التهذيب والاختصار والشرح، وتناول من خلال هذه الأصناف من التأليف مجالات عدة تشهد له بالتخصّص العميق مع الموسوعية. فلابن رشد، كما يشير إلى ذلك **محمد علال سيناصر(رئيس سابق لقسم الفلسفة بهيئة اليونسكو،و مسئول سابق عن المركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا)**، تراث ضخم ومتنوع شمولا وتعدادا في المراجع الفكرية وتنوّعا في صور إعماله الفكري في هذه المراجع وانتشارا في امتداداته إن على الصعيد العربي الإسلامي أو اللاتيني أو العبري أو المسيحي الوسطوي يمكننا تقديمه في الجدول الموالي:

* الشمول (الموسوعية).	*التنوّع (التّفاعل).
. المنطق	. فكر أرسطو
. الجدل الخطابة	مدارس واتجاهات معرفية متباينة:
. أصول الفقه	. أفلاطون
. التعاليم	. إقليدس
. العلم الطبيعي	. الاسكندر الافردوسي
. الفلسفة	. الفارابي
. علم الكلام	. ابن سينا
. الأخلاق	. الغزالي
. السياسة	. ابن رشد الجد
. الفقه	

ويمكن إجمالا أن نصنّف كتب**ابن رشد** صنفين:

1-كتب يشرح فيها **أرسطو** وهي أقسام ثلاثة: الجوامع والتلاخيص والتفاسير.

2-كتب نقدية يستعمل فيها كلّ المعارف المتضمنة في كتب الشّروح.

وكلا الصّنفين من الكتب يهدف إلى إقرار مشروع محدّد. (العراقي، 1972، صفحة 197)

إن شروح **ابن رشد** على **أرسطو**، مثلا، تصنف إلى ثلاثة أصناف وما يهمنا، في هذا السياق، هو إبراز طبيعة الكتابة عند **ابن رشد**، <<**القائمة على المبادئ المعرفية التي وجهت بنية الخطاب الرشدي**>>. (عمارة، 1998/1997، صفحة 13)

وان إعطاء التصانيف الرشدية بهذه الطريقة بغرض إبراز فهمه للمنطق الذي يسود العلم وقدرته على التمييز بين الأقاويل العلمية والأقاويل الجدلية، وقدرته النقدية، هذا كله مكنه من الإضافة، ولذلك من الهام، في تقديرنا، طرح السؤال التالي: **لماذا القراءة المنهجية لأعمال ابن رشد**؟

وإجابة على هذا السؤال يجدر بنا التأكيد على أنّه لايمكن قراءة أعمال **ابن رشد** دون ربطها بالمبادئ المعرفية القائمة عليها، فبعضها يحتاج شرحا والآخر تعليقا وغيرها تتميما وهكذا، فالقراءة المنهجية للتصانيف تقتضي أمرين اثنين، **أولا**: التّعريف بالمصنّف وثانيا:التعريف بمنهج الكتابة و هذا ما سنتناوله في فرعنا الآتي.

2.2 التعريف بمنهج الكتابة عند ابن رشد

فمن المختصرات نجد **"الضروري في أصول الفقه أومختصر المستصفى"** (ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، 1994، صفحة 30/6)حيث اختصر فيه **ابن رشد** كتاب: المستصفى **لأبي حامد الغزالي** (الغزالي، 1997)وفيه تظهر البذور الأولى لموقف **ابن رشد** العام من علم الكلام والكلام الأشعري خاصّة، ويلمس القارئ لهذا المصنف أيضا، في مواضع محدودة منه، شبه ميل إلى المعتزلة وإن كان لايرقى إلى أن يكون دفاعا أوتبنّيا لمواقفها،

ويلاحظ أيضا في نصّ هذا المؤلّف أنّه كلما أثيرت مسألة من مسائل علم الكلام إلاّ واتخذ منها مواقف خاصة، لاهي بمواقف أهل الاعتزال، ولا هي أيضا بمواقف من يسميهم المتكلمين (ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، صفحة 28) **وابن رشد** في هذا الكتاب أضاف شرطا رابعا للمجتهد إلى جانب الأصول الثلاثة، القرآن والسنة والإجماع وهو<<**أن يكون عالما بعلم الكلام،وذلك أن تكون عنده الأدلة المُعرِّفة بالله وصفاته، والموصلة إلى العلم بحدوث العالم، وغير ذلك ممّا يتضمن علم الكلام، وهذا إنّما يلزم على رأي من يرى أنّ أوّل الواجبات النّظر والاستدلال**>> (ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، 1994، صفحة 138)

أمّا من جهة منهجية كتابة المختصر كما في المؤلف سابق الذكر، فإنه يأخذ الأمر الضروري في هذه الصّناعة فهو يشبه المختصر من جهة حذف التّطويل والمخترع من جهة التتميم والتكميل (ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، 1994، صفحة 22،23) ولا يستبعد أن يكون تأليف **ابن رشد** للمختصرات غرضه تعليمي، فقد كانت لديه مؤلفات تعليمية ومؤلفات في الحقل الديني، ومؤلفات في الفلسفة وعلومها، ومؤلفات في الطب والعلوم ومؤلفات في العلم المدني (الأخلاق والسياسة)، وفيها، مثلا، يتحدث عن النّزول إلى الأشياء الضرورية في تلخيص النفس بحسب الأمر الضروري، وكذا النزول إلى الأمور الجزئية ما أمكن في مجال الطبّ (الجابري، ابن رشد سيرة و فكر، 2001، الصفحات 72-87)

ويعدّ **ابن رشد أفضل من شرح أرسطو وفهمه بشكل موضوعي بين الفلاسفة المسلمين** كما يقول **هنري كوربان**[1] (كوربان، السيد حسين، و عثمان،

الصفحات 335-339) فهو **يبحث**، حسبه، **أفكار المعلم الأول على نحوها الحقيقي الذي فهمها عليه**، كما كتب عنه **ارنست رينان** قائلا:<<**الطبيعة تفسّر بأرسطو وأرسطو يفسّر بابن رشد**>> (السامرائي، 1983) أما **طه عبدالرحمن**، في معرض تناوله للغة **ابن رشد** الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، فقد كتب أنّ **ابن رشد** واجه نصّا لاينطق (وهو النصّ المترجم) واستخدم لاستنطاقه منهجين متكاملين، أحدهما: تقويمي وهو التلخيص، والآخر: تقريبي وهو التّفسير، (طه، 1978) و يفهم من ذلك أنّ تلخيصاته هي بمثابة أعمال فكرية تقويمية ، وأنّ مقارباته تفسيرية، ففي شرحه الوجيز **لأرسطو**: ينصّ فيه على أنّ **غرضه هو تجريد الأقاويل العلمية دون الأقاويل الجدلية**، (الجابري، ابن رشد سيرة و فكرة، 2001، الصفحات 72-87) فلم يكن مقلّدا أوناقلا، بل كان يتخذ الفلسفة سبيلا إلى معرفة الحقيقة التي يوجب العقل والشّرع معرفتها على حدّ سواء، فالاطلاع على ما اهتدى إليه السابقون من حقائق أمر يوجبه الشرع، وفيه اقتصادا للجهد وعونا على تحصيل العلم (قاسم، 1964، صفحة 6).

ومن المؤلفات النّقدية لابن رشد نذكر:"**فصل المقال**" و"**الضميمة**" و"**تهافت التهافت**" وفيها ردّ على **الغزالي**، كما ردّ على الأشاعرة في "**الكشف عن مناهج الأدلّة**"، وهي كتب تشتمل على آراء اجتهادية غير مسبوقة (الجابري، ابن رشد سيرة و فكر، 2001، الصفحات 72-87) و**لابن رشد** مؤلفات كتبها ابتداء وليست شرحا أو تلخيصا أو ردودا ونقدا والمتمثلة في كتابيه: "**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**" و"**الكليات في الطب**"، وهي مؤلفات اجتهادية.

ففصل المقال يتضمّن الجواب عن كيفية الجمع بين الحكمة والشّريعة وتوجيه مسألة التّأويل باعتبار العقل والحكمة الشرعية، والكتاب الذي يدعم الإطار النّظري منهجيا هو "**تهافت التهافت**" فللكتاب قيمة مميزة لأنّه عبارة عن دفاع فيلسوف عن الفلسفة، وقد ترجم هذا الكتاب ترجمة انجليزية قام بها

Van den Berghe صدرت عام **1954**، في جزءين بلندن، ويشمل الجزء الأول الترجمة، ويحتوي الجزء الثاني على حواشي وتعليقات غاية في الأهمية، كما أن له ترجمة ألمانية صدرت في **بون** عام **1913**، وقام بها **Max Horten**. (العراقي، دراسات في مذاهب المشرق، 1972، صفحة 253)

أما الكتاب الذي يجمع الإطار النّظري والإطار المنهجي من أجل الوصول إلى الغرض النّهائي الذي أراده ابن رشد عند تطرقه لمشكلات عصره ومعالجتها هو كتاب: " **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**" على أساس أنّ القواعد المنهجية تناولها في "**فصل المقال**"، أما الموضوعات العينية فتناولها في "**الكشف عن مناهج الأدلة** "، ولذلك يمثل الكتاب الأخير خلاصة الإعمال الفكري **لابن رشد** في موضوع طاله الكثير من التناولات المتناقضة التي مست عقيدة **ابن رشد** ذاته باعتباره مسلما، فلقد أدى الفهم الخاطئ لتأثر ابن رشد **بأرسطو** وتناوله **لعلاقة** العقل بالعقيدة لدى بعض المفكرين المسيحيين والمسلمين إلى جعل **ابن رشد** زعيما لثورة لاتينية على الكنيسة الرسمية لدى بعض المسيحيين (**سيجر دي باربران**) (الطويل، صفحة 98) بينما هو في الواقع أكبر المجتهدين للتوفيق بين النقل والعقل، وأن الباحث يجد أيضا تصورا لا مبرر له في كتاب: "**ابن رشد والرشدية**"(LIBERA, 1976)باعتبار أن **ابن رشد** يحتقر جميع الديانات؟! أما **غوتيه Léon Gauthier**فيعترف بصدق العاطفة التي أملت على ابن رشد كتابة مؤلفه **الكشف عن مناهج الأدلة**، إلا انه يستدرك بعد ذلك كأنه نادم على تبرئة **ابن رشد** من المروق، فيقول: <<**ومن يدري فربما ألف هذا الكتاب في عهد الصّبا أي في تلك المرحلة التي ربما كانت عاطفة ابن رشد الدينية عاطفة إخلاص وحماسة لا عاطفة تقليد ونفاق**>>، ثم يعقب **محمود قاسم** على ذلك، في معرض تناوله لهذه المسألة متسائلا: **ماذا كان غوتيه يعني بعهد الصبا أوأيام**

الشباب سن الخامسة والخمسين لابن رشد؟! حيث فرغ من كتابه هذا العام 575 هـ وهو المولود عام 525 هـ.

أما مؤلفه **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** فقد وضع على مرحلتين:

المرحلة الأولى، وتمثل كل الأركان ما عدا ركن الحج وقد كان ذلك قبل عشرين سنة من انتهائه أي في سنة **564** هجري، ثم كان كتاب الحج في المرحلة الثانية، تمّ القول في بداية المجتهد بحسب غرض صاحبه سنة **584** هجري. (ابن رشد القرطبي، 1985، صفحة 407)

لقد ذكر **ابن رشد** في بداية المجتهد، أقوال فقهاء الأمة من الصحابة فمن بعدهم مع بيان مستند كل من الكتاب والسنة والقياس مع الترجيح، وبيان الصحيح، فخاض في بحر عجاج ملتطم الأمواج، واهتدى فيه للسلوك، ونظم جواهره في صحائف تلك السلوك، وهو كتاب في الفقه كما هو معلوم، ذكر فيه أسباب الخلاف وعلل وجهه فأفاد وأمتع به، ولا يعلم في وقته انفع منه ولا أحسن سياقا".

فهو: كتاب حاكه فكر ابن رشد ¤¤ وأخـــرج آيـــة في كل درس
ومــزّق من ظــلام الشك ثوبا ¤¤ كما طرد الدجنة ضوء شمس

وهكذا إذن نجد أن الفلسفة تفسح مجالا للفكر للتعاطي مع القضايا المستجدة لأنّها تتعامل مع أصول المعرفة المبنية على مسلمات العقل في إدراكه للوجود وموجوداته، فلا غرابة أن يتفاعل العقل المسلم مع هذا الرّصيد من ثقافة اليونان الفلسفية لما يظهر فيه من تجليات الجهد العقلي كمجال للمعرفة الإنسانية، ولقد تفاضل التفاعل كمّا ونوعا في الفلسفة الإسلامية بدءا من علماء الكلام إلى **ابن رشد** الذي نرى أنّه تميّز عن سابقيه باكتشاف حقائق الفكر اليوناني وأبعاده الميتافيزيقية وبالتالي فإنّه أحسن الفهم والتّحليل والتّصنيف فالاطلاع على كتب الفلسفة، وعلى ما اهتدى إليه السابقون من حقائق، كما

انتهى إلى ذلك **محمود قاسم**، ليس نوعا من الترف العقلي بل أمر يوجبه الشّرع. هذا إلى أنّ فيه اقتصادا للمجهود وعونا على تحصيل العلم، وسبيلا إلى القضاء على الشبهات التي يؤدي إليها احتكاك الثقافات والديانات المختلفة. وقد أخذ **ابن رشد** نفسه بهذه القاعدة المنهجية، فاطلع على فلسفة **أرسطو** والأفلاطونية الحديثة وعلى ما كتبه الفلاسفة المسلمون قبله من أمثال **الفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل**، ولم يكن مقلّدا أو ناقلا، بل كان يتخذ الفلسفة سبيلا إلى معرفة الحقيقة التي يوجب العقل والشرع معرفتها على حد سواء. وما كان له أن يخشى من الفلسفة ضررا أوْشرًّا لأنّ العقل السليم لايمكن أن يؤدي إلى حقيقة مناقضة لما يقرره الدين الذي يأمر ويحضّ على كسب المعرفة، <<**فالقرآن يحثّ بروحه على العلم، وهو بالنسبة للمسلم أوّل تحصيل للعلم وكسب للمعرفة، إنّه يشير أساسا إلى معرفة تثلج الصّدور وتحرّر النّفوس لأنها في الوقت نفسه معرفة بالأشياء وبالذات وبالغير**>> (قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، 1964، صفحة 6).فكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك والحقيقة واحدة، بالنسبة **لابن رشد**، وهي حقيقة العقل والشرع معا.

3. طبيعة المنهج النقدي عند ابن رشد وبناء المفاهيم :

لقد حدّد ابن رشد طبيعة المنهج النّقدي من خلال الأسس المعرفية التالية:

أ. **التصوّر** القائم على مبادئ معرفيّة عامة تشمل كيفية معالجة الإشكالات.

ب. **التمييز** بين الموضوع والمنهج الذي يتحدّد من خلاله مفهوم **ابن رشد** للعلم والمترتب عليه إعادة النّظر في المفاهيم المعرفيّة: (الزمن، السببية، القياس، التّأويل).

ج. **إعادة النّظر** في المفاهيم في جانبيها المعرفي والعقدي والتي من خلالها صاغ **ابن رشد** نقده وموقفه من علم الكلام.

أ/ التصوّرات Les représentations (الجابري م.، 2001، الصفحات 72-87): نذكر فيما يلي عناصر التصورات الخاصة لمنهج **ابن رشد** النقدي والتي سنعرضها بالتفصيل في مرحلتي النضج والكشف

* الرؤية **La vision**، وهي قائمة على التوقّع المرتبط بالعقل والحكمة والشريعة والتصور الدقيق للوجود المادي والمثالي.

* المعرفة **La connaissance**، وتتمثل في فهم البني الفكرية الثابتة والمتغيّرة معالتمييز بين الأفكار.

* النسق المنطقي **Le système logique** ، وهو الذي تتجلى فيه الحقائق اليقينية منخلال البرهان.

* الفكر المنتج **l'esprit conséquent** : وهو ذلك الفكر القائم على غاية العودةبالإنسان إلى الذات التي تفقه أسباب الحضارة من خلال الإبداع باعتبار العقل والنّقل.

ب/ التمييز:Discernementوأساسه تحديد طبيعة الموضوع والمنهج الملائم له، ومن أهمّ نتائج ذلك تحديد مفهوم العلم، والذي ترتّب عنه إعادة النّظر في المفاهيم المعرفيّة.

1.3 مفهوم العلم عند ابن رشد:

إنّ مفهوم **ابن رشد** للعلم قائم على التّمييز بين الموضوع والمنهج حيث وضع الحدود المنهجية للعلم الإنساني والعلم الإلهي وهذه الحدود هي ما تقتضيه طبيعة الموضوع، **ولابن رشد** حسّ دقيق في معرفته بطبيعة المواضيع وهو الذي جعله يضع حدود ما للموضوع وما للمنهج مع مراعاة طبيعة كلّ منهما بالاعتماد على المقدمات السّليمة للوصول إلى نتائج صحيحة، ففي شرحه **لأرسطو** المسمى

الوجيز يقول : أن غرضه هو تجريد الأقاويل العلمية دون الأقاويل الجدلية[2]. وهكذا نجد **ابن رشد**، وهو يفرّق بين العلم الإلهي والعلم الإنساني يذهب إلى أنّ الله عزّ وجلّ عالم بالكليات وعالم بالجزئيّات، ولكن هذا العلم الإلهي مفارق لعلمنا الإنساني ، وما يدعم مسعاه العلمي هذا أنّه في كتابه (**الضروري في المنطق**) الذي ألفه عام **554هـ** يقول في مقدمته:<<**الغرض من هذا القول تجريد الأقاويل الضرورية من صناعة المنطق**>>[3]، وعند الحديث عن صناعة الطبّ في كتابه: **الكليات في الطبّ** يقول:<< **أنّ هذه الصناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية ما أمكن**>>، نلمس هنا طبيعة النّظر عند **ابن رشد** في كيفية التعامل مع العلوم من خلال المسائل الكلية والمسائل الجزئيّة.

ومن تبعات تحديده لطبيعة الموضوع حدّد **ابن رشد** مفهومه للعلم الإلهي والعلم الإنساني، فالله عزّ وجلّ عند **ابن رشد** عالم بالكليات وعالم بالجزئيات، لكن هذا العلم الإلهي مفارق لعلمنا الإنساني، يقول **ابن رشد**: <<**إنّ علمنا معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغيّر بتغيّره وعلم الله بالوجود على مقابل هذا، فإنّه علّة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبّه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذواتا المتقابلات وخواصّها واحدة وذلك غاية الجهل، فاسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم هو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال كثير من الأسماء على المتقابلات مثل الجلل المقول على العظيم والصغير والصّريم المقول على الضّوء والظلمة، ولهذا ليس هاهنا حدّ يشمل العلمين جميعا**>>.

إنّ العلم الإنساني هو علم صادر عن الموجودات ومسبّب عنها ومتغيّر بتغيّرها ومعلول لها، وذلك لأنّ <<**وجود الموجود هو علّة وسبب لعلمنا**>> و<<**حدوث التغير في العلم عند تغيّر الموجود، إنّما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود، وهو العلم المحدث**>> أي علم الإنسان، ويدلّل **محمد عمارة**على الاختلاف بين العلمين في أنّ التغيّر الذي يحدث دائما في الموجود والواقع هو العلّة في التغيّر والتطوّر في العلوم مستدلاّ بقول **ابن رشد**: <<**إذا كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود، ولمّا كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوّة، وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا**>> (علال، 1981).

إن العلم الإلهي هو سبب في وجود الموجودات وبالتالي فهو سابق عليها وإذن فلا معنى لمقارنة علمه تعالى بعلمنا نحن، ولا معنى لوصف علمه تعالى بأنّه جزئي أو كلّي، إن الاختلاف هو في طبيعة موضوع كلّ منهما، ذلك أنّ لكلّ موضوع منهجه، <<**فمن شبّه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذواتا المتقابلات وخواصّهما واحدة، وذلك غاية الجهل**>> كما سبق ذكره، ونجد تأكيدا لهذا المعنى في نصّ آخر من **التهافت**: <<**وهذا كلّه تبحّر في رأي السفسطائيين فلا معنى له، والقول الكلّي الذي يحلّ هذه الشّكوك، أنّ الموجودات تنقسم: إلى متقابلات وإلى متناسبات. فلو جاز أن تفترق المتناسبات، لجاز أن تجتمع المتقابلات، لكن لا تجتمع المتقابلات، فلا تفترق المتناسبات، هذه هي حكمة الله تعالى في الموجودات، وسنّته في المصنوعات، (ولن تجد لسنّة الله تبديلا)**>>، .ويمثل هذا التّمييز أو المغايرة بين العلمين خطوة هامة في تنظيم وتفسير **ابن رشد** للمعرفة، والتي على أساسها مارس عمليّة النّقد، وهي عملية قائمة على اعتبار العقل لمفهوم الزمان والسّببية والقياس والتّأويل، حيث أن العقل عند **ابن رشد** هو:<<**ملكة ولطيفة ربّانية لإدراك الموجودات بأسبابها**>>، فقد جاء في"**تهافت التهافت**": <<**أنّ العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراكه**

الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة ...إنّ العقل ليس ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان...وليس يكون قولنا في الإنسان: إنّه عالم كقولنا: إنّه يبصر...بعضو مخصوص..وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصّه فبيّن أنّ قولنا فيه:عالم، ليس من قبيل جزءا منه عالم...وذلك أنّه ليس يظهر أنّ هاهنا عضوا خاصّا به ولا موضعا خاصّا من عضو من الأعضاء كالحال في قوّة التخييل والفكر والذكر، وذلك أنّ مواضع هذه معلومة من الدّماغ>> (قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، 1964، صفحة 55)، وهو ما أدّاه إلى تحديد المفاهيم وكذلك تبيان العلاقة بين العلوم من حيث الاتصال والانفصال والتمييز بين مستويات المعرفة وطرقها.

وبالنتيجة لما تقدم عرضه، يمكن القول أن الصياغات الفكرية عند **ابن رشد** حول مفهوم العلم لازمة لفهم طبيعة منهجه النقدي. إنّ عملية الترابط المنطقي بين تصور النظرية المعرفية لابن رشد وصلتها بمنتوجه المعرفي تبدو واضحة، حيث يمكننا أن نقول في هذا الصدد أن نظرية المعرفة تعكس استعمال ابن رشد لمفاهيم محدّدة يعالج بها موضوعاته سواء أكانت هذه المفاهيم ذات صلة بموضوعات العلم الإلهي أوتلك التي لها صلة بموضوعات العلم الإنساني، ويمكننا حصر هذه المفاهيم في العناصر التالية وهي: السببية، والزمان، والقياس والتأويل.

فالمنهج إذن يعكس تطبيق العلم أو إجرائياته حيث تصاغ عملية التأليف على مقتضاه، باعتبار عملية الربط المنطقي بين نظرية المعرفة والصياغة الفكرية يؤيدها الرأي الذي يقول بأن معالجة ابن رشد للمسائل الفلسفية والمسائل الدينية <<**برّأته من داء التنازلات والحلول الوسط التي تصاب بها عادة أمثال هذه المحاولات**>>. (عابد، صفحة 79)

ج. إعادة النّظر: المبنى المعرفي النقدي للمفاهيم.

إنّ المفهوم، كما هو معلوم، يعدّ أداة تفكير واستقصاء أساسيّة في النّظر، والمفاهيم تبنى وتتشكّل من التصوّرات التي تحصل من خلال الحواس والذكريات والتخيّلات ومن نتاج الفكر باعتبارها ملخّصات للمعنى، وتلعب الإجابات عن الأسئلة التي تطرح دور المشكّل للمفهوم، كما أنّ المفهوم كي يتشكّل يمرّ بمراحل أربع: التمييز، والتصنيف، والتّحديد، ثمّ التّنظير (أو التّعميم).

والمفهوم يمتاز بخصائص، فهو مسهّل ومنظّم لجملة الملاحظات والمدركات الحسيّة، ويساعد على الانتقال من مستوى إشكالي إلى مستوى إشكالي آخر، كما أنّه يعمل على تنظيم المعلومات المتباينة ويصنّفها ويجعلها ذات معنى.

إنّ المفاهيم لا تمثّل الجانب المعرفي فقط ولكنّها تنتجه أيضا، فمن خلال المفاهيم تنظّم الخبرة العقليّة فتسمح بالتنبّؤ بالعلاقات المتطوّرة (محمد، صفحة 86).

فإذا نظرنا إلى التشكّل المعرفي للمفاهيم ودورها في إنتاج المعرفة وجدنا ابن رشد منتبها إلى هذا المنحى، حيث أعاد ضبط المعرفة في الفكر الإسلامي تنظيما أو نقدا من خلال إعادة النّظر في المفاهيم من جانبها المعرفي وجانبها العقدي حين تشكّلها أوحين إنتاجها للفكر.

فالجانب المعرفي لدراسة المفاهيم عند ابن رشد يتمثّل في إعادة النّظر في هذه المفاهيم من خلال إدراك الرّوابط المعرفيّة بينها وما يترتّب عنها من علاقات معرفيّة بينها وبين مفاهيم أخرى، ويتمّ هذا الإدراك المعرفيّ من خلال تحليل العلاقة بين هذه المفاهيم وما يترتّب عنها من نتائج معرفية ومنهجيّة.

والسّؤال الذي يطرح هاهنا هو: **كيف أعاد ابن رشد النّظر في المفهوم؟**

يمكننا، إجابة عن السّؤال الذي طرحناه سابقا، أن نتمثّل تصوّرات **ابن رشد** الفكرية والمعرفية فيما يلي:

التصور الأول : تمثيل المفهوم من خلال الجانب المعرفي، أي ضبط البنية المعرفية للمفهوم من حيث التعريف والخصائص، ويتم ذلك عند **ابن رشد** على أساس:

. التقويم اللساني الذي هو التصوّر اللغوي ثم معالجة "اللغة الفكرية"[4] (ابن رشد، تهافت التهافت، 1996، صفحة 196) باعتبارها نسقا من المصطلحات التقنية.

. والإدراك النحوي.

. والأسلوب التجريدي.

. وتخليص المضمون الفلسفي من الزوائد.

. وإدراك الصلة بين كثير من المعاني الفلسفية.

التصور الثاني : ضبط الروابط المعرفية المتحكمة في المفهوم والمحدّدة له ومثالنا على ذلك، **الجانب المعرفي للسببية عند ابن رشد .**

التصور الثالث: تحليل العلاقة الناتجة عن الروابط السّابقة المتضمنة أساسا عند **ابن رشد** في **علاقة الجانب المعرفي بالجانب العقدي**.

يمكننا اعتبار دراسة المفهوم عند **ابن رشد** بمثابة خريطة طريق للعمليات الذهنية وكأساس تنظيمي لمنهجه في البحث حيث يرى **علي أومليل** في هذا السّياق: أن<<**الإضافة الرشدية بإغناء هذه المفاهيم بكلّ المعارف الفلسفية التي صاغها صياغة فذة، التزمت منطقا قلما نرى مثيله انسجاما عند الفلاسفة الإسلاميين**>>. (أومليل، 1981)؛**و مثال ذلك مفهوم السببية عنده.**

2.3 مفهوم السببية:

من المفاهيم التي أعاد **ابن رشد** فيها النّظر ضمن منهجه النّقدي إلى جانب مفهوم القياس ومفهوم الزّمن ومفهوم التّأويل، مفهوم السّببيّة، فقد خصّص **ابن رشد** لمبدأ العلية مساحة متميزة في إنتاجه الفكري حيث عُدّت مسألة العلية بحقّ مشكلة الفيزيقا والميتافيزيقا، وهي ذات صلة وثقى بالعلم والدّين والفلسفة جميعا، وتعدّ في نظرنا السّند المنهجي للصّيغ الفكرية التي حدّدت مواقفه اتجاه المتغير والثابت، الجزء والكل، المعلوم والمجهول، الضرورة والحكم.

_الجانب المعرفي للعليّة عند ابن رشد:

يتمثل الجانب المعرفي للعلية عند **ابن رشد** في الربط بين السببية والعقل، وهذا يتمثل بدوره في تحليل العلاقة بين العقل والسّبب، وبين السّبب والحدّ، وبين السّبب والبرهان، فالربط بين السبب والعقل ربط وثيق العرى عند **ابن رشد**، إذ الضرورة بين السبب والمسبب هي في الأساس ضرورة عقلية، يقول **ابن رشد** في نصّ دقيق صريح: << العقل **ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يتعرف عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل**>> (ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، 1998) ومن ثمة فالفرق هاهنا واضح بين العقل وبين سائر القوى المدركة الأخرى في الإنسان كالحس والوهم والخيال، حيث أن العقل يدرك الموجودات بأسبابها، وهذا الإدراك عند **ابن رشد** هو مبرر وجود العقل، وبالتالي فمن يرفع هذه الأسباب الضرورية، يرفع العقل ذاته، فالقيمة المعرفية لمبدأ السببية عند **ابن رشد** ذات صلة قويّة بالعقل وبخصائص الأشياء، فوظيفة العقل عنده هي إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها من جهة أسبابها.

لقد رتّب **ابن رشد** علاقة العلية أوالسببية على ثبات الطبائع والخصائص للأشياء وربط ذلك كله بالعقل والمنطق متمثلا في الحدّ والبرهان،<<**فصناعة المنطق تضع وضعا أنّ هاهنا أسبابا ومسبّبات، وأن**

المعرفة بتلك المسبّبات لا تكون على التّمام إلاّ بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأسباب مبطل للعلم ورافع له>>.

_ارتباط السببية بالحدّ:

يعرف أرسطو الحدّ بأنه هو الدال على ماهية الشيء، ويعرفه **ابن رشد** أنه يعرف ماهية الشيء الذاتية التي بها قوامه (ابن رشد، تهافت التهافت، 2001، صفحة 365)، والذاتية المشار إليها هي التي تميّز الشيء عن سائر الأشياء، وهذه الأوصاف الذاتية موجودة له على جهة الثّبات، فإنه إذا طلبنا علة موجود ما، نبحث بالضرورة عن تعريف هذا الشيء وحده وتميزه عما سواه من الموجودات، كقولنا مثلا: الإنسان حيوان ناطق أو المثلث ذو قائمتين.

_ارتباط السببية بالبرهان :

يقول ابن رشد:<<**إنّ من شرط العلم اليقيني أن تكون النتيجة ضرورية، ولهذا يجب أن تكون مقدمات البرهان ضرورية، أي غير مستحيلة ولا متغيرة، أي أنه إذا كان واجبا في البرهان أن يكون ضروريا، فالمقدمات واجب فيها أن تكون ضرورية**>> (الغنوشي، 1978)

و يمكننا ذكر هذه الروابط كالتالي: إن ارتباط العلم اليقيني بالبرهان، والبرهان بما هو ضروري، وما هو ضروري يربط السّبب بالمسبّب.

هكذا إذن نجد أن **ابن رشد** يقرّ ابتداء بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات <<**أمّا إنكار وجود الأسباب التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلّم بذلك إمّا جاحد بلسانه لما في جنانه، وإمّا منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك** >>. (ابن رشد، تهافت التهافت، 2001، صفحة 337)

إنّ رفض(عمارة، المرجع السابق، صفحة 15)العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات يؤدي، حسب **ابن رشد**، إلى إبطال معنى الوجود والخروج على

معنى الهوية: <<**ومن ينفي ذلك ليس بقادر أن يعترف أنّ كلّ فعل لا بد له من فاعل** >> (جودت، 1984، الصفحات 314-321)، وكتب أيضا:<<**ينبغي أن تعلم أنّه من جحد كون الأسباب مؤثرة في مسبّباتها فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم، ذلك أنّ العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية والقول بإنكار الأسباب جملة وهو قول غريب جدّا عن طبائع النّاس**>>.

تلك هي ابرز النتائج الجسيمة التي تترتّب على جحد العلاقة الضرورية بين السّبب والمسبب، فيما يرى **ابن رشد** أنّ أدنى ذلك هو جحد العقل والحكمة، وأخطره جحد الصّانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، 1998، صفحة 87).

4.الخاتمة:

اشتغل ابن رشد بالفلسفة و درس المسائل العقدية من خلال فلسفة قرآنية تمنح للعقل حدوده التي تريحه من تلك الالتواءات المتعبة، فإذا كانت العقيدة تمنح الاطمئنان بمقابل الاضطراب فإن الفلسفة تمنح الدقة و الشمول، فلقد استقر ابن رشد على القول بتكامل بين المنهج الديني و الفلسفي و اتصالهما في مستوى الغاية و الهدف مع اختصاص كل منهما بوسائل معرفة مميزة.

و يمكننا القول بأن الأطروحات الرشدية ،حسب سلفادور غوميز غاليس ،هي حركة دينية و إنسانية في الوقت نفسه ،هي إنسانية من حيث أن ابن رشد لم يبن أسلوبه و طريقته بمعزل عن الطبيعة الإنسانية.

و في الأخير، نذكر بعض النتائج و هي كالتالي:

_اختلف الناس حول ابن رشد إلى احد رجلين، من يرى أهمية ما انتهى إليه بالنسبة للمنهج في أحكامه و دقته و يقظته ووضوح هدفه، و من يرى خلاف ذلك

معتمدا قراءة سطحية أو جزئية منتصرا لمذهب كان محل انتقاد ابن رشد ذاته، سواء أكان صاحب هذا المذهب فيلسوفا أو متكلما أو فقيها.

_لقد نتج عن هذا الاختلاف في النظر إلى إنتاج ابن رشد الفكري اختلافا في النظر إلى أهم المسائل التي درسها هذا العالم الفيلسوف كمسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة مسألة التأويل و مسألة القياس و مسألة السببية.

_لقد تميز منهج ابن رشد النقدي بتنظيم المعرفة و التنظير لها و إعادة النظر في المفاهيم و هذا من أجل موافقة الجانب المعرفي بالجانب العقدي، حيث أن الإنسان حتى و هو مدرك بعقله للموجودات هو بحاجة إلى الاطمئنان في حالة التصديق.

_لقد نظم ابن رشد المعرفة من خلال النقاط التالية:

-إعادة النظر في المفاهيم(القياس، التأويل، الزمان،ا لسببية)

-إدراك جديد للعلاقات بين الموضوعات و على رأسها العلاقة بين الشريعة الفلسفة من اتصال و انفصال.

-التأسيس للنظرية النقدية.

_وبالنتيجة تتحقق مسألة النضج من خلال هذه العناصر كلها، و هي مرحلة تأسيس المنهج النقدي الرشدي.

5.قائمة المراجع:

ابن رشد القرطبي،أبو 1985) ،بداية المجتهد و نهاية المقتصد،دار المعرفة،بيروت.
.الوليد،(
ابن .*الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى* .دار الغرب الإسلامي،بيروت
.رشد،أبو الوليد،(1994) ا
ابن رشد أبو *الضروري في أصول الفقه،دار الغرب الإسلامي،بيروت.*
.الوليد،(1994) ا
إبن رشد،أبو الوليد،(1996)..*تهافت التهافت* .دار المعارف :القاهرة
.ابن رشد،أبو الوليد،(2001)*تهافت التهافت* ..دار الكتب العلمية :لبنان ,بيروت
.ابن رشد،أبو الوليد،(2001.*تهافت التهافت* .دار الكتب العالمية :لبنان ,بيروت
.ابن رشدأبو الوليد،. (1998). *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة* (الإصدار ط1). بيروت، لبنان سلسلة التراث العربي ،مؤلفات ابن رشد.
.ابن رشد أبو الوليد. (1998). *مناهج الأدلة في عقائد الملة*. بيروت: سلسلة التراث العربي مؤلفات ابن رشد.
الجابري محمد عابد،(2001)،ابن رشد سيرة و فكر،مركز :لبنان ,بيروت .
.دراسات الوحدة العربية
.السامرائي (1983) ، .*الاستشراق بين الموضوعية و الافتعالية* .
العراقي عاطف،(1972)،دراسات في مذاهب الشرق،دار :مصر ,القاهرة .) .
المعارف
.الغزالي ،أبو .المستصفى في أصول الفقه،المؤسسة الرسالة :بيروت .
حامد،(1997)
تأسيس المعرفة عند ابن سينا و ابن رشد، *مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية .الغنوشي،ع.أ.(1978).الثامنة لوفاته*
.التأويل و التوازن .المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع
.أومليل،ع.:(1981)*أعمال ندوة ابن رشد*

.توفيق الطويل. بدون تاريخ، *الدين و الفلسفة*.
.جودت سعادة،(1984).*مناهج الدراسات الإجتماعي*،دار العلم للملايين،بيروت.
. الجابري،محمد عابد،*المرجع السابق* .
.العراقي عاطف. (1972). *دراسات في مذاهب المشرق* (الإصدار ط1). دار المعارف مصر.
.طه عبد الرحمن. (1978). لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات. *ندوة ابن رشد و مدرسته في الغرب الإسلامي* . بيروت، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.
. علال ،س،م.(ديسمبر/أوت، 1981)*رسالة اليونسكو* .أدب العلم و العلماء .
.عمارة ،محمد.*المرجع السابق* .
قاسم محمود،(1964)،نظرية المعرفة عند ابن رشد،المكتبة :مصر ,القاهرة . .الأنجلو المصرية
قاسم محمود،(1964)،نظرية المعرفة عند ابن رشد،مركز دراسات ،بيروت .الوحدة العربية
قاسم محمود،(1964)،نظرية المعرفة عند ابن رشد،مكتبة :مصر ,القاهرة . .الأنجلو المصرية
السيد حسين،هنري .*تاريخ الفلسفة الإسلامية* ,منشورات عويدات :لبنان ,بيروت .كوربان،عثمان،
.الجابري محمد. (2001). *ابن رشد سيرة و فكر* (الإصدار ط2). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
.الجابري محمد. (2001). *ابن رشد سيرة و فكر* (الإصدار ط2). بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
.عمارة.محمد، (22 ديسمبر/يناير، 1998/1997). ابن رشد بين الغرب و الإسلام. *مجلة المسلم المعاصر* (86)، صفحة 13.