

المبنى الفلسفي للتصورات العقلية

عند ابن رشد

(2)

سنتناول في هذه الدراسة المبنى الفلسفي للتصورات العقلية لابن رشد وذلك من خلال العناصر التالية:

- طبيعة الحقيقة عند ابن رشد،
- قراءة منهجية لمصنفاته،
- بناء ابن رشد للمفاهيم،
- المنهج التقدي الرشدي.

أولاً: طبيعة الحقيقة عند ابن رشد:

إنّ الحقيقة يتوق إليها الإنسان بطبيعته وهو يسلك من أجل ذلك الطريق التي يعتقد أو يقدر أنها توصله إليها. لقد عبّر الفكر الإنساني عن السّير نحو الحقائق من خلال نماذج عبر حقب تاريخية مختلفة مثلت قمة المتعة في البحث عن الحقيقة، نذكر منها في الفكر اليوناني الطبيعيّون الذين قالوا بالماء والهواء والنّار والتراب، والسفسطائيون 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 المعقولات¹.

- ولما احتكت هذه الفلسفات بالكتب السماوية أفرزت قضايا ومشكلات جديدة شدّ الفكر رحاله إليها مستكملاً متعته في البحث عن الحقيقة. ولقد اعتبرنا فكر ابن رشد تلك الحقيقة التاريخية التي تسجّل البحث الدءوب للإنسان عن حقيقة الكون وعن حاجاته للكمال لتجاوز متناقضاته معلناً نداءه: << أيها الناس أنا لا أجزم أنّ ما تسمّونه بالعلم الإلهي علم خاطئ، ولكنني أقول إنني عارف بالعلم الإنساني>> فقد أمكن للبعض، لدى استشهادهم بهذه العبارة، أن يجزموا بأنّها تتضمّن كلّ فكر الرّجل²، << فالمنظور الفلسفي بطبيعته يمثل الانفتاح لا الانغلاق، يمثّل الرّبط بين مشكلة ومشكلة أخرى، أوبين 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 أيضاً صحيح، بمعنى أنّه يفسّر الخير والشرّ من زاوية رأيه في العلم الإلهي>>³.

- لقد سعى ابن رشد لإدراك ذلك كلّ من خلال شروحه وتلخيصاته لمؤلفات اليونان عامّة وأرسطو على وجه الخصوص. ويظهر ذلك أيضاً بشكل جليّ في مؤلفاته الخاصّة بمنهجه الفلسفي والمتمثلة في "مناهج

الأدلة"، و"فصل المقال"، و"تهافت التهافت"⁴، لقد أبدع ابن رشد في ميادين هذه الفنون التي تشهد له على "التخصّص العميق" مع "الموسوعية"⁵.

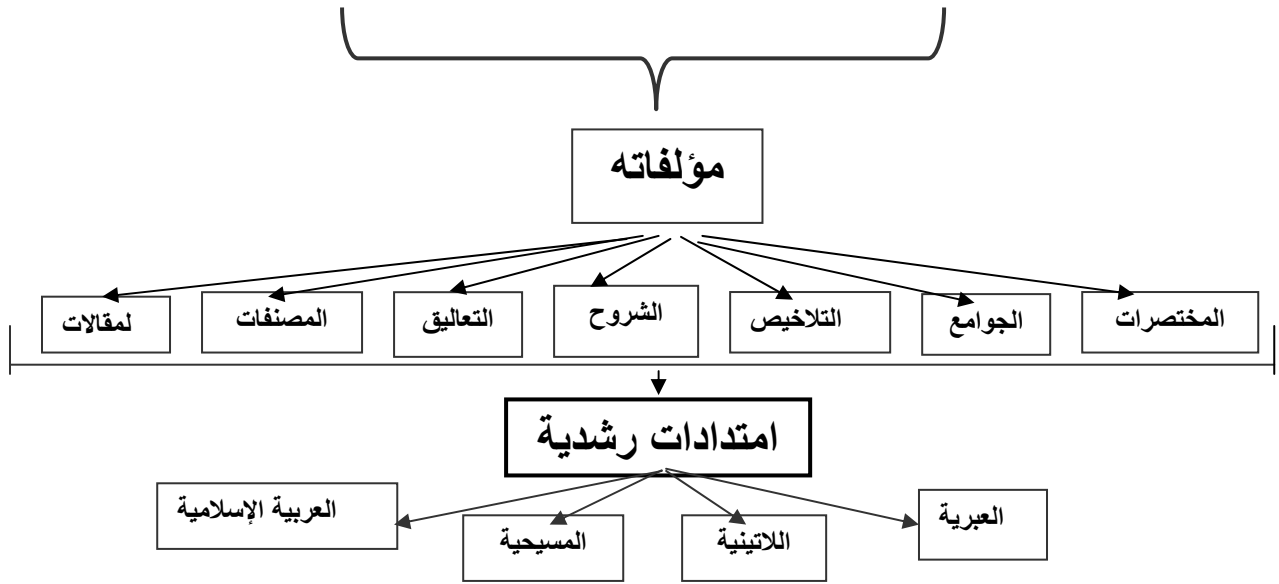
- لقد أنضجت الفلسفة في المغرب والأندلس فكر ابن رشد الحفيد بما أضفته من حيوية على الحياة العقلية والفنية حينئذ وقد ساهم فيها كلّ من ابن باجة⁶ (المتوفى سنة 533هـ/1138م) وابن طفيل (المتوفى سنة 595هـ/1198م)⁷، حيث تبلور، من خلال ذلك الرصيد الفكري المترام، الموقف الفلسفي لهذا الأخير من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية؛ ونذكر عن الفلسفة اليونانية كلّ من أفلاطون وأرسطو على وجه الخصوص، وعن الفلسفة الإسلامية كلّ من علماء الكلام والفارابي وابن سينا وأبي حامد الغزالي⁸.
- إن هذه الوفرة في المادة الفلسفية على اختلاف مشارب أصحابها مكنت 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 هيأ له أن يستوعب كلّ أعمال القمم الذين سبقوه.
وبعد أن تراكمت لديه معارف دينية من قرآن وسنة نبوية وفقه، ومعارف سياسية واجتماعية ونفسية وتربوية من خلال ممارسته للقضاء والفتوى، ومعارف فلسفية في الأندلس حدّدها مؤرخو هذه الفترة بالنسبة لابن رشد بداية من ابن باجة⁹ وما حمّله من ثراء فكري لفلاسفة المشرق والمغرب واليونان، وابن طفيل وما حمّله من حسّ نقدي لهذا الثراء المعرفي في المشرق والمغرب وللحياة اليونانية أيضا.
هذا التراكم أنتج عند ابن رشد قدرة على تنظيم المعرفة وتصنيف علومها، وهي قدرة تتجلى للدّارس من خلال أصالة إنتاجه الفكري وتنوّعه، وهو ما سنحاول دراسته عند تناولنا للأسس المعرفية للنقد بعد أن نتناول حياة ابن رشد وتصانيفه.

ثانيا: قراءة منهجية لتصانيف ابن رشد

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 الأبار (المتوفى 656 هـ) انه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة.

لقد تنوعت جهود ابن رشد العلمية حيث شملت إلى جانب التّأليف، التهذيب والاختصار والشرح، وتناول من خلال هذه الأصناف من التّأليف مجالات عدة تشهد له بالتخصّص العميق مع الموسوعية. فلا ابن رشد، كما يشير إلى ذلك محمد علال سينا¹⁰، تراث ضخم ومتنوع شمولاً وتعداداً في المراجع الفكرية وتنوّعاً في صور أعماله الفكري في هذه المراجع وانتشاراً في امتداداته إن على الصعيد العربي الإسلامي أو اللاتيني أو العبري أو المسيحي الوسطوي يمكننا تقديمه في الرسم الموالي:

*التنوع (التفاعل).	* الشمول (الموسوعية).
<p>- فكر أرسطو</p> <p><u>مدارس واتجاهات معرفية متباينة:</u></p> <p>- أفلاطون</p> <p>- بطليموس</p> <p>- إقليدس</p> <p>- الاسكندر الافردوسي</p> <p>- جالينوس</p> <p>- فورفوريوس الصوري</p> <p>- الفارابي</p> <p>- ابن سينا</p> <p>- الغزالي</p> <p>- ابن ماجة</p> <p>- ابن رشد الجد</p>	<p>- المنطق</p> <p>- الجدل الخطابة</p> <p>- أصول الفقه</p> <p>- التعاليم</p> <p>- العلم الطبيعي</p> <p>- الفلسفة</p> <p>- علم الكلام</p> <p>- الأخلاق</p> <p>- السياسة</p> <p>- الفقه</p>



يمثل هذا الرسم طبعة أعمال ابن رشد الفكرية وتصانيفه وامتداداته

ويمكن إجمالاً أن نصّف كتب ابن رشد صنفين:

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

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

وكلا الصنّفين من الكتب يهدف إلى إقرار مشروع محدّد¹¹.

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 >>¹².

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 أنه لا يمكن قراءة أعمال ابن رشد دون ربطها بالمبادئ المعرفية القائمة عليها، فبعضها يحتاج شرحا والآخر تعليقا وغيرها تنميما وهكذا، فالقراءة المنهجية للتصانيف تقتضي أمرين اثنين، أولا: التعريف بالمصنّف،

-التعريف بمنهج الكتابة،

فمن المختصرات نجد "الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي"¹³ حيث اختصر فيه ابن رشد كتاب: المستصفي لأبي حامد الغزالي¹⁴، وفيه تظهر البذور الأولى لموقف ابن رشد العام من علم الكلام والكلام الأشعري خاصة، ويلمس القارئ لهذا المصنف أيضا، في مواضع محدودة منه، شبه ميل إلى المعتزلة وإن كان لا يرقى إلى أن يكون دفاعا أو تبنيًا لمواقفها، ويلاحظ أيضا في نصّ هذا المؤلف أنه كلما أثيرت مسألة من مسائل علم الكلام إلا واتخذ منها مواقف خاصة، لاهي بمواقف أهل الاعتزال، ولا هي أيضا بمواقف من يسميهم المتكلمين¹⁵. 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 المعروفة بالله وصفاته، والموصلة إلى العلم بحدوث العالم، وغير ذلك مما يتضمن علم الكلام، وهذا إنما يلزم على رأي من يرى أن أول الواجبات النظر والاستدلال>>¹⁶.

أما من جهة منهجية كتابة المختصر كما في المؤلف سابق الذكر، فإنه يأخذ الأمر الضروري في هذه الصناعة فهو يشبه المختصر من جهة حذف التّطويل والمخترع من جهة التّتميم والتّكميل¹⁷ 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 النزول إلى الأشياء الضرورية في تلخيص النفس بحسب الأمر الضروري، وكذا النزول إلى الأمور الجزئية ما أمكن في مجال الطب¹⁸.

ويعدّ ابن رشد أفضل من شرح أرسطو وفهمه بشكل موضوعي بين الفلاسفة المسلمين كما يقول هنري كوربان¹⁹ فهو يبحث، حسبه، أفكار المعلم الأول على نحوها الحقيقي الذي فهمها عليه، كما كتب عنه

ارنست رينان قائلا: <<الطبيعة تفسر بأرسطو وأرسطو يفسر بآبن رشد>>²⁰، أما طه عبدالرحمن، في معرض تناوله للغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، فقد كتب أن ابن رشد واجه نصًا لا ينطق (وهو النص المترجم) واستخدم لاستنتاجه منهجين متكاملين، أحدهما: تقويمي وهو التلخيص، والآخر: تقريبي وهو التفسير²¹، و يفهم من ذلك أن تلخيصاته هي بمثابة أعمال فكرية تقويمية، وأن مقارباته تفسيرية، ففي شرحه الوجيز لأرسطو: ينصّ فيه على أنّ غرضه هو تجريد الأقاويل العلمية دون الأقاويل الجدلية²²، فلم يكن مقلداً أو ناقلاً، بل كان يتخذ الفلسفة سبيلاً إلى معرفة الحقيقة التي يوجب العقل والشرع معرفتها على حدّ سواء، فالاطلاع على ما اهتدى إليه السابقون من حقائق أمر يوجب الشرع، وفيه اقتصادا للجهد وعونا على تحصيل العلم²³.

ومن المؤلفات التقديرية لابن رشد نذكر: "فصل المقال" و"الضميمة" و"تهافت التهافت" وفيها ردّ على الغزالي، كما ردّ على الأشاعرة في "الكشف عن مناهج الأدلة"، وهي كتب تشتمل على آراء اجتهادية غير مسبوقه²⁴. ولابن رشد مؤلفات كتبها ابتداء وليست شرحاً أو تلخيصاً أو ردوداً ونقداً والمتمثلة في كتابيه: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" و"الكليات في الطب"، وهي مؤلفات اجتهادية²⁵.

فصل المقال يتضمّن الجواب عن كيفية الجمع بين الحكمة والشرعية وتوجيه مسألة التأويل باعتبار العقل والحكمة الشرعية، والكتاب الذي يدعم الإطار النظري منهجياً هو "تهافت التهافت" فللكتاب قيمة مميزة لأنه عبارة عن دفاع فيلسوف عن الفلسفة، وقد ترجم هذا الكتاب ترجمة انجليزية قام بها Van den Berghe صدرت عام 1954، في جزئين 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 Horten²⁶.

أما الكتاب الذي يجمع الإطار النظري والإطار المنهجي من أجل الوصول إلى الغرض النهائي الذي أراده ابن رشد عند تطرقه لمشكلات عصره ومعالجتها هو كتاب: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" على أساس أن القواعد المنهجية تناولها في "فصل المقال"، أما الموضوعات العينية فتناولها في "الكشف عن مناهج الأدلة"، ولذلك يمثل الكتاب الأخير خلاصة الأعمال الفكري لابن رشد في موضوع طاله الكثير من التناولات المتناقضة التي مست عقيدة ابن رشد ذاته باعتباره مسلماً، فلقد أدى الفهم الخاطئ لتأثر ابن رشد بأرسطو وتناوله لعلاقة العقل بالعقيدة لدى بعض المفكرين المسيحيين والمسلمين إلى جعل ابن رشد زعيماً لثورة لاتينية على الكنيسة الرسمية لدى بعض المسيحيين (سيجر دي باربران)²⁷، بينما هو في الواقع أكبر المجتهدين للتوفيق بين النقل والعقل، وأن الباحث يجد أيضاً تصوراً لا مبرر له في كتاب: "ابن رشد والرشدية"²⁸ باعتبار أن ابن رشد يحقر جميع الديانات؟! أما غوثيه Léon Gauthier فيعترف بصدق العاطفة التي أملت على ابن رشد كتابة مؤلفه الكشف عن مناهج الأدلة، إلا أنه يستدرك بعد ذلك كأنه

نادم على تبرئة ابن رشد من المروق، فيقول: <<ومن يدري فر بما ألف هذا الكتاب في عهد الصبا 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 متسائلاً: ماذا كان غوته يعني بعهد الصبا أو أيام 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 هجري²⁹.

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 سياقاً³⁰.

فهو: كتاب حاكه فكر ابن رشد

وأخـرج آيـة في كل درس

ومـزق من ظـلام الشك ثوبا

كما طرد الدجنة ضوء شمس

وهكذا إذن نجد أن الفلسفة تفسح مجالاً للفكر للتعاطي مع القضايا المستجدة لأنها تتعامل مع أصول المعرفة المبنية على مسلمات العقل في إدراكه للوجود وموجوداته، فلا غرابة أن يتفاعل العقل المسلم مع هذا الرصيد من ثقافة اليونان الفلسفية لما يظهر فيه من تجليات الجهد العقلي كمجال للمعرفة الإنسانية، ولقد تفاضل التفاعل كما ونوعاً في الفلسفة الإسلامية بدءاً من علماء الكلام إلى ابن رشد الذي نرى أنه تميّز عن سابقه باكتشاف حقائق الفكر اليوناني وأبعاده الميتافيزيقية وبالتالي فإنّه أحسن الفهم والتحليل والتصنيف فالاطلاع على كتب الفلسفة، وعلى ما اهتدى إليه السابقون من حقائق، كما انتهى إلى ذلك محمود قاسم، ليس نوعاً من الترف العقلي بل أمر يوجب الشّرع. هذا إلى أن فيه اقتصاداً للمجهود وعونا على تحصيل العلم، وسبيلاً 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 مقلداً أو ناقلاً، بل كان يتخذ الفلسفة سبيلاً إلى معرفة الحقيقة التي يوجب العقل والشرع معرفتها على حدّ سواء. وما كان له أن يخشى من الفلسفة ضرراً أو شراً لأنّ العقل السليم لا يمكن 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 أساساً إلى معرفة تتلج الصدور وتحرر النفوس لأنها في الوقت نفسه معرفة بالأشياء وبالذات

وبالغير>>³¹ فكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك والحقيقة واحدة، بالنسبة لابن رشد، وهي حقيقة العقل والشرع معا.

ثالثا: طبيعة المنهج النقدي عند ابن رشد وبناء المفاهيم :

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

- أ. التّصوّر 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 جانبها المعرفي والعقدي والتي من خلالها صاغ ابن رشد نقده وموقفه من علم الكلام.

أ/ التّصوّرات³² **Les représentations**: نذكر فيما يلي عناصر التّصورات الخاصة لمنهج ابن رشد النقدي والتي سنعرضها بالتفصيل في مرحلتي النضج والكشف

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

* المعرفة **La connaissance**، وتتمثّل في فهم البني الفكرية الثابتة والمتغيّرة مع التمييز بين الأفكار.

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

* الفكر المنتج **P'esprit conséquent**: وهو ذلك الفكر القائم على غاية العودة بالإنسان إلى الذات

التي تفقه أسباب الحضارة من خلال الإبداع باعتبار العقل والتّقل.

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

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 السليمة للوصول إلى نتائج صحيحة، ففي شرحه لأرسطو المسمى الوجيز يقول: أن غرضه هو تجريد الأقاويل العلمية دون الأقاويل الجدلية³³. وهكذا نجد ابن رشد، وهو يفرّق بين العلم الإلهي والعلم الإنساني يذهب إلى أن الله عزّ وجلّ عالم بالكلّيات وعالم بالجزئيات، ولكن هذا العلم الإلهي مفارق لعلمنا الإنساني³⁴، 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>>³⁵، وعند الحديث عن صناعة الطبّ في كتابه: الكليات في الطبّ يقول: <<أنّ هذه الصناعة ينزل فيها إلى الأمور

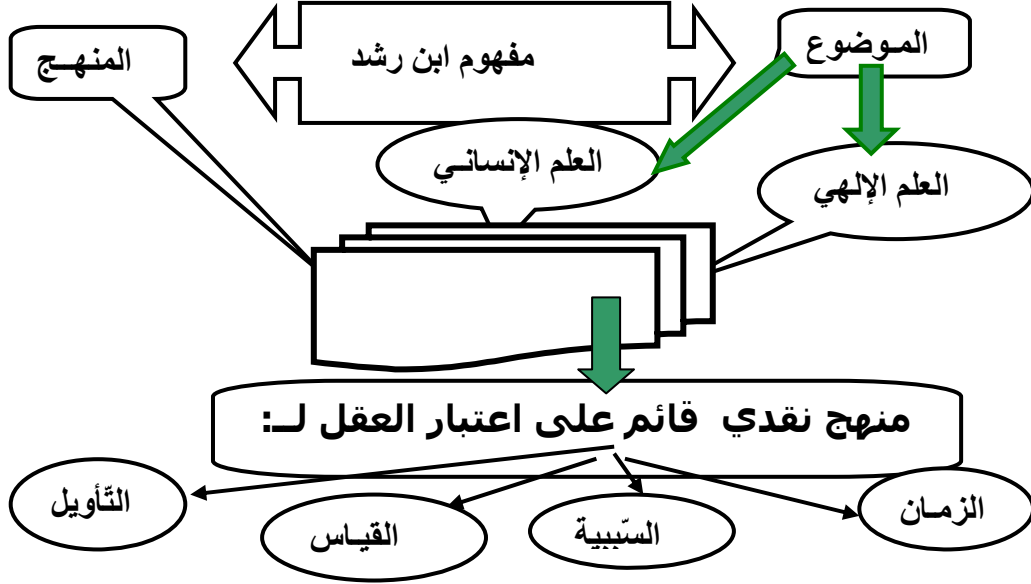
الجزئية ما أمكن»³⁶، نلمس هنا طبيعة النظر عند ابن رشد في كيفية التعامل مع العلوم من خلال المسائل الكلية والمسائل الجزئية.

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 علة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبهه 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 الضوّ والظلمة، ولهذا ليس هاهنا حدّ يشمل العلمين جميعا>>³⁷.

إنّ العلم الإنساني هو علم صادر عن الموجودات ومسبّب عنها ومتغيّر بتغيّرها ومعلول لها، وذلك لأنّ <<وجود الموجود هو علة 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 عمارة³⁸ على الاختلاف بين العلمين في أنّ التغيّر الذي يحدث دائما في الموجود والواقع هو العلة في التغيّر والتطور في العلوم مستندلا بقول ابن رشد: <<إذا كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود، ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوّة، وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا>>³⁹.

إنّ العلم الإلهي هو سبب في وجود الموجودات وبالتالي فهو سابق عليها وإذن فلا معنى لمقارنة علمه تعالى بعلمنا نحن، ولا معنى لوصف علمه تعالى بأنه جزئي أو كلي، إن الاختلاف هو في طبيعة موضوع كلّ منهما، ذلك أنّ لكلّ موضوع منهجه، <<فمن شبهه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذواتا المتقابلات وخواصّها واحدة، وذلك غاية الجهل>> كما سبق ذكره، ونجد تأكيدا لهذا المعنى في نصّ آخر من التهافت: <<وهذا كله تبحر في رأي السفسطائيين فلا معنى له، والقول الكلي الذي يحلّ هذه الشكوك، 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 لسنة الله تبديلا)>>⁴⁰. ويمثّل هذا التمييز⁴¹ أو المغايرة بين العلمين خطوة هامة في تنظيم وتفسير ابن رشد للمعرفة، والتي على أساسها مارس عملية التقدّم، وهي عملية قائمة على اعتبار العقل لمفهوم الزمان والسببية والقياس والتأويل، حيث أنّ 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 خاصا به ولا موضعا خاصا من عضو من الأعضاء كالحال في قوّة التخيل والفكر والذكر، وذلك أنّ مواضع هذه معلومة من الدماغ>>⁴²، وهو ما أداه إلى تحديد المفاهيم

وكذلك تبيان العلاقة بين العلوم من حيث الاتصال والانفصال والتمييز بين مستويات المعرفة وطرقها، ويمكننا ترجمة ذلك كله من خلال المخطط التالي:



وبالنتيجة لما تقدم عرضه، يمكن القول أن الصياغات الفكرية عند ابن رشد حول مفهوم العلم لازمة لفهم طبيعة منهجه النقدي. إن 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 أو تلك التي لها صلة بموضوعات العلم الإنساني، ويمكننا حصر هذه المفاهيم في العناصر التالية وهي: السببية، والزمان، والقياس والتأويل.

فالمنهج إذن يعكس تطبيق العلم أو إجراءاته 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 >> برآته من داء التنازلات والحلول الوسط التي تصاب بها عادة أمثال هذه المحاولات⁴³.

ج. إعادة النظر: المبنى المعرفي النقدي للمفاهيم.

إنّ المفهوم، كما هو معلوم، يعدّ أداة تفكير واستقصاء أساسية في النظر، والمفاهيم تبنى وتتشكل من التصورات التي تحصل من خلال الحواس والذكريات والتخيّلات ومن نتاج الفكر باعتبارها ملخّصات للمعنى، وتلعب الإجابات عن الأسئلة التي تطرح دور المشكل للمفهوم، كما أنّ المفهوم كي يتشكل يمرّ بمرحل أربع: التمييز، والتصنيف، والتحديد، ثمّ التنظير (أو التعميم).

والمفهوم يمتاز بخصائص، فهو مسهل ومنظم لجملة الملاحظات والمدرجات الحسية، ويساعد على الانتقال من مستوى إشكالي إلى مستوى إشكالي آخر، كما أنّه يعمل على تنظيم المعلومات المتباينة ويصنّفها ويجعلها ذات معنى.

إنّ المفاهيم لا تمثل الجانب المعرفي فقط ولكنها تنتج أيضاً، فمن خلال المفاهيم تنظّم الخبرة العقليّة فتسمح بالتنبؤ بالعلاقات المتطوّرة⁴⁴.

فإذا نظرنا إلى التشكل المعرفي للمفاهيم ودورها في إنتاج المعرفة وجدنا ابن رشد منتبهاً إلى هذا المنحى، حيث أعاد ضبط المعرفة في الفكر الإسلامي تنظيمياً أو نقداً من خلال إعادة النظر في المفاهيم من جانبها المعرفي وجانبها العقدي حين تشكّلها أحياناً إنتاجها للفكر.

فالجانب المعرفي لدراسة المفاهيم عند ابن رشد يتمثل في إعادة النظر في هذه المفاهيم من خلال إدراك الروابط المعرفيّة بينها وما يترتب عنها من علاقات معرفيّة بينها وبين مفاهيم أخرى، ويتمّ هذا الإدراك المعرفي من خلال تحليل العلاقة بين هذه المفاهيم وما يترتب عنها من نتائج معرفية ومنهجية. والسؤال الذي يطرح هاهنا هو: كيف أعاد ابن رشد النظر في المفهوم؟

- إعادة النظر في المفاهيم.

يمكننا، إجابة عن السؤال الذي طرحناه سابقاً، 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 التصور اللغوي ثم معالجة "اللغة الفكرية"⁴⁵ باعتبارها نسقا من المصطلحات التقنية.

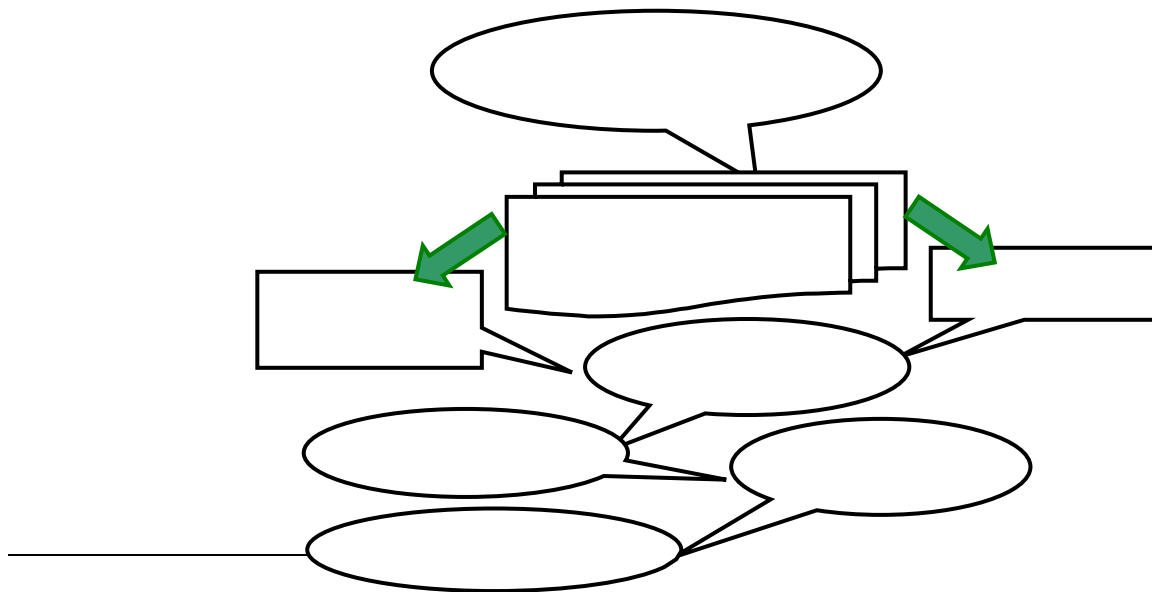
- والإدراك النحوي.

- والأسلوب التجريدي.

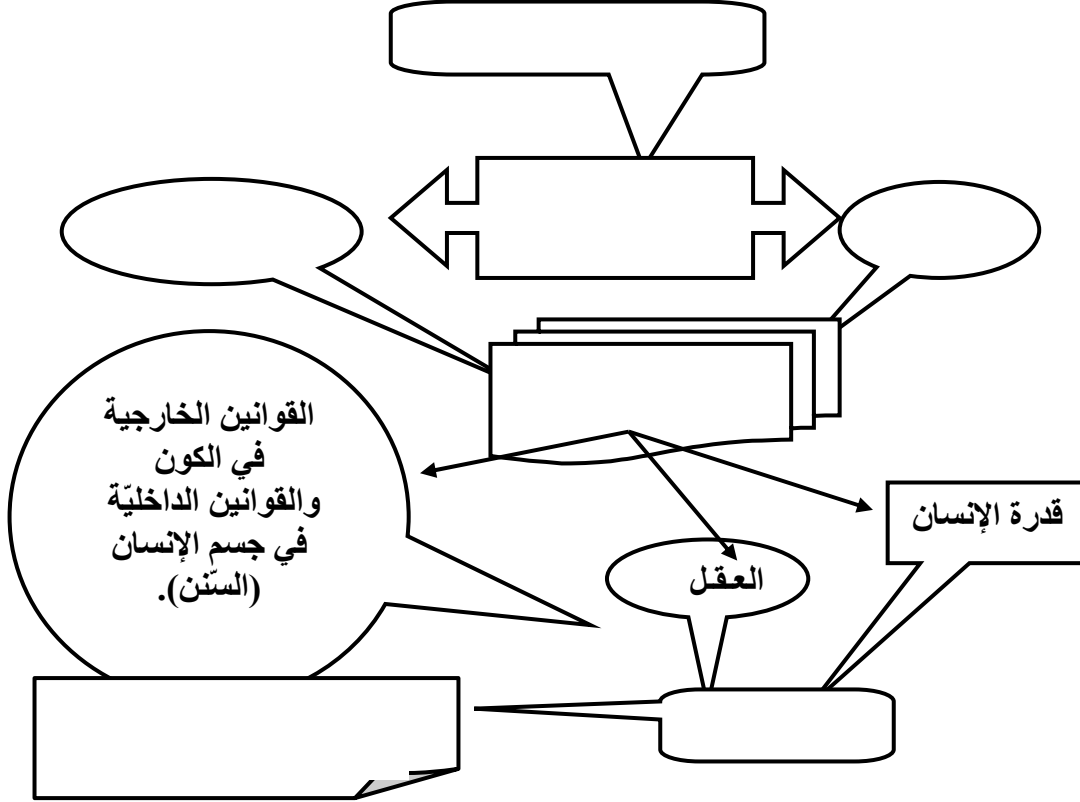
- وتخليص المضمون الفلسفي من الزوائد.

- وإدراك الصلة بين كثير من المعاني الفلسفية.

التصور الثاني : ضبط الروابط المعرفية المتحركة في المفهوم والمحدّدة له ومثالنا على ذلك، الجانب المعرفي للسببية عند ابن رشد المنظر له من خلال الشكل التالي :



التصور الثالث: تحليل العلاقة الناتجة عن الروابط السابقة المتضمنة أساسا عند ابن رشد في علاقة الجانب المعرفي بالجانب العقدي، وننظر لهذه الروابط من خلال المخطط التالي:



يمكننا اعتبار دراسة المفهوم عند ابن رشد بمثابة خريطة طريق للعمليات الذهنية وكأساس تنظيمي لمنهجه في البحث حيث يرى علي أو مليل في هذا السياق: أن >>الإضافة الرشدية بإغناء هذه المفاهيم بكلّ المعارف الفلسفية التي صاغها صياغة فذة، التزمت منطقاً قلما نرى مثيله انسجاماً عند الفلاسفة الإسلاميين>>⁴⁶.

*مفهوم السببية:

من المفاهيم التي أعاد ابن رشد فيها النظر ضمن منهجه التقدي إلى جانب مفهوم القياس ومفهوم الزمن ومفهوم التأويل، مفهوم السببية، فقد خصّص ابن رشد لمبدأ العلية مساحة متميزة في إنتاجه الفكري حيث عدّت مسألة العلية بحق مشكلة الفيزيقا والميتافيزيقا، وهي ذات صلة وثقى بالعلم والدين والفلسفة جميعاً، وتعدّ في نظرنا السنّد المنهجي للصيغ الفكرية التي حدّدت مواقفه اتجاه المتغير والثابت، الجزء والكل، المعلوم والمجهول، الضرورة والحكم.

الجانب المعرفي للعلية عند ابن رشد:

يتمثل الجانب المعرفي للعلية عند ابن رشد في الربط بين السببية والعقل، وهذا يتمثل بدوره في تحليل العلاقة بين العقل والسبب، وبين السبب والحدّ، وبين السبب 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»⁴⁷، 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 قوية بالعقل وبخصائص الأشياء، فوظيفة العقل عنده هي إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها من جهة أسبابها.

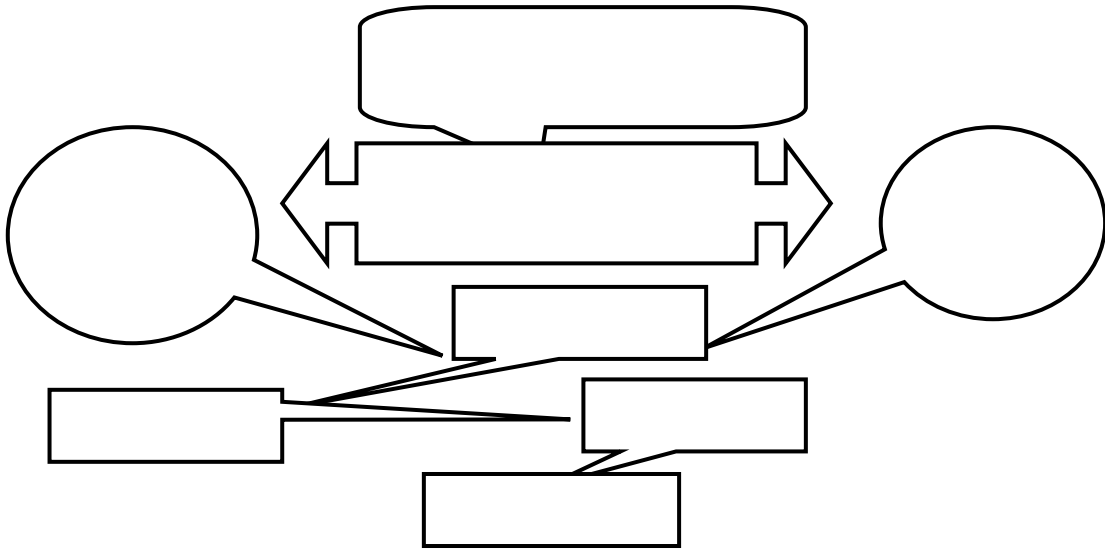
لقد رتب ابن رشد علاقة العلية أو السببية على ثبات الطباع والخصائص للأشياء وربط ذلك كله بالعقل والمنطق متمثلاً في الحدّ والبرهان، «فصناعة المنطق تضع وضعاً أنّ هاهنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأسباب مبطل للعلم ورافع له».

ارتباط السببية بالحدّ:

يعرف أرسطو الحدّ بأنه هو الدال على ماهية الشيء، ويعرفه ابن رشد أنه يعرف ماهية الشيء الذاتية التي بها قوامه⁴⁸، والذاتية المشار إليها هي التي تميّز الشيء عن سائر الأشياء، وهذه الأوصاف الذاتية موجودة له على جهة الثبات، فإنه إذا طلبنا علة موجود ما، نبحت بالضرورة عن تعريف هذا الشيء وحده وتميزه عما سواه من الموجودات، كقولنا مثلاً: 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 ضرورياً، فالمقدمات واجب فيها أن تكون ضرورية»⁴⁹
إن ارتباط العلم اليقيني بالبرهان، والبرهان بما هو ضروري، وما هو ضروري يربط السبب بالمسبب. ويمكننا إجمال كل ذلك من خلال المخطط التالي:



هكذا إذن نجد أن ابن رشد يقرّ ابتداءً بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات <<أما إنكار وجود الأسباب التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جناحه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك >>⁵⁰.

إن رفض⁵¹ العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات يؤدي، حسب ابن رشد، إلى إبطال معنى الوجود والخروج على معنى الهوية: <<ومن ينفي ذلك ليس بقادر أن يعترف أن كلّ فعل لا بد له من فاعل >>⁵²، وكتب أيضا: <<ينبغي أن تعلم أنه من جحد كون الأسباب مؤثرة في مسبباتها فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم، ذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية والقول بإنكار الأسباب جملة وهو قول غريب جدًا عن طبائع الناس >>⁵³.

تلك هي ابرز النتائج الجسيمة التي تترتب على جحد العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب، فيما يرى ابن رشد أن أدنى ذلك هو جحد العقل والحكمة، وأخطره جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا⁵⁴.

¹ يمكن أن نمثل تطوّر الفكر الإنساني من اليونان إلى ابن رشد من خلال المخطّط التالي: الطبيعيون: (هواء، ماء، نار، تراب).

السفسطائيون: (الإنسان مقياس كلّ شيء).

سقراط: (أعرف نفسك بنفسك).

أفلاطون: (عالم المثل هو منبع الحقيقة).

أرسطو: (الحقيقة هي معقول المعقولات).

ابن رشد: (المثالية والمادية، وقد حلّ ابن رشد الصّراع بينهما)، محمد عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن

رشد، دار المعارف، القاهرة، ط: 2، 1983، ص: 31 و32.

2. هنري كوربان بالتعاون مع حسين نصر وعثمان يحيى، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ النينابيع حتى وفاة ابن رشد

(1198م)، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، مراجعة وتقديم: الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، منشورات

عويدات، بيروت، لبنان، ص: 368. وانظر النسخة الفرنسية:

Henry Corbin ; Histoire de la Philosophie Islamique ; Edition Gallimard ; 1964 ; P : 344 .

3. عاطف العراقي، دراسات في مذاهب المشرق، دار المعارف بمصر، ط: 01، 1972، ص: 197.

4 . يتفق كلّ من: زكي نجيب محمود، ومحمد عمارة ، ومحمد عابد الجابري وغيرهم على أنّ هذه المؤلفات تعبّر عن أصالة

فكر ابن رشد...

5. محمد عمارة، ابن رشد بين الغرب والإسلام، مجلة "المسلم المعاصر" تصدر عن مؤسسة المسلم المعاصر، الدقي، القاهرة.

العدد 86، ديسمبر 1997 يناير 1998، ص: 13.

6. ابن باجة: هو أبو بكر بن يحيى بن الصّانغ، ويعرف بابن باجة، من الأندلس، ولد بسرقسطة في نهاية القرن 11 الموافق

للقرون الخامس الهجري، وكان في العلوم الحكمية علامة وقته وأوحد زمانه. وقد ابتلي بمحن كثيرة وشنعات من العوام،

وقصدوا إهلاكه مرّات فسلمه الله منهم. وكان متميّزا في العربية والأدب، حافظا للقرآن، ويعدّ من الأفاضل في صناعة الطبّ،

وكان متقنا لصناعة الموسيقى، جيّد اللّعب بالعود. اشتغل بالسياسة في دولة المرابطين فاستوزره أبو بكر ابن يحيى ابن تاشفين

(المتوفى سنة 499 هـ/1106م) مدة عشرين سنة، وتنقل بين سرقسطة وأشبيلية وغرناطة وفاس. يعرف في الغرب باسم

Avinpace، توفي بفاس سنة 533 هـ/1138م.

7. ابن طفيل: هو أبو بكر بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي من أهل وادي "أش" Gudix حاليا تبعد بحوالي 55 كلم عن

قرطبة، وُلد في أوائل القرن الثاني عشر ميلادي بين عامي 1100 و1110م/ 494 و504 هـ، أي قبل ولادة ابن رشد الحفيد،

في أسرة لا يُعرف عنها الكثير.

أمضى طفولته وشبابه في غرناطة حيث تتلمذ على فلسفة ابن باجة وتأثر بها تأثرا بارزا إلى جانب دراسته للحديث والفقه

واللغة على يد أبي محمد الرشاطي وعبدالحق بن عطية من أقطاب العصر، غير أنه مال إلى الحكمة وعلوم الأوائل، وعرف

كطبيب ماهر في أصول العلاج، وكاتبًا بليغا ناثرا مشاركا في عدّة فنون ، وفي حياته العامّة قام بخدمة أحمد بن ملجان الطائي

المتغلب على بلده وادي أش في سنة 540 هـ ، ثم انتقل إلى خدمة الموحّدين كاتبًا لوالي غرناطة إلى أن استدعاه أبو يعقوب

يوسف (المتوفى سنة 580هـ) إلى الأندلس في أواخر سنة 566هـ كطبيب خاص له وكان يقوم بمهمة السفارة بين الخليفة وبين العلماء، وهو الذي نوه بفضل تلميذه ابن رشد وبراغته لدى الخليفة. توفي بمراكش في أواخر سنة 581هـ الموافق لـ 1185م.
8. يقول عنه روجي أرنالديز Roger Arnaldez

Il a l'esprit formé a une certaine méthode de raisonnement ouvert a une certaine problématique; Voir p.p:13,14 de: Multiples Averroès; Actes du Colloque International Paris 20;23 organisé à l'occasion du 850 anniversaire de la naissance d'Averroès, septembre 1976; LES BELLES LETTRES 1978.

9. يسجل ابن باجة من خلال الفصل الذي أقامه بين الأقاويل السفسطائية والأقاويل العلمية التي تعتمد البرهان في الأسباب الطبيعية مرحلة بالغة الأهمية في تاريخ الثقافة العربية، إنها بداية المدرسة البرهانية والتي بلغت تمام نضجها مع ابن رشد.
10. رئيس سابق لقسم الفلسفة بهيئة اليونسكو، ومسئول سابق عن المركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا، عمل أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة الملك الحسن الثاني بالدار البيضاء (المغرب)...نشر عددا من الدراسات الهامة في المسائل الفلسفية وتاريخ الرياضيات.

11. علي أومليل، التأويل والتوازن، في: أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي بالمغرب سنة 1978، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان - 1981.

12. تصدير محمد علال سيناصر في: الضروري في أصول الفقه لابن رشد، مرجع سابق، ص:ص: 6،30.

13. نفس المرجع، التصدير.

14. أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق وتعليق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1997.

15. تقديم كتاب الضروري في أصول الفقه لابن رشد، مرجع سابق، ص: 28.

16. نفسه، ص: 138.

17. نفسه، ص: 22 و 23.

18. الجابري محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط: 2، يناير 2001. ص:ص: 72، 87.

19. هنري كوربان بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ص:ص: 335، 339.

20. ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقلا عن قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، منشورات دار الرفاعي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط: 1983.

21. طه عبد الرحمن، لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، في: ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي - سنة 1978 بالمغرب -، طبع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان - 1981.

22. الجابري، مرجع سابق، ص:ص: 72، 87.

23. محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، المكتبة الأنجلو المصرية، 1964، ص: 6.

24. الجابري، مرجع سابق، ص:ص: 72، 87.

25. الجابري، نفسه.

26. عاطف العراقي، دراسات في مذاهب المشرق، دار المعارف بمصر، ط: 1، 1972، ص: 253.

27. "سيجر دي باربران، فيلسوف وقف ضد الكنيسة وقال أنّ العقل والفقير متناقضان" انظر: الدين والفلسفة لتوفيق الطويل ص: 98.

MAURICE – RUBEN HAYOUN et ALAIN DE LIBERA , AVERROES et

L'AVERROISME , édition Dahlab; Alger 1976

29. الجابري، مرجع سابق، ص: 92.

30. الإمام أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الثاني دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط 7، 1985م، ص: 407.

31. محمد علال سيناصر، أدب العلم والعلماء، رسالة اليونسكو، شهرية تصدرها هيئة اليونسكو، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، باريس، فرنسا، عدد: أوت وسبتمبر 1981.

32. يرى أنه: <<ما من فيلسوف إلا وينكر على بعض الفلاسفة...بل إنه لا يستطيع أن يشيد موقفا لنفسه دون هذا التقدير... لأن العملية الفلسفية برمتها معنية بمراجعة المعطى المعرفي من كافة الوجوه وابتكار المصطلح الفلسفي الجديد>>، أنظر مقاله: في مفهوم "التهافت" عند الغزالي وتهافت "تهافت التهافت" عند ابن رشد. مجلة "الكلمة" (فكرية ثقافية إسلامية)، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات، بيروت، العدد 21، السنة الخامسة، 1998.

33. محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1998، ص: 70.

34. يرى محمود قاسم أنّ ابن رشد فرّق في الموضوع بين عالم الغيب وعالم الشهادة أي بين العالم الذي لا يمكن التعرف عليه إلا من خلال النصّ وبين العالم الذي يخضع للنظر العقلي بالقياس والتجريب وما إلى ذلك من أدوات النظر التي يستعملها الطبيب والفلكي. هذا التفريق في مذهب ابن رشد، أي منهجه، أساسي وليس أمراً ثانوياً يستعمله عند الحاجة: محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، المكتبة الأنجلو المصرية، 1964، ص: 55.
35. الجابري، المرجع السابق، ص: 79.
36. 86: " " : 10 :
37. فصل المقال لأبي الوليد ابن رشد، تقديم وتعليق: أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982، ص: 41، وأيضاً: الجابري، 2002، ص: 102 و 103
38. محمد عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط: 2، 1983.
39. أبو الوليد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، سلسلة التراث الفلسفي العربي - مؤلفات ابن رشد (2)، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1998، ص: 130.
40. أبو الوليد ابن رشد، تهافت التهافت، تقديم وتعليق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 2001. ص: 365
41. لقد حاول ابن رشد جهده أن يميّز بين مستويات المعرفة وطرقها، للاستزادة راجع: مقال عبدالمجيد الغنوشي، تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد وديكارت، مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الجزائر 1978 الجزء الأول، Histoire de la Philosophie Islamique ;Edition Gallimard ;1964 ; p 337 : **En effet, le propos d' Averroès est déterminé par un rigoureux discernement des esprits.**
42. ابن رشد، تهافت التهافت، تقديم وتعليق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 2001. ص: 377
43. محمد عمارة، مرجع سابق، ص: 15.
44. جودت أحمد سعادة، مناهج الدراسات الاجتماعية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط: 1، 1984. ص: 314
- 321
45. لقد عرف العالم الإسلامي اللغة الفلسفية واللغة الكلامية واللغة الأصولية واللغة الصوفية ولغة مصطلح الحديث : طه عبد الرحمن، لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي بالمغرب 1978، طبع بالمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط: 1، 1981، ص: 200.
46. علي أومليل، التأويل والتوازن، ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، مرجع سابق، ص: 264.
47. تهافت التهافت لأبي الوليد ابن رشد، الجزء الثاني، تحقيق: سليمان دنيا...
48. تلخيص مابعد الطبيعة لأبي الوليد بن رشد، نقلاً عن: الشرفاي محمد عبد الله، الأسباب والمسببات دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي، دار الجيل، بيروت، ط: 1، 1997، ص: 117.
49. تلخيص مابعد الطبيعة ، نفسه، ص: 114.
50. تهافت التهافت لأبي الوليد بن رشد، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1965، ص: 871.
51. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية ، بيروت 1984.
52. مناهج الأدلة لأبي الوليد ابن رشد، تحقيق: محمود قاسم، ص: 233.
53. مناهج الأدلة لأبي الوليد ابن رشد مرجع سابق ، ص: 233.
54. نفسه ، ص: 87.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر بالعربية:

المؤلف	عنوان الكتاب	دار النشر والطبعة
أبو الوليد بن رشد	بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الثاني	دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط7، 1985 م
	تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا،	دار المعارف، مصر، 1965.
	تهافت التهافت، تقديم وتعليق: أحمد شمس الدين،	دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط:1، 2001.
	فصل المقال، تقديم وتعليق: أبو عمران الشيخ وجلول البديوي،	الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982
	الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري،	مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط:1، 1998
أبو حامد الغزالي،	المستصفي من علم الأصول، تحقيق وتعليق: سليمان الأشقر	مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:1، 1997.
- قائمة المراجع بالعربية:		
جودت أحمد سعادة،	مناهج الدراسات الاجتماعية،	دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط:1، 1984.
الشرقاوي محمد عبد الله،	الأسباب والمسببات دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي،	دار الجيل، بيروت، ط:1، 1997،
قاسم السامرائي،	الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية،	منشورات دار الرفاعي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية ط:1983.
عاطف العراقي،	دراسات في مذاهب المشرق،	دار المعارف بمصر، ط:01، 1972.
علي سامي النشار،	مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي،	دار النهضة العربية، بيروت 1984.
محمد عابد الجابري،	ابن رشد سيرة وفكر،	مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
محمد عمارة،	المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد،	دار المعارف، القاهرة، ط:2، 1983.
محمود قاسم،	نظرية المعرفة عند ابن رشد،	المكتبة الأنجلو مصرية، 1964 .
هنري كوربان بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى،	تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي،	منشورات عويدات، بيروت، لبنان.
- المقالات:		
أنور الزعبي،	في مفهوم "التهافت" عند الغزالي و"تهافت" تهافت	مجلة "الكلمة" (فكرية ثقافية إسلامية)، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات، بيروت، العدد21، السنة الخامسة، 1998.
طه عبد	لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات،	طبع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،

بيروت - لبنان - 1981.	ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي - سنة 1978 (بالمغرب)	الرحمن،
الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983 .	تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد وديكارت، (مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الجزائر 1978 الجزء الأول،	عبد المجيد الغنوشي
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان - 1981.	التأويل والتوازن، (أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي بالمغرب سنة 1978)	علي أواميل،
رسالة اليونسكو، شهرية تصدرها هيئة اليونسكو، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، باريس، فرنسا، عدد: أوت وسبتمبر 1981.	أدب العلم والعلماء،	محمد علال سينا،
تصدر عن مؤسسة المسلم المعاصر، الدقى، القاهرة. العدد 86، ديسمبر 1997 يناير 1998.	ابن رشد بين الغرب والإسلام، مجلة "المسلم المعاصر"	محمد عمارة،
- مراجع باللغة الأجنبية:		
Henry Corbin	;Histoire de la Philosophie Islamique	;Edition Gallimard ;1964
MAURICE – RUBEN HAYOUN et ALAIN DE LIBERA	, AVERROES et L'AVERROISME	, édition Dahlab; Alger 1976
Roger Arnaldez	:Multiples Averroès; Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850 anniversaire de la naissance d'Averroès,	Paris 20;23 septembre 1976; LES BELLES LETTRES 1978