عبد الواحد ذنون طه

أسباب وتداعيات سوء فهم علماء الغرب لحقيقة فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى

ليس من السهولة بمكان التطرق إلى حقيقة فلسفة أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد بن رشد،(ت595هـ/1198م) نظراً لكثرة ما أثاره هذا الفيلسوف من جدل ودويّ في حياته، وبعد مماته من قبل علماء الكلام المسلمين، ورجال الكنيسة في العصور الوسطى، حتى أنه أصبح عند بعضهم مثالاً للكافر الملعون. في حين اتخذ بعض الكتّاب موقف الدفاع المتحمس عنه، لإثبات أنه كان فيلسوفاً مسلماً مؤمناً، بتأليف عنوانه: " **الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد**"[1]. والواقع أن ابن رشد كان فيلسوفاً عقلياً مؤمناً، له فلسفته العقلية الخاصة،[2] التي تتسق أتم اتساق مع فكرته الدينية الفلسفية ضمن إطار الفلسفة الإسلامية التي جاءت امتدادا لأبحاث دينية ودراسات كلامية سابقة. فهي تبدأ بالواحد[3]، وتحلل فكرة الإلوهية تحليلاً شاملاً ودقيقاً، فهو المبدع والخالق، أبدع كل شيء من لاشيء وخلق الأزل ، ونظمهَ وسيرهَ. والنفوس البشرية لا تستطيع الكشف عن الحقائق الكلية إلا بمدد سماوي وفيض علوي ، أو بمعونة العقل الفعال. ويسلم فلاسفة الإسلام جميعاً بهذا الاتصال، ولكن ابن رشد يربط النفس بالجسم برباط أوثق على نحو ماصنع أرسطو[4].

وتتميز فلسفة ابن رشد كغيره من فلاسفة المسلمين، أنه حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، (Aristotle) كما حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، بل تطويع فلسفة أرسطو للدين، والدفاع عن أرسطو ما أمكن. وعند ابن رشد أن الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما مصطحبان بالطبع ومتحابتان بالجوهر والغريزة.[5] ويقول ابن رشد بوحدة الحقيقة، ويرى أن سلامة الدين والفلسفة في أن يُفصل أحدهما عن الأخر، فلا تضاف إلى التعاليم الدينية نظريات فلسفية، ولا تصبغ الفلسفة بصبغة دينية ، ذلك لان لكل مقام مقالاً، والفلسفة إنما تعني الخاصة، في حين أن الدين يخاطب العامة، ومن الحكمة أن تخاطب الناس على قدر عقولهم[6].

وقد تمسك ابن رشد بالعقل لضرورات معرفية، بغية محاربة الاتجاهات الباطنية، وتجاوز علم الكلام الأشعري، والرجوع إلى المعقول في فلسفة أرسطو، من أجل حماية الشريعة من الأساليب الجدلية الكلامية. وقد حاول في طريقته هذه الاستناد إلى حيثيات عرضها بطريقة الفقيه والفيلسوف، عرضاً مفصلاً، لاسيما وهو القاضي المتمرس، والفقيه المجتهد، اعتمد فيها على المعقول والمنقول على حد سواء، موظفاً ثقافته الفقهية والكلامية والفلسفية الواسعة، وقدرته الجدلية والبرهانية الفائقة التي هدف من خلالها إلى " **عقلنة المعرفة** "[7]. فضلاً عن ذلك فقد ألف بعض المؤلفات الخاصة بالعلاقات بين الفلسفة والدين، مثل كتابه: **فصل**

1 | [قاسم، د.ت].
2 | ينظر: [العراقي، 1967، ص 14].
3 | [ابن رشد، 2002 ، ص 123].
4 | ينظر: [مدكور ، 1970، ص 142].
5 | [ابن رشد،1978 ، ص 65 فما بعدها ؛ بدوي، 1979، ص 232–237؛ موسى، 1959، ص 90–91].
6 | [ابن رشد، 1972 ، ص 59 ؛ ابن رشد، 1978 ، ص. 90 ؛ وينظر: [مدكور، 1970، ص 153–154].
7 | [أركون، 1999 ، ص 11].

المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الذي رد فيه على كتاب الغزالي: **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، وكتاب : **تهافت التهافت**، الذي رد فيه على كتاب الغزالي: **تهافت الفلاسفة**. كذلك حاول أن يحط ما أمكنه من قدر منهجية المتكلمين في كتابه: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، فضلاً عن تأليفه لكتاب مهم في أصول الفقه هو : **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**.

إن هذه المؤلفات تشير بشكل واضح إلى أن ابن رشد كان يريد أن يظل مفكراً مسلماً يتحمل فكريا بكل ثقافته الفلسفية، ومعرفته العلمية المتوفرة في عصره، مسؤولية جميع المشاكل التي تولدت عن المقارعة بين ظاهرة الوحي القرآني (= الدين أو الشرع)، وبين الموقف الفلسفي المحض (= الحكمة) الأكثر صرامة. وقد خاض ابن رشد معركة حقيقية وخصبة على صعيد عام الكلام، والفقه، والتفسير، وذلك عن طريق استخدام إمكانياته وكفاءاته الفلسفية.ورغم هذا فإنه لم يصل به الحد إلى الخروج نهائياً من الطوق العقدي الذي ينغلق داخله المتمسكون بالنص، لكنه حاول أن يُلطف أو يطُوع من قواعد تفسير النصوص، وأن يقوي من مكانة العقل الذي أراد له أن يلعب دوراً محركاً ومحافظاً على حق الإنسان في التساؤل والنقد[8].

وكان ابن رشد في محاولاته للرد على دعاوى المتكلمين والفلاسفة الجبريين وإبطالها، يعتمد ليس على الشريعة حسب، إنما على ثقافة الأمم السالفة، وعلى الفكر الفلسفي والحكمة. ولكنه لم يكن يحاول الهجوم عليهم إلا عندما يخوضون في حقل النقاش العقلي، وقد دحض في مؤلفاته علماء الكلام الذين كانوا يزعمون أنهم يبنون عقائدهم بالجدل[9]. ويجمع ابن رشد بين المتكلمين في المشرق، والفلاسفة من أمثال الفارابي (ت 339هـ/950م)، وابن سينا (ت 428هـ/1037م)، وحتى الغزالي(ت501هـ/1111م) في كفة واحدة، ويتهمهم جميعاً بأنهم لا يستعملون الطرق البرهانية، وأن طريقتهم في الاستدلال واحدة لا تختلف. فهو يقول مثلاً في تفسيره لكتاب **السماع الطبيعي**: بأن طريقة ابن سينا في إثبات قوله في " المحرك الأول" هي طريقة المتكلمين، وقوله دائماً وسط بين المشائين والمتكلمين[10].

وإذا ماإنتقلنا إلى موقف ابن رشد من الشريعة والفلسفة، نجد أنه قد وضع حداً بينهما فالمتمعن في نصوص كتابه **فصل المقال**، يجد أن للفلسفة حقلها الخاص، وللدين إطاره الخاص، رغم عدم وجود التناقض، وأن ابن رشد يرى أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس، ولا يجب أن يُصرّح بها إلا لمن هو من أهل التأويل والراسخون في العلم[11]. فهو يقول في **الكشف عن مناهج الأدلة**: " ينبغي أن يُقر الشرع على ظاهره ولا يُصرّح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني أن يُصرّح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها، لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع فيلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً، أعني بالحكمة والشرع عند أناس وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين[12].

وقد اتبع ابن رشد منهجاً نقدياً في دفاعه وتوضيحه للعلاقة بين الفلسفة والدين قائماً على تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلي، ونقد موقف المنكرين للنظر العقلي[13]. الذين لم يدركوا أن حقيقة الشريعة تصل إلى أعلى صورها في حقيقة الفلسفة البرهانية، وتصبح على هذا الشكل موافقة لمصلحة الأخلاق والدولة، ومناسبة للازدهار الحضاري والثقافي في المجتمع، مع الإقرار بالوحدانية الإسلامية وبالشرع في صورته الأولى[14]. وقد حث ابن رشد على الاستعانة والاستفادة مما قاله الأقدمون في مسألة القياس العقلي والبرهان، لاسيما المخزون من التراث اليوناني المتمثل في المؤلفات الفلسفية التي وصفت الأقيسة البرهانية قبل أن يستنبطها الفكر الفلسفي العربي الإسلامي. فينبغي، كما يرى، " أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك: فإن كان صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبهنا عليه "[15]. وهو ينطلق في هذا من مبدأ أن الفرد الواحد لا يمكنه إدراك كل العلوم، ولا يمكن لأمة من الأمم، أو لإنسان واحد أن يُنشئ صناعة واحدة،

8 | [المرجع نفسه ، ص 12، 14، 25].
9 | [ريبان،1957 ، ص 174].
10 | [ابن رشد، 1983، ص 21، 26]. والمقصود بالمشائين : هم الفلاسفة الذين اتبعوا نهج أرسطو، وأطلق هذا اللقب على فلسفة أرسطو لأنه كان يُلقي دروسه وهو يمشي حول حديقة مدرسته التي أنشأها في ملعب رياضي يُسمى (لوقيون)، وتلامذته حوله.
11 | [ابن رشد، 1973، ص 36، 52].
12 | [ابن رشد،2002 ، ص 89].
13 | ينظر: [العراقي، 1999 ، ص 72].
14 | [بلوز، 1999 ، ص 29–30].
15 | [ابن رشد، 1973 ، ص 32].

فكيف بصناعة الصنائع، وهي الحكمة، لهذا يؤكد على النظر في كتب الأمم السالفة، وما الذي قالوه عن شرائط البرهان العقلي[16]، " فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم "[17].

هذه جوانب من أفكار وطروحات ابن رشد الفلسفية. ويمكن التعرف من النص الأخير على المنطلق العام في تعامله مع التراث الفلسفي لليونان، الذي لم يكن معروفاً للعالم المسيحي حتى أواخر القرن الثاني عشر الميلادي/ السادس للهجرة، حيث بدأ الأوربيون بالإطلاع عليه، عن طريق حركة الترجمة التي انطلقت من مدينة طليطلة (Toledo)، التي أصبحت بعد وقوعها بيد الإسبان سنة 478هـ/1085م مركزاً فريداً للترجمة من العربية إلى اللاتينية، وبلغت أوجها في هذا القرن[18] .وقد نالت الفلسفة اهتماماً كثيراً، وأقبل الناس عليها، ويؤيد هذا الإقبال والانتشار قول العلامة ابن خلدون في هذا الصدد: "... بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها هناك مجددة، ومجالس تعليمها متعددة، ودواوينها جامعة متوفرة وطلبتها متكثرة"[19].

ويبدو أن فلسفة ابن رشد على الخصوص هي التي يسبق إليها الذهن عند النظر إلى قول ابن خلدون في النص أعلاه. ذلك لأن تأثير هذا الفيلسوف القرطبي العظيم في الغرب لا يجاريه فيه تأثير أي فيلسوف مسلم أخر ، لأننا وحسب قول عبد الرحمن بدوي، لا نستطيع مثلاً أن نتحدث عن (فارابية) أو (سيناوية) لاتينية، ولكننا نجد في مقابل ذلك (رشدية) قوية جداً، كان لها أنصارها في أوربا طوال أكثر من قرنين من الزمن .

ويعد العالم ميخائيل سكوت Michael Scot) ت 136هـ /6321م)، من أشهر المترجمين الذين اهتموا بتراث ابن رشد، فهو الذي نقل العديد من كتبه إلى اللاتينية ، فضلاً عن شروحه وتعليقاته على كتب أرسطو، مثل : **السماء والعالم ، وكتاب النفس، وشروح الكون، والآثار العلوية، والقوى الطبيعية،** وغيرها[20]. وهو بهذه التراجم يعتبر أول من أدخل ابن رشد إلى اللاتين[21]. ويقول البعض أنه قام بهذه الترجمة، أو ببعضها، وهو بطليطلة بمعاونة يهودي أسمه أندراوس، أو أنه قام بها في بلاط الملك النورماندي فردريك الثاني (Frederick II) بمعاونة نفر من المترجمين، فذاعت في الأوساط الجامعية الأوربية ابتداء من سنة 629هـ/1231م[22]. وتعد إسهامات سكوت ذات نتائج قيمة ، لأنه ترجم فلسفة ابن رشد إلى العالم اللاتيني، وهي حية جديدة، لأن ابن رشد كان يكتب في القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر الميلادي، فسهل وصوله إلى الغرب والتأثير فيه، ولهذا يعد سكوت أحد مؤسسي المذهب الرشدي اللاتيني المعروف بإسم (Averroism)[23]. وساهم مترجمون آخرون في طليطلة بنقل مؤلفات ابن رشد إلى اللاتينيـــة ، من أشـهرهم هرمان الألماني (Hermanus Alemanus)[24].

وكانت الترجمة بشكل عام تتم بطريقة عجيبة، حيث يضع أحد اليهود المتقنين للغة العربية ترجمة الكلمة أو التعبير العربي باللغة الدارجة الخاصة بالبلد الذي تتم فيه الترجمة، ثم يقوم أحد المترجمين المختصين بالترجمة إلى اللاتينية، ولم يكن في أغلب الأحيان المترجم الأول ملماً بالفلسفة، إذ لم يكن يُشترط فيه إلاّ إتقانه للعربية. والغريب أنه تم تحريف اسم ابن رشد حتى أصبح Averroes وأصبحت الرشدية Averroisme ، وأصبح الرشدي هو Averroiste ، ولم يكن يعرف اسم ابن رشد الأصلي إلا القليلون[25]. وفي الوقت نفسه، فقد تمت ترجمة أعمال ابن رشد، ضمن كثير من الإرث العربي الإسلامي إلى اللغة العبرية، ومنها انتقل إلى اللاتين والغرب وعصر الأنوار، بواسطة المترجمين اليهود، كما أسلفنا. وكانت هذه الترجمات نعمة، ولكنها كانت أيضاً نقمة، بسبب أخطاء الترجمة التي أدت إلى سوء الفهم[26].

16 | للمزيد من المعلومات عن تأثر ابن رشد بمنطق أرسطو في هذا المجال، ينظر: [صبحي، 2000 ، ص. 279–326].
17 | [ابن رشد ،1973 ، ص 33].
18 | [Lindberg, 1978, p. 62–67].
19 | [ابن خلدون، د.ت، ص 481].
20 | [ريبان، 1957 ، ص 218–219] ؛ وينظر: [مايرز، 1986، ص 112].
21 | [Left, 1965, p. 174].
22 | [Ibid.] وينظر:[كرم، د.ت، ص 128–129].
23 | [مايرز، 1986، ص 113 ؛ بالنثيا، 1955، ص 367 ؛ Gamir, 1966, p. 91].
24 | [ريبان،1957 ، ص 225 ؛ بالنثيا،1955 ، ص 367].
25 | [Gauthier,1948, .p 1–2] . نقلا عن: [الخضيري، 2007، ص 92].
26 | ينظر: [شحلان ، 2010 ، ص 223 فما بعدها].

ونظراً لفقدان الكثير من الأصول العربية لكتب وشروح ابن رشد، فقد أصبح مصدرها الوحيد هو ترجمتها اللاتينية أو العبرية، وقد هيأت هذه الترجمات مادة وفيرة أعانت على نشر المذهب الرشدي في الغرب، لاسيما في جامعة باريس وجامعات شمال إيطاليا[27]. ولكن كانت تشوب هذه الترجمات أخطاء كثيرة بسبب تمسك أصحابها بحرفية النقل ، وخلوها من التعليق والنقد[28]، فضلًا عن الكثير من التحريف الذي لحقها[29]، مما جعل فهم آراء ابن رشد عسيراً في بعض الأحيان، أو أن يساء فهمه. وقد ظهر سوء الفهم لفلسفته الحقيقية على حد سواء في كل من **المجال الديني الفلسفي**، ومجال **نظرية المعرفة** التي تعتمد على تعريف النفس الإنسانية، وقد نُسب إليه أيضاً " **نظرية الحقيقتين (A Theory of double truth)** التي تقول بوجود حقيقة دينية وأخرى فلسفية ، وإن الحقيقتين قد تتعارضان[30]، وليس من الضروري الاتفاق بين حقيقة الشرع وحقيقة العقل، أو عدم اجتماع العقل والإيمان، وذلك عن طريق تحريف النصوص الرشدية الصحيحة، والاعتماد على نظريات أخرى كان يقول بها ملحدو أوربا، وهي النظريات التي تنكر خلود النفس، وتؤكد أن هناك عقلاً واحداً مشتركاً بين جميع أفراد البشر. وعلى هذا الأساس نسُبت إلى ابن رشد بدعة **النفس الكلية** التي كانت معروفة في أوربا منذ عهد بعيد قبل أن تصل الفلسفة الرشدية إلى العالم الغربي، وهي أفكار مناهضة للعقيدة النصرانية[31]. كما نُسجت الروايات حول ابن رشد، حتى جعلت منه أسطورة تمثل الإلحاد في أفظع صورة. ولقد نُسب له القول الشهير: "**هناك ثلاثة أديان أحدها مستحيل وهو المسيحية، وثانيهما لا يصلح إلا للأطفال وهو اليهودية، أما الثالث وهو دين الخنازير فهو الدين الإسلامي...**". ونتيجة لهذه الإشاعات أصبح كل مَنْ يشُك في دينه ينسُب للفلسفة الرشدية[32].

وفضلاً عن أخطاء الترجمة التي نوهنا إلى بعضها، يمكن إرجاع السبب في سوء فهم فلسفة ابن رشد، ونسبة بعض الأفكار غير الصحيحة إليه، إلى عجز الذين اعتنقوا فلسفة ابن رشد من الأوربيين عن التفريق بين الآراء الخاصة به، وأراء الفلاسفة والشراح الآخرين. فلقد كان منهجه المفضل ينحصر في عرض جميع تفاصيل تلك الآراء، وعضدها بكل الحجج الممكنة التي ربما شهدت باحتمالها للصدق، ثم ينتقل إلى نقدها فيما بعد، وإذا ما وقف الدارس أو القارئ على هذا العرض عند هذا الحد، ولم تتسير له قراءة النقد ، ربما حسب أن ذلك هو رأي ابن رشد في المسألة ، وهنا يكمن الخطأ[33].

وهكذا أصبح ابن رشد في أوربا، ولقرون عديدة، رائداً للفكر الحر والإلحاد استنادا إلى الذين عرضوا فلسفته. في حين، وللأسباب التي أشرنا إليها نجد أنه غير مسؤول كلية عن الحالة العقلية التي تبناها من يسمون أنفسهم بالرواشد (Averroists) في أوربا في العصور الوسطى، لا سيما في إسنادهم إليه القول بعدم اجتماع العقل والإيمان، بل على العكس كان يدافع عن انسجام العقيدة مع العقل. ومن يرجع إلى الرسالة التي كتبها ابن رشد بعنوان : **(فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)** سيجد في رده المتزن على حملة الغزالي في **(تهافت الفلاسفة)** أنه عدو شديد المراس للفلسفة العقلية المعروفة في الغرب بفلسفة ابن رشد (Averroism)[34].

وعلى أي حال، ونتيجة لحركة الترجمة التي أسلفنا الحديث عنها، فقد انتشرت الأفكار والآراء التي نسبت إلى ابن رشد في أوربا، لاسيما في بعض الجامعات، مثل جامعة باريس منذ بدايات القرن الثالث عشر الميلادي/ السابع للهجرة، حيث أصبحت هذه الجامعة مسرحا لهذه الأفكار (الحرة) التي انتشرت خارج حدودها أيضاً[35]. ولقد درس في هذه الجامعة ودَرّس فيها أعظم فلاسفة ولاهوتيو القرن الثالث عشر الميلادي، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: القديس ألبرت الأكبر (Albert the Great) ، وتوماس الأكويني،(Thomas Aqinas) وجيل دي روم (Gilles de Rome)، وسيجر دي برابانت (Siger de Barabant)، وريمون لول (Raymond Lulle)[36].

---

27 | ينظر: [هاريس، 1965، ص 340/1 ، 352].
28 | [Guillaume, 1965, p. 279] وتنظر الترجمة العربية بعنوان: [تراث الإسلام، 1972، ص 397].
29 | [رينان،1957 ، ص 432].
30 | [Encyclopaedia Britannica, vol. II, p. 591] وينظر: [العراقي، 1968 ، ص 287].
31 | [Wallace, 1972, p. 401] وينظر: [قاسم، د.ت ، ص 19–20].
32 | [الخضيري، 2007، ص 93].
33 | [المرجع نفسه، ص 21].
34 | ينظر: [ابن رشد، 1972، ص 36، 38؛ ابن رشد، 1971، القسم الثاني، ص 688، 758]؛
[Guillaume, 1965, p. 276] (الترجمة العربية ص 294–295)
35 | [Rashdall, 4691, vol. I, p. 298, 354]
36 | [الخضيري،2007 ، ص 55].

ويرتبط اسم سيجر دي برابانت بالحركة الرشدية في هذه الجامعة، فهو الذي تزعمها وحمل لوائها في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي . وقد بدأ سيجر عمله أستاذاً بكلية الآداب في حدود سنة 659هـ/1260م[37]. وكان يرى في مذهب ابن رشد الحقيقة نفسها، لكنه لم يتردد في أن يؤول هذا المذهب في بعض الأحيان بما لا يتفق وفلسفة ابن رشد الحقيقية، كما قال بتناقض العقيدة المسيحية ، وعدم اجتماع العقل والإيمان[38]. وقد وجدت هذه الأفكار صدىً لها لدى أساتذة آخرين مثل (Boetius of Dacia)[39] ، وجيرو الابفيلي[40].

كذلك وجِدت أراء أخرى نُسبت إلى ابن رشد نشرها رجل مجهول يدعى موريس الإسباني (Mauritius Hispanus) ، الذي قُرن إسمه بابن رشد نفسه[41]. وقام صراع بين الكنيسة والجامعة، الذي حاولت فيه الأولى تحريم المحاضرات التي تدور حول كتب أرسطو عن الطبيعة وما وراء الطبيعة وشروح ابن رشد لها، وكان على الطلبة الذين يتقدمون لنيل درجة الليسانس في الآداب أن يقسموا يميناً بعدم قراءة مثل هذه الكتب المدانة ومؤلفات موريس الإسباني وغيره من (الهراطقة). وفي سنة 629هـ/1231م جدد البابا جريجوري التاسع (Gregory IX) في رسالة إلى أساتذة كلية اللاهوت هذا المنع، مع تحفظ مهم هو : " لحين تنقية هذه المؤلفات وتطهيرها من الهرطقة "[42].

ويبدو من رسالة البابا أنه أدرك ألاّ فائدة تُرجى من محاولة القضاء على هذا التيار، ومن الأفضل التعايش معه بعد أن يُنقى من كل الشوائب وتُزال منه الشكوك والهرطقة. فشكُلتْ لجنة لهذا الغرض، لكنها فشلت في مهمتها[43]. واستمر نفوذ تيار المؤمنين بالرشدية. وبدأ في العقد السادس من القرن الثالث عشر الميلادي يتضح اتجاهان مختلفان في كلية الآداب، تزعَّم أحدهما سيجر دي برابانت، وسار وراءه مجموعة من الأساتذة في طريق العقلانية، يضم أقوى الشخصيات وأبرز المفكرين، وعبَّر الاتجاه الثاني عن أرسطية معتدلة تحترم الرؤية المسيحية للأشياء، وتحاول التوفيق بينها وبين المسيحية، مثلها ألبرت الكبير وتوماس الأكويني.

وهكذا أصبحت جامعة باريس مفتوحة على مصراعيها للتأملات الفلسفية، الأمر الذي اضطر أسقف باريس أتين تومبيه ، (Etienn Tempier) ، الذي سيصبح فيما بعد عضواً في كلية اللاهوت، لجمع أساتذة اللاهوت في الجامعة سنة 688هـ /1269م، والاتفاق معهم على تحريم ثلاث عشرة قضية كلها "قواعد رشدية مألوفة"[44]،الأمر الذي يشير إلى اضطراب الصراع في جامعة باريس، وتأثير ابن رشد على هذه الجامعة، حتى أن آرنست رينان[45]، وهو من أفضل الباحثين الذين كتبوا عن ابن رشد في القرن التاسع عشر الميلادي، يشير إلى أن إيمان الكثيرين في هذه الجامعة كان مضعضعاً حوالي القرن الثالث عشر ، "**وأن قضايا الرشدية الفاضحة وجدت صدى لها عند بعض الأساتذة**".

وكانت ردود الفعل قوية وعنيفة من جانب المناوئين للأفكار التي نُسبت إلى ابن رشد، لاسيما من قبل ألبرت الكبير وتلمذه الشهير توماس الأكويني، اللذان درسا بالتتابع في جامعة باريس بين 1234–1248م و 1252–1259م[46]. وعلى الرغم من غلبة أثر أرسطو على فكر ألبرت الكبير،)[47](فقد اشترك هو وتوماس الأكويني في توجيه رسائل ضد أساتذة (شارع فُوار) في جامعة باريس تنسجم مع أحكام أسقف باريس لسنة 1269. منها على سبيل المثال رسالة خاصة من ألبرت الكبير بعنوان — **(كتاب خاص بأهل باريس)**، رد فيها على إحدى عشرة **(قضية رشدية)** جهر بها أساتذة الجامعة[48]، وحينما كان ألبرت الكبير مقيماً في

37 | [Knowles, 1962, p. 272]
38 | [Guillaume, 1965]
39 | [Knowles, 1962, p. 270, 272–273]
40 | [رينان، 1957، ص 282].
41 | [Rashdall, 1964, vol. I, p. 475 ؛ بالنثيا،1955 ، ص 368]؛ وينظر عن محاولة تحديد هوية (موريس الإسباني): [الخضيري، 2007، ص 59 فما بعدها].
42 | [Rashdall, 1964, vol , I, p. 358]
43 | [الخضيري،2007 ، ص 66].
44 | [رينان، 1957، ص 278–279]؛ وللإطلاع على هذه القضايا ينظر:
[Knowles, 1962, p. 272; Left, 1965, p. 228]
45 | [ابن رشد والرشدية ، ص 279].
46 | [Kenny, 1980, p. 3, 18; Left, 1965, p. 227]
47 | [Knowles, 1962, p. 253]
48 | [رينان،1957 ، ص 279–280].

البلاط البابوي عند البابا الإسكندر الرابع، في حدود سنة 653هـ /1255م، كلفه بنقض " **ضلالة ابن رشد الخاصة بخلود النفس الإنسانية الفردية**". واستجاب ألبرت بأن وضع رسالة للرد على مذهب وحدة العقل، دمجها بعد ذلك في خلاصته اللاهوتية[49]. ويدل تأليف هذا الكتاب على أن مذهب وحدة العقل قد نال أهمية بالغة، وجمع عدداً كبيراً من الأنصار، حتى رأى البابا وألبرت أنهما مضطران إلى تخصيص كتاب للرد عليه[50]. كذلك قام توماس الأكويني بتأليف كتاب مماثل لدحض آراء الرشديين، وهو المسمى : **(في وحدة العقل رداً على الرشديين De Unitate Intellectus Contra Averroistas)**[51]. كما وجه الأكويني أيضاً رسالة إلى رشديي باريس تحمل عنوان: **(ضد الرشدية الباريسية)**[52]. كذلك وجه جيل دي روم (Giles of Rome) عدداً كبيراً من الرسائل ضد **(الأضاليل الرشدية)**. وقد جمع هذه الرسائل في كتابه المعروف بـ **(الأهواء)**[53]. وهو يتهم ابن رشد بأنه صاحب فكرة أن كل الأديان كاذبة، وإن كانت مفيدة، وهذه التهمة غير صحيحة ، ويبدو أنه لم يقرأ مؤلفات ابن رشد بتمعن[54].

ولا يُعرف بالضبط أسماء الأساتذة الذين وجهت إليهم مثل هذه الرسائل، ولكن من المؤكد أن سيجر دي برابانت كان أحد هؤلاء هو وصديقه جيرو الابفيلي لميلهما الشديد إلى مذهب الفيلسوف ابن رشد[55]. ومن الأدلة على انتصار الرشدية في الجامعة ورسوخها ، أنها بقيت قوية رغم الأحكام الكثيرة التي كانت موضعاً لها. وكان نتيجة ذلك صدور أحكام أقوى من السابقة من قبل أسقف باريس أتين تومبيه[56]، نصت على تحريم (219) قضية مشائية عامة ورشدية. وُوجه هذا التحذير إلى أساتذة كلية الآداب بباريس الذين يصرون على تدريس نظرية العقل المفارق، والذي يأتي في مقدمتهم سيجر دي برابانت، الذي خسر وظيفته في التدريس بكلية الآداب، واستدعي من قبل ديوان التفتيش، لكنه استغاث بالإدارة البابوية، حيث أمل بالحصول على معاملة أكثر إعتدالاً. وقد بُرئ سيجر من تهمة الهرطقة من قبل البابا نيقولا الثالث (Nicholas III) لكنه وضع تحت الإقامة الجبرية المنزلية في الإدارة البابوية، وقد قُتل قبل نهاية عام 1284م على يد سكرتيره المعتوه ومع ذلك فقد بقيت ذكراه خالدة، حيث وضعه الشاعر المشهور دانتي (Dante) في الجنة جنباً إلى جنب مع توماس الأكويني وبقية المفكرين النصارى العظام[57].

ومن الشخصيات التي عارضت الرشدية في العصور الوسطى، رامون لول (ت 715هـ/1315م)، وهو من موالد مدينة بالما Palma في جزيرة ميورقة (Mallorca). ويعد أول من أعطى لكلمة رشدي معنى عاماً، بمعنى نصير ابن رشد، بل ونصير كافة الضلالات. وكان ابن رشد بالنسبة لرامون لول هو رمز الهرطقة، ورمزاً للإسلام في الفلسفة، وكان يحلم بتحطيم الإسلام من خلال تحطيم ابن رشد[58]. وقد درَّس بجامعة باريس كتابه **(الفن العظيم Ars Magna)**، وجادل الرشديين هناك بشدة[59]. وقد تنقل لول بين باريس وفينا ومونبلييه وجنوة ونابلي وبيزة، ساعياً في تفنيد آراء ابن رشد والإسلام بشكل عام. وتقدم إلى البابا كليمنت الخامس (Clemant V) لإيجاد منظمة حربية جديدة لهدم الإسلام، وإنشاء كليات لدراسة اللغة العربية، والحكم على ابن رشد وأتباعه. وكان يريد إزالة كتب ابن رشد من الجامعات إزالة مطلقة، وحظر قراءتها على كل نصراني[60]. وكانت باريس خاصة مسرحاً لنشاط لول ضد الرشديين، حيث دوَّن ثمانية عشر كتاباً ضد الرشدية[61]. كما كتب محاضر منازعاته في طائفة من الرسائل الصغيرة ، ولعل أشهر هذه الرسائل هي الموسومة: **(تفجع الفلاسفة العظام الإثني عشر حيال الرشديين)**[62] .ويظهر أن الذي كان يثير ريمون

49 | [المرجع نفسه، ص 244–245].
50 | [الخضيري، 2007، ص 68–70].
51 | [ريتان، 1957، ص 351؛ Copleston, 1957, p. 172; Left, 1965, p. 228].
وينظر أيضاً: [قنواتي، 1988، ص 132/2].
52 | [ريتان ،1957 ، ص280].
53 | [المرجع نفسه، ص 264 ؛ Wallace, 1972, p. 105].
54 | [Encyclopaedia Britannica, 1965, vol, X, p. 415; Left, 1965, p. 229] وينظر: [الخضيري،2007 ، ص 86].
55 | [ريتان،1759 ، ص282].
56 | [Left, 1965, p. 229; Knowles, 1962, p. 274]
57 | [Baldwin, 1971, p. 69 ; Knowles, 1962, p. 275] وينظر: [الخضيري، 2007 ، ص. 78 ؛كرم، د.ت، ص208].
58 | يقارن: [الخضيري، 2007 ، ص 85].
59 | [كرم، د.ت.، ص 213 ؛ Left, 1965, p. 238].
60 | [ريتان، 1957، ص 267].
61 | ينظر: [الخضيري ،2007 ، ص 84–85].
62 | [ريتان، 1957، ص 268–269].

لول في أفكار الرشديين بباريس هو التفريق بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية ، الأمر الذي أتخذ درعاً للإلحاد منذ القرن الثالث عشر الميلادي[63].

وقد استمرت الرشدية في مدينة باريس، وفي مدن أخرى في كل أنحاء أوربا ، وعلى الرغم من استمرار القَسَمَ بتحريم قراءة أعمال موريس الاسباني[Mauritius] كان سارياً على الطلبة الذين يتقدمون لنيل درجة الماجستير أو الدكتوراه في الأدب ، اتخذت جامعة باريس في منتصف القرن الرابع عشر، بعد إدانتها لتعاليم ابن رشد بقرن تقريباً، إجراءً طلبت بموجبه من مرشحيها وهي في أوج تناقضها كما يقول راشدال[64]، إذا ما كان موريس الإسباني فعلاً مماثلاً أو مطابقاً لابن رشد في نفس الوقت الذي يجب أن يمتنعوا فيه عن قراءة أعمال موريس (Mauritius) أن يقسموا أيضاً بعدم تدريس أي مذهب مخالف أو متناقض مع مذهب أرسطو وشارحه ابن رشد.

وهكذا نجد أن فلسفة ابن رشد استحوذت على حيز كبير من فكر أساتذة جامعة باريس، وانتشرت هذه الفلسفة بين شبابها منذ منتصف القرن الثالث عشر للميلاد وما بعده، وظلت هذه الفلسفة وسياسة الكنيسة المعادية لها تتخذان من جامعة باريس ميداناً لاقتتالهما ردحاً من الزمن. وكان الإقبال على الإطلاع على هذه الفلسفة كبيراً، ويدل على ذلك أن أساس السربون، الذي يمثل دراسات جامعة باريس في القرنين الثالث عشر والرابع عشرين كان يحتوي على مخطوطات عديدة لابن رشد، بلغت نحو تسعة، ينطوي بعضها على أثار للاستعمال اليومي في التعليم، وهي تشتمل على دروس مقتطفة حرفياً من الشارح الأكبر ابن رشد[65]. وفي القرن الخامس عشر للميلاد، حينما عزم الملك لويس الحادي عشر (Loui XI) على تنظيم التعليم الفلسفي في فرنسا ، أمر في مرسومه سنة 1473م/888هـ بتدريس مذهب أرسطو وشارحه ابن رشد في جامعة باريس،[66] هذا المذهب "**الذي أُعترف به منذ زمن طويل، بأنه سليم ومضمون**"[67].

أما بالنسبة لإيطاليا، فقد انتشرت فلسفة ابن رشد لاسيما في الجامعات، مثل بادو وبولوني وفرّار والبندقية. وهذه هي الرشدية المتأخرة التي هيمنت على القرون الوسطى منذ نهاية القرن الثالث عشر الميلادي إلى منتصف القرن السادس عشر. ومن خلال التعليم الرشدي في هذه الجامعات بقي اسم ابن رشد مذكوراً إلى القرن الثامن عشر في الفلسفة الأوربية.[68] وقد رسخت الرشدية في مدينة بادو ولعل السبب في رسوخها في هذه المدينة يرجع إلى تمتعها بشيء من الحرية، لأنها ظلت بمعزل عن تدخلات الكنيسة، كما تمتعت بحماية مجلس الشيوخ في البندقية لحرية الباحثين، فلم يجد الجزويت ولا محاكم التفتيش إليهم سبيلاً، وقد أُولع البادويون بدراسة ابن رشد والأخذ بآرائه ، واستطاعوا أن يصححوا بعض ما نُسب إليه من أخطاء، ودافعوا عنه بقوة.[69] ولم يكن ابن رشد يمثل بالنسبة لمدرستي الفن والطب مجرد (الشارح) أو (المعلق)، لان السلطة المعطاة لشخصية مذهبه كانت تساوي تلك نُسبت في أرجاء أوربا لأرسطو نفسه، وأصبح مثلَ فلسفة ابن رشد في الشهرة كَمثلَ شعر دانتي، ورسوم أندريه دي فيرنيز (Andrea de Firenze) ، كتجسيد لكل (البدع والهرطقة).

وكان بعضٍ رواد الفكر الرشدي في داخل إيطاليا وخارجها من الرهبان أو من رجال الكنيسة، الذين مارسوا التدريس أيضاً في الجامعات. مثال ذلك سرفيت أربانو من بولونـــي (Servite Urbano of Bologna) وبول البندقي [70](Augustinian Poul of Venice) (وكان من أهم مفكري المدرسة الرشدية الإيطالية في القرن الرابع عشر للميلاد هو الكرملي يوحنا البكنتروبي(Carmelit John of Baconthorp وهو من أطباء أكسفورد بالأصل، لكن تأثيره في إيطاليا كان أعظم.(66) ونظراً لتعلقه بفلسفة ابن رشد، فقد كان إسمه مقرون دائماً بلقب (أمير الرشديين)، على الرغم من أنه كان يرفض نظرية وحدة العقل ولا يؤيد المذاهب (الإلحادية) المنسوبة إلى الرشدية[71].

63 | [المرجع نفسه، ص 269].
64 | [Guillaume, 1965, p. 27] الترجمة العربية ص. 294–295.
65 | [رينان، 1957، ص 282].
66 | [لوبون، 1979، ص 679؛ Rashdall, 1964, vol. I, p. 564].
67 | [رينان،1957 ، ص 324].
68 | [سيناصر، 1993، ص 150].
69 | [مدكور،1970 ، ص 188؛ زنيبر، 1979، ص 33].
70 | [Rashdall, 1964, vol. I, p. 263]
71 | [رينان، المرجع السابق: 325–326].

ومن أنصار الرشدية في جامعة بادو أيضاً بيير الأبانوي (Pierre d'Abano) ، الذي يعد من مؤسسي الرشدية في هذه الجامعة، وقد اهتم بمقارنة الأديان، وهو الإهتمام الذي أصبح من سمات الرشدية اللاتينية[72]. وقد ظهر تأثير ابن رشد في هذه الجامعة بالذات في الطب العربي أو الإتجاه العربي، ولهذا أصبح الطب، والعروبة، والرشدية، والتنجيم، والإلحاد ، كلمات مترادفة تقريباً، تطلق من قبل أعداء الرشديين على كل من يميل للنزوع إلى الدهرية ويحاول التستر وراء ابن رشد[73].

وقد أصبح ابن رشد في القرن الخامس عشر الميلادي أستاذ من يعْلَمُون في بادو، وعُرف بـ "الفيلسوف الإلهي وشارح جميع كتب أرسطو". وانتشرت مؤلفاته في مكتبات إيطاليا، وإذا ما أردنا عمل جدول بأسماء جميع البادويين والبلونيين الذين شرحوا ابن رشد في القرن الخامس عشر للميلاد، لوجب إدراج أسماء كل أساتذة بادو وبولوني. والحق، كما يقول أرنست رينان[74]، أن السنين الأخيرة من القرن الخامس عشر هي سنوات رئاسة ابن رشد المطلقة في بادو.

وكان نيكوليتي فرنياس (Nicoletti Vernias)، الأستاذ في جامعة بادو في أواخر القرن الخامس عشر، من أكثر رشديي ذلك الزمن حزماً وجرأة ، وبلغ من تأييده لنظرية وحدة العقل ما اتهم معه بإفساد جميع إيطاليا بهذا "**الضلال الضار**"[75]. وفي القرن السادس عشر للميلاد حدث تحول كبير لصالح ابن رشد، ويعود الفضل في هذا التحول إلى مجموعة من أساتذة الجامعات الإيطالية، منهم أوغسطين نيفوس (Niphus)، الذي يعد من رؤساء المدرسة الرشدية، وهو تلميذ فرنياس ، وقد أيد أستاذه في وحدة العقل في رسالته: **(العقل والشياطين)**، التي أثارت لغطاً في بادو. وقد اتخذت شروحه على كتب : **(جوهر الأجرام السماوية)** و **(سعادة النفس)** و **(تهافت التهافت)**، مكاناً لها بجانب متون ابن رشد، كما نشر كتب ابن رشد بنفسه، فأصدر فيما بين سنة 1495 و 1497م / 901م 903هـ طبعة كاملة لأعمال ابن رشد، وهكذا أصبح اسم نيفوس ملازماً لاسم ابن رشد نفسه[76].

واشتهر من هؤلاء الأساتذة أيضاً مارك أنطوان زيمارا (Mark Antain Zemara) بما بذل من جهود حول نصوص ابن رشد، وأصبحت مؤلفاته، جزءاً لا يتجزأ من طبعات ابن رشد. وكان ابن رشد دليلاً له في شرح العبارات الصعبة ، وهو يذكره مع الإجلال البالغ[77]. ولكن شهرة نيفوس كانت أكبر، وقد قام التعليم الرسمي في بادو طوال القرن السادس عشر على رشدية نيفوس. وكان علماء اللاهوت بعيدين عن معارضة مثل هذا التعليم، في حين رغب أكثر الرجال كثلكة في أن يُسموا (رشديين) ضمن هذا المعنى، وأضحت الكنيسة ترضى بدراسة أرسطو جهراً، وغدت كتب ابن رشد تعد من الذخائر النفسية التي يحتفظ بها القديسون في أديرتهم. وأُطلق على ابن رشد أفخم الألقاب، ولم تعد كلمة (رشدي) تتضمن أي نوع من الرأي، إنما صارت تدل على شخص درس الشرح الأكبر كثيراً ، فأصبحت مرادفة لكلمة فيلسوف ، وكأن الرشدية والفلسفة أصبحتا شيئاً واحداً[78].

ويعتبر سيزار كريمونيني (Cesar Cremonini) آخر ممثل صريح للرشدية في جامعة بادو[79]. فقد إنتفع كثيراً في محاضراته من نصوص ابن رشد، والتزم بعض الآراء التي نُسبت إليه، مثل أن: **"وجود الله لا يمكن أن يثبت بغير اعتبار حركة السماء الطبيعية"**. لكنه كان ينتقد بشدة علم النفس الرشدي ، كذلك لا يقبل نظرية وحدة العقل، وإن كان يعترف **" بانه يجب أن يُبحث عن الخلود في النوع لا في الفرد، والعقل الفعال هو الله نفسه... "**. وقد درَّس هذه الأفكار مدة سبع عشرة سنة في فرار، وأربعين سنة في بادو[80].

ولم يقتصر شرح مؤلفات ابن رشد وشروحه على أساتذة جامعة بادو حسب، بل أنه كان يُشرح أيضاً في بولوني ونابلي وفرار من قبل أساتذة متعددين. وتشتمل مكتبة فرار على سبيل المثال على مخطوط (رقم 304) خاص بالشروح غير المطبوعة عن ابن رشد بخط مؤلفها الطبيب أنطوان برازفولا. وتعد الأشعار الموضوعة على رأس الكتاب، لمدح المؤلف حسب العادة الإيطالية، تكريماً لابن رشد[81].

72 | [الخضيري، 2007، ص 86].
73 | [رينان، 1957، ص 336].
74 | [المرجع نفسه، ص 346–357].
75 | [المرجع نفسه، ص 358].
76 | [المرجع نفسه، ص 372–373؛ الخضيري، 2007، ص 87].
77 | [رينان،1957 ، ص 403].
78 | [المرجع نفسه، ص 377؛ وينظر الخضيري،2007 ، ص 87].
79 | [زنبير،1979 ، ص 35].
80 | [رينان، 1957، ص 410–413].
81 | [المرجع نفسه، ص 408].

وقد انتهى نفوذ الفلسفة الرشدية في إيطاليا في حدود منتصف القرن السابع عشر الميلادي، لاسيما بعد وفاة سيزار كريمونيني سنة 1041هـ /1631م. تلك الفلسفة التي قاومت لمدة ثلاثة قرون حملات الأفلاطونية[82]، وعلماء الأدب القديم مثل بتراك ولويس فيفيس وبيك الميرندولي[83]، وعلماء اللاهوت مثل أنطوان ترنتبا[84]، ومحاكم التفتيش[85]، والمجامع الدينية، لاسيما مجمع لاتران الذي توِّج بمرسوم بابوي مؤرخ في 1512/12/19م (918هـ)، يأمر أساتذة الفلسفة بتفنيد الآراء (الإلحادية) بعد عرضها، ووصف المرسوم من يثير هذه المذاهب الممقوتة على أنهم زنادقة وكفار[86].

وهكذا فقد أدى سوء فهم فلسفة ابن رشد إلى الكثير من التداعيات التي عصفت لمدة قرون بأفكار الأساتذة والمهتمين بالفلسفة. فهو من جهة صاحب الشرح الكبير، وأعظم مفسري أرسطو، الذي يقدّره حتى الذين يحاربونه، وهو من جهة أخرى ناكر للأديان وأبو الملحدين. فنالت آراءه الفلسفية التي حُرفت، أو أُسيءَ فهمها، مقاومة الكنيسة ورجال اللاهوت، باعتبارها فلسفة الحادية. في حين تبناها أصحاب الأفكار الحرة، ودافعوا عنها، وصححوا بعض ما نُسِب إليها من أخطاء، معتبرين ابن رشد فيلسوفاً إلاهيا، وشارحاً لجميع كتب أرسطو. وأنه ليس ملحداً ، كما صوّره أعداءه، بل كان صاحب عقلية تلتزم المنطق، وتخضع الأمور لحكم العقل. وكان من هؤلاء من يتباهى بكونه رشدياً، مثل سرفيت أربانو البولوني، وبول البندقي الذي أيّد النظريات الرشدية بشدة ضد خصومه في جامعة بولوني. أما الفرنسي جان دي جاندان John of Jandun (ت729هـ/1328م) فكان مخلصاً كل الإخلاص لمذهب ابن رشد، ودافع عنه ضد القديس توماس الأكويني، لأن ابن رشد كان في نظره هو نصير الفلسفة الكامل المجيد.

82 | [المرجع نفسه، ص 393 فما بعدها].
83 | [المرجع نفسه، ص 342–345، 388، 396 فما بعدها].
84 | [المرجع نفسه، ص 357، 402].
85 | [المرجع نفسه، ص 335، 414–415].
86 | [المرجع نفسه، ص 369–370].

المصادر والمراجع

ابن خلدون، د.ت — ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار إحياء التراث العربي. د.ت.

ابن رشد، 2002 — أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق محمد عابد الجابري. ط2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002

ابن رشد، 1983 — أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. الجوامع في الفلسفة كتاب السماع الطبيعي. تحقيق وتعليق جوزيف بويج. مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1983

ابن رشد، 1978 — ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة// فلسفة ابن رشد. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1978.

ابن رشد، 1972 — ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الإتصال. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار المعارف، 1972.

ابن رشد،1973 —ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الإتصال. تحقيق ألبير نصري نادر. ط3. بيروت: دار الشروق، 1973.

ابن رشد، 1971 — ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1971.

أركون، 1999 — محمد أركون. ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير. ترجمة هاشم صالح، مجلة عالم الفكر، المجلد السابع والعشرون، العدد الرابع، نيسان/ أبريل- حزيران/ يونيو، الكويت، 1999

بالنثيا، 1955 — بالنثيا، أنخل جنثالث. تاريخ الفكر الأندلسي. ترجمة حسين مؤنس. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955.

بدوي، 1979 — بدوي، عبد الرحمن. دور العرب في تكوين الفكر الأوربي. ط3. الكويت— بيروت، 1979.

الخضيري، 2007 — زينب محمود الخضيري. أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2007

رينان، 1957 — رينان، آرنست. ابن رشد والرشدية. ترجمة عادل زعيتر.القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957.

زنيبر، 1979 — زنيبر، محمد. ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي // أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي .الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1970.

سيناصر، 1993 — سيناصر، محمد علال. الرشدية اللاتينية// وقائع ندوة التراث الحضاري المشترك بين أسبانيا والمغرب. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1993.

شحلان، 2010 — شحلان، أحمد. المخطوطات الرشْديَّة العبرية: فعل الترجمة ونتائجه //المخطوطات المترجمة/ أعمال المؤتمر الدولي الرابع لمركز المخطوطات بمكتبة الإسكندرية. الإسكندرية، 2010.

صبحي، 2000 — أحمد صبحي. هل أحكام الفلسفة برهانية // ندوة ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة. بغداد: بيت الحكمة، 2000

العراقي، 1968 — العراقي، محمد عاطف. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. القاهرة: دار المعارف، 1968.

العراقي، 1999 — العراقي، محمد عاطف. الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد // عالم الفكر. المجلد السابع والعشرون، العدد السابع، نيسان/ أبريل- حزيران/ يونيو. الكويت، 1999 .

قاسم، د.ت — قاسم، محمود. نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية ، د.ت

الفيلسوف المفترى عليه، د.ت — الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت

قنواتي، 1988 — قنواتي، جورج. الفلسفة وعلم الكلام والتصوف// شاخت وبوزورث. تراث الإسلام. ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي الصمد. ط2. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1988.

كرم، د.ت —كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط. بيروت: دار القلم، د.ت

لوبون، 1979 — لوبون، غوستاف. حضارة العرب. ترجمة عادل زعيتر. ط3. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1979.

مايرز، 1986 — مايرز، يوجين . الفكر العربي والعالم الغربي. ترجمة، كاظم سعد الدين. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة،1986

مدكور، 1970 — مدكور، إبراهيم بيومي. في الفلسفة// أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
موسى، 1959 — موسى، محمد يوسف. بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. القاهرة: دار المعارف، 1959.
نايف بلوز. ابن رشد بين العقلانية والإيدولوجيا // عالم الفكر. المجلد السابع والعشرون، العدد الرابع، نيسان / أبريل- حزيران/ يونيو. الكويت، 1999
هاريس، 1965 — هاريس ج. ر. س. الفلسفة// أشرف على تحريره ج. كرمب ، إ.جاكوب. تراث العصور الوسطى. ترجمة زكي نجيب. مراجعة محمد بدران .ج1. القاهرة: مؤسسة سجل العرب، 1965.
Baldwin, 1971 — Baldwin J. W. The Scholastic Culture of the Middle Ages 1000–1300. Massachusetts, D.C-Heath and Company, 1971.
Copleston, 1957 — Copleston F. C. Aquinas. L.: Penguin Books Ltd, 1957.
Encyclopaedia Britannica — Encyclopaedia Britannica. Chicago, 1965.
Gamir, 1966 — Gamir A. Toledo School of Translators // Journal of the Pakistan Histroical Society. 1966, vol. XIV.
Gauthier, 1948 — Gauthier L. Ibn Rochd (Averroes). P.: Presses Universitaires de France, 1948.
Guillaume, 1965 — Guillaume A. Philosophy and Theology // The Legacy of Islam. Ed. Sir Thomas Arnold and A. Guillaums. Oxf.: Oxford University Press, 1965 .
Kenny, 1980 — Kenny A. Aquinas. Oxf.: Oxford University Press, 1980,
Knowles, 1962 — Knowles D. The Evolution of Medieval Thought. L.: Longmans, 1962.
Left, 1965 — Left G. Medieval Thought. L.: Penguin Books Ltd., 1965.
Lindberg, 1978 — Lindberg D.C. The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West // Science in the Middle Ages. Ed. D.C. Lindberg, Chicago: Chicago University Press, 1978.
Rashdall, 1964 — Rashdall H. The Universities of Europe in the Middle Ages. Ed. P.M. Powicke and. A-B. Emden. Oxf.: Oxford University Press, 1964.
Wallace, 1972 — Wallace W. A. The Philosophical Setting of Medieval Science // Science in the Middle Ages. Ed. D.C. Lindberg. Chicago: Chicago University Press, 1972.