

الفصل التاسع

أمثلة ابن رشد

الخلفيات والأغراض والتلقيب

"ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد؛ الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين.

أولاً: منطلقات نظرية

يقول الأنثروبولوجيون إن كل ثقافة تمتلك شبكات من الأنساق الدلالية والرمزية (matrices) بها تتميز عن باقي الثقافات. والتمثيلات والاستعارات المتداولة داخلها هي أحد مجالات انعكاس اشتغال هذه الشبكات؛ إذ عن طريقها تحدد كل ثقافة بنية أنظمتها الدلالية، كما تحدد كيانها بالذات عن طريق هذه التمثيلات والاستعارات. والأنساق الدلالية هي شبكات تأويلية تتيح للذات فهم العالم وموجوداته وعلاقاتها وفق شروط هذه الشبكات وإمكانياتها؛ من غير أن ينتهي هذا إلى نوع من (الحتمية الثقافية)؛ لأنه للذوات أيضاً دورها في الانساق و/أو المقاومة، بفعل الانخراط الضروري في شبكة معينة؛ وهذا ما يفسر كذلك اختلاف كل ذات عن أخرى، حتى في أحضان الثقافة الواحدة، في صياغة فهمها وتأويلها للعالم، وفي استدلالاتها على أحكامها من ناحية القوة والوثاقة والأسلوب، وكذا في اختيارها لتمثيلاتها واستعاراتها. مما يعني أن الكفاءة الشخصية تلعب دوراً في الملاحظة والانتباه والفهم وفرز الفرضيات واختيار البناءات الاستدلالية والتمثيلات والاستعارات.

وقد أظهر الباحثون في مجال تكون المعارف والأفكار العلمية أن فعل الاستيعاب أو الإدراك عموماً هو ملتقى عدة عناصر من الإرث الثقافي، جمالية وعقدية ومعرفية، وهذا الالتقاء هو الذي يجعل من الإدراك نشاطاً دينامياً ينجز تقطيعاً للعالم - طبيعة كان أو نصاً - وفق مكونات الخبرات السابقة.

وعلى سبيل المثال فالدماغ، من دون مخزون، لا يستطيع أن ينجز بناءاً ذا خصوبة معرفية ما؛ لأن هذه الخصوبة تقتضي تداعياً للأفكار لكي يتمكن العقل من إنشاء أنساق

متنوعة عن ظواهر العالم التي تقع تحت الإدراك.⁽¹⁾ وهكذا فالدماع البشري يشتغل "في صيغة نقل العلاقات والصور من مجال إلى آخر، لكي يتعرف على المستجندات، لأنه لا بد أن يسقط آثارا سابقة على اللاحقة"⁽²⁾. والرؤية أيضا هي "حاسة تنقل الرسالة إلى الدماغ، واقعة تحت أوامر هذا الأخير، وتخضع لنظامه. والدماغ يستثمر خزانة من الخبرة فينسج شبكات من الترابطات بين المواضيع التي تقع عليها الرؤية والتي تحضر في الذهن"⁽³⁾.

من هنا أهمية آية التمثيل في الإدراك وفي الاستدلال وفي الاستكشاف وتكوين الأحكام والتمثلات. ف"لا إدراك بدون تكوين مسبق"⁽⁴⁾، بمعنى أن "الفعل الإدراكي فعل تمثيلي في جميع الحالات"⁽⁵⁾. ومن هنا أيضا تظهر أهمية مسألة درجة قوة أو ضعف المعارف السابقة ودورها في تكوين المعارف الجديدة التي تسير على هديها. وكيفما كان الأمر فإن المرجع والنماذج السابقة تفرض حضورها في كل ملاحظة جديدة طالما أنها تطبعها بخصوصيتها؛ ف"لا شك أن المنبهات تلعب دورا ما في التعلم لكن التهيؤ والخبرة السابقة يطبعان عملية تأطير تلك المنبهات، فتتم العملية في صيغة نقل تمثيلي للخبر السابقة إلى المجال الجديد أو من أجل إنجاز التمارين الجديدة"⁽⁶⁾.

وعموما فعملية الفهم تشتمل عنصرين أساسيين:

1. استثمار الموروث الفكري الذي يفرض نفسه على الجهاز العقلي النشط، ويرسم له خطط اشتغاله، ويوجهه نحو مناطق معينة من أرجاء الظواهر، ويحد أفقه بحسب درجة نضجه وقدرته على التعبير بواسطة القياس... فلا وجود لنشاط فكري بدون إرث يفرض آراء مسبقة ويحشر مسلمات صريحة ومضمرة، ويرسم حدودا بين الممكن والمستحيل كما تقتضيه قدرته على السبر؛
2. للموضوع الجديد، الذي ينصب عليه النشاط المفهومي، من أجل بيان تكوينه البنوي، خصائص ومكونات يتشابه بعضها مع تلك المواضيع التي تقدمت معرفتها،

(1) بناصر البعزاتي، الاستدلال والبناء، مرجع مذكور، ص 244.

(2) نفسه، ص 429.

(3) نفسه، ص 231.

(4) نفسه، ص 237.

(5) نفسه.

(6) نفسه، ص 230.

ويختلف بعضها الآخر عنها. ولا يدرك من خصائص ومكونات إلا ما يسمح به النسق النظري الذي ينطلق منه الباحث؛ ولا تتكشف عرى الخصائص (الجديدة) إلا عبر مقاومة طويلة وعنيدة، من قبل النسق السائد ومن قبل الموضوع الجديد، في نفس الوقت وعلى حد سواء.⁽¹⁾

ويتخذ هذا التقابل بين معارف سابقة ومواضيع جديدة شكل توتر بين سلطة الموروث وطموح من أجل فهم الجديد؛ وإحدى وظائف التمثيل تكمن في وضع فرضيات ينعكس فيها ذلك التوتر المستمر بين المعرفة القائمة والمجال الجديد.⁽²⁾ والعقل الإنساني "يتفاعل في كل لحظة مع المحيط، ينسج شبكة جديدة من العلاقات انطلاقاً من شبكة سابقة من علاقات مغايرة، فيُفرغ فيها الوقائع المتجددة؛ بل حتى الوقائع القديمة تصبح جديدة لأنها تتنظم في علاقات جديدة"⁽³⁾.

انطلاقاً من هذه المبادئ النظرية، يمكن أن نفترض أن ابن رشد الفيلسوف الأندلسي المسلم، عندما كان بصدد تأويل أو (تعبير)⁽⁴⁾ النصوص الأرسطية والأفلاطونية، كان خاضعاً بدوره لهذه الشبكات التي تحدد المعنى والدلالة في ثقافته؛ كما يمكن أن نفترض أن منجزه في أغلب ما أنتج كان عبارة عن تأويل ثقافي لتأويل ثقافي آخر. لكن هذا لم يمنعه من الانفصال عن باقي الفلاسفة الذين كانوا يتقاسمون معه نفس الثقافة الواحدة، وذلك عن طريق تدخل ذاته وكفاءاته في بناء فلسفته، بعد أن استكمل نضجه وتكوينه الفكريين. وربما كان تفاعل هذين الطرفين (الموضوعي) و (الذاتي) هو الذي أخرج لنا ما أسماه التاريخ بفلسفة ابن رشد.

ومن المنطلق ذاته، يصعب علينا أن نتجاهل الطريقة التي تعامل بها ابن رشد مع الأمثلة عموماً، ومع أمثلة أرسطو خاصة؛ لأن التعديلات التي أحدثها على هذه الأمثلة تثير أكثر من سؤال عن خلفياتها، وأغراضها، وتجعلنا مطالبين بوضع مجموعة من الأسئلة: ما هي علاقة المثال بالفكرة أو الدعوى التي هو مثال لها؟ هل المثال حجة تابعة للدعوى ومُسندة لها أم أنه دعوى أضمرت في حجة؟ وهل ينطوي المثال دائماً على الدعوى التي من أجلها يستعمل، أم أنه يحمل في طياته دعوى أخرى جديدة ومنفتحة على مجال معرفي آخر قد لا يكون دائماً تام الانسجام مع الدعوى

(1) نفسه، ص 223.

(2) نفسه.

(3) بناصر البعزاتي، خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة، ص 73.

(4) وهو ما يرادف اسم التأويل في استعمالنا المعاصرة.

الأولى؟ هل شرح ابن رشد لأطروحات أرسطو وبسطها عن طريق أمثلة من عنده هما مجرد إظهار لمواقف المعلم الأول، ورفع لقلق عبارته، أم أنهما يعبران عن أطروحات رشدية أصيلة في حاجة إلى استكشاف من لدن الباحثين؟

أكثر من ذلك، يمكن للمرء أن يتساءل، على مستوى أخص من التساؤلات السابقة، عن العوامل التي تحكمت في اختيار ابن رشد لمثال أو للأمثلة تحمل مضامين ميتافيزيقية أو ثيولوجية في الوقت الذي يكون غرضه هو بيان أمور منطقية مجردة. وعلى سبيل المثال، هل كان غرض ابن رشد مجرد إعادة كتابة نصوص أرسطو لأجل تسهيل فهمها، أو أن يختصرها، أو أن يكملها، أم أن غرضه كان بالأحرى هو إنجاز تأويل خاصّ وشخصي للمتن الأرسطي؟ أم أن الغرض ربما كان هو أن يستعمل الشرح وسيلة لتمير مذهب وموقفه، إن صراحة أو ضمناً؟⁽¹⁾

ثانياً: خلفيات الأمثلة الرشدية

يمكن أن نقول إن مسألة التمثيل للقضايا الفلسفية والثيولوجية والمنطقية في نصوص ابن رشد قد أثرت منذ البداية من قبل محققي نصوص أبي الوليد. فهذا الأب موريس بويج الذي حقق النص الميتافيزيقي الكبير، أي تفسير ما بعد الطبيعة، كان خصص فهرسين منفردين للأمثلة ابن رشد، أحدهما للأمثلة عموماً، وآخر للمصطلحات الرياضية والهندسية التي استعملها في شرحه لنص أرسطو على جهة التمثيل أساساً. ومن السهل على كل ناظر في هذين الفهرسين أن يتبين مدى الاختلاف بين الأمثلة والأسماء التي استعملها أبو الوليد وتلك التي توسل بها أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة.⁽²⁾ ولعله من الواجب الإشارة إلى أن المرحوم عبد الرحمن بدوي قد أشار في تحقيقه لتلخيص كتاب الخطابة (سنة 1959) إلى ما أدخله ابن رشد من تعديلات على كتاب الخطابة لأرسطو. وإذا كان عبد الرحمن بدوي في نهاية الخمسينيات من القرن العشرين لم يورد أي مقارنة بين النصين الأرسطي والرشدي، خلاف ما فعل بويج وسيفعل مارون عواد فيما بعد، فإنه مع ذلك يجب أن نسجل للرجل تفتنه المبكر إلى انفصال ابن رشد بأمثلته وانتقائه لها بعيداً عن نص أرسطو، وعياً منه بمحدودية أمثلة هذا الأخير في السياق الجديد للقول؛ كما سنعود إلى الموضوع. أما مارون عواد

(1) Steven Harvey, *op. cit.*, pp. 94-95.

(2) لقد شغلت الأمثلة فهرسين من حوالي ثمانين صفحة. انظر تحقيق موريس بويج، 3 أجزاء، ط. 5 (بيروت: دار المشرق، 2004) الجزء الثالث، ص (106) - (178)، ص (274) - (282).

الذي حقق من جديد نص تلخيص كتاب الخطابة فينبه في جزء مهم من عمله على أن استعمال الأمثلة والشواهد ودلالاتها التاريخية كان محمّل الاختلاف أو الانفصال الذي سجله ابن رشد عن خطابتي أرسطو وابن سينا.⁽¹⁾

وربما بتأثير من عبد الرحمان بدوي، سيسلط باحثون آخرون المزيد من الضوء على طبيعة الأمثلة التي استعملها ابن رشد في شرح نصوص أرسطو، حيث تم الكشف عن الخلفيات الثقافية والعلمية التي تحكمت في اختياره لأمثله. ومن هذه الجهة فقد كان لانتمائه إلى أفق فكري وحضاري مخصوص دورٌ حاسمٌ في انتقائه ما يناسب من الأمثلة لمخاطب جديد، وفي تكيف بعض الأفكار مع هذا الأفق حتى تغدو أليفة، أو على الأقل غير صادمة له.⁽²⁾ لكن الخلفيات الثقافية لم تكن وحدها العامل الحاسم في أمثلة ابن رشد، بل كان لتكوينه العلمي الشخصي في مجالات فكرية وعلمية دورٌ ذو وزن فعال أيضا.⁽³⁾ كما أن هذا لا يعني أن ابن رشد قد استسلم لهذين الأفقين ولسقيهما؛ فهو فضلا عن تقيده بما ينتمي أيضا إلى عالم فكري يتسم بالكونية، أعني عالم النظر الفلسفي الذي يعتبره ابن رشد مستقلا عن كل خصوصية ومحلية. وإذن فهذه العوامل المتداخلة والمتفاعلة مجتمعة كانت وراء استعمال ابن رشد لأمثله ولأسمائه. وهذا التفاعل بين هذه العوامل هو ما عبر عنه ذ. حمو النقاري قائلا: "إن

(1) لا يقل عمل مارون عواد في قيمته عن عمل موريس بويج، حيث أقدم مؤخرا على تحقيق وترجمة نص لا يقل خطورة عن تفسير ما بعد الطبيعة، وإن كان لم يشغل الناس كثيرا، أقصد نص تلخيص كتاب الخطابة، وهما التحقيقان والترجمتان اللذان جاء مصحوبين بفهارس ومقدمات وتلخيصات وشروح وافية. وقد شغلت الأمثلة جزءا مهما من المقارنة التي أنجزها مارون عواد بين تلخيص كتاب الخطابة لابن رشد وخطابة أرسطو انظر: Maroun Aouad, *Averroès (Ibn Ruša): Commentaire Moyen à la Rhétorique d'Aristote*, vol. 3, *Commentaire du Commentaire* (Paris: Vrin, 2002). وانظر بخصوص الأمثلة الحضارية التي استثمرها ابن رشد واختلافها عن تلك التي استعملها ابن سينا في: Maroun Aouad, *Averroès (Ibn Ruša): Commentaire Moyen à la Rhétorique d'Aristote*, Vol. 1: *Introduction Générale* (Paris: Vrin, 2002) pp. 38–40.

(2) وهذا لا يعني بالضرورة التوفيق أو التلفيق.

(3) حيث نرى محمد المصباحي يولي نظره نحو الأمثلة الطبية التي استعملها ابن رشد في بناء تصوراته العلمية والميتافيزيقية؛ انظر دور النموذج الطبي في القولين العلمي والفلسفي عند ابن رشد، مرجع المذكور. فيما نجد ريجيه موريلن ينشغل بفحص استثمار أبي الوليد كتاب الفرضيات لبطلميوس في تفسير ما بعد الطبيعة. انظر Régis Morelon, 'Les citations du Livre des Hypothèses de Ptolémée chez Averroès,' وهو عرض شارك به في ندوة ابن رشد في زمنه، في قرطبة، عام 1998، ويبدو أنه لم ينشر بعد.

هذه القيمة المثلثة للحكمة الإنسانية والحكمة المنطقية تزاوجت فيها قيم ثلاثة متكاملة، قيمة التقيص من شأن "المحلي" الذي تتميز به الظروف والحضارات، وقيمة الإعلاء من قدر "الكوني" الذي تتشارك فيه، أو الذي ينبغي أن تتشارك فيه، كل الأزمنة، والثقافات، وقيمة تبيئة "الكوني" محليا خدمة لهذا "الكوني" من جهة ولد "محل" الذي يكون فيه هذا "الكوني" من جهة أخرى⁽¹⁾. وتنزيلا لهذه القيم جاء استبدال الأمثلة الأرسطية بأمثلة جديدة.

كان عبد الرحمن بدوي وبيار تيبه (الذي تتلمذ عليه) وطه عبد الرحمن من الذين كشفوا مبكرا عن التعديلات المقصودة التي أدخلها ابن رشد على أمثلة النصوص اليونانية. وإذا كان طه عبد الرحمن قد اعتبر التمثيلات الرشدية نموذجا، أو على الأقل مظهرا من مظاهر الاختلال في فهمه لأرسطو، حيث يقول: "إن مخالفة الأمثلة الواردة للمقاصد الممثل عليها أحدثت اضطرابا في الإدراك المباشر للنص وضاعفت من الغموض الموجود فيه بسبب رداءة التعبير نحو: مثال الخاتم في الأصبع" للدلالة على معنى من معاني له⁽²⁾، فإن البحث عن أمثلة جديدة مخالفة لتلك التي عند أرسطو كان استجابة لداع تداولي أساسا، متعلقا بالغير الذي هو جمهور المخاطبين الجدد.

وبما أن الهم الأساس لأبي الوليد كان هو تقديم نص مفهوم لقرائه، في نظر بيار تيبه، فقد كان مضطرا إلى أن يُكيّف أمثلته وأسماءه مع الثقافة الإسلامية، فأحل ثقافته الشعرية والقرآنية والدينية... التي تنتمي إلى الحضارة الإسلامية العربية عامة محل الرموز الحضارية الإغريقية. ومن بين الشواهد التي ساقها الأستاذ تيبه لشد دعواه حالة أجرى فيها ابن رشد تعديلات مركزية على اسم ورد في كتاب الخطاب لأرسطو، وكشف فيها عن "الخصوصية الإسلامية" لمقاربتة. يقول بيار تيبه: "يذكر أرسطو في كلمتين أنه مما يفعل السكون الاعتراف بالذنب أو أن يجعل على نفسه ألا يعود إليه. يدق ابن رشد بأن "هذا العمل المسمّى عندنا توبة". بينما الترجمة القديمة لتردد بين فعلين: "ينقلبون" و"يرجعون"، الذي يكتبه ابن سينا "المستغفر

(1) حمو النقاري، كونية المعلوم ومحليته عند أبي نصر الفارابي، ضمن بناصر البعزاتي (منسقا)، العلم: المحلية والكونية (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2002) ص 31-32.

(2) طه عبد الرحمان، لغة ابن رشد من خلال عرضه للمقولات، أعيد نشره في اللسان والميزان أو التكوثر العقلي (البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998) ص 330-331. و تعود كتابة المقال إلى نهاية السبعينيات.

بالتوبة". وهكذا يحدد ابن رشد الطابع المخصوص لهذه التوبة. ومن هنا فلا يمكن أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن ابن رشد كانت في ذهنه الكلمة القرآنية التي هي اسم إحدى سور القرآن⁽¹⁾. هكذا يغدو الاعتراف بالذنب في نص أرسطو توبة في نص ابن رشد. والفرق بين المصطلحين هو فرق ثقافي تحديداً. وهذا نموذج للتعديلات التي أدخلها ابن رشد، تحت تأثير مقولاته الثقافية، التي تفعل دون وعي من صاحبها أحياناً.

وإلى ذلك، فإذا كان باحثون يقرون بخضوع ابن رشد لشروط المقام التداولي، وأحياناً على حساب الدلالة، إذ كان يُظهر مرونةً في استعمال أسمائه استجابة لهذه الشروط، فإن آخرين ينفون عنه هذا الأمر، مبرزين تشدد ابن رشد إلى حد إكراه المخاطب على استعمال أسماء بعيدة عن مجاله، التزاماً حرفياً منه بتعاليم أرسطو. وهكذا، فإذا كان آلان دُ لييرا مثلاً قد سجل تخلي ابن رشد في كتابيه الكشف عن مناهج الأدلة وفصل المقال عن مفهوم المحرك الأرسطي وتبنى مفهوم الخالق والفاعل، وذلك لأسباب مقامية طبعاً، فإن باحثين آخرين رأوا في تمسكه بمفهوم الصانع علامة على تقليد ومحاكاة لموقف الفلاسفة اليونان دون وعي بخلفيته التمثيلية.⁽²⁾ بل من هؤلاء من حمل همّ رد المجهود الفلسفي لابن رشد إلى مجهود كلامي، لا بل أصولي؛ وربما كان طه عبد الرحمان وعبد المجيد الصغير أشهر من تحمل عبء إثبات هذه الدعوى، وذلك عن طريق تتبع الآليات المفهومية والتقريرية التي اشتغل بها ابن رشد

Pierre Thillet, 'réflexions sur La Paraphras de la Rhétorique d'Aristote,' in *Multiple* (1) Averroès, op., cit, p. 115;

وانظر: أرسطو، الخطابة. الترجمة العربية القديمة، تحقيق عبد الرحمان بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات/ بيروت: دار القلم، 1979) ص 88.

(2) يشير آلان دُ لييرا إلى أن هذا الانتقال من مفهوم المحرك الأرسطي كان يسير في اتجاه النظر إلى مفهوم الفاعل الأول للوجود وفق ما تقرره الأفلاطونية المحدثة وفلاسفة المشرق المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة من جهة، ومن جهة ثانية إلى مفهوم "الله الخالق"، كما نجده لدى المهدي بن تومرت حيث كل إنسان يدرك وجود الله عن طريق إدراكه للعالم الذي هو "مخلوق لله". Alain de Libera, *Averroès, Discours Décisif* (Paris: Flammarion, 1996) p.15; وانظر محمد بن تومرت، أعز ما يطلب، تقديم وتحقيق عبد الغني أبو العزم، ص 212-215. ووجبت الإشارة إلى أن دواعي كتابة الكشف لها مدخل كبير في هذا الانتقال الذي سجله ابن رشد. انظر بخصوص تردد ابن رشد بين أسماء المحرك والفاعل والمبدأ والخالق والصانع وخلفيات كل واحد من هذه الأسماء، محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد (البيضاء: منشورات المدارس، 2002) الفصل السابع.

في إنتاج خطابه الفلسفي.⁽¹⁾

وإذا أخذنا على سبيل المثال مفهوم الصانع، الذي يهمننا هنا، فإننا نجد ابن رشد قد كان مطالباً، عند طه عبد الرحمن، بالانحسار داخل أفق ثيولوجي مخصوص. يقول في ذلك: "لما كان فلاسفة اليونان يتوسلون بمدارك جمهورهم، فقد أثبتوا هذا المفهوم [مفهوم الصانع] في أدبياتهم، فنقله فلاسفة الإسلام عنهم كما لو كان أولى بالمعالجة الفلسفية من نظيره المتداول: 'الخلق'؛ وقد كان ابن رشد يعد مفهوم 'الصنع' نهاية في البرهانية لا يليق استعماله في دليل متوجه إلى الجمهور؛ واحتاج إلى لفظ على منواله، فتخير لفظ 'الاختراع' الذي وإن كان أقل منه تعمقاً، يترك الباب مفتوحاً للقول بأن من المخترعات ما هو قديم، بدليل قوله بأن المراد القديم يكون عن إرادة قديمة؛ ومتى كان كذلك، فهو مخترع (بفتح الراء) قديم. وقد غابت عنه حقيقة تداولية أساسية، وهي أن ما يسهل إدراكه على جمهور مخصوص قد لا يسهل على إدراك جمهور غيره؛ فعلاقة الكون بالمكون (بكسر الواو المشددة) يتيسر تبليغها إلى العامي اليوناني بواسطة "الصنع"، بينما يتيسر تبليغها إلى العامي المسلم بواسطة "الخلق"؛ وشتان ما بين المفهومين، إذ كل منهما في مجاله التداولي، يحرك في ذهن المتلقي

(1) يقول عبد المجيد الصغيّر: "لم يحرص [ابن رشد] في تهافت التهافت على شيء قدر ما حرص على بيان خطورة تطبيق الخطاب الكلامي لذلك الاستدلال الآخر المتمثل في "قياس الغائب على الشاهد" متهما المتكلمين على حد قول محمود قاسم، بكونهم "انساقوا من حيث لا يشعرون إلى المماثلة بين العالم الإلهي والعالم الإنساني". بيد أننا نود اليوم، وخلافاً لهذا الموقف الرشدي المعروف، أن نقف داخل المتن الرشدي ذاته على عدة مواطن استدلالية يستنجد فيها ابن رشد أساساً، وربما دون وعي منه بقياس الغائب على الشاهد"؛ مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد، ضمن عبد السلام بنميس (منسقا)، آليات الاستدلال في العلم، مرجع مذکور، ص 168؛ وانظر أيضاً، ص 175؛ ويقول في موضع آخر: "إذا كان من نافلة القول بيان ممارسة الفقيه الأصولي في الإسلام لقياس التمثيل في صورة قياس الشاهد على الغائب (أو قياس الفرع على الأصل) وكذا ممارسة المتكلم له ولكنه هذه المرة في صورة قياس الغائب على الشاهد. فقد سبق أن أوضحنا كيف لجأ الفيلسوف في الإسلام، ممثلاً في الفارابي وابن رشد إلى ممارسة نفس منطق هذا القياس بالرغم من تقليدهما من شأنه والطعن في نجاعته العلمية وفي كونه يقف دون المعرفة البرهانية [...] إن فيلسوفنا حتى في صلب عرضه وإنشائه لفلسفته الإلهية على الطريقة البرهانية الأثيرة لديه لم يستطع التخلص من قياس التمثيل بأشكاله المتعددة، وخاصة في صورته المعروفة بقياس الأولى الذي مارسه علماء الأصول كثيراً"؛ التمثيل والإنشاء وتداول المعرفة في الفكر الإصلاحي العربي، ضمن بناصر البعزاتي (منسقا)، تكون المعارف: دور القياس التمثيلي، مرجع مذکور، ص 94.

جملة من المضامين والآليات التي تشكل عنده رؤية فكرية مستقلة به، إلا أن فلاسفة الإسلام أرادوا أن يقهروا الجمهور العربي قهرا على استيعاب الرؤية اليونانية بوصفها رؤية فلسفية، وعلى إسقاط رؤيته الخاصة بوصفها غير فلسفية⁽¹⁾. هكذا يشدد ذ. طه على معيار تحريك المضامين والآليات التي يضمها ذهن المخاطب، باعتباره شرط التمييز بين ما هو مقبول تداوليا وما هو ليس كذلك؛ وتبعا لذلك، يصير مفهوم "الصنع" قد استفد طاقته الفكرية والتبليغية، فوجب إطراحه وتبني مفهوم "الخلق" بالنظر إلى انضباط هذا المفهوم لشروط المجال التداولي، وبخاصة الشرط العقدي.

لكن طه عبد الرحمان بقوله يكون قد طالب الفلاسفة المسلمين عموما وابن رشد خاصة، برد الأنطولوجيا إلى "ثيولوجيا شعبية" مركزها مفهوم "الخلق"؛ وهو يعلم أن هذا في غاية المضادة مع رهان ابن رشد الفلسفي الذي كان هو إرساء دعائم علم الوجود بما هو موجود، لا بما هو "مخلوق لله". وإذا كان مفهوم "الصنع" يحيل على حياة يومية للإنسان العادي، وعلى الصناعة اليدوية أساسا، وعلى الصنع من مادة خام، فإن مفهوم "الخلق" في غاية الخفاء بالنظر إلى دلالاته على أمر ما ورائي، وعلى إيجاد من عدم، فضلا عن كونه يحسنا ضمن رؤية كلامية (نسبة إلى علم الكلام) محلّية للعالم، لا يريد ابن رشد أن يحبس فيها قوله. ولربما كان هذا التباين بين الأفقيين هو الذي جعل ابن رشد يميل إلى المفهوم الأول، على اعتبار أنه أقرب إلى مدارك الناس العامين، يوناناً ومسلمين وغيرهم؛ هذا مع أن ابن رشد لم يكن متقيدا بضابط أو قاعدة مخصوصة في هذه النقطة بالذات، وإلا فلماذا أقدم على استبدال اسم الفلاسفة بالشرعية واسم معرفة الموجودات بالعبادة، وهما اسمان محسوبان على مجال تداولي عقدي مخصوص؟! ناهيك عن كونه قد استعمل مفهوم "الخالق"، الذي ينفيه عنه ذ. طه، باعتباره خلوا من أي استعارة كبديل للأسماء المتنازع عليها: "ولذلك ما نرى أن اسم الخالق أخص بالله تعالى من اسم الفاعل، لأن اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة: إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر"⁽²⁾، وقد أشرنا أعلاه إلى أن سياقات مقامية هي التي اضطرتته إلى ذلك الاستعمال ربما. ومن هذه الجهة بالذات ربما لا يصح الافتراض الذي مفاده "أن ما حرك ابن رشد إلى

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع مذكور، ص 167-168. وقد أشرنا أعلاه أشرنا إلى أن سياقات مقامية هي التي قد تكون اضطرتته إلى ذلك.

(2) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998) ص 193، ف 315.

تأول الموجودات بوصفها مصنوعات هو أفق الملة من حيث هو أفق يجد في مسألة الخلق هيئته الخاصة"⁽¹⁾، بينما يصح القول إن تأسيس الأنطولوجيا، أي علم الوجود بما هو موجود، كان المحرك الأساس لانشغال ابن رشد. ومن هنا فإن "الصانع" هو الاسم الجمهوري للموجود، من جهة كونه يدخل ضمن المقدمات مشتركة التصديق لأغلب الناس أو لجميعهم.

وعلى أية حال فطه عبد الرحمن كان ذهب إلى عكس ما طالب به ابن رشد أعلاه. فقد سبق له أن أثبت، مبكرا وبناء على شواهد نصية، أن ابن رشد كان "يشير إلى عادة اليونانيين في الاستعمال ويقارن بينها وبين الاستعمال العربي. ولم يقف ابن رشد عند هذا الحد، بل حاول في مواضع مخصوصة أن يرقى بتلخيصه إلى مستوى التعريب التداولي، فيستبدل في الأمثلة بأسماء الأعلام اليونانية أسماء عربية، بل أن يُقرب مضامين بعضها تقريبا إسلاميا، كأن يجعل من (أطلس) الإله اليوناني (ملكا)، وفي موضع آخر يُؤول اسم الجنس: (الإله)، بمعنى (الفلك)"⁽²⁾. وبما أن التعريب التداولي قد كان استجابة لمقتضيات ثقافية خاصة وعاما ابن رشد جيدا وأخذها بعين الاعتبار، فإنه يصعب من ثم التسليم بإطلاق الحكم على الفلاسفة المسلمين، وابن رشد خاصة، بتسييت النية في قهر "الجمهور العربي" على "استيعاب الرؤية اليونانية بوصفها رؤية فلسفية".

هذا الفعل الذي قام به والذي يسميه طه التقريب أو التأصيل، ويسميه الجابري بالتبئية"⁽³⁾ هو ما يسميه المصباحي بالتأويل، وتأويل الرموز وتكييفها حضاريا. وقد كان

- (1) فتحي المسكيني، 'ابن رشد والإغريق'، الهوية والزمان (بيروت: دار الطليعة، 1998) ص 118.
- (2) طه عبد الرحمان، 'لغة ابن رشد من خلال عرضه للمقولات'، ص 333. نشير إلى أن هذه الدراسة المنشورة في كتاب اللسان والميزان كان قد ساهم بها الباحث في ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1979).
- (3) يعتبر المرحوم محمد عابد الجابري إحالات ابن رشد في كتاب الضروري في سياسة أفلاطون على وقائع إما من مدينته أو من تاريخه الحضاري الإسلامي بمثابة تبئية للخطاب السياسي العربي مع الخطاب السياسي اليوناني. انظر مقدمته التحليلية لنص الضروري في السياسة، نقله عن العبرية أحمد شحلان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998) ص 63-64؛ ولنفس المؤلف، ابن رشد سيرة وفكر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998) ص 252 وما بعدها. وحول التنظير المنهجي لمفهوم التبئية، يمكن العودة إلى مقدمة كتاب الجابري، المثقفون في الحضارة الإسلامية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000) ص 10-14. ويظهر هنا الجابري مُنظراً لمفهوم التمثيل والاستعارة بين العلوم. ولنا عود إلى الموضوع في موضع منفرد.

ابن رشد تعرض لهذه المسألة في موضعين على الأقل، الأول كان في تهافت التهافت، والثاني في تفسير ما بعد الطبيعة، يقول في الموضوع الأول: "أما ما حكاه [الغزالي] في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحدا قال به من القدماء إلا ابن سينا والذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الإنساني عندهم وهو الذي تسميه الحدث منهم العقل الفعال، ويسمى في الشريعة ملكا"⁽¹⁾. إن العقل الفعال الذي يحتل منزلة مركزية في نظرية العقل الأرسطية والرشدية يغدو في نص تهافت التهافت ملكا وفق التسمية الشرعية، وكأن اشتغال الملك كما تخبرنا به النصوص الشرعية هو ذاته اشتغال العقل الفعال في تكون المعقولات؛ والحال أن أثر العقل الفعال يسمى معقولات ومعلومات، بينما أثر الملك يسمى وحيا أو رؤيا، وشتان بين الاسمين وبين السياقين.⁽²⁾ الموضوع الثاني الذي اضطر ابن رشد إلى هذه آلية التأويل كان في مقالة اللام، "حينما تعلق الأمر بالتعرض لمذاهب تلف عقائدها مظاهر من الرمز والأسطورة، كما كان الأمر بالنسبة لكلام الكلدانيين عن الآلهة التي أولها ابن رشد بالعقول التي تحرك أجرام السماء"⁽³⁾. يقول أبو الوليد: "فإن تأول الإنسان أنهم إنما رمزوا بالآلهة وهم كانوا يريدون الجواهر الأول التي هي مبادئ الأجرام السماوية، فسيكون تأويلا صحيحا، ورمزا يوافق الحق، لأنه إن عبر بالآلهة عن شيء من الأشياء فهذه الجواهر هي أحق بهذه العبارة"⁽⁴⁾. إن ابن رشد هنا أمام اختيارين إما أن يؤول وإما أن يحتفظ بتعدد الآلهة، والخيار الثاني يصطدم بشكل مباشر مع عقيدة قائمة على التوحيد، لذلك فالصحيح والموافق للحق هو أن يحصل "تعبير" هذا الاسم وتأويله بمعنى الجواهر

- (1) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ط 3 (بيروت: دار المشرق، 1992) ص 516.
- (2) من الفلاسفة من حاول التقريب بين السياقين، من أجل التقريب بين سياقي الحكمة والشريعة. وأشهر المحاولات، تلك التي صاغها أبو نصر الفارابي.
- (3) محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، مرجع مذكور، ص 99.
- (4) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص 1689؛ ويقول ابن سينا في سياق غير بعيد: "وقد ذاع في الشرعيات أن الملائكة أحياء نظفاء قطعاً لا يموتون، لا كالإنسان الذي يموت. فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت، والحي الناطق الغير الميت يسمى ملكا، فالأفلاك تسمى ملائكة"؛ رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، تحقيق ميشال مرمورة، ص 45؛ وقارن: الرسالة السادسة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، منشورة ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ص 128؛ وقد جاء هذا الكلام في سياق تفسير آية من سورة الحاقة ﴿... وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾.

الأول، ومسوغ هذا التعبير هو اشتراك الاسمين الآلهة والجواهر الأول هو التعدد. والظاهر أن توجه ابن رشد في هذا التأويل كان استجابة لمقتضيات المجال التداولي الذي ينتمي إليه، وإن كان غير منضبط دائما لهذه المقتضيات.

إذا أخذنا بعين الاعتبار هذين المعطينين: أولا، ظهور التعارض القائم بين الأطروحات التي تحملها النصوص الميتافيزيقية والنفسية وتلك التي تضمنتها النصوص الدينية المؤثرة للأفق الفكري الذي ينتمي إليه ابن رشد؛ وثانيا، أغراضه من الشرح التي تراوحت بين التقاط الأقوال الضرورية وبين فصل الأقوال العلمية عن غيرها من شبه الأقوال، أعني تلك التي تحمل في طياتها تمثيلات وأليغوريات أو ألباز بلغة ابن رشد، غدا تدخله في تلك النصوص تأويلا وإعادة قراءة، فعلا مفهوما بل متوقعا أحيانا. لكن الذي هو في حاجة إلى فهم هو أن يمتد التدخل، الذي لا يخفي رغبة في التكيف والتبينة، إلى النصوص المنطقية التقنية.

وفي هذا السياق، عادة ما يقال أيضا إن كل أنطولوجيا تنتهي بأفق ثيولوجي، بالنظر إلى أن الأمور الثيولوجية يمكن أن تكون أقصى ما يمكن أن ينتهي إليه نظر الفيلسوف. بل أكثر من ذلك إن من الفلاسفة المؤرخين للفلسفة من ذهب إلى حد القول إن الأنطولوجيا منذ أفلاطون إلى العصر الحالي هي في الحقيقة أنطو-ثيولوجيا. فهي بدأت، أو ادعت أنها بحث عن الوجود بما هو وجود، وفي لحظة ما انقلبت على نفسها فانحصرت في البحث في الموجود بما هو موجود خاص، أعني بما هو علة قصوى أو إله أو مطلق. لكن استفان هارفي لم يبحث عن هذا النوع من الملامح الثيولوجية في فلسفة ابن رشد - وهو الرجل الذي كان غارقا في المناخ الثيولوجي للقرون الوسطى - أعني في كتابات ابن رشد الميتافيزيقية على غرار جوامع أو تفسير ما بعد الطبيعة، ولا حتى الكلامية على غرار الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو الجانب الأكبر من كتاب تهافت التهافت وإنما اتجه في البحث اتجاهها يعسر توقعه، وهو البحث عن الأفق الثيولوجي في الكتب المنطقية لابن رشد.

فيذا كان ابن رشد قد كتب، عموما، ثلاثة أجناس من الشرح على نصوص أرسطو - الجوامع والتلاخيص والشروح الكبرى - وهو يتبع في كل جنس غرضا مختلفا، بل إن أغراضه قد تختلف من نص إلى آخر داخل الجنس الواحد من الشرح، فإنه يسهل علينا أن نقبل أنه قد كان في المصنفات المنطقية أكثر قربا من أرسطو منه في المصنفات الميتافيزيقية. فالتلاخيص هي الجنس الذي يظهر فيه ابن رشد أقل

اختلافا مع أرسطو مقارنة بالجنسين الآخرين، أعني الشرح الطويل والجوامع. أهمية البحث عن الخلفيات الثيولوجية للأمثلة الرشدية في نص منطقي تقني تظهر على نحو أكبر عندما نأخذ بعين الاعتبار أن المنطقيات الرشدية هي التي عادة ما يقال إنها المجال الذي لم يجدد فيه ابن رشد كثيرا بالقياس إلى المجالات الأخرى، وقياسا إلى فلاسفة آخرين مثل أبي نصر الفارابي، بحيث يمكن للقارئ أن يستخلص بأن ابن رشد كان أكثر التصاقا بالنص الأرسطي في الأعمال المنطقية منه في الأعمال الميتافيزيقية. فإذا أخذنا، على سبيل المثال، كتاب *أنالوطيقا الأولى* لأرسطو، الذي هو كتاب آلة فقط كما يقول عنه المؤرخون، أي كتاب تقني يعرض فيه أرسطو أوجه الأقيسة وأجزائها، لذلك يفترض فيه أن يكون بعيدا كل البعد عن الاعتبارات الخاصة بالملل والنحل. وابن رشد نفسه يعلن عن هذا الأمر في مقدمة شرحه، أعني تلخيص كتاب القياس؛ فضلا عن أنه عادة ما يقال بخصوصه إن ابن رشد قد التزم فيه أكثر من غيره من التلاخيص، بالإستراتيجية العامة التي نهجها في شروحه المتوسطة التي كانت عموما "أكثر قربا من النص [الأرسطي] وأشد ارتباطا به"⁽¹⁾.

من هنا كان تشكيك استفان هارفي في شفافية الأغراض التي كان ابن رشد يعلن عنها في ديباجات مصنفاته، فيقول: "في الحقيقة، على الرغم من أن ابن رشد يصرح عن أغراضه في من الشروح الصغرى [=الجوامع] والمتوسطة [=التلاخيص] والطويلة [=التفاسير]، فإن هذه التصريحات لا بد أنها - وربما ضرورة - ظلت ناقصة؛ وأنها ربما تظهر بقدر ما تضرر"⁽²⁾. وقد سعى هارفي إلى إثبات ذلك بالبحث عن الملامح الثيولوجية لشروحه على نص تقني لأرسطو ككتاب التحليلات الأولى، ومن ثم النظر في دور ابن رشد الشارح.⁽³⁾ إذ يفترض أن يكون له دور آخر غير الشرح الأمين والمحيد.

(1) جمال الدين العلوي، *المتن الرشدي*. مدخل لقراءة جديدة (الدار البيضاء: دار توبقال، 1986) ص 148. وانظر أيضا: ص 227-228؛ وجرهارد أندرس، أعمال ابن رشد الكاملة، تكون المتن الرشدي وتلقيه ونشره، ضمن ابن رشد: فيلسوف المشرق والمغرب، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، راجعه وأعداه للنشر مقدار عرفة منسية، ج. I (تونس: المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات المجمع الثقافي، 1999) ص 452-484؛ وانظر كذلك: استفان هارفي، مرجع مذكور، ص 94-95. (2) "Now, in truth, although Averroes reveals the aims of his epitomes, middle, and long commentaries, these revelations are inevitably and perhaps necessarily incomplete, and, it may be argued, conceal as much as they reveal"; Steven Harvey, *op. cit.*, p. 94.

Harvey, *ibid.*, p. 95. (3)

وفوق كل ذلك، فقد كان المنطق بالنسبة لابن رشد بمثابة آلة محايدة غير محايدة لأي ملة أو دين، مثلها في الحياض مثل "آلة التذكية". وهذا هو عين الموقف الذي كان وقفه أبو حامد الغزالي، الذي يقول في المنتقد من الضلال: "وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نقياً وإثباتاً، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس"⁽¹⁾ كما يقول في تهافت الفلاسفة: "وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة"⁽²⁾. وقد تابع ابن رشد أبا حامد في هذا المسعى عندما دعا من خلال جزء من مشروعه الفكري على الأقل، إلى "تخليص المنطق، أو بالأحرى المقاييس من كل صلة أو تعلق بمستعملها وبالمستعمل من أجله وبالغاية العملية أو العلمية من القياس العقلي، بحيث يصبح القياس قياساً للفكر عامة وليس قياساً لمستعمله وحده، بل يتحول من قياس منشأ من طرف مستعمل معين ذي معارف واعتقادات وغايات معينة، يحاول التأثير على المستعمل من أجله وتوجيهه، إلى قياس أنشأه مستدل عام وغير معين وكأنه العقل المجرد نفسه"⁽³⁾. فمن المتوقع، إذن، أن تكون شروح ابن رشد المنطقية بمثابة تقريب محايد لأرغانون أرسطو. لكن ابن رشد يأبى إلا أن يكسر أفق انتظارنا، بالذهاب في اتجاه إلباس شروحه المنطقية التقنية لبوسا ثيولوجيا خاصا بأفقه الحضاري، من خلال أمثله التي تستمد مادتها من النسق العقدي الإسلامي.

وهكذا فقد كان ابن رشد ملتزماً بالحدود العامة لأفقه الفكري المخصوص في دراسته وشرحه لنصوص أرسطو، لا فقط تلك الميتافيزيقية، بل حتى تلك التي يفترض فيها أن تكون محايدة بحكم نظرها في الأقيسة وصورها، وهذه لا تعلق لها بملة أو نحلة.

كان علي بن مخلوف قد فحص بدوره مسألة التبديلات التي أجراها ابن رشد على نص الشعر لأرسطو، واعتبر في إحدى دراساته أن اهتمام الرجل بصناعة الشعر لم يكن يمثل موضع خلاف معرفي فحسب بل هو أيضاً موضع "نزاع ديني"، إذ سمح له "بقراءة النصوص الشرعية التي تتفق وتنسجم مع المناهج الفلسفية". ويقول في هذا المعنى: "عندما شرح ابن رشد كتاب الشعر لأرسطو لم يتردد في اتخاذ أمثلة موافقة

(1) أبو حامد الغزالي، المنتقد من الضلال، نشرة فريد جبر، ص 22.

(2) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق مورييس بويج (بيروت: دار المشرق، 1927) ص 47.

(3) حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، مرجع مذكور، ص 206. هذا الحكم كان قد أورده الباحث بخصوص الغزالي، ومبرر سحبتنا إياه على ابن رشد هو اتفاق الرجلين بخصوص عملية تحييد المنطق.

للفكر الأرسطي وللتقافة العربية الإسلامية معا. وهكذا مثلا عندما ذكر أرسطو أوديب وهو يقتل أباه ويتزوج أمه كحالة مأساوية لم يتورع ابن رشد أن يقوم بنوع من النقل الديني، ويشير إلى أن هذه الحالة شبيهة، من الوجهة الصورية، بحالة إبراهيم عليه السلام الذي كان عليه أن يضحي بابنه أو بحالة يوسف عليه السلام وقد ضحى به إخوته. ففي سائر هذه الحالات (أوديب وإبراهيم ويوسف) وقع الشر على نحو غير مستحق لرسول أو لمن قام بأفعال محمودة شريفة"⁽¹⁾ ولكن لما كانت هذه الحالات الجزئية كلها تشخيص لمعنى وقوع الشر ولما يتولد عنه من آثار نفسية، فإنه من الأولى أن نترك جانبا الحالات التي تخص الحضارة اليونانية ونستبدلها بنماذج قريبة من الأفق الفكري والحضاري للمخاطب؛ بمعنى أن الانتصار يكون في الغالب للحالات المحلية. وهذا ما كان قد انتبه إليه الباحث نفسه حينما قال: "إن إحلال نماذج من الشعر العربي [...] وكذلك نماذج من القرآن محل نماذج المأساة والملحمة التي كان يستخدمها أرسطو، يبرهن جيدا على أن ابن رشد لم يكن ينسى الجمهور الذي يتوجه إليه بالحديث"⁽²⁾.

ووجبت الإشارة إلى أن الأمر لا يتعلق في هذا الإحلال أو الاستبدال بخطأ في فهم معنى التراجيديا (أو المأساة)، وبضلال الشرح في متاهات الأغلاط الواضحة، كما قد نستشف من دراسات إرنست رينان وعبد الرحمن بدوي وآخرين؛ ف"الأمر لا يتعلق بمشكلة الخطأ بقدر ما يتعلق بمشكلة التكيف والتعديل: أي تعديل نص أرسطو والإبداع الشعري لكي يتأقلم مع البيئة العربية الإسلامية"⁽³⁾ وهكذا تكون الأمثلة وأسماء الأعلام الجديدة التي قامت مقام أمثلة وأسماء أعلام نص الشعر دليلا على استيعاب ابن رشد للنص الشعري الأرسطي، وعلى أخذه مقتضيات المجال التداولي لمخاطبه بعين الاعتبار. وعموما ف"ليست قراءة نص من العلم أو من غيره عملية تلقائية وبسيطة. إذ يمكن أن يقع القارئ في تأويلات بعيدة عما يمكن أن يحتمله النص من معاني. وكل قراءة تأويل وكل تأويل يجد ما يدعمه بدرجة ما من أدلة وإدراكات ووقائع"⁽⁴⁾.

(1) علي بن مخلوف، التصديق والحقيقة في التقليد الفلسفي العربي، ضمن، الحقيقة (البيضاء) بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005، ص 19.

(2) علي بن مخلوف، ابن رشد: العقل في الشعر، البحث العلمي في العالم العربي 9 (1998) ص 70.

(3) نفسه.

(4) بناصر العزاتي، الاستدلال والبناء، ص 17.

وما قلناه عن تلخيص كتاب الشعر ينطبق إلى حد بعيد على تلخيص كتاب الخطابة، إذ يمكن أن نقول بخصوص استعمال أصناف المثال في الكتاب الأخير مثلا، إن أبا الوليد قد أجرى تغييرات على الأمثلة التي استعملها أرسطو في كتاب الخطابة لتوضيح أنواع الاستدلال بالمثال؛ وهي تغييرات لا نستطيع أن نقوم درجة خطورتها في هذا السياق، بالنظر إلى ظهور عامل التلخيص الذي يحدد الطريق الذي ينتهجه الفيلسوف تجاه النص المشروح. وهو العامل الذي يُستدعى عادة، وبشكل ميكانيكي أحيانا، للإجابة على جل الأسئلة التي تثيرها التحويرات التي أجراها أبو الوليد على النص الأصلي؛ هذا مع أن ابن رشد قد سخر أمثلة أخرى غير تلك التي استعملها أرسطو وأفلاطون، أمثلة كانت رائجة بين النظار المسلمين، وقد وقفنا عندها في مواضع عدة.

أدخل ابن رشد تغييرات على الأمثلة والشواهد في النصوص التي يشرحها في تلخيص كتاب الخطابة. يقول عبد الرحمن بدوي عن ابن رشد إنه قد "أغفل الأمثلة التي أوردها أرسطو، وهي عديدة جدا، ولم يذكر إلا النادر جدا منها، وحتى هذا النادر الذي ذكره لم يورد فيه أسماء الأعلام اليونانية اللهم إلا أوميرش (هوميروس) لأن القارئ العربي يعرفه، وسقراط"⁽¹⁾؛ ويسير بيار تبيه على خطى بدوي إذ يقول: "إلى جانب الشعراء - وخاصة شعراء ما قبل الإسلام - نجد الشواهد القرآنية وذكرنا لأسماء الخلفاء والأمراء، وأيضا بدل "سقراط" وبعض الأسماء الإغريقية الأخرى، نجد "زيد" و"عمرو"، وبعض الأحداث المنسوبة إلى التاريخ الإسلامي حصرا"⁽²⁾. فهو وبما أن هذه التعديلات قد كانت محكومة بالهم الأساس لابن رشد، أعني "تقديم نص مفهوم لقرائه، لهذا كيّف أمثلة أرسطو مع الثقافة الإسلامية"⁽³⁾، فإن إقدامه على استبدال الأمثلة والشواهد والأسماء اليونانية بأخرى تنتمي إلى الأفق الحضاري للمخاطب الذي يتوجه إليه ابن رشد أولا، إنما كان في الحقيقة خطوة أساسية في التعليم، بل كان في الحقيقة

(1) عبد الرحمن بدوي، تقديم تلخيص الخطابة لابن رشد، تحقيق ع. الرحمن بدوي (بيروت/ الكويت: منشورات دار القلم / وكالة المطبوعات، د.ت، ص (ي). ونشرة بدوي هذه هي التي اعتمدها بيار تبيه في دراسته، لأنها الوحيدة التي كانت نشرت إلى ذلك الحين.

(2) Pierre Thillet, 'réflexions sur La Paraphras de la Rhétorique d Aristote,' pp.113-14.

(3) Pierre Thillet, *op. cit.*, p.113.

ويضيف في الموضوع نفسه: "هذه التبديلات والتغييرات هي كثيرة خاصة في الكتابين الثاني والثالث، بحيث تطول اللائحة بذكرها". وانظر لائحة التعديلات والتغييرات في مارون عواد، تلخيص كتاب الخطابة لابن رشد، الجزء الأول، ص 34-40.

اقتصادا للفكر وسياسة جديدة للحقيقة. فربما لكي لا يضطر ابن رشد للتعليم مرتين، مرة يقرب فيها معاني أرسطو، ومرة يقرب فيها أمثلته، بحث عن سبل توفير الأمثلة المناسبة لمعاني أرسطو التي يشرحها، أو لمعانيه هو. ولعل مهمة تقريب أمثلة أرسطو تظهر وكأنها عملية أشد عواصة وتعقيدا، بالنظر إلى انشدادها إلى تجربة حضارية مخصوصة، وهي فضلا عن ذلك تظهر وكأنها عملية مجانية لا فائدة من ورائها.

لكن، على الرغم من الأهمية التاريخية لهذه المقاربات فإنها لا تفضي، في نظرنا، إلى فهم مشكل قراءة نصوص تنتمي لآفاق فكرية متعارضة في أبعادها التأويلية. ويبدو أن التخلي عن عملية رد كل تعديل إلى نية مسبقة عند الشارح من جهة، واستدعاء مفهوم التمثيل بما هو انطلاق من خلفية ما، وإسقاطها على العالم أو النص، أعني بما هو فك لشفرة النص وعقده انطلاقا من مكونات ثقافية خاصة بالذات، من شأنه أن يمكننا من أدوات لفهم اختلاف المذاهب، وتنافرها أحيانا، مع أنها تكون ذات أصل واحد. فالرشدية رشديات، كما أن الأرسطية أرسطيات، ولا شك أن اختيار الأمثلة كان ذا دخل في ذلك التعدد الناتج عن الفهم الشخصي لصاحب النص وللمتلقي على حدّ سواء وبدرجات.

ثالثا: التنظير لتغيير أمثلة أرسطو

لكن التحويرات التي وقفنا عند بعضها أعلاه ما كانت لتتم بدون (تبرير) من قبل ابن رشد. وقد حصلت هذه العلمية عن طريق العودة الى تقليد فلسفي يعود إلى أبي نصر الفارابي، ولكننا يمكن أن نجد فيه كل من الغزالي وابن حزم؛ فهؤلاء كلهم سعوا إلى التمييز بين المعاني والأمثلة التي استعملها أرسطو، وحاولوا استبدالها استجابة لمقتضيات تداولية مبدئيا على الأقل. وهكذا فعملية التبرير هذه أو التشريع هي ربما ما ألجأ ابن رشد إلى الحجة بالسلطان من أجل أن يظهر أولا أنه لا جدوى في أن نضيق على أنفسنا بالالتصاق بأمثلة أرسطو؛ ويسوغ ثانيا ضرورة الإتيان بأمثلة أخرى تنقل مقصد أرسطو. لذلك نجده يستدعي شخصية وازنة من عيار أبي نصر الفارابي؛ إذ كان هذا الأخير قد واجه ذات المأزق الذي واجهه ابن رشد.

يشير الفارابي إحدى أهم المفارقات في تاريخ العلاقة بين الفكر الأرسطي والفكر الإسلامي العربي: ففي الوقت الذي ينتصر الفارابي بشكل لا رجعة فيه للشكل القياسي الأرسطي، على اعتبار أنه النموذج القياسي الذي يمكن - أو يجب - أن ترجع إليه جميع التديلات الجدلية والخطابية والفقهية، نراه بالمقابل ينادي بضرورة التخلي

عن أمثلة وألفاظ أرسطو؛ أعني بضرورة تبيئة المنطق الأرسطي عن طريق تحريره من أمثله وألفاظه، واستبدالها بأمثلة وألفاظ خاصة بالحضارة الإسلامية؛ و"يتهض لتبريز معاني أرسطو الحكيمية المنطقية، موضحا لها بكيفية لم تجمد لا على اصطلاحات أرسطو المستعملة في الدلالة على معانيه، ولا على الأمثلة المستشهد بها للتدليل على تقريراته، وإنما تجاوزها إلى "المقاصد" و"الأغراض"، منتقية في إيضاها وتظهيرها وتقويتها ما عدته من الأنسب من طرق الدلالة والتدليل الملائم لخصوصية الظرف الزمني والحضاري"⁽¹⁾، كما سنبين.

يخبرنا الفارابي في كتاب القياس الصغير، بأن أرسطو استعمل أمثلة قريبة المأخذ من أفق قومه، وأن قصده من خلالها كان هو توضيح مسائل فلسفية ومنطقية وعلمية. لكن الأکید أنه لم يستعمل تلك الأمثلة من جهة أنها وحدها تكفي لتوضيح هذه المسائل، بل يمكن الإتيان بدلها بأمثلة أخرى توفي بالغرض ذاته. وبعبارة أخرى، لقد انتقى أرسطو هذه الأمثلة ليوضح مسائله لسامعيه وقارئيه، فاستعملها من جهة ما هي "مشهورة متداولة عند أهل زمانه"، لكن لما كانت "أمثلة أهل هذا الزمان المشهورة غير الأمثلة المشهورة عند أولئك، صارت الأشياء التي قصد أرسطو تاليس بيانها بتلك الأمثلة غير بينة ولا مفهومة عند أهل زماننا حتى ظن أناس كثير من أهل هذا الزمان بكتبه في المنطق أنها لا جدوى منها وكادت تطرح"⁽²⁾. أو على الأقل "صار كثير مما يأخذه أرسطو تاليس في كثير من كتبه عند تعليم الأمور المقصودة في تلك الكتب يعسر به فهم تلك الأمور في هذا الزمان وعند أهل هذه البلدان وأهل هذا اللسان"⁽³⁾. وذلك لأن "كثيرا من مثالاته أمور كانت مشهورة عند أهل زمانه أو مقبولة عند قوم<ه>، فتبدلت تلك بعدهم، وصارت المشهورة في زمانهم وبلدانهم في بلداننا وزماننا هذا غير تلك. فصارت تلك غير معروفة بل مستنكرة أو غريبة، وصارت لا تفهم ما قصد تعليمه. من ذلك ما يستعمله من المثالات الطبيعية والتعاليمية

(1) حمو النقاري، كونيّة المعلوم ومحليته عند أبي نصر الفارابي، ص 31؛ وللإشارة فالدارس يدخل مسعى الفارابي المشار إليه ضمن ما أطلق عليه "الفلسفة الرابعة" التي "همها الأساس تبيئة المعلومات الكونية محليا"؛ نفسه، ص 36؛ وبخصوص نفس المسعى، انظر لنفس الدارس، نظرية العلم عند الفارابي (كتاب غير منشور)، ص 123-126.

(2) الفارابي، كتاب القياس الصغير، تحقيق رفیق العجم، ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الثاني (بيروت: دار المشرق، 1986) ص 68-69.

(3) الفارابي، كتاب البرهان، ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق محمد تقي دانش پژوه، المجلد الأول (قم المقدسة: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1408هـ) ص 336.

والأخلاقية التي كانت متعارفة عند الجمهور في ذلك الزمان عند أهل تلك البلدان فصارت مجهولة عند الجمهور في زماننا هذا⁽¹⁾. والنتيجة، ضرورة تغيير تمثيلات أرسطو وأمثله بأخرى أنسب للدلالة على معانيه التي قصدتها، وهذا بالضبط ما سعى الفارابي إلى القيام به، إذ لم يكن أمامه سوى الاستغناء عن أمثلة المعلم الأول بالأمثلة المتداولة بين النظار من أهل زمانه.⁽²⁾ بل إنه يعتبر التقيد بهذه الأمثلة عملاً باطلاً "من فعل من هو غبي"⁽³⁾.

إلى جانب هذا، فقد اعتمد الفارابي حجة يمكن أن نطلق عليها حجة الفصل بين الاعتقاد والمثال. فمعاني أرسطو ودعاواه يجب أن تؤخذ منفصلة عن الأمثلة التي استعملها في بيان تلك الدعاوى. وقد استعمل الفارابي حجة الفصل هذه في سياق الرد على من اعتبر أرسطو يقول بقدوم العالم: "إن الذي دعا هؤلاء إلى هذا

- (1) الفارابي، كتاب البرهان، ضمن المنطقيات للفارابي، مرجع مذكور، ص 337.
- (2) ويمكن أن ندرج في هذا التقليد المساعي الأولية لابن حزم الأندلسي، انظر مقدمة كتابه التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)؛ وانظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع مذكور، ص 337-339؛ وقرن بأبي حامد الغزالي عندما يقول: "رغبنا ذلك أيضا في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب أمثلة فقهية، فتشمل فائدته، وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته. ولعل الناظر بالعين العوراء، نظر الطعن والإزراء، ينكر انحرافنا عن العادات، في تفهيم العقلية القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية، فليكشف عن غلوائه، في طعنه وإزرائه، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها؛ فإنها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفي، بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد، ليقبس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده، فيستقر المجهول في نفسه. فإن كان الخطاب مع نجار، لا يحسن إلا النجر، وكيفية استعمال آلاته، وجب على مرشده أن لا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه، وأقرب إلى مناسبة عقله. وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته، لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه إلا بأمثلة هي أثبت في معرفته؛ معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا (مصر: دار المعارف، 1961) ص 61؛ وانظر طه عبد الرحمن، مرجع مذكور، ص 343-344. حيث يعتبر الباحث صنيع الغزالي (ت. 1111 م) نموذج "التقريب العقدي" للمنطق، بينما ابن حزم (ت. 1034 م) هو نموذج "التقريب اللغوي الاختصاري" فيما تمثل مجهودات ابن تيمية (ت. 1328 م) نموذج "التقريب المعرفي"، نفسه 329-380. أما مجهودات الفارابي، وهو أبكر هؤلاء الثلاثة (ت. 950 م)، فلم تقنع الأستاذ طه عبد الرحمن، مع أنه لا وجه للمقارنة بين مجهوداته ومحاولات ابن حزم الساذجة أحيانا، بل أكثر من ذلك إنها نموذج "التقريب المعكوس"؛ ويقصد بذلك أن الفارابي قد قرأ التراث اللغوي العربي بالمأثور المنطقي اليوناني. ويذهب استفان هارفي إلى اعتبار الأعمال المنطقية للغزالي "أعمالا موجهة إلى الجمهور، سعى فيها إلى أن يجعل المنطق ضروريا لتعلم الدين الإسلامي من خلال استعمال أمثلة فقهية وكلامية للأقيسة". Steven Harvey, op., cit, p. 103.
- (3) الفارابي، كتاب القياس الصغير، ص 69.

الظن القبيح المستنكر بأرسطو طاليس الحكيم، هو ما قاله في كتاب طويقا إنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذاتعة، مثال ذلك: "هل العالم قديم أم ليس بقديم". وقد وجب على هؤلاء المختلفين، أما أولاً، فبأن ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد؛ وأيضاً فإن غرض أرسطو في كتاب طويقا ليس هو بيان أمر العالم، لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذاتية [...] فظاهر الأمر أنه لا يمكن أن ينسب إليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب"⁽¹⁾. هكذا يظهر أن وعي الفارابي بخطورة أن نأخذ ما يستعمل مثلاً على أنه دعوى، وما يترتب عن ذلك من تقويل وتضليل هو الذي أفضى به إلى القول بضرورة فك الارتباط بين المعاني "الكونية" والمثالات "المحلية"⁽²⁾.

وعموماً، لم يجمد الفارابي في ما وضعه، في منطق أرسطو، من قوانين "لا على الاصطلاحات التي استعملها أرسطو لتبليغ معانيه المنطقية ولا على الأمثلة التي استشهد بها لتقريب تلك المعاني، وإنما تطلع إلى مقاصد المعلم الأول لتدويلها وترويجها في الحقل الثقافي الإسلامي العربي، ومن ثمة لتظهرها وتقويتها وإسنادها

(1) الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، 1968) ص 101-102.

(2) يبدو أن الفارابي نفسه كان محكوماً بهمّ التبيئة أو التأصيل، الذي أخذ معنى التوفيق في عدة مناسبات. وقد انتبهت السيّدّة فايان بيرونيه Fabienne Pironet في إحدى دراساتها إلى أن الفارابي - إلى جانب موسى ابن ميمون وبوتيس الداصي - قد اضطر إلى تعديل مواقف أرسطو حتى يكيفها مع نظرية الحدوث التي تقرّها الأديان السماوية. فمن بين الأسئلة التي طرحتها في هذه الدراسة: "من المعلوم أن أرسطو يؤيد موضوعة قدم العالم. فكيف تعامل مفكرو العصر الوسيط مع أطروحته هاته التي تخالف مذهب خلق العالم المشترك بين الديانات السماوية الثلاث الكبرى؟". وتقول في خاتمة دراستها: "لقد درج اللاحقون على الإضافة باستمرار لأعمال سابقهم، وتصحيحها، بل وتحويرها على مستوى نقط عدة"، هكذا كان روجيه باكُن قد تحدث من قبل. إنها أيضاً قضايا متعلقة بالمصادر، وبالترجمة وبالالتحال (العمد والعكس) ومتعلقة كذلك بتقييم أهمية السياقات السياسية والدينية والمؤسسية وغيرها؛ "قضية قدم العالم، كيف وظف الفارابي وابن ميمون وبوتيس الداصي مقتظفاً من كتاب الطويقا لأرسطو، 1، 11، 104 ب؟"، ترجمة عبد الرحيم حيمد، مجلة علامات 28، (2007) ص 54. وبغض النظر عن صدق الفارابي في دعواه هذه. فالسيّدّة فايان بيرونيه تذهب إلى تأكيد أن الفارابي كان محكوماً بهاجس التوفيق بين طروحات الفلسفة وحقائق الوحي. لكن الباحثة تذهب إلى القول بعدم تحقيق الفارابي لمقاصده: "هو توفيق لم يقنع البتة، وكما تشهد على ذلك النقاشات اللاحقة، علماء الدين؛ ولم يغير أبداً من رأيهم حول الفلسفة"؛ مرجع مذكور، ص 47.

بما يختص به هذا الحقل من خصوصيات لغوية وحضارية⁽¹⁾. والحقيقة، أن أبا نصر لم يكن يفعل شيئاً خارجاً عن شروط التمثيل، التي تقضي بضرورة تقدم المعرفة بالمثال الأعراف قبل معرفة شبيهه، ف"إن الذي يريد تعليم معاني أرسطو الحكيمية يلزمه أن يمثل لهذه المعاني بما هو أعراف عند الذي يتوجه إليه التعليم فرداً كان أم طائفة، لا بما ورد عند أرسطو. إن الهام في كتب أرسطو هو معانيه لا أمثله وألفاظه"⁽²⁾. لذلك يلزم من قصد تعليم معاني أرسطو طالس، وكانت الأمور التي استعملها أرسطو مجهولة عند المخاطب، أن يضع مكانها أشياء غيرها مما هو عند المخاطب أعراف، ويطرح عند تعليم هؤلاء تلك التي استعملها أرسطو من قبل أنه لم يقصد بما أثبتته تعليم تلك الألفاظ التي استعملها و"لا تعليم الأمور التي أخذها مثالات، لكن إنما قصد تعليم الأشياء التي أخذ المشهورات عند المخاطب في تفهمها أو إيقاع التصديق بها، ولم يذهب عليه أن كثيراً منها سيتبدل بتبدل السياسات"⁽³⁾.

وعموماً يمكن اعتبار هذا الموقف ثابتاً من ثوابت فلسفة الفارابي، فقد دعا في غير ما مكان إلى تغيير الأمثلة واختيار الأنسب منها للمخاطبين، مراعاة لتبدل السياسات. ف"تحاكي هذه الأشياء لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الأعراف فالأعراف، وربما اختلف عند الأمم إما أكثره وإما بعضه، فتحاكي هذه لكل أمة بغير الأمور التي تحاكي بها للأمة الأخرى"⁽⁴⁾؛ إن التداول هو معيار استعمال التمثيلات، "فإن الجمهور لما عسر عليهم تفهم هذه الأشياء أنفسها وعلى ما هي عليه من الوجود التمس تعليمهم لها بوجوه آخر وتلك هي وجوه المحاكاة. فتحاكي هذه الأشياء لكل طائفة أو أمة بالأشياء التي هي أعراف عندهم. وقد يمكن أن يكون الأعراف عند كل واحد منهم غير الأعراف عند الآخر"⁽⁵⁾. ومن هذه الجهة، يمكن أن نقول إن

(1) حمو النقاري، نظرية العلم عند الفارابي (كتاب غير منشور)، ص 18.

(2) حمو النقاري، نظرية العلم عند الفارابي (كتاب غير منشور) ص 20.

(3) الفارابي، كتاب البرهان، أورده حمو النقاري في نظرية العلم عند الفارابي، ص 20؛ ويقول الفارابي في نفس المعنى: "فإن كثيراً منها [المحسوسات] يختص به أهل بلد دون بلد، فيؤخذ المثال عند أولئك ما هو المحسوس عندهم، وعند آخرين نظائره من المحسوسات عندهم"؛ كتاب البرهان ضمن المنطقيات للفارابي، مرجع مذكور، ص 337.

(4) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، ط. 2 (بيروت: دار المشرق، 1968) ص 147.

(5) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي مري النجار (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964) ص 86.

مسعى الفارابي إنما هو في الجملة لا يختلف عن مسعى صاحب الخطابة عندما يتقصى في أقواله أن تكون مقدماتها أعرف من المطالب الشبيهة.

يستعيد ابن رشد موقف الفارابي. وهكذا فقد "اعتذر عن ذكر الأمثلة اليونانية لأنه رآها مجهولة تماما لدى القارئ العربي الذي توجه إليه، ولا تتلاءم أيضا مع الجو الإسلامي الذي يكتب ويعيش فيه. على أنه استبدل بهذه الأمثلة اليونانية نظائرها في الإسلام، فاستشهد بشواهد من الفقه والتاريخ الإسلامي واللغة العربية. والحق أنه بذل جهدا محمودا في هذا الباب، وبخاصة في المقالة الثالثة، حيث أراد أن يطبق القواعد والنماذج التي يذكرها أرسطو على اللغة والآداب والخطب العربية، ووفق كثيرا في هذا"⁽¹⁾. وحسب ابن رشد، كان أرسطو قد "ذكر في هذا أمثلة كثيرة من أقاويل مشهورة كانت عندهم يعسر تفهم القول بها بحسب لساننا وعادتنا"⁽²⁾، لهذا "صار ما يقوله أرسطو في كثير من هذه الأشياء، كما يقول أبو نصر، غير مفهوم عندنا ولا نافع"⁽³⁾؛ أو بعبارة أخرى "إن طريقة أرسطو في تقريب معانيه بطريقة غير مناسبة لنا"⁽⁴⁾. عدم مناسبة طريقة أرسطو في تقريب معانيه، وعسر فهمها، بل عدم فهمها ومن ثم عدم الانتفاع بها، هذه هي تبعات الجمود على أمثلته. لهذا يخلص ابن رشد إلى أنه يتعين علينا إطراح الأمثلة التي قدمها لنا أرسطو، والتي هي خاصة بأهله، وغير مواتية لنا. وعلى الشارح إذن أن يقدم لنا أمثلة سهلة المأخذ، مفهومة ومفيدة، ومنضبطة لقواعد "لساننا وعادتنا". ربما تكون نماذج قليلة ودمنة، والأمثال العربية السائرة والأشعار والأمثلة التي أحدثها بدل أمثلة أرسطو داخلية ضمن هذا الباب، باب التبيين والتشليل. ومن هنا فإن أخذ مجهودات أبي نصر الفارابي وابن رشد بعين الاعتبار، وبخاصة مساعيها إلى الاستغناء عن الأمثلة الإغريقية وانتقاء الأمثلة المناسبة للمخاطبين الذين يتوجهان إليهم، من شأنه أن يجعل حكم ذ. عبد الله العروي على فلاسفة الإسلام بأنهم "كانوا يأخذون معلوماتهم عن اليونان، أي يأخذون مادة المنطق من النص الأرسطي نفسه، من الأمثلة التي يسوقها المعلم أثناء تقاريره"⁽⁵⁾، حكما تعوزه الوثائق اللازمة،

(1) عبد الرحمن بدوي، تقديم تلخيص الخطابة لابن رشد، مرجع مذكور، ص (ي).

(2) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق م. سليم سالم (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1967) ص 608.

(3) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق م. سليم سالم، ص 527.

(4) حمو النقاري، نظرية العلم عند الفارابي، ص 18.

(5) عبد الله العروي، مفهوم العقل، مرجع مذكور، ص 115.

بالنظر إلى سهولة كسره بما لا يعد من الشواهد؛ كما يجعل حكم طه عبد الرحمان بأن ابن رشد لم يحترم شروط المجال التداولي، حيث أراد أن يقهر الجمهور العربي قهرا على استيعاب الرؤية اليونانية بوصفها رؤية فلسفية، وعلى إسقاط رؤية الجمهور الخاصة بوصفها غير فلسفية، أمرا غير مسلم، بالنظر إلى صريح قول ابن رشد السابق وفعله.

رابعا: تلقي أمثلة ابن رشد

هل كان لأمثلة ابن رشد صدق في القرون الوسطى؟ هل كان بوسع الأمثلة الرشدية أن تحدث في قارئ القرون الوسطى من الأثر ما أحدثته أطروحتا (وحدة العقل) أو (الحقيقة المزدوجة) على سبيل المثال؟ وعندما نقول القراء في القرون الوسطى فإننا نعني مفكري اليهود واللاتين خاصة.

نعتبر التساؤل عن الأثر الذي يمكن أن يكون للأمثلة التي استعملها ابن رشد على القراء في القرون الوسطى بمثابة إشارة إلى منطقة لم يتم الانتباه إليها إلا مؤخرا. وفي هذا السياق نرى أهمية الإشارة إلى دراستين حديثتين: ففي ما يتعلق بالتلقي اللاتيني، يكفي الرجوع إلى دراسة حديثة لجان بابتيز برنيه⁽¹⁾ حتى يتبين حجم المفعول الذي كان للفلسفة الرشدية، لا من جهة مضامينها ودعاواها الكبرى، فهذا أمر مشهور، وإنما من جهة أمثلتها وتمثيلاتها التي استعان بها ابن رشد، خاصة في مجال نظرية العقل؛ وكذا التحويلات التي تعرضت لها هذه التمثيلات والنتائج المذهبية التي أسفرت عنها.⁽²⁾ يظهر هذا التأثير على نحو نموذجي في نصوص جان دي جوندان (1285-1328) الملقب بـ "أمير الرشديات"⁽³⁾ وآخرين، حيث أوضحت هذه النظرية "عند جان دي جوندان قائمة كلها على مقايسة كسمولوجية"⁽⁴⁾، إسوة بما فعل ابن رشد.⁽⁵⁾ بل إن بعض تمثيلات دي جوندان تظل محدودة مما يجعلها تفقد صلاحيتها وثاقتها، مقارنة بتلك التي استعملها أبو الوليد الذي ينوع تمثيلاته ومصادرها.⁽⁶⁾

أما الدراسة الثانية فهي للباحث استفان هارفي، وتتعلق أساسا بالمفعول الممكن

Jean Baptise Brenet, *transferts des sujets. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun* (1) (Paris: Vrin, 2003).

(2) جان بابتيز برنيه، مرجع مذكور، ص 435.

(3) تاريخا الميلاد والوفاة تقريبا. عن حياة الرجل وأعماله، انظر، المرجع السابق، ص 12-13.

(4) نفسه، ص 59.

(5) نفسه، ص 95-111.

(6) نفسه، ص 435.

للأمثلة الرشدية في التقليد اليهودي. فهذا موسى التربوني (1300-1362) ينتبه إلى الخلفيات العقدية التي تحكمت في اختيار ابن رشد وانتقائه للأمثلة بشكل يتماشى مع شبكات الأنظمة الدلالية لحضارته. فقد نسب إليه قول بأن "كل أمثلة ابن رشد عن الأقيسة التي من النوع الضروري، تظهر حدوث العالم وتبطل قدمه، وهو يطلق عليها اسم النوع الضروري موافقةً لمبادئ الشريعة [...]". وكل الأمثلة عن التي من النوع الممكن [على الأكثر] كانت، في الجزء الأكبر منها، أمثلة طيبة".⁽¹⁾

لكننا نود بالمقابل أن نبه إلى أن تعامل المتلقين اليهود واللاتين مع أمثلة ابن رشد قد كان مطبوعاً بالتعارض: ففي الوقت الذي حافظ بعض المفكرين من الثقافتين على الأمثلة الرشدية، باشر البعض الآخر إجراء تعديلات وتغييرات على أمثلة أخرى، وذلك حسب ثقافة كل متلق.

غير أن الأستاذ أحمد شحلان كان تساءل في دراسة له بعنوان (هل فهم تراجمة ابن رشد اليهود الوسيطيين لغة ابن رشد؟): هل كان لأولئك اليهود قدرة على فهم النص الرشدي والمعرفة الكافية باللغة العربية مما به ينفذون إلى عمق ما يترجمون؟ ويتساءل عن إمكانية دخول عدم الفهم لنصوص ابن رشد، الذي أدى إلى مجموعة من التغييرات على آراء الفيلسوف الأندلسي، عاملاً يفسر تناقض آراء علماء اللاتين تجاه التراث العربي الإسلامي الوسيط. فهل لهذه الترجمات حظ في ما وسم به العقل العربي لدى اللاتين عندما اتهموا الفلاسفة العرب والمسلمين القدامى بالجهل بمضمون الفكر الإغريقي عامة والأرسطي خاصة؟ وهل هذه الترجمات هي السبب الحقيقي في الحكم المتناقض الذي وقع فيه اللاتين عندما أصدروا حكمهم ذاك وحينما قالوا: أرسطو شرح الطبيعة وابن رشد شرح أرسطو؟⁽²⁾

يعترف شحلان بأهمية الشروح والترجمات العبرية لنصوص ابن رشد، حيث يعتبرها عملاً جليلاً عظيماً شمولاً وكماً، لكن هذا الفضل لا يتجاوز في نظره الكم

(1) "All of Averroes' examples <of syllogisms> in the necessary mode show the creation of world and refute eternity, and he called this a "necessary mode" in accordance with the roots of religion (...). All the examples in the [likely] possible mode are, for the most part, medical examples"; cité par Steven Harvey, *op., cit.*, p. 110.

(2) أحمد شحلان، (هل فهم تراجمة ابن رشد اليهود الوسيطيين لغة ابن رشد؟)، ضمن ابن رشد. فيلسوف المشرق والمغرب، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، راجعه وأعدده للنشر مقداد عرفة منسية ج 1. (تونس: المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات المجمع الثقافي، 1999) ص 298.

إلى الكيف. ويُظهر ذلك من خلال تقليب بعض نماذج هذه الترجمات التي من شأنها أن تمكنه من وضع اليد على "أسباب هذا التناقض وعلى قدرة المترجمين المعرفية واللغوية"⁽¹⁾. فقد بينت له هذه النماذج أن هناك أخطاء في الترجمة "ناجمة عن سوء القراءة"⁽²⁾، وأخرى ناجمة عن "كثير من الحذف". وتتلخص أسباب الحذف في ما يلي: (1) وقوع الجملة أو الفقرة المحذوفة بين كلمتين متشابهتين؛ (2) غموض المعنى واستعصاء الفهم على المترجم؛ (3) داع عقائدي يحتم على المترجم حذف ما له علاقة بالإسلام؛ (4) استحالة إيجاد المقابل العبري.⁽³⁾

هذه المقاربة التي أعملها أحمد شحلان مفيدة وضرورية بدون شك، لاسيما أنها انتبعت إلى دخول الدواعي العقديّة في التحويلات التي حصلت للنص الرشدي في استقباله من قبل مفكري اليهود،⁽⁴⁾ لكنها مقاربة تبرز عامل القصدية والنية في الحذف دون اعتبار عوامل أخرى؛ وتعاملت مع مسألة تلقي اليهود الأمثلة الرشدية من زاوية معرفية/قيمة. لذلك بدت لنا هذه المقاربة تقليدية لا تطرح إشكالية التلقي في تداعياتها الواعية واللاواعية، إذ تحصر تعامل اليهود مع هذه الأمثلة في خانة عدم الفهم، أو سوء الفهم أو إساءته مع تبييت النية في ذلك أحياناً. وعموماً فهذه المقاربة لا تكفي في نظرنا لفهم ما يحصل في تاريخ الفكر البشري من انزلاقات وانزياحات في المعنى، وتغييرات في التأويل، عن قصد أو بغير قصد؛ لكن هذه الانزياحات والتغييرات قد تكون في بعض الحالات، وراء نشأة مذاهب فلسفية وتصورات ميتافيزيقية قائمة بذاتها.⁽⁵⁾

(1) نفسه، ص 278.

(2) نفسه، ص 279.

(3) نفسه، ص 293؛ وانظر نماذج مما طرأ على هذه النصوص من الحذف، ص 297-298. ولم يكن مصير نصوص الغزالي في نظر أحمد شحلان أحسن حالاً من نصوص ابن رشد، رغم المنزلة التي يحتلها أبو حامد في قلوب مفكري اليهود في القرون الوسطى، انظر الميزان > ميزان العمل < بين المفاهيم الإسلامية والتقاليد اليهودية، ضمن: Ghazali, la raison et le miracle (Paris: Maisonneuve et la Rose, 1987) pp. 93-117.

(4) وفي الملحق الذي ثبته استفان هارفي في الدراسة المشار إليها أعلاه، ما يعضد دعوى أحمد شحلان بخصوص دخول الدواعي العقديّة. انظر: Steven Harvey, *op. cit.*, p. 111-113.

(5) انظر محمد المصباحي، «الدلالة وبناء المذاهب الفكرية»، ضمن دلالات وإشكالات، مرجع مذكور، ص 5-6. يقول المؤرخون إن بعض المذاهب الفلسفية في القرون الوسطى جاءت نتيجة قراءة سيئة لبعض النصوص الرشدية والسينوية.

ومن هذه الجهة يمكن أن نقول أن ما حصل للبطانة التمثيلية لفلسفة ابن رشد عموماً (الأمثلة، والشواهد، والرموز الحضارية...) من تغيير وتعديل وتبديل على يد الشراح اليهود في ما بعد هو بالذات ما كان قد حصل لمثيلات الفلاسفة اليونان مع ابن رشد والفارابي وغيرهما. وإذا اقتصرنا على ترجمة تلخيص الخطابة إلى العبرية من قبل تودروس بن داود تودروسي فإنه يمكن أن نقول مع عبد الرحمن بدوي: "صنع المترجم العبري صنيع ابن رشد: فأسقط كثيراً من الأمثلة التي ساقها ابن رشد أخذاً عن العلم الإسلامي والفقه الإسلامي واللغة العربية، ووجد في اعتذار ابن رشد نفسه ما يبرز هذا الصنيع. فصنّعه بشواهد ابن رشد الإسلامية العربية هو صنيع ابن رشد بشواهد أرسطو اليونانية"⁽¹⁾؛ ويضيف بدوي: "وقال تودروس إنه لا تهمة الأسماء والشواهد بل الموضوعات نفسها وفهمها بوضوح. ولهذا رأيناه كثيراً ما ينحرف عن النص أو يغفله، ويستبدل بالشواهد الإسلامية والعربية شواهد يهودية، أو يسقط الشواهد ولا يضع مكانها بدائلها"⁽²⁾.

الظاهر أن ما قام به ابن رشد كان سيفهم على نحو يتجاوز فكرة 'الخصوصية' والخلفية الحضارية، لو كان نظر إليه من زاوية دور التأطير الذهني والخبرات السابقة في إدراك العوالم الجديدة.⁽³⁾ من هنا فإن ابن رشد وفق أطره الذهنية الموجهة التي يرى بها، لم ير، وهو يستقري - على سبيل المثال - حالات الشعر اليوناني في كتاب الشعر إلا الشعر العربي. إن الإطار النظري أو 'المسبق الذهني' الذي كان منشداً إليه

(1) عبد الرحمن بدوي، تقديم تلخيص الخطابة لابن رشد، ص (ي)-(يا).

(2) نفسه، ص (يا).

(3) انتبه الباحثون في مجالات الاستمولوجيا والعلوم المعرفية إلى دور الأطر الذهنية في الكشف عن دينامية الإدراك وتوجيه التأويلات في اتجاه بعينه. فقد أشار نورود راسل هانسن Norwood Russell Hanson وطومس كون Thomas Kuhn، وبناصر البعزاتي وآخرين إلى دور الإرث الثقافي والتكوين والخبرة السابقين في التفسيات، وفي الالتقاء مع موضوع الإدراك ليتبع عن ذلك دينامية تتفاعل فيها مكونات الذات والموضوع. لمزيد من التفاصيل انظر: Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery: an Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958; Thomas S. Kuhn, *la structure des revolutions scientifiques* (Paris: Flammarion, 1983). الاستدلال والبناء، مرجع مذكور، ص 229-238؛ وخاصة ردوده على طومس كون وتدقيقه مفهوم الإبدال (البراديم)، في خصوصية المفاهيم العلمية، 109-130.

هو الذي جعله لا يرى غير ما يمليه هذا المسبق وفي تفاعل معه.⁽¹⁾ والحقيقة أن ابن رشد كان يتنازع أكثر من إطار نظري موجه، وإذا توخينا الدقة، قلنا إنه كان موضع تنازع أطرين ثقافيين اثنين على الأقل. إطار الثقافة اليونانية عموماً (والأرسطية خاصة) والذي يشتغل ضمنه ابن رشد لكن أحد مكوناته ظلت غائبة عليه؛ وإطار الثقافة العربية الإسلامية الذي قدم له الطرف الذي ينقصه في الإطار الأول. وإذا صح الحديث عن خطأ في الشرح أو سوء تأويل فلعله سيكون ناجماً عن الخلط بين عناصر محسوبة على إطارين مختلفين، عندما حاول فهم كليات فن الشعر الإغريقي بالبطانة الأدبية والشعرية للثقافة العربية الإسلامية.

وفي الواقع لا يتعلق الأمر بالاختيار، فابن رشد لم يكن ممكناً أن ينظر أمامه لأنه لم يكن يملك "نظارات" تكشف له الآفاق الجديدة التي ظل يتحسسها دون أن يسير فيها على نحو سليم؛ وإذا أردنا أن نضيف إنه كان عليه أن يستبدل تلك النظارات التي كان يستعين بها في النظر، وهو ما لم يكن ممكناً، لأنها لم تكن تكشف له نقصها إلا نادراً، فقد كانت تحجب عنه الرؤية دون أن يدرك ذلك، فهي ما به يرى العالم؛ وإذا لم تكن شفافة، فقد كانت تقرأ ما كانت مستعدة، مقدماً، أن تقرأه فقط. ومن هنا فقد كان يقرأ ما كان ماثلاً أمامه بناء على ما هو راسخ وراءه، فهو إما أن يظل خارج أفق نظره، أو يرى فيه ما كان يعتقد فيه مسبقاً، وقد فعل.

خاتمة

هكذا يكون المجهود التداولي الذي بذله ابن رشد الذي سمي التقريب أو التبيئة أو التأويل غير بعيد عن ما نسميه بالتمثيل، حيث لم يكن أمام الرجل سوى أن يقرأ الفكر الأرسطي والأفلاطوني بنظارات ثقافته هو، التي يدخل ضمن مكوناتها كل المكتسبات العلمية والفلسفية والأدبية التي كانت متاحة له آنذاك. ومكتسباته العلمية والفلسفية لم تكن تقيم وزناً إلا للكلية لذلك لا يوجد فيها موضع لحالات الشعر اليوناني مثلاً، وحدها مكتسباته الأدبية والبلاغية كانت تسعفه في مقارنة ما هو جزئي،

(1) عن المسبق الذهني، انظر علي أحمد الديري، مجازات بها نرى، كيف تفكر بالمجاز؟ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006) ص 168 ومواقع أخرى من الكتاب؛ وفي هذا السياق يقول ريتشارد غريغوري: "ليس الأمر أننا نعتقد ما نرى: إذ إننا بمعنى ما نرى ما نعتقد"؛ وأورده بناصر البعزاتي، الاستدلال والبناء، ص 234.

أو تقدم له ما يكفي من الحالات الجزئية لتشخيص الكلبي وتنزيله.⁽¹⁾ ولعل هذا العامل هو ما منع ابن رشد من 'فهم' الفنون الإغريقية على طريقتنا اليوم، لأن نظراته لم تستطع حل شفراتها؛ أقصده أنه لم يكن يملك في خزانه الثقافي ما يقرأ في ضوءه هذه الفنون الجديدة عليه تماما. إن الفنون المسرحية كانت تقع خارج الأفق الثقافي لابن رشد، لذلك لم تنفعه ثقافته في تجاوز هذا السقف أو 'الحبسة الذهنية' التي حلت به عندما وقف ينظر في الاسمين "تراجيديا" و"كوميديا". ولكنه بالمقابل لم يكن يملك سوى تقريبهما تقريبا تداوليا شبيها بما فعل مع "أطلس" اليوناني. ولكن الذي أثار انتباه الناس أكثر هو مصير الاسمين تراجيديا وكوميديا؛ وهذا راجع في نظرنا لا إلى فعل ابن رشد في حد ذاته، فهو ذات الفعل في الحالتين، وإنما إلى أن الفنون المسرحية الإغريقية كان لها ما بعدها في الآداب العربية الحديثة، لذلك حسبت على ابن رشد بمنطق الصواب والخطأ في الفهم، وإلا فالأمر سيان مع "أطلس" و"الملك"؛ أعني أن الأمر يتعلق في الحالتين معا، وفي كثير من الحالات الأخرى، بتعديل استجابة للأطر الفكرية الموجهة.

وعموما فمن شأن الانتباه إلى الطريقة التي تعامل بها ابن رشد مع الأمثلة عموما، ومع أمثلة أرسطو خاصة، أي إلى أشكال التعديل والإحداث التي قام بها أن يكشف عن خلفياتها، وأغراضها، وتظهر لنا طبيعة علاقة المثال بالفكرة أو الدعوى التي هو مثال لها. فقد تبين أن ابن رشد وهو يسخر تمثيلا من تمثيلاته لأجل إظهار بعض الأفكار الأرسطية، يضمه موقفا فلسفيا خاصا به. وهكذا فقد جاءت بعض أمثلة ابن رشد حاملة في طياتها أطروحة أخرى جديدة ومنفتحة على مجال معرفي آخر لم يكن دائما تام الانسجام مع تلك الدعوى الأرسطية أو مع المواقف الرشدية المعروفة. ومن هذه الجهة فقد كان شرح ابن رشد لأطروحات أرسطو وبسطها عن طريق أمثلة من عنده إظهارا لمواقف المعلم الأول، ورفعاً لقلق عبارته، ولكنه كان شرحا يحمل بين طياته أطروحات رشدية أصيلة بخصوص العالم والمدينة والمعرفة والصناعة.

لقد تحكمت عوامل حضارية وشخصية في اختيار ابن رشد لأمثلة تحمل مضامين ميتافيزيقية أو ثيولوجية في الوقت الذي يكون غرضه هو بيان أمور منطقية مجردة. صحيح أن أغراض ابن رشد كان يعلن عنها في بدايات كتبه، وهي تنحصر في إعادة إخراج نصوص أرسطو لأجل تسهيل فهمها، أو في اختصارها، أو في تنقيحها،

(1) وهو ما أطلق عليه ذ. النقاري في مقال مشار إليه بالمحلي في مقابل الكوني.

أو في تكميلها، أو في إنقاذ الضروري منها؛ لكن الواقع كان هو إنجاز تأويل خاص به للمتن الأرسطي، عن طريق أمثلة تحمل مضامين بعينها فلسفية وعقدية وغيرها. وفي بعض الأحيان كان الشرح مجرد وسيلة لتمير مواقف لم يكن من السهل وضعها في كتب "أصيلة".

وهكذا، فضلا عن تدخل الأفق الثقافي في تحديد سقف لابن رشد في فهم النص الأرسطي، وفي ركوب تأويل بعينه دون سواه، فإنه قد تسربت عن طريق الأمثلة التي سخرت مواقف كلامية / ثيولوجية إلى كتب منطقية شارحة؛ وعن طريق الأمثلة أيضا تسربت مواقف سياسية إلى كتب شارحة في الميتافيزيقا وفي منطق البرهان.

خاتمة عامة

يعتبر التمثيل أحد المواضع التي لأجلها انتقد ابن رشد آليات التدليل الكلامي؛ ومن أجل هذا بالأساس عدّ ابن رشد "أشهر" مناهضي هذه الآلية المعرفية الخصبة. والحق أن النقد كان منصبا على إظهار فساد استعمال المتكلمين لهذه الآلية سواء من جهة عدم استيفاء شروط التمثيل، أو من جهة التبعات الميتافيزيقية والعملية والسياسية للتمثيلات الكلامية.

كما رفض ابن رشد استعمال المتكلمين لآلية الاستعارة. فقد كان إبطال المتكلمين المطلق لظاهر النص من أجل طلب معنى مجازي أحد مواضع فساد النهج الكلامي ككل. وابن رشد لم يعترض على نهج التأويل في حد ذاته، ذلك أنه كان ملجأ ومدعاه في مناسبات عدة، وإنما اعترض على التبعات العملية والمدنية لهذا الإبطال الذي لا يراعي طمأنينة الناس. هذا فضلا عن كون الاستعارات الكلامية بعيدة التركيب وغارقة في التجريد؛ إذ كانت خالية من أي شحنات محرّكة للنفس.

وبالجمله فقد أنكر ابن رشد على المتكلمين استخدامهم لآلتي التمثيل والاستعارة، دون أن ينكر أهمية هاتين الآليات في حد ذاتهما أو أن ينكر وجود استثمار جيد لهما من قبل خطابات أخرى. والحق أن أمرين اثنين يحملاننا على إعادة النظر في "شهرة" موقف ابن رشد من هاتين الآليتين الخطابيتين:

أما أول الأمرين فهو إشادته بالاستعمال القرآني للاستعارة وللمثيل. فالتمثيلات القرآنية تستوفي شرط التمثيل من جهة المقدمات المستعملة فيه، أعني من جهة قربها للمخاطب وبساطتها؛ كما أن استعارات النص القرآني بحرارتها وقوتها وحيويتها تجعل المخاطب بها يجني منها ما يُحصّل به إلتذاذا وإفهاما وتحريكا للنفس.

وأما ثاني الأمرين فهو استعمال ابن رشد نفسه وبكثافة للآلتي الاستعارة في مواضع مختلفة من كتبه؛ ولا فرق في هذا الاستعمال بين كتاب يُعد برهانيا وكتاب يُعد جدليا أو نقديا وكتاب يُعد خطيبيا.

أول ما يمكن أن نُذكر به في هذه الخاتمة هو أن التمثيل كان أحد مواطن انفصال ابن رشد عن أرسطو من جهة وانخراطه في تقليد فكري يجمعه بكل من الفارابي وابن حزم والغزالي. وهذا فقد انتسب إلى تقليد يراعي المقتضيات التداولية للمخاطبين

بالقول، لذلك كان يتدخل سيرا على نهج متقدميه وترسيخا لمسعاها ليفك الارتباط بين المعاني الكلية والأمثلة الجزئية المتغيرة؛ ليحتفظ بالأولى ويستبدل الثاني بأمثلة قريبة المأخذ.

وثانيا فقد أدار الرجل جدلا فكريا حقيقيا مع المتكلمين لا عن طريق الدعاوى المركزية والأطروحات الكبرى، وإنما عن طريق التمثيلات التي سبق أن استعملها المتكلمون لإظهار دعاواهم، فدخل على هذه الأطروحات من هذه التمثيلات؛ أعني عن طريق تقويم وتعديل وتصحيح ما يمكن أن يقوم منها ويعدل ويصحح، أو عن طريق إبطال ما لم ير فيه سوى البطلان.

وقد استثمر ابن رشد الامكانيات المعرفية التي يتيحها التمثيل، على مستوى استكشاف الموضوعات الجديدة وتعبيد طرق الفكر نحوها، من أجل التشريع للنظر العلمي وللمنطق في الاسلام، ومن أجل بناء أطروحاته الخاصة عموما. وهكذا فقد رأينا كيف استعمل صناعة الطب (بمكوناتها) على سبيل التمثيل في أمور العلوم المدنية وعلوم الشريعة سواء في نقده لأساليب المتكلمين (الذين هم أشباه أطباء أو مرضى) أو في إثباته للنبوة وللشريعة القويمة (الدواء المركب الذي يلائم الجميع أو الأغلب) وكذا في بناء تصوره للعلم المدني وللمدينة وسبل تديرها؛ ورأينا كيف استعمل استعارات الصانع والنور والطريق للتعريف بمنهج الشريعة في تقريب الحقائق التي تدق عن الأفهام وإقامتها بديلا للمنهج الكلامي العسير والمركب.

ويمكن، بغير قليل من الاختزال، أن نستجمع في هذه الخاتمة المواد المعرفية والعلمية التي كان يُمثَّل بها سواء في كتاباته النقدية أو الفلسفية أو الشارحة. وعموما يمكن رد مصادر تمثيلاته واستعاراته إلى تقاليد علمية سادت ليس في القرون الوسطى فحسب، بل امتدت من العصور اليونانية حتى عصر النهضة مرورا بالقرون الوسطى الإسلامية. ونعني بهذه التقاليد التعاليم (وخاصة الهندسة) والبصريات والطب، هذا فضلا عن التقاليد الخاصة بالحضارة الإسلامية، من كلاميات وفقهيات وبيانيات (قرآن، شعر، أمثال...). ويمكن إحصاؤها على الشكل التالي:

❖ الأمثلة الشرعية: حيث يظهر أن ابن رشد لم يكن يكتب أو يشرح نصوص أرسطو أو يرد على الفلاسفة والمتكلمين إلا والخطاب القرآني الشرعي حاضر في ذهنه، يستشهد به ويخضعه لقراءته (يمكن العودة إلى فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة وأمثلة تلخيص كتاب الشعر وطريقة استثمار ابن رشد لقصة

النبي يوسف...). هذا فضلا عن إبرازه للجانب التمثيلي والاستعاري في الخطاب القرآني، باعتباره يتجاوز الطريقة الكلامية في التمثيل والاستعارة.

❖ الأمثلة الكلامية (نسبة إلى علم الكلام): لا يمكن لمتتبع لمؤلفات ابن رشد بمختلف أجناسها وموضوعاتها أن لا يدرك أن ابن رشد كان مسكونا منذ بداية انشغالاته الفكرية بهاجس الرد على علماء الكلام، والأشاعرة خاصة. وربما تكون تأليفه المنطقية (مختصر المنطق وتلخيص كتاب الجدل...) خير شاهد على ما نقول، لذلك كانت الأمثلة الكلامية حاضرة بقوة في كتاباته، وكان استعمالها لأمثلة عقديّة مدخلا لانخراطه في ذلك النقاش النظري العقائدي، وإن كان دخولا غير مباشر؛ ولن يكون مباشرا سوى في كتاباته الأخرى، من قبيل الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.

❖ الأمثلة الشعرية: فأغراض الشعر العربي من مدح وهجاء وثناء ونسيب، كانت حاضرة في ذهن ابن رشد وهو يشرح كتاب الشعر، والكتاب الثالث من كتاب الخطابة وغيرهما، وهي التي وجهت ابن رشد في بعض اللحظات التأويلية الحاسمة، كما كانت هذه الأغراض حاضرة في ذهنه وهو يشرح سياسة أفلاطون، وينبه على مخاطر القول الشعري وآثاره على الناس؛ ولا يمكن أن ننكر بأي حال دورها في تقويمه لمنزلة الشعر والآليات الشعرية (استعارة، وتشبيه وإبدال).

❖ الأمثلة العلمية: وتظهر في استعمال ابن رشد لأمثلة محسوبة على علوم التعاليم؛ أعني: الهندسة وعلم الفلك والبصريات، وهنا لا يمكن لقارئ بعض نصوص ابن رشد العلمية، كتلخيص الآثار العلوية، أو تلخيص الحس والمحسوس أن يذهل عن المادة العلمية المستمدة من علم البصريات زمن ابن رشد؛ كما لا يمكن أن نتغافل عن المادة المستمدة من علوم التعاليم عموما (فلك، هندسة...) عندما نقرأ تلخيص وتفسير ما بعد الطبيعة. أما الخطاب العلمي الآخر الذي كان يشكل مادة اشتغال ابن رشد في تمثيلاته واستعاراته في كل النصوص تقريبا، سواء كانت نصوصا ميتافيزيقية أو منطقية أو كلامية أو فقهية، أو كانت نصوصا موضوعية أو شارحة، فهو الخطاب الطبي بلوازمه وآلاته من أدوية وأغذية. غير أن المثير للانتباه أن ابن رشد لم يستعن بهذا العلم في التشريع للنظر العقلي على أرض الإسلام، إذ استعان بالعلوم النظرية والشرعية، بينما مثل به في قضايا النبوة والتأويل والفضائل وغيرها.

تعكس هذه القطاعات المعرفية التي استقى منها ابن رشد أمثله أمرا أساسيا، هو تعدد انشغالات الرجل في حياته الفكرية، فالرجل كان طبيبا وفقهيا ومتابعا للفاعلية العلمية وعارفا بالأدب العربية. ولكن بقدر ما يسرت هذه الاهتمامات المتعددة لابن رشد إمكانيات كبرى في صياغة وبناء أمثله، كانت تظهر - في بعض الأحيان - محدودية تكوينه بخصوص بعض المجالات العلمية التي استقى منها أمثله. وهذا هو مكر التمثيل.

بييليوغرافيا

1. نصوص ابن رشد

- ابن رشد، أبو الوليد. الشرح الكبير لكتاب النفس، نقله إلى العربية عن الترجمة اللاتينية إبراهيم الغربي (تونس: بيت الحكمة، 1998).
- ابن رشد، أبو الوليد. الضروري في أصول الفقه: مختصر المستصفي، تحقيق جمال الدين العلوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994).
- ابن رشد، أبو الوليد. الضروري في السياسة، نقله عن الترجمة العبرية إلى العربية أحمد شحلان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).
- ابن رشد، أبو الوليد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).
- ابن رشد، أبو الوليد. الكليات في الطب، تحقيق سعيد شيبان وعمار الطالبي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1989).
- ابن رشد، أبو الوليد. الكليات في الطب، تحقيق مراد محفوظ ومن معه (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).
- ابن رشد، أبو الوليد. المسائل في المنطق والعلم الطبيعي والطب، تحقيق أسعد جمعة (تونس: مركز النشر الجامعي، 2001).
- ابن رشد، أبو الوليد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، جزآن، ط. 6 (بيروت: دار المعرفة، 1982).
- ابن رشد، أبو الوليد. تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، (3 أجزاء)، ط. 5 (بيروت: دار المشرق، 2004).
- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص الآثار العلوية، تحقيق جمال الدين العلوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994).
- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص الحس والمحسوس، تحقيق هاري بلومبرج (كامبردج: الأكاديمية الأمريكية للقرون الوسطى، 1972).
- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب البرهان، تحقيق محمود قاسم وتشارلس بتروورث وأحمد عبد الحميد هريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982).

- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب الجدل، تحقيق تشارلس بترورث وأحمد عبد الحميد هريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982).
- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب الجدل، تحقيق محمد سليم سالم (القاهرة: مطبعة دار الكتب، 1980).
- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت وبيروت: وكالة المطبوعات ودار القلم، د. ت).
- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد (باريس: فران، 2002). (انظر المصادر بالفرنسي).
- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم (القاهرة: لجنة إحياء التراث الاسلامي، 1967).
- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب السفطة، تحقيق محمد سليم سالم (القاهرة: مركز تحقيق التراث، 1973).
- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب الشعر، تحقيق تشارلس بترورث وأحمد عبد الحميد هريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971).
- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب العبارة، تحقيق محمود قاسم وتشارلس بترورث وأحمد عبد الحميد هريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981).
- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب القياس، تحقيق محمود قاسم وتشارلس بترورث وأحمد عبد الحميد هريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983).
- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب النفس، تحقيق ألفرد عبري (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 1994).
- ابن رشد، أبو الوليد. تهافت التهافت، <انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار>، تحقيق أحمد محفوظ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).
- ابن رشد، أبو الوليد. تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، ط. 3 (بيروت: دار المشرق، 1992).
- ابن رشد، أبو الوليد. جوامع الآثار العلوية، ضمن رسائل بن رشد الفلسفية، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم وجيرار جيهامي (بيروت، دار الفكر اللبناني، 1994) <نشر باسم رسالة الآثار العلوية>.
- ابن رشد، أبو الوليد. جوامع السماع الطبيعي، حققه جوزيب بويج (مدير: المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1983).

ابن رشد، أبو الوليد. جوامع كتاب النفس ، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة، 1950) <منشور باسم التلخيص>.

ابن رشد، أبو الوليد. جوامع كتاب النفس، ضمن رسائل بن رشد الفلسفية، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم وجيرار جيهامي (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994).
[نشر تحت عنوان رسالة النفس]

ابن رشد، أبو الوليد. جوامع كتاب النفس، تحقيق كوميس نوجاليس (مدريد، 1985).
ابن رشد، أبو الوليد. جوامع ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، 1958). [نشر تحت عنوان تلخيص ما بعد الطبيعة]
ابن رشد، أبو الوليد. رسائل بن رشد الطبية، تحقيق جورج قنوتاي وسعيد زايد (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987).

ابن رشد، أبو الوليد. شرح السماء والعالم، (جزآن) تحقيق أسعد جمعة (تونس: مركز النشر الجامعي، 2003).

ابن رشد، أبو الوليد. شرح كتاب البرهان لأرسطو وتلخيصه، تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت وبيروت: وكالة المطبوعات ودار القلم، 1984).

ابن رشد، أبو الوليد. ضميمة العلم الإلهي، نشر مع فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق عبد الواحد العسري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997).

ابن رشد، أبو الوليد. فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال (طبعة مزدوجة)، نشرة آلان دوليبرا (باريس: غارنييه فلانماريون، 1998).

ابن رشد، أبو الوليد. فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق عبد الواحد العسري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997).

ابن رشد، أبو الوليد. كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، ط. 2 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1964).

ابن رشد، أبو الوليد. مختصر الجدل، تحقيق بتروورث، ضمن مجموع نشر تحت عنوان "Averroes, Three Short Commentaries on Aristotle's 'Topics,' 'Rhetoric,' and 'Poetics'" (New York: Albany State University of New York Press, 1977).

ابن رشد، أبو الوليد. مختصر الخطابة، تحقيق شارل بتروورث ضمن مجموع نشر تحت عنوان "Averroes, Three Short Commentaries on Aristotle's 'Topics,' 'Rhetoric,' and 'Poetics'" (New York: Albany State University

(of New York Press, 1977).

ابن رشد، أبو الوليد. مختصر المستصفى أو الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994).
ابن رشد، أبو الوليد. مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق جمال الدين العلوي (البيضاء: دار النشر المغربية، 1983).

2. مصادر عامة

ابن الصلاح، تقي الدين الشهرزوري. فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق عبد المعطي أمين قلعي (حلب: دار الوعي، 1983).
ابن باجة، أبو بكر بن الصائغ. رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري (بيروت: دار النهار للنشر، 1968).
ابن تومرت، محمد. أعز ما يطلب، تقديم وتحقيق عبد الغني أبو العزم (الرباط: مؤسسة الغني للنشر، 1997).

ابن تيمية، تقي الدين. الرد على المنطقيين (لاهور: إدارة ترجمان السنّة، 1976).
ابن تيمية، تقي الدين. المنطق، من مجموع فتاوى ابن تيمية، المجلد التاسع، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز، ط. 3 (المنصورة: دار الوفاء، 2005).
ابن تيمية، تقي الدين. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق م. رشاد سالم، الجزء الأول (الرياض: دار الكنوز الأدبية، 1391هـ).

ابن تيمية، تقي الدين. نقض المنطق، حقق الأصل المخطوط وصححه محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع ومحمد حامد الفقي (القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، 1951).

ابن حزم، الظاهري. التقریب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003).
ابن سينا، أبو علي. المدخل، تحقيق الأب قنواتي ومحمود الخضيرى وفؤاد الأهواني (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1952).

ابن سينا، أبو علي. رسالة في إثبات النبوات، تحقيق وتقديم ميشال مرمورة، ط. 2 (بيروت: دار النهار، 1991). [نشرت الطبعة الأولى عام 1968]

ابن سينا، أبو علي. الرسالة السادسة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، منشورة ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ط. 2 (القاهرة: دار العرب

- للبستاني، 1989). [نشرت الطبعة الأولى عام 1908]
- ابن سينا، أبو علي. كتاب القياس، تحقيق سعيد زايد، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور (القاهرة: 1964).
- ابن سينا، أبو علي. منطقي المشرقين (القاهرة: المكتبة السلفية، 1910).
- ابن سينا، كتاب الجدل، تحقيق وتقديم وتقويم أحمد فؤاد الأهواني، ضمن موسوعة الشفاء (مصر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1965).
- ابن طفيل، أبو بكر. حي بن يقظان، تحقيق أحمد أمين، ط. 5 (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2001).
- ابن منظور. لسان العرب، موقع الوراق الإلكتروني <http://www.alwaraq.net/LisanSearchutf8.htm>
- ابن ميمون، موسى. دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت).
- أرسطو. الخطابة، الترجمة العربية القديمة، تحقيق عبد الرحمان بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات/ بيروت: دار القلم، 1979).
- أرسطو. المواضع الجدلية، تحقيق فريد جبر (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1999).
- أفلاطون. جورجياس، ترجمة حسن ظاظا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970).
- أفلاطون. محاوراة الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة حسن حنفي (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1985).
- الباقلاني، أبو بكر. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، قراءة وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط. 2 (مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، 2000).
- التهانوي، محمد علي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (جزآن) تحقيق رفيق العجم، علي دحروج (بيروت: مكتبة لبنان، 1996).
- الجرجاني، علي الشريف. تعريفات الجرجاني، تحقيق غوستاف فلوجل (بيروت: مكتبة لبنان، 1908).
- الجويني، أبو المعالي. الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد (مصر: مكتبة الخانجي، 1950).
- الجويني، أبو المعالي. كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تعليق زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995).

- الخوارزمي، الكاتب. الحدود الفلسفية التي يكثر استعمالها في الفلسفة والمنطق، تحقيق عبد الأمير الأعسم، ونشره ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب (بغداد: دار المناهل، 1993).
- الرازي، أبو حاتم. أعلام النبوة (لندن: دار الساقى، 2003).
- الرازي، فخر الدين. المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، الجزء الثامن (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987).
- السبكي، تقي الدين. فتاوى السبكي، الجزء الثاني (بيروت: دار المعرفة، 1356هـ).
- الشهرستاني. الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، الجزء الثاني (بيروت: دار المعرفة، 1404هـ).
- الشيرازي، قطب الدين. رسالة للعلامة الشيرازي في تحقيق عالم المثل وأجوبة أسئلة بعض الفضلاء، تحقيق جون والبريدج، نشر ضمن: John Walbridge, *The Science of Mystic Lights, Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992).
- الغزالي، أبو حامد. القسطاس المستقيم، قرأه وعلق عليه محمود بيجو (دمشق: المطبعة العلمية، 1993).
- الغزالي، أبو حامد. المستصفي من علم الأصول، جزآن، تحقيق سليمان الأشقر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997).
- الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال والموصل على ذي العزة والجلال، نشرة فريد جبر، ط. 2 (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1969).
- الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال، نشرة فريد جبر، ط. 2 (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1969).
- الغزالي، أبو حامد. تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج (بيروت: دار المشرق، 1927).
- الغزالي، أبو حامد. مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1964).
- الغزالي، أبو حامد. معيار العلم، شرحه أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990).
- الغزالي، أبو حامد. معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا (مصر: دار المعارف، 1961).
- الفارابي، أبو نصر. تحصيل السعادة، تقديم وتبويب وشرح علي أبو ملحم (بيروت:

- دار ومكتبة الهلال، 1995).
- الفارابي، أبو نصر. فصول منتزعة، نشرة فوزي متري نجّار، ط. 2 (بيروت: دار المشرق، 1993).
- الفارابي، أبو نصر. كتاب البرهان، ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق محمد تقي دانش پژوه، المجلد الأول (قم المقدسة: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1408هـ).
- الفارابي، أبو نصر. إحصاء العلوم، نشرة عثمان أمين (القاهرة: مطبعة السعادة، 1931).
- الفارابي، أبو نصر. آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، ط. 2 (بيروت: دار المشرق، 1968).
- الفارابي، أبو نصر. الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، 1968).
- الفارابي، أبو نصر. كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، ط. 2 (بيروت: دار المشرق، 1990).
- الفارابي، أبو نصر. كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري النجار (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964).
- الفارابي، أبو نصر. كتاب الشعر، منشور ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق محمد تقي دانش باجوه، المجلد الأول (قم المقدسة: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1408هـ).
- الفارابي، أبو نصر. كتاب القياس الصغير، تحقيق رفيق العجم، ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الثاني (بيروت: دار المشرق، 1986).
- الفارابي، أبو نصر. كتاب القياس، منشور ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق محمد تقي دانش باجوه، المجلد الأول (قم المقدسة: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1408هـ).
- الفارابي، أبو نصر. كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، ط. 3 (بيروت: دار المشرق، 2001).
- الفارابي، أبو نصر. مقالة فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، منشور ضمن الفارابي، الأعمال الكاملة، تحقيق جعفر آل ياسين، الجزء الأول (بيروت: دار المناهل، 1992).
- فلوطرخس. في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، ترجمة قسطنطين لوقا، تحقيق عبد الرحمن بدوي، نشر ضمن مجموع يضم كتاب أرسطو في النفس والحاس

والمحسوس لابن رشد والنبات لأرسطو، ط.2 (الكويت/ بيروت: وكالة المطبوعات/ دار القلم، 1980).

3. دراسات

ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف (الكويت: منشورات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، 1995).

إس، فان جوزيف. 'ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفيلسفة اليونانية في علم الكلام المبكر'، أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية (الرباط: منشورات كلية الآداب، 1985) 60-249.

إس، فان جوزيف. 'الكلام والعلم الطبيعي'، ضمن بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير (البيضاء: منشورات الفنك، 2000) 95-65. اشماعو، العربي. 'مجاز الوجود وإشكالية المعنى في فلسفة ابن رشد'، فكر ونقد 38، اعتمدنا النسخة الالكترونية: http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n38_05chmau.htm

ألوزاد، محمد. القول الإنسي لابن باجة (الدار البيضاء: مطبعة الأندلس، 1994). أندرس، جرهارد. 'أعمال ابن رشد الكاملة، تكون المتن الرشدي وتلقيه ونشره'، ابن رشد: فيلسوف المشرق والمغرب، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، راجعه وأعدده للنشر مقداد عرفة منسية، ج. I (تونس: المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات المجمع الثقافي، 1999) 484-452. أومليل، علي. السلطة الثقافية والسلطة السياسية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).

بارث، رولان. الخطابة القديمة، ترجمة عبد الكبير الشراوي (البيضاء: منشورات الفنك، 1994).

الباهي، حسان. 'طرق التدليل في التقليد العربي الإسلامي'، عبد السلام بنميس (منسقا) جوانب من تطور الأفكار العلمية حتى العصر الوسيط (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2000) 102-89.

برلمان، شايم. 'التمثيل في الفلسفة والعلم والشعر'، ترجمة حم النقاري، مجلة المناظرة 1 (1987) 36-123.

البعزاتي، ناصر. 'الصلة بين التمثيل والاستنباط'، حمو النقاري (منسقا)، التحايج: طبيعته ومجالاته ووظائفه (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2006) 53-23.

البعزاتي، بناصر. 'الاستدلال: مستويات من القوة والثاقة،' ضمن عبد السلام بنميس (منسقا)، آليات الاستدلال في العلم (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2000) 37-11.

البعزاتي، بناصر. 'النظرية ومجالاتها،' خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة. دراسات إبستمولوجية (الرباط: دار الأمان، 2007).
البعزاتي، بناصر. 'مشاكل النظرية البصرية لدى القدماء،' جوانب من تطور الأفكار العلمية حتى العصر الوسيط (الرباط: منشورات كلية الآداب بالرباط: 2000) 68-49.

البعزاتي، بناصر. الاستدلال والبناء. بحث في خصائص العقلية العلمية (الرباط: دار الأمان/ البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999).
البعزاتي، بناصر. خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة. دراسات إبستمولوجية (الرباط: دار الأمان، 2007).

البعزاتي، بناصر. 'مفهوم الإبدال (البردايم)،' ضمن المفاهيم: تكونها وسيورتها (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية: 2000) 59-39.
بن أحمد، فؤاد. 'الأبعاد العلمية والمدنية للخلاف الكلامي حول مسألة الرؤية: وجهة نظر ابن رشد،' مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط 28 (2008) 81-53.
بن أحمد، فؤاد. الفلسفة والفشل عند ابن طفيل: مقالة في نقد التواصل بين الفيلسوف والمدينة (بيروت: دار الهادي، 2007).

بنمخلوف، علي. 'ابن رشد: العقل في الشعر،' البحث العلمي في العالم العربي 9 (1998)،

بنمخلوف، علي. 'التصديق والحقيقة في التقليد الفلسفي العربي،' الحقيقة، سلسلة مفاهيم عالمية (البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005).
بندكتي، روبرت. 'في نظرية المعرفة عند تاودروس أبي قرة: إحداث منهج المماثلة في الفكر العربي،' مجلة التراث العربي 2 (1980).
بينيس، شلومو. مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة عبد الهادي أبو ريده (القاهرة: 1948).

ثولس، روبرت. التفكير المستقيم والتفكير الأعوج، ترجمة حسن سعيد الكرمي (الكويت: منشورات عالم المعرفة، 1979).
الجابري محمد عابد. مدخل إلى القرآن، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006).

- الجابري، محمد عابد. 'المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد'، نحن والتراث، ط.6 (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993).
- الجابري، محمد عابد. ابن رشد: سيرة وفكر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).
- الجابري، محمد عابد. العقل الأخلاقي العربي (البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001).
- الجابري، محمد عابد. المثقفون في الحضارة الإسلامية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
- الجابري، محمد عابد. في تقديمه لفصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق عبد الواحد العسري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997).
- جلال الدين، سعيد. فلسفة الرواق: دراسة ومنتخبات (تونس: مركز النشر الجامعي، 1999).
- الديري، علي أحمد. مجازات بها نرى، كيف نفكر بالمجاز؟ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006)
- روبول، أوليفييه. 'أصول البلاغة عند اليونان'، علامات 17، 5 (1995).
- ريشر، نيقولا. تطور المنطق العربي، ترجمة ودراسة وتعليق محمد مهرا (القاهرة: دار المعارف، 1975).
- زيغور، علي. تفسيرات الحلم وفلسفات النبوة (بيروت: دار المناهل، 2000).
- سعيد، جلال الدين. فلسفة الرواق: دراسة ومنتخبات (تونس: مركز النشر الجامعي، 1999).
- سير، ميشال. أصول الهندسة، ترجمة عبد الجليل بادو (البيضاء: الفنك، 1998).
- شانر، وليم. الطريق إلى التفكير المنطقي، ترجمة عطية محمود هنا (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1961).
- شحلان، أحمد. 'المؤلفات الرشدية في التراث العبري'، على هامش الضروري في السياسة، نقله عن العبرية أحمد شحلان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).
- شحلان، أحمد. 'الميزان >= ميزان العمل <' بين المفاهيم الإسلامية والتقاليد اليهودية، *Ghazali, la raison et le miracle* (Paris: Maisonneuve et la Rose,

- شحلان، أحمد. 'هل فهم تراجمة ابن رشد اليهود الوسيطيين لغة ابن رشد؟' ابن رشد. فيلسوف المشرق والمغرب، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، راجعه وأعدده للنشر مقدار عرفة منسية، ج I (تونس: المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات المجمع الثقافي، 1999)
- الصغير، عبد المجيد. 'إشكال استمرار الدرس الفلسفي الرشدي: حول أثر الغزالي في المدرسة الرشدية بالمغرب' مجلة ألف 16 (1996).
- الصغير، عبد المجيد. 'التمثيل والإنشاء وتداول المعرفة في الفكر الإصلاحي العربي' ضمن بناصر البعزاتي (منسقا)، تكون المعارف: دور القياس التمثيلي (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2005)
- الصغير، عبد المجيد. 'الدلالات الفكرية والسياسية لحضور مستصفي الغزالي عند ابن رشد' مجلة مقدمات 15 (شتاء 1998) 44-52.
- الصغير، عبد المجيد. 'المصطلح الكلامي بين المصدر الاشتقاقي والتداول الاصطلاحي' ضمن سالم يفوت (منسقا)، المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية، (الرباط: منشورات كلية الآداب، 1995).
- الصغير، عبد المجيد. 'مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثة ابن رشد' ضمن عبد السلام بنميس (منسقا)، آليات الاستدلال في العلم (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2000).
- الصغير، عبد المجيد. 'التمثيل وخطاب التبوير' ضمن بناصر البعزاتي (منسقا)، تكون المعارف: دور القياس التمثيلي (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2005)
- عبد الرحمان، طه. 'لغة ابن رشد من خلال عرضه للمقولات' ضمن ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1979).
- عبد الرحمان، طه. 'لغة ابن رشد من خلال عرضه للمقولات' اللسان والميزان أو التكوثر العقلي (البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998).
- عبد الرحمن، طه. 'في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987).
- عبد الرحمن، طه. 'مشروعية علم المنطق - أ -' مجلة المناظرة 1 (1988) 21-113.
- عبد الرحمن، طه. 'مشروعية علم المنطق - ب -' مجلة المناظرة 2 (1989) 95-104.
- عبد الرحمن، طه. 'العمل الديني وتجديد العقل، ط. 2 (البيضاء / بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997).

- عبد الرحمن، طه. القول الفلسفي. كتاب المفهوم والتأثيل (البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999).
- عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995).
- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال خصائصه الأسلوبية (جزءان)، الجزء الثاني (تونس: جامعة منوبة: منشورات كلية الآداب، 2001).
- العروي، عبد الله. مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996).
- العلوي، جمال الدين. إشكالية العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة، مجلة كلية الآداب فاس 8 (1986).
- العلوي، جمال الدين. ملاحظات حول تطور البرهان عن ابن رشد، الصورة 1 (1998).
- العلوي، جمال الدين. نظرية البرهان ودلالاتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد، ضمن ندوة أبي حامد الغزالي وموسى ابن ميمون، حلقة وصل بين الشرق والغرب (الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1984).
- العلوي، جمال الدين. المتن الرشدي. مدخل لقراءة جديدة (الدار البيضاء: دار توبقال، 1986).
- العمري، محمد. ابن رشد وصياغة التحويل من المحاكاة إلى التغيير، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد (الرباط: منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، 2001) 177-183.
- فايان، بيرونيه. Fabienne Pironet، قضية قدم العالم، كيف وظف الفارابي وابن ميمون وبوثيس الداصي مقتطفا من كتاب الطويبقا لأرسطو، 1، 11، 104 ب؟، ترجمة عبد الرحيم حيمد، علامات 28 (2007).
- فاخوري، عادل. الرسالة الرمزية في أصول الفقه، ط. 2. (بيروت: دار الطليعة، 1990).
- فاخوري، عادل. منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، ط. 2 (بيروت: دار الطليعة، 1990).
- فضل الله، مهدي. منهج البحث بين الفلسفة والشريعة، العقل والشريعة: مباحث في الاستملوجيا العربية الإسلامية (بيروت: دار الطليعة، 1995) 33-53.
- كامبيني، ماسيمو. اللغة والوجود في كتاب ابن رشد تهافت التهافت، ضمن ابن رشد: فيلسوف المشرق والمغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، راجعه

وأعدده للنشر مقدار عرفة منسية، ج. I (تونس: المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات المجمع الثقافي، 1999).

كيليطو، عبد الفتاح. 'بين أرسطو والجرجاني: الغرابة والألفة' ضمن الأدب والغرابة، ط. 2 (بيروت: دار الطليعة، 1983).

لايكوف، جورج وجونسون، مارك. الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة (البيضاء: دار توبقال، 1996).

لايكوف، جورج. الاستعارات التي تقتل، ترجمة عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم (البيضاء: دار توبقال، 2005).

ليب، مصطفى عبد الغني. مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، د. ت.).

لوكاسفتش، يان. نظرية القياس الأرسطية، ترجمة عبد الحميد صبره (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1961).

محجوب، محمد. 'حوار' مجلة حوار العرب 17 (أبريل 2006).

محجوب، محمد. المدينة والخيال، دراسات فارابية (تونس: دار أمية، 1989).

مرسلي، محمد. 'القياس والتمثيل في المنطق العربي' دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر (البيضاء: دار توبقال، 2004).

المسكيني، فتحي. 'ابن رشد والإغريق' الهوية والزمان (بيروت: دار الطليعة، 1998).

المصباحي، محمد. 'دور النموذج الطبي في القولين العلمي والفلسفي لابن رشد' مدارات فلسفية 6 (2001).

المصباحي، محمد. 'التباس اللغة الفلسفية: نموذج ابن رشد' تحولات في تاريخ الوجود والعقل (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995).

المصباحي، محمد. 'الدلالة وبناء المذاهب الفكرية' دلالات وإشكالات (الرباط: عكاظ، 1988).

المصباحي، محمد. 'النص المتصل والتفسير' دلالات وإشكالات (الرباط: عكاظ، 1988).

المصباحي، محمد. 'حضور أرسطو في مختصر سياسة أفلاطون' مع ابن رشد (البيضاء: دار توبقال، 2006).

المصباحي، محمد. 'حق النظر في المبادئ الأولى بن الفلسفة والعلم' الوجه الآخر لحدائث ابن رشد (بيروت: دار الطليعة، 1998).

المصباحي، محمد. 'دور النموذج الطبي في القولين الفلسفي والعلمي عند ابن رشد'

- مجلة مدارات فلسفية 6 (2001)؛ أعيد نشره في مع ابن رشد (البيضاء: دار توبقال، 2007).
- المصباحي، محمد. 'مكانة المتضادات في صناعة الطب'، مع ابن رشد (البيضاء: دار توبقال، 2006).
- المصباحي، محمد. الوحدة والوجود عند ابن رشد (البيضاء: منشورات المدارس، 2002).
- المصباحي، محمد. تحولات في تاريخ الوجود والعقل (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995).
- المصباحي، محمد. مع ابن رشد (الدار البيضاء: دار توبقال، 2006).
- المصباحي، محمد. 'التمثيل والبرهان عند ابن رشد'، ضمن بناصر البعزاتي (منسقا)، تكون المعارف: دور القياس التمثيلي (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2004).
- منسية، مقداد عرفة. 'ملامح من نظرية النبوة عند ابن رشد'، ضمن ابن رشد: فيلسوف المشرق والمغرب، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، ج. I (تونس: المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات المجمع الثقافي، 1999).
- منسية، مقداد عرفة. 'من مآخذ المتكلمين على الفلاسفة'، علم الكلام والفلسفة (تونس: دار الجنوب، 1995).
- منسية، مقداد عرفة. 'موازنة ابن رشد بين القول بالظاهر والقول بالقياس'، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية 8 (1999) 25-50.
- مهدي، محسن. 'ملاحظات حول الفارابي وابن رشد'، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية 19 (1998).
- نصار، ناصيف. 'منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر (بيروت: دار أمواج، 2001).
- النقاري، حمو. 'الاستدلال في علم الكلام: الاستدلال بالشاهد على الغائب نموذجا'، ضمن عبد السلام بنميس (منسقا)، آليات الاستدلال في العلم، الرباط: منشورات كلية الآداب، 2000.
- النقاري، حمو. 'حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد'، مجلة مقدمات 15 (شتاء 1998) 53-61.
- النقاري، حمو. 'في فلسفة المنطق: من مفهوم النظر إلى مفهوم السعي'، ضمن بناصر البعزاتي (منسقا)، تكون المعارف: دور القياس التمثيلي (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2004).
- النقاري، حمو. 'كونية المعلوم ومحليته عند أبي نصر الفارابي'، ضمن بناصر البعزاتي

(منسقا)، العلم: المحلية والكونية (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2002).
 التقاري، حمو. المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي
 الدين بن تيمية (الدار البيضاء: ولادة، 1991).
 التقاري، حمو. منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي
 الأصولي (الرباط: دار الأمان، 2005).
 التقاري، حمو. نظرية العلم لدى أبي نصر الفارابي (بيروت: دار رؤية، 2010).
 وعزيز، الطاهر. المناهج الفلسفية (البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990).
 ولفسون، هاري. فلسفة المتكلمين، المجلد الثاني، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني
 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005).

4. مصادر ومراجع بغير العربية

- Aouad, Maroun. *Averroès (Ibn Ruša): Commentaire Moyen à la Rhétorique d'Aristote*, vol. 3: *Commentaire du Commentaire* (Paris: Vrin, 2002).
- Aouad, Maroun. *Averroès (Ibn Ruša): Commentaire Moyen à la Rhétorique d'Aristote*, Vol. 1: *Introduction Générale* (Paris: Vrin, 2002).
- Aouad, Maroun. *Averroès (Ibn Ruša): Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, Vol. 2: *Edition critique du texte arabe et traduction française* (Paris: Vrin, 2002).
- Aristote. *Ethique à Nicomaque*, Traduction de J. Barthélemy Saint-Hilaire et Révision de la traduction, commentaires et notes d'Alfredo Gomez-Muller (Paris: Livre de poche, 1992).
- Aristote. *Physique*, Tome I et II: Livre I –VIII, Texte établi et traduit par H. Carteron (Paris: Les Belles Lettres, 1983-1986).
- Aristote. *De l'âme*, Texte établi par A. Jannone, traduction et notes de E. Barbotin (Paris: Les Belles Lettres, 1966).
- Aubenque, Pierre. 'Sur la naissance de la doctrine pseudo aristotélicienne de l'analogie de l'être,' *Les études philosophiques* 3-4 (1989) 291-304.
- Averroès (Ibn Ruša). *Discours Décisif*, édition bilingue, Traduction de Marc Geoffroy, introduction et notes d'Alain de Libera (Paris: Flammarion, 1996).
- Averroès (Ibn Ruša). *La béatitude de l'âme*, édition de M. Geoffroy et C. Steel (Paris: Vrin, 2001).
- Bachelard, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, 8° éd (Paris: Vrin, 1972).
- Benmakhlouf, Ali. 'Analogie et dérivation: pour une théorie des flexions,' in A. Benmakhlouf (dr.), *Tout est –il relatif?* (Casablanca: le Fenec, 2001).
- Benmakhlouf, Ali. 'L'universel oblique,' in A. Benmakhlouf (dr.), *Routes et dérives de l'universel* (Casablanca: Le Fenec, 1997).
- Benmakhlouf, Ali. *Averroès* (Paris: Les Belles Lettres, 2000)
- Black, Deborah (L). 'Knowledge and Certitude in al-Farabi's Epistemology,'

- Arabic Sciences and Philosophy*, 16 (1,2006)
- Black, Deborah (L). 'Le 'syllogisme imaginatif' dans la philosophie arabe: Contribution médiévale à l'étude philosophique de la métaphore,' in A. Sinaceur (Dr.), *Penser avec Aristote* (Toulouse, Ères-UNESCO, 1991).
- Black, Deborah (L). *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden/New York: København/Köln/ Brill, 1990).
- Blanché, Robert. *La logique et son Histoire: d'Aristote à Russell* (Paris: Armand Colin, 1970).
- Blaustein, Michel. 'The Scope and Methods of Rhetoric in Averroes' *Middle Commentary on Aristotle's Rhetoric*,' in Charles E. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy, Essays in Honor of Muhsin Mahdi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- Brenet, Jean Baptiste. *Transferts des sujets, la noétique d'Averroès selon Jean de Jandun* (Paris: Vrin, 2003).
- Brisson, Luc. Platon, *Timée*, 5 édition (Paris: GF Flammarion, 2001).
- Brochard, Victor. *Les sceptiques grecs* (Paris: Vrin, 1932).
- Butterworth, Charles. 'New Light on the Political Philosophy of Averroes,' George F. Hourani (ed.) *Islamic Philosophy and Science* (Albany: SUNY Press, 1975).
- Cassin, Barbara. *L'effet scphistique* (Paris: Gallimard, 1995).
- Charbonnel, Nanine. *Les aventures de la métaphore* (Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1991)
- Derrida, Jacques. 'La mythologie blanche,' in *marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972).
- Dixsaut, Monique. 'L'analogie intenable,' *Rue Descartes* 1-2 (1991).
- Dorolle, Maurice. *Le raisonnement par analogie* (Paris: P.U.F., 1949).
- El Bouazzati, Bennacer. 'The Formation of the Scientific Tradition within Islamic Culture,' in *Les Sciences dans les Sociétés Islamiques* (Casablanca: Fondation al- Saoud, 2007) 141-70.
- Endress, Gerhard. 'Mathematics and Philosophy in Medieval Islam,' in Jan P. Hogendijk and Abdelhamid Sabra (Eds), *the Enterprise of Science in Islam: New Perspectives* (Londres: The Massachusetts Institute of Technology Press, 2003)
- Fontaine, David. 'Le chemin: une image directrice dans la pensée de Descartes,' in *L'Imaginaire des philosophes* (Paris: L'Harmattan, 1998) 75-96.
- Gerbier, Laurent. 'La politique et la médecine: une figure platonicienne et sa relecture averroïste,' *Astérior*, Numéro 1, juin 2003, <http://asterion.revues.org/document13.html>.
- Goldschmidt, Victor. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne* (Paris, P.U.F., 1947).
- Hanson, Norwood Russell. *Patterns of Discovery: an Inquiry into the Conceptual Foundations of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958).
- Harvey, Steven. 'Averroes' Use of Examples in his *Middle Commentary on the Prior Analytics*, and some Remarks on his Role as Commentator,' *Arabic*

- Sciences and Philosophy* 7 (1997) 91-113.
- Harvey, Warren Zev. 'On Maimonides' Allegorical Readings of Scripture,' in Jon Whitman (ed.) *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period* (Leiden: Brill, 2003).
- Hayman, Arthur. 'Les types d'arguments dans les écrits théologiques et politiques et polémiques d'Averroès,' in A. Sinaceur (Dr.), *Penser avec Aristote* (Toulouse, Ères-UNESCO, 1991).
- Hourani, George (F). 'Averroès musulman,' *Multiple Averroes* (Paris: Les Belles Letters, 1978).
- Ivry, Alfred. 'Ibn Rushd's Use of Allegory,' *Averroes and the Enlightenment* (New York: Amherst, Prometheus Books, 1996).
- Ivry, Alfred. 'La logique de la science de l'âme,' in A. Sinaceur (Dr.), *Penser avec Aristote* (Toulouse, Ères-UNESCO, 1991).
- Ivry, Alfred. 'The Utilization of Allegory in Islamic Philosophy,' in Jon Whitman (ed.) *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period* (Leiden: Brill, 2003).
- Jad'ān, Fahmī. *L'Influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane* (Beyrouth: Dār al-Machreq, 1968).
- Kemal, Salim. *The Philosophical Poetics of Al-farabi, Avicenna and Averroes, the Aristotelian Reception* (London / New York: Routledge Curzon, 2003).
- Kogan, Barry (S). 'The Philosophers al-Ghazali and Averroes on necessary connection and the problem of the miraculous,' in Parviz Morewedge (ed.), *Islamic philosophy and mysticism* (Delmar: Caravan Books, 1981) 113-132.
- Kuhn, Thomas (S). *La structure des révolutions scientifiques* (Paris: Flammarion, 1983).
- Laërce, Diogène. *Vie, doctrines, et sentences des philosophes illustres*, Tome 2, traduction, notice, introduction et notes par R. Genaille (Paris: G. Flammarion, 1965)
- Leaman, Oliver. *Averroes and his Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1988).
- Leclercq, René. 'La logique de la découverte,' in *Art et science: De la créativité* (Paris: 10/18, 1972)
- Libera, Alain de. 'Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être,' *Les études philosophiques* 3-4 (1989) 318-345.
- Libera, Alain de. *Discours Décisif d'Averroès* (Paris: Flammarion, 1996)
- Libera, Alain de. *Le problème de l'être chez Maître Eckhart, Cahier de la Revue de théologie et de philosophie* 4 (1980).
- Lombard, Jean. 'Médecine et philosophie. La naissance d'un discours médicale,' http://amis.univ-reunion.fr/Conference/Complement/227_medecine/;
- Madkour, Ibrahim. *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe: ses traductions, son étude et ses applications*, 2. éd. (Paris: Vrin, 1969).
- Mahdi, Muhsin. 'Language and Logic in Classical Islam,' in G.E. von Grünebaum (ed.) *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1970) 51-83.

- Marietti, Angèle Kremer. 'Nietzsche, la métaphore et les sciences cognitives?,' *Revue tunisienne des études philosophiques* 28-29 (2000) 27-42.
- Marietti, Angèle Kremer. 'Nietzsche sur le langage et la vérité,' in Nietzsche, Friedrich. *Le livre du philosophe* (Paris: GF Flammarion, 1991).
- Modèles et interprétation* (Lille: P.U.L., 1978)
- Pellegrin, Pierre. 'Scepticisme et sémiologie médicale,' in R. Morelon et A. Hasnawi (éds.), *De Zénon d'Élée à Poincaré, Recueil d'études en hommage à Roshdi Rashed* (Louvain: Peeters, 2004).
- Perelman, Chaïm & Olbrechts-Tyteca, Lucie. *Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique* (Paris: P.U. F., 1958).
- Perelman, Chaïm. *L'empire rhétorique* (Paris: Vrin, 1977).
- Perelman, Chaïm. *Le champ de l'argumentation* (Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1969).
- Perelman, Chaïm. *Logique et argumentation* (Presses Universitaires de Bruxelles, 1968)
- Perelman, Chaïm. *Rhétorique et philosophie: pour une théorie de l'argumentation en philosophie* (Paris: P.U.F., 1952)
- Platon. *Gorgias*, traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto (Paris: GF Flammarion, 1993).
- Platon. *La République*, introduction, traduction et notes par Robert Baccou (Paris: Gr Flammarion, 1966).
- Riet, Simone van. 'Averroès et le problème de l'imagination prophétique,' in *Multiple Averroès* (Paris: Les Belles Lettres, 1978).
- Rescher, Nicholas. *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964).
- Sabra, A. I. 'Source Avicenna on the Subject Matter of Logic,' *the Journal of Philosophy* 77, 11, Seventy-Seventh Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division (Nov., 1980) 746-64.
- Sander, Emmanuel. 'Penser par analogie,' *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines* 3 (Juin- Juillet- Août, 2006)
- Sander, Emmanuel. *L'Analogie du naif au créatif: analogie et catégorisation* (Paris: L'Harmattan, 2000).
- Secrétan, Philippe. *L'analogie* (Paris: PUF, 1984).
- Thillet, Pierre. 'Réflexions sur *La Paraphras de la Rhétorique d'Aristote*,' in *Multiple Averroès* (Paris: Les Belles Lettres, 1978)
- Vuillemin, Jules. 'L'analogie,' in *de la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote* (Paris: Flammarion, 1967).
- Zilberman, David (B). *Analogy in Indian and Western Philosophical Thought*, edited by Helena Gourko and Robert S.Cohen (Netherlands: Springer, 2006).

فهرست

- 376 ، 367 ، 361 ، 340 ، 328 ، 327
- أقليدس 11
- الإقناع 21
- الأقيسة 13
- آلان دولييرا 95 ، 335 ، 365
- آليات الاستدلال في العلم 10 ، 19 ، 21 ، 34 ، 167 ، 371 ، 373 ، 377
- الأمثلة 10 ، 23 ، 57 ، 331 ، 332 ، 333 ، 334 ، 344 ، 345 ، 346 ، 348 ، 350 ، 351 ، 352 ، 354 ، 355 ، 356 ، 357 ، 360 ، 361
- أومليل 270
- ابن باجة 170 ، 180 ، 181 ، 289 ، 310 ، 311 ، 312 ، 366
- ابن حزم 21 ، 87 ، 347 ، 366
- ابن رشد، سيرة وفكر 234 ، 372
- ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف 270 ، 370
- ابن رشد والإغريق 82 ، 84 ، 338 ، 375
- ابن طفيل 170 ، 171 ، 172 ، 188 ، 367
- ابن منظور 235
- ابن ميمون 289 ، 374
- احصاء 170 ، 175
- الاستدلال 9 ، 10 ، 11 ، 15 ، 19 ، 20 ، 21 ، 35 ، 36 ، 45 ، 56 ، 57 ، 58 ، 61 ، 65 ، 66 ، 68 ، 71 ، 72 ، 74 ، 190 ، 191 ، 196 ، 216 ، 219 ، 377
- الاستدلال والبناء 10 ، 330 ، 371
- الاستعارات التي تقتل 11 ، 180 ، 375
- الاستعارات التي نحيا بها 9 ، 11 ، 180 ، 191 ، 375
- استعارة 9 ، 10 ، 24 ، 31 ، 45 ، 50 ، 51 ، 80 ، 81 ، 82 ، 84 ، 86 ، 177 ، 178 ، 179 ، 180
- الإبصار 66 ، 183 ، 187
- الإبطال 46
- الأثار العلوية 361
- إحداث منهج المماتة في الفكر العربي 17 ، 371
- إحصاء العلوم 242 ، 369
- أحمد شحلان 122 ، 338 ، 353 ، 363 ، 373
- الأخلاق الى نيقوماخوس 283 ، 311 ، 321
- الأدب والغرابية 182 ، 375
- آراء أهل المدينة الفاضلة 270 ، 271 ، 273
- أرسطو 11 ، 12 ، 13 ، 17 ، 27 ، 29 ، 72 ، 82 ، 84 ، 85 ، 90 ، 101 ، 105 ، 158 ، 180 ، 182 ، 192 ، 198 ، 204 ، 213 ، 227 ، 234 ، 264 ، 268 ، 274 ، 283 ، 289 ، 290 ، 291 ، 292 ، 293 ، 305 ، 315 ، 318 ، 321 ، 331 ، 332 ، 333 ، 334 ، 335 ، 340 ، 341 ، 342 ، 344 ، 345 ، 346 ، 348 ، 350 ، 352 ، 356 ، 360 ، 367 ، 375 ، 376
- الإرشاد إلى قواعد الأدلة 60 ، 62 ، 137 ، 367
- الأشاعرة 55 ، 58 ، 59 ، 117 ، 135
- الأشعرية 30 ، 52 ، 53 ، 54 ، 55 ، 56 ، 57 ، 58 ، 59 ، 60 ، 61 ، 62 ، 64 ، 72 ، 75 ، 77 ، 78 ، 84 ، 85 ، 135 ، 137 ، 141 ، 169 ، 173 ، 193 ، 196 ، 197 ، 198
- أصول الهندسة 11 ، 372
- أعز ما يطلب 335 ، 366
- الأفق الكوني لفكر ابن رشد 120 ، 374
- أفلاطون 9 ، 18 ، 83 ، 84 ، 85 ، 182 ، 267 ، 268 ، 269 ، 281 ، 282 ، 283 ، 285 ، 286 ، 287 ، 290 ، 291 ، 292 ، 293 ، 294 ، 304 ، 305 ، 318 ، 321 ، 322 ، 323 ، 324 ، 326

- 181، 182، 183، 189، 190، 191، 192، 376
- تدبير المتوحد 310، 311، 312
- التشابه 43، 61، 79، 216، 217، 229
- التشبيه 34، 39، 52، 188
- التصديق 43، 45، 51، 171، 184، 188، 194، 200، 208، 214، 225، 338، 349
- تصور 19، 23، 57
- التعاليم 9، 10، 12، 25، 61، 72، 76، 80، 175، 179، 207، 210، 211، 214، 221
- التعريفات 309
- التعليم 26
- التعليق 9
- تفسير ما بعد الطبيعة 69، 80، 81، 255، 260، 332، 339، 340، 363
- التفكير المستقيم والتفكير الأعوج 9، 372
- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية 347، 366
- تلخيص الآثار العلوية 363
- تلخيص الحس والمحسوس 254، 361، 363
- تلخيص السياسة 292، 308
- تلخيص كتاب البرهان 69، 176، 189، 203، 209، 302، 363
- تلخيص كتاب الجدل 61، 81، 115، 177، 189، 191، 215، 221، 254، 267، 286، 319، 364
- تلخيص كتاب الخطابة 23، 44، 61، 63، 101، 105، 109، 111، 112، 115، 120، 126، 127، 129، 191، 193، 198، 215، 221، 333، 344، 350، 364
- تلخيص كتاب السفطة 364
- تلخيص كتاب الشعر 52، 112، 120، 360، 364
- تلخيص كتاب العبارة 364
- تلخيص كتاب القياس 23، 139، 176، 214، 252، 364
- تلخيص كتاب النفس 192، 200، 201، 254، 291، 364، 365
- 181، 182، 183، 189، 190، 191، 192، 203، 337
- استعارة الشمس 180
- استعارة الطريق 192
- استقراء 14، 15، 76
- الاستنباط 218، 219، 225
- اشماعو 278، 370
- اعتبار 9، 10، 12، 25، 61، 72، 76، 80، 175، 179، 207، 210، 211، 214، 221
- 222، 228، 230، 350
- الافتناع 34، 38، 45، 198، 205، 208، 214، 373
- ب**
- بدايات الفكر الإسلامي 54، 370
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد 210، 232، 363
- البراهمة 135
- البراهين 9
- برلمان 10، 11، 34، 179، 180، 205، 270، 371
- البرهان 13، 16، 20، 25، 28
- بناصر البعزاتي 10، 21، 269، 271، 272، 330، 331، 371
- بنمخلوف 14، 15، 17، 87، 375
- بن تومرت 335
- بن ميمون 95، 367
- بيار تيبه 334، 344
- ت**
- التاريخ 331، 344
- تجديد المنهج في تقويم التراث 19، 89، 90، 108، 213، 216، 337
- تحصيل السعادة 277، 278، 369
- التحليلات الأولى 90
- التحليلات الثانية 227
- تحولات في تاريخ الوجود والعقل 17، 339، 375

الجمهور 46، 54، 60، 65، 67، 68، 69، 71،
72، 78، 79، 80، 83، 85، 171، 173،
174، 184، 185، 186، 187، 188، 192،
194، 195، 196، 197، 198، 199، 200،
207، 208، 215، 336، 347، 351
جوامع الآثار العلوية 364
جوامع السماع الطبيعي 319، 364
جوامع كتاب النفس 27، 365
جورجياس 322
جورج لايكوف 11
جوزيف فان إيس 54
الجريسي 50، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66،
69، 70، 84، 85، 112، 137

ح

الحدود الفلسفية 240، 368
الحذف 353
الحس 34، 66، 67، 70، 182، 183، 185،
196، 217، 361
الحقيقة 9
حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد 214
حي بن يقظان 171، 172، 188

خ

الخطابة 46، 63، 179، 204، 214، 350
الخوارج 117، 119
الخيال 17

د

دستور العلماء 309
دلالات وإشكالات 13، 123، 259، 353، 376
دلالة الحائرين 95، 367
دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر 20،
375
الديري 355، 372
ديكارت 191

تلخيص ما بعد الطبيعة 365

تمثيل 9، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16،
17، 18، 19، 20، 21، 24، 25، 26، 27،
28، 29، 30، 31، 33، 34، 35، 36، 38،
39، 40، 47، 50، 51، 53، 55، 56، 59،
60، 62، 63، 65، 66، 67، 68، 69، 70،
72، 73، 75، 77، 78، 79، 82، 84، 85،
170، 172، 173، 179، 180، 181، 183،
184، 185، 186، 189، 192، 194، 195،
196، 198، 199، 200، 201، 202، 203،
204، 205، 206، 208، 209، 210، 211،
212، 213، 214، 215، 216، 218، 220،
221، 222، 223، 224، 225، 227، 228،
229، 230، 231، 332، 333، 345، 347، 349،
361، 371، 373

التمثيلات 10، 25، 26

التمثيل والاستعارة 189

التناسب 17

تهافت التهافت 29، 32، 36، 37، 39، 40، 41،

42، 43، 44، 45، 46، 47، 58، 70، 74،

75، 77، 79، 96، 99، 100، 101، 153،

197، 206، 207، 208، 209، 222، 254،

339، 340، 364

تهافت الفلاسفة 32، 49، 342، 368

تهانوي 49، 235، 236، 255، 309، 367

ج

الجابري 12، 14، 18، 40، 41، 42، 43، 44،

56، 62، 67، 71، 92، 97، 105، 135،

234، 253، 258، 271، 274، 279، 281،

289، 290، 292، 293، 300، 306، 338،

372

الجدل 54، 57، 69، 81

الجزباني 179، 217، 309، 367

الجزئي 18

الجزئيات 176

ذ

ذ. النقاري 20

ذ. طه 18، 90، 213، 338

ر

رسائل ابن باجة 181، 366

رسائل بن رشد الطبية 365

رسالة اتصال العقل بالإنسان 181، 366

الرشدية 24، 26، 29، 30، 50، 89، 188

201، 243، 308، 321، 332، 334، 341،

351، 352، 353، 356، 373

رشدية 27، 108، 332، 356

روبرت فاوولس 9، 372

الروبي 24

روبير بندكتي 17، 371

س

سقراط 344

السلطة الثقافية والسلطة السياسية 270

سليم 11، 23، 180، 189، 319، 350، 375

سيرة وفكر 56

ش

شبيه 51، 52، 69

شحلان 352، 353، 373

شرح السماء والعالم 365

الشرح الكبير لكتاب النفس 363

شرح كتاب البرهان 194، 365

الشريعة 50، 55، 67، 81، 169، 170، 171،

172، 181، 184، 194، 195، 198، 200،

213، 224، 225، 339، 352

الشعر 24، 43، 369

الشمس 179، 180، 182

الشهرستاني 135

الشيرازي 180، 368

ص

الصانع 49، 50، 53، 54، 57، 61، 63، 64،

65، 66، 67، 69، 70، 71، 73، 74، 76،

77، 79، 80، 82، 83، 84، 85، 86،

169، 173، 174، 175، 176، 177، 178،

182، 195، 197، 230، 335، 338

صدق 70

الصغير 21، 31، 34، 38، 54، 78، 88، 89،

173، 174، 289، 335، 346، 347، 369،

370، 373

الصغير 21، 34، 78، 89، 373

الصناعة 46، 47، 61، 64، 65، 66، 70، 72،

79، 84، 85، 174، 202، 206، 208،

213، 215، 218، 223، 225، 337

صناعة الخطابة 45، 65، 214

الصور 10، 15، 68

صورة 12، 15، 28، 59، 60، 76، 228

ض

الضرورة 55، 65، 66، 77، 85

الضروري 58، 65، 70

الضروري في السياسة 122، 267، 270، 279،

281، 282، 283، 284، 285، 286، 287،

288، 289، 291، 293، 294، 296، 298،

299، 300، 301، 303، 306، 312، 313،

318، 319، 320، 321، 322، 323، 324،

325، 326، 338، 363، 373

الضروري في الفقه 217، 218، 223، 225،

256، 363، 366

الضمير 23

ضميمة العلم الإلهي 27، 38، 39، 41، 43، 59،

365

ط

الطب 18، 35، 225، 352

طبيب 17

،318 ،296 ،263 ،258 ،257 ،256 ،255
372 ،365 ،324
فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من
الاتصال 39 ،80 ،213 ،365 ،372
فصول منتزعة 103 ،109 ،271 ،272 ،274 ،
277 ،276 ،275
فلسفة المتكلمين 54 ،377
فن الشعر 204 ،355
في أصول الحوار 51 ،374
في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 51 ،374
في فلسفة المنطق 191 ،377

ق

القسطاس المستقيم 95 ،97 ،192
القول الفلسفي 26 ،52 ،205 ،374
القول المثالي 28
القول المنع 43 ،45
القياس 11 ،12 ،13 ،15 ،19 ،20 ،21 ،23 ،
375 ،80

ك

كتاب الأخلاق 298
كتاب البرهان 28 ،209 ،346 ،347 ،349 ،369
كتاب الجدل 90 ،189 ،190 ،191 ،215 ،292
كتاب الحروف 189 ،235 ،369
كتاب الخطابة 91 ،111 ،215 ،334 ،335 ،
344 ،361 ،367
كتاب الشعر 361
كتاب الطبيعة 72
كتاب القياس 43 ،215 ،346 ،347 ،369
كتاب الملة 271 ،277 ،279 ،369
كشاف اصطلاحات الفنون 235 ،367
كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 235 ،255 ،
309 ،310 ،367
الكشف 21 ،26 ،27 ،31 ،32 ،47 ،49 ،54 ،
55 ،56 ،57 ،58 ،59 ،60 ،61 ،62 ،64

الطريق 40 ،49 ،51 ،52 ،54 ،57 ،59 ،72 ،
75 ،185 ،191
طه عبد الرحمن 18 ،19 ،20

ظ

الظن 64 ،65 ،82 ،224

ع

عبد الرحمن 18 ،19 ،51 ،52 ،89 ،90 ،91 ،
108 ،213 ،216 ،233 ،334 ،336 ،337 ،
374
عبد الرحمن بدوي 365
عبد الله صولة 205 ،374
العروبي 13 ،15 ،20 ،204 ،350 ،374
عزيز 16
العقل 9 ،10 ،25 ،28 ،41 ،51 ،53 ،75 ،83 ،
181 ،189 ،366
العقل الأخلاقي العربي 271 ،274 ،279 ،281 ،
290 ،372
علم 10 ،11 ،14 ،18 ،19 ،20 ،21 ،27 ،38 ،
39 ،41 ،43 ،51 ،54 ،59 ،60 ،62 ،65 ،
69 ،74 ،179 ،180 ،205 ،216 ،217 ،
227 ،347 ،349 ،350 ،365 ،368 ،369 ،
370 ،374 ،376 ،377
العمل الديني وتجديد العقل 52 ،374

ف

الفصل 114 ،124 ،270 ،327
فصل المقال 27 ،39 ،49 ،53 ،62 ،80 ،91 ،
93 ،94 ،95 ،96 ،99 ،101 ،102 ،103 ،
104 ،107 ،108 ،110 ،111 ،112 ،113 ،
114 ،115 ،116 ،122 ،123 ،124 ،125 ،
126 ،127 ،184 ،189 ،199 ،203 ،207 ،
208 ،210 ،211 ،213 ،214 ،216 ،218 ،
220 ،221 ،222 ،224 ،225 ،226 ،227 ،
228 ،229 ،230 ،234 ،249 ،252 ،253

- المجاز 14، 24، 32، 45
 مجازات بها نرى 355، 372
 مجازات بها نرى، كيف نفكر بالمجاز؟ 355، 372
 مجموع فتاوي 20، 248، 366
 محاورة الجمهورية 180، 271، 282، 285،
 294، 305، 367
 محجوب 278، 279، 280، 375
 محسن مهدي 189، 235، 270، 369
 المحسوس 75، 83، 187، 349
 محمد العمري 120، 374
 مختصر الجدل 63، 177، 365
 مختصر الخطابة 60، 63، 65، 70، 112، 114،
 215، 365
 المدينة والخيال 278، 279، 280، 375
 مرسلتي 20، 375
 المسائل في المنطق والعلم الطبيعي والطب 363
 المسكيني 82، 84، 338، 375
 مشروعية علم المنطق 230
 مشكاة الأنوار 179، 368
 المصباحي 13، 16، 17، 18، 53، 87، 88، 91،
 98، 100، 102، 103، 104، 106، 107،
 108، 116، 119، 121، 123، 124، 125،
 259، 268، 283، 289، 333، 338، 339،
 353، 375، 376
 المعاندة 36، 39، 41
 المعتزلة 30، 32، 50، 61، 117
 مع ابن رشد 354
 مفهوم العقل 13، 14، 20، 204، 350، 374
 مقالات في المنطق والعلم الطبيعي 366
 مقالة فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم 276،
 369
 مقدار عرفة 40، 341، 352، 370، 373، 375
 ملاحظات حول الأخذ 54، 370
 الممكن 65، 69، 70
 المناظرة 10، 46، 210
 مناهج الأدلة في عقائد الملة 50، 62، 83، 365،
 65، 66، 67، 68، 70، 71، 73، 74، 75،
 76، 77، 78، 79، 80، 84، 85، 97، 98،
 104، 116، 120، 122، 123، 126، 127،
 128، 134، 147، 169، 173، 174، 175،
 176، 177، 178، 179، 181، 182، 183،
 184، 185، 186، 187، 188، 193، 194،
 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201،
 309، 337، 340، 363
 الكنتف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة 31، 84،
 169، 337، 340، 363
 الكلام والعلم الطبيعي 54، 370
 الكلي 176
 الكليات 26
 الكليات في الطب 92، 97، 106، 110، 111،
 121، 127، 158، 254، 290، 298، 301،
 306، 307، 308، 309، 314، 319، 322،
 323، 326، 363
 كلية ودمنة 350
 كليبوطو 182، 375
- ## ل
- لايكوف 9، 11، 180، 191
 لسان العرب 178، 234
 لغة ابن رشد من خلال عرضه للمقولات 334،
 338، 373
 اللغة والوجود 37، 38
- ## م
- مؤتمر ابن رشد 294، 377
 ماجد فخري 181، 294، 366
 المادة 68، 189
 مارون عواد 24، 61، 63، 105، 111، 126،
 129، 177، 191، 193، 198، 215، 221،
 333، 344، 364
 المتن الرشدي 341، 374
 المثال 11، 15، 16، 17، 19، 23، 24، 26

النقاري 10، 15، 19، 20، 214، 260، 342،
349، 350، 371، 377
نقطة 44، 57، 58، 191، 217
النور 179، 181، 183، 186، 187، 188، 189
نور 189

هـ

هاري ولفسون 54، 377
الهندسة 47، 56، 207، 208، 360، 361

و

الوثيقة 11
الوجه الآخر لحدائثة ابن رشد 289، 376
الوحدة والوجود عند ابن رشد 335، 376

ي

اليقين 13، 58، 63، 70، 76، 176
اليهود 351، 352، 353، 354، 373

المناهج الفلسفية 16، 377
المنطقيات للفارابي 43، 346، 347، 349، 369
منطق السلطة 128، 377
منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق
الحجاجي الأصولي 19، 169، 173، 179،
198، 377

المنطق عند الفارابي 346، 369
المنقذ من الضلال 247، 342، 368
المنهجية الأصولية 260، 342
المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني 260، 342
من مأخذ المتكلمين على الفلاسفة 41، 376
المواد 360
موازنة ابن رشد بين القول بالظاهر 214، 376
المواضع الجدلية 192، 213، 367
موضع 17، 24، 25، 73، 75
ميثقال سير 11، 372

ن

النبرة 179، 192، 223
نصب العين 75

A

'Analogie et dérivation' 15, 17, 87, 378
Aristote 13, 17, 23, 24, 291, 333, 335,
344, 377, 378, 380, 382
Aubenque 17, 378
Averroès 62, 189, 333, 351, 378, 379
'Averroès' Use of Examples in His
Middle Commentary on the Prior
Analytics 23

B

Bachelard 10, 378
Benmakhlouf 15, 17, 87, 378
Black 23, 271, 378
Blaustein 23, 378
Brisson 83
Butterworth 112, 305, 379

C

Charbonnel 180, 379
Commentaire moyen à la Rhétorique
24, 333, 377

D

De l'âme 378
Derrida 180, 181, 182, 379
Discours décisif 108, 378
Dixsaut 180, 379
Dorolle 11

F

Fontaine 191, 379

G

Geoffroy 108, 189, 378
Gerbier 18, 88, 282, 295, 326, 379

Ghazali, la raison et le miracle, 373
Goldschmidt 290, 379

H

Harvey 23, 244, 245, 246, 250, 332, 341,
347, 352, 353, 380
Hayman 13, 380
Hourani 13, 379, 380

I

'Ibn Rushd's Use of Allegory' 12, 170,
380
Ivry 12, 13, 170

K

Kemal 24, 380
Kuhn 354, 380

L

La béatitude 189, 378
La formation de l'esprit scientifique 10,
378
'La logique de la découverte' 11, 381
'la logique de la science de l'âme' 13,
380
La mythologie blanche 181, 182
La mythologie blanche' 181, 182
L'analogie 16, 17, 382
'La politique et la médecine' 18, 88, 282,
295, 326, 379
La structure des révolutions scienti-
fiques 354, 380
Le Champ de l'argumentation 10, 381
Le chemin 191, 379
Leclercq 11, 381
Le livre du philosophe 52

L'Empire rhétorique 10, 381
 Le paradigme dans la dialectique
 platonicienne 290, 379
 Le problème de l'être chez Maître
 Eckart 16, 381
 Le raisonnement par analogie 11, 379
 Les Aventures de la Métaphore 180,
 379
 'Les sources gréco-arabe' 17, 381
 'Le 'syllogisme imaginatif' dans la
 philosophie arabe 23, 378
 Libera 16, 17, 108, 231, 335, 378, 381
 Logic and Aristotle's Rhetoric and
 Poetics in Medieval Arabic Philoso-
 phy 23, 378
 Logique et Argumentation 10, 381
 Lombard 269, 381
 L'universel oblique' 15, 378

M

Marietti 52, 381
 Maroun Aouad 24
 Multiple Averroès 335, 382

N

Nietzsche 52, 381

P

Pellegrin 269, 381
 Penser avec Aristote 13, 23, 378, 380
 'Penser par analogie' 10
 Perelman 10, 381

Physique 378

R

'Réflexions sur La paraphrase 335, 344,
 382
 Rhétorique 10, 335, 344, 381, 382

S

Sander 10, 382
 'Scepticisme et sémiologie médicale'
 269, 381
 Secrétan 16
 Steven 332, 341, 347, 352, 353

T

The Science of Mystic Light 180, 368
 'The Scope and Methods of Rhetoric in
 Averroes' 23, 378
 'The Utilization of Allegory in Islamic
 Philosophy' 170, 380
 Thillet 335, 344, 382
 Three Short Commentaries on Aristo-
 tle's 112
 Timée 83, 379
 Traité de l'argumentation 10, 381
 Transferts des sujets 351, 379

V

Vuillemin 17, 382

W

Walbridge 180, 368