الفصل التاسع

أمثلة ابن رشد
الخلفيات والأغراض والتلقي

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

أولا: منطلقات نظرية

يقول الأنثربولُجيون 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 بنيةَ 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 أيضا دورها في الانسياق و/ أو المقاومة، بفعل الانخراط الضروري في شبكة معيّنة؛ 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 دورا في الملاحظة والإنتباه والفهم وفرز الفرضيات واختيار البناءات الاستدلالية والتمثيلات والاستعارات.

وقد أظهر الباحثون في مجال تكون المعارف والأفكار العلمية أن فعل الاستيعاب أو الإدراك عموما هو ملتقى عدة عناصر من الإرث الثقافي، جمالية وعقدية ومعرفية، وهذا الالتقاء هو الذي يجعل من الإدراك نشاطا ديناميا ينجز تقطيعا للعالم – طبيعة كان أو نصا – وفق مكونات الخبرات السابقة.

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

متنوعة عن ظواهر العالم التي تقع تحت الإدراك.[1] وهكذا فالدماغ البشري يشتغل "في صيغة نقل العلاقات والصور من مجال إلى آخر، لكي يتعرف على المستجدات، 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 خزانه من الخبرة فينسج شبكات من الترابطات بين المواضيع التي تقع عليها الرؤية والتي تحضر في الذهن"[3].

من هنا أهمية آلية 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؛ فـ" 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 أساسين:

1. استثمار الموروث الفكري الذي يفرض نفسه على الجهاز العقلي النشيط، ويرسم له خطط اشتغاله، ويوجهه نحو مناطق معينة من أرجاء الظواهر، ويَحُد 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 البنيوي، 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 النسقُ النظري الذي ينطلق منه الباحث؛ ولا تنكشف عرى الخصائص(الجديدة) إلا عبر مقاومة طويلة وعنيدة، من قِبل 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 انطلاقا من شبكة سابقة من علاقات مغايرة، فيُفرغ فيها الوقائع المتجددة؛ بل حتى الوقائع القديمة تصبح جديدة لأنها تنتظم في علاقات جديدة"[3].

انطلاقا من هذه المبادئ النظرية، يمكن أن نفترض أن ابن رشد الفيلسوف الأندلسي المسلم، عندما كان بصدد تأويل أو(تعبير)[4] النصوص الأرسطية والأفلاطونية، كان خاضعا 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 عموما، 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 دائما على الدعوى التي من أجلها يستعمل، أم أنه يحمل في طياته دعوى أخرى جديدة ومنفتحة على مجال معرفي آخر قد لا يكون دائما 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 استعمالاتنا المعاصرة.

الأولى؟ هل شرْح ابن رشد لأطروحات أرسطو وبسْطها عن طريق أمثلة من عنده هما مجرد إظهار لمواقف المعلم الأول، ورفع لقلق عبارته، أم أنهما يعبّران 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 لأمثلة تحمل مضامين ميتافزيقية 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 لتمرير مذهبه وموقفه، إن صراحة أو ضمنا؟[1]

ثانيا: خلفيات الأمثلة الرشدية

يمكن أن نقول إن مسألة التمثيل للقضايا الفلسفية والثيولوجية والمنطقية في نصوص ابن رشد قد أثيرت منذ البداية من قبل محققي نصوص أبي الوليد. فهذا الأب موريس بويج الذي حقق النص الميتافزيقي الكبير، أي **تفسير ما بعد الطبيعة**، كان خصص فهرسين منفردين لأمثلة ابن رشد، أحدهما للأمثلة عموما، وآخر للمصطلحات الرياضية والهندسية التي استعملها في شرحه لنص أرسطو على جهة التمثيل أساسا. 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 تفطنه المبكر إلى انفصال ابن رشد بأمثلته وانتقاءه لها بعيدا عن نص أرسطو، وعيا 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).

الـذي حقـق مـن جديـد نص **تلخيص كتاب الخطابة** فينبه في جزء مهم من عمله على أن استعمال الأمثلة والشواهد ودلالاتها التاريخية كان مَحْمَل 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 لأمثلته. ومن هذه الجهة فقد كان لانتمائه إلى أفق فكري وحضاري مخصوص دورٌ حاسمٌ في انتقائه ما يناسب من الأمثلة لمخاطب جديد، وفي تكييف بعض الأفكار مع هذا الأفق حتى تغدو أليفة، أو على الأقـل غيـر صادمة له.[2] لكن الخلفيات الثقافية لم تكن وحدها العامل الحاسـم في أمثلة ابن رشد، بل كان لتكوينه العلمي الشخصي في مجالات فكرية وعلمية دورٌ ذو وزن فعّـال أيضـا.[3] كمـا أن هـذا لا يعني أن ابن رشـد قد استسـلم لهذين الأفقين ولسقفيهما؛ فهو فضلا عن تقيده بما ينتمي أيضا إلى عالم فكري يتسم بالكونية، أعني عالم النظر الفلسـفي الذي يعتبره ابن رشـد مسـتقلا عن كل خصوصية ومحلية. وإذن فهـذه العوامـل المتداخلـة والمتفاعلـة مجتمعة كانت وراء اسـتعمال ابن رشـد لأمثلته ولأسمائه. وهذا التفاعل بين هذه العوامل هو ما عبر عنه ذ. حمو النقاري قائلا: "إن

---

(1) لا يقـل عمـل مـارون عـواد فـي قيمتـه عـن عمـل موريـس بويـج، حيـث أقـدم مؤخرا علـى تحقيق وترجمة نص لا يقل خطورة عن **تفسـير ما بعد الطبيعة**، وإن كان لم يشـغل الناس كثيرا، أقصد نص **تلخيـص كتـاب الخطابـة**، وهمـا التحقيقان والترجمتـان اللذان جاءا مصحوبيـن بفهارس ومقدمات وتلخيصات وشروح وافية. وقد شغلت الأمثلة جزءا مهما من المقارنة التي أنجزها مارون عواد بين **تلخيص كتاب الخطابة** لابن رشـد و**خطابة أرسـطو** انظر: Maroun Aouad, *Averroès (Ibn Rušd): Commentaire Moyen à la **Rhétorique** d'Aristote*, vol. 3, *Commentaire du Commentaire* (Paris: Vrin, 2002)؛ وانظر بخصوص الأمثلة الحضارية التي اسـتثمرها ابن رشـد واختلافها عن تلك التي استعملها ابن سينا في: Maroun Aouad, *Averroès (Ibn Rušd): 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 والميتافزيقية؛ انظر 'دور النموذج الطبي في القولين العلمي والفلسفي عند ابن رشد،' مرجع مذكور. فيما نجد ريجيه موريلُن ينشغل بفحص استثمار أبي الوليد كتاب **الفرضيات** لبطلميوس في **تفسـير مـا بعـد الطبيعيـة**. انظر Régis Morelon, 'Les citations du *Livre des Hypothèses* de Ptolémée chez Averroès,'؛ وهـو عـرض شـارك بـه فـي ندوة **ابن رشـد في زمنـه**، في قرطبة، عام 1998، ويبدو أنه لم ينشر بعد.

هـذه القيمـة المثمنـة للحكمة الإنسـانية والحكمة الفلسـفية المنطقية تزاوجت فيها قيم ثلاثة متكاملة، قيمة التنقيص من شأن "المحلي" الذي تتميز به الظروف والحضارات، وقيمة الإعلاء من قدر "الكوني" الذي تتشـارك فيه، أو الذي ينبغي أن تتشـارك فيه، كل الأزمنـة، والثقافـات، وقيمـة تبيئـة "الكوني" محليا خدمـة لهذا "الكوني" من جهة وللـ"محل" الذي يكون فيه هذا " الكوني" من جهة أخرى"[1]. وتنزيلا لهذه القيم جاء استبدال الأمثلة الأرسطية بأمثلة جديدة.

كان عبـد الرحمـن بـدوي وبيـار تييه (الذي تتلمذ عليـه) وطه عبد الرحمن من الذيـن كشـفوا مبكـرا عـن التعديـلات المقصـودة التـي أدخلها ابن رشـد على أمثلة النصوص اليونانية. وإذا كان طه عبد الرحمن قد اعتبر التمثيلات الرشـدية نموذجا، أو علـى الأقـل مظهـرا مـن مظاهـر الاختـلال في فهمه لأرسـطو، حيث يقـول: "إن مخالفة الأمثلة الواردة للمقاصد الممثّل عليها أحدثت اضطرابا في الإدراك المباشر للنـص وضاعفـت مـن الغموض الموجود فيه بسـبب رداءة التعبير نحو: مثال(الخاتم في الأصبع) للدلالة على معنى من معاني(له)"[2]، فإن البحث عن أمثلة جديدة مخالفة لتلـك التـي عنـد أرسـطو كان اسـتجابة لداع تداولي أساسـا، متعلقـا بالغير الذي هو جمهور المخاطبين الجدد.

وبما أن الهم الأساس لأبي الوليد كان هو تقديم نص مفهوم لقرائه، في نظر بيار تييه، فقد كان مضطرا إلى أن يُكيّف أمثلته وأسماءه مع الثقافة الإسلامية، فأحل ثقافته الشـعرية والقرآنية والدينية...التي تنتمي إلى الحضارة الإسـلامية العربية عامة محل الرموز الحضارية الإغريقية. ومن بين الشـواهد التي سـاقها الأسـتاذ تييه لشـد دعواه حالة أجرى فيها ابن رشد تعديلات مركزية على اسم ورد في **كتاب الخطابة** لأرسطو، وكشف فيها عن "الخصوصية الإسلامية" لمقاربته. يقول بيار تييه: "يذكر أرسطو في كلمتين أنه مما يفعل السكون الاعتراف بالذنب أَو أَن يجعل على نفسه أَلا يعود إِليه. يدقق ابن رشـد بأن "هذا العمل المسـمّى عندنا توبة". بينما الترجمة القديمة تتردد بين فعلين: "ينقلبون" و"يرجعون"، الذي يكتبه ابن سـينا "المسـتغفر

(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) طـه عبـد الرحمان،(لغـة ابـن رشـد من خلال عرضه للمقولات،) أعيد نشـره في **اللسـان 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 تحديدا. وهذا نموذج للتعديلات التي أدخلها ابن رشد، تحت تأثير مقولاته الثقافية، التي تفعل دون وعي من صاحبها أحيانا.

وإلى ذلك، فإذا كان باحثون يقرون بخضوع ابن رشد لشروط المقام التداولي، وأحيانا على حساب الدلالة، إذ كان يُظهرُ 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، التزاما حرفيا منه بتعاليم أرسطو. وهكذا، فإذا كان آلان دُ ليبرا مثلا قد سجل تخلي ابن رشد في كتابيه **الكشف عن مناهج الأدلة** و**فصل المقال** عن مفهوم‹المحرك› الأرسطي وتبنى مفهوم‹الخالق› و‹الفاعل›، وذلك لأسباب مقامية طبعا، 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 الصغيّر أشهر من تحمل عبء إثبات هذه الدعوى، وذلك عن طريق تتبع الآليات المفهومية والتقريرية التي اشتغل بها ابن رشد

---

(1) Pierre Thillet, 'réflexions sur *La Paraphras de* ***la Rhétorique*** *d'Aristote*,' in *Multiple 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 ليبرا 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 العالم الذي هو "مخلوق لله". Alain de Liberaوانظر 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 يهمنا هنا، فإننا نجد ابن رشد قد كان مطالبا، 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 تعمقا، يترك الباب مفتوحا 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، وخلافا لهذا الموقف الرشدي المعروف، أن نقف داخل المتن الرشدي ذاته على عدة مواطن استدلالية يستنجد فيها ابن رشد أساسا، **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 مذكور، ص 168؛ وانظر أيضا، ص175 ؛ 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، ممثلا في الفارابي وابن رشد إلى ممارسة نفس منطق هذا القياس بالرغم من تقليلهما 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 كثيرا**"؛‹التمثيل والإنشاء وتداول المعرفة في الفكر الإصلاحي العربي،› ضمن بناصر البعزاتي (منسقا)، **تكون المعارف: دور القياس التمثيلي**، مرجع مذكور، 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 يضمرها ذهن المخاطب، باعتباره شرط التمييز بين ما هو مقبول تداوليا وما هو ليس كذلك؛ وتبعا لذلك، يصير مفهوم "الصنع" قد استنفد 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 دلالته على أمر ما ورائي، وعلى إيجاد من عدم، فضلا عن كونه يحبسنا ضمن رؤية كلامية (نسبة إلى علم الكلام) محلّية للعالم، لا يريد ابن رشد أن يحبس فيها قوله. ولربما كان هذا التباين بين الأفقين هو الذي جعل ابن رشد يميل إلى المفهوم الأول، على اعتبار أنه أقرب إلى مدارك الناس العاميين، 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 الفلسفة بالشريعة 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 اضطرته 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 اضطرته 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 الأنطولوحيا، 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 وعاها ابن رشد جيدا وأخذها بعين الاعتبار، فإنه يصعب من ثم التسليم بإطلاق الحكم على الفلاسفة المسلمين، وابن رشد خاصة، بتبييت 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 بالتبيئة،[3] هو ما يسميه المصباحي بالتأويل، تأويل 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 تبيئة 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 التبيئة، 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 مُنظّرا 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 الطيعة**، يقول في الموضع 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** مَلَكا وفق التسمية الشرعية، وكأن اشتغال الملك كما تخبرنا به النصوص الشرعية هو ذاته اشتغال العقل الفعال في تَكون المعقولات؛ والحال أن أثر العقل الفعال يسمى معقولات ومعلومات، بينما أثر الملك يسمى وحيا أو رؤيا، وشتان بين الاسمين وبين السياقين.[2] الموضع 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 موريس 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 نظقاء قطعا 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 والطبيعيات**، ص 128؛ وقد جاء هذا الكلام في سياق تفسيرة لآية 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 المعطيين: أولا، ظهور التعارض القائم بين الأطروحات التي تحملها النصوص الميتافزيقية والنفسية وتلك التي تضمنتها النصوص الدينية المؤثثة 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 ألغاز 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 التكييف والتبيئة، 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 الميتافزيقية 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 اتجاها يعسر توقعه، وهو البحث عن الأفق الثيولوجي في الكتب المنطقية لابن رشد.

فإذا 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 الميتافزيقية. 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 تَظهر 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 الميتافزيقية. 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 ضرورةً– ظلت ناقصة؛ وأنها ربما تظهر بقدر ما تضمر"[(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 والمحايد.

---

(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 وأعده للنشر مقداد 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.

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

وفوق كل ذلك، فقد كان المنطق بالنسبة لابن رشد بمثابة آلة محايدة غير محايثة لأي ملة أو دين، مثلها في الحياد مثل "آلة التذكية". وهذا هو عين الموقف الذي كان وقفه أبو حامد الغزالي، الذي يقول في **المنقذ من الضلال**: "وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا، 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 قياسا للفكر عامة وليس قياسا 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 أمثلته التي تستمد مادتها من النسق العقدي الإسلامي.

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

كان علي بنمخلوف 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 أيضا 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، **المنقذ من الضلال**، نشرة فريد جبر، ص 22.

(2) أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق موريس 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 سحبنا إياه على ابن رشد هو اتفاق الرجلين بخصوص عملية تحييد المنطق.

للفكر الأرسطي وللثقافة 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 ولِما 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؛ فـ"الأمر لا يتعلق بمشكلة الخطأ بقدر ما يتعلق **بمشكلة التكييف 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 بنمخلوف، ‹التصديق والحقيقة في التقليد الفلسفي العربي،› ضمن، **الحقيقة** (البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005) ص 19.

(2) علي بنمخلوف،‹ابن رشد: العقل في الشعر،› **البحث العلمي في العالم العربي**9 (1998) ص 70.

(3) نفسه.

(4) بناصر البعزاتي، **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 نقوّم 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 سخّر 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 تييه على خطى بدوي إذ يقول: "إلى جانب الشعراء – وخاصة شعراء ما قبل الإسلام – نجد الشواهد القرآنية وذكرا 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 تييه 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 الموضع 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 استبدالا 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.

يثير 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 التدليلات الجدلية والخطابية والفقهية، نراه بالمقابل ينادي بضرورة التخلي

عن أمثلة وألفاظ أرسطو؛ أعني بضرورة تبيئة المنطق الأرسطي عن طريق تحريره من أمثلته وألفاظه، واستبدالها بأمثلة وألفاظ خاصة بالحضارة الإسلامية؛ و"ينتهض لتبريز معاني أرسطو الحكمية 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 إيضاحها وتظهيرها وتقويتها ما عدته من الأنسب من طرق الدلالة والتدليل الملائم لخصوصية الظرف الزماني والحضاري"[1]، كما سنبيّن.

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 الأكيد 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 أرسطوطاليس 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 أرسطوطاليس 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، كونية 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 رفيق 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، 1408ه) 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 وأمثلته بأخرى أنسب للدلالة على معانيه التي قصدها، 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 عملا باطلا "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 بقدم 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 العامية والأمثلة الفقهية**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)؛ وانظر طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع مذكور، ص337–339؛ وقارن 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 العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية، فليكف 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، ليقيس 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، ص343–344. 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.

الظـن القبيـح المسـتنكر بأرسـطوطاليس الحكيـم، هو ما قاله في كتـاب **طوبيقا** إنه قد توجـد قضيـة واحـدة بعينهـا يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة، مثال ذلك: "هل العالم قديم أم ليس بقديم". وقد وجب على هؤلاء المختلفين، أما أولا، فبأن ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد؛ وأيضا فإن غرض أرسـطو في كتاب **طوبيقا** ليس هو بيان أمر العالم، لكن غرضه أمر القياسـات المركبة مـن المقدمـات الذائعـة [...] فظاهـر الأمـر أنـه لا يمكن أن ينسـب إليـه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب"[1]. هكذا يظهر أن وعي الفارابي بخطـورة أن نأخـذ مـا يسـتعمل مثـالاً على أنه دعوى، ومـا يترتب عن ذلك من تقويل وتضليـل هـو الـذي أفضـى به إلى القول بضرورة فك الارتبـاط بين المعاني "الكونية" والمثالات "المحلية" [2].

وعمومـا، لـم يجمـد الفارابـي في مـا وضحه، في منطق أرسـطو، من قوانين "لا على الاصطلاحات التي استعملها أرسطو لتبليغ معانيه المنطقية ولا على الأمثلة التي استشـهد بهـا لتقريـب تلـك المعانـي، وإنما تطلع إلـى مقاصد المعلـم الأول لتدويلها وترويجها في الحقل الثقافي الإسلامي العربي، ومن ثمة لتظهيرها وتقويتها وإسنادها

(1) الفارابـي، **الجمـع بيـن رأيـي الحكيمين**، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشـرق، 1968) ص 101–102.

(2) يبدو أن الفارابي نفسه كان محكوما بهمّ التبيئة أو التأصيل، الذي أخذ معنى التوفيق في عدة مناسبات. وقـد انتبهـت السـيّدة فابيـان بيرونيـه Fabienne Pironet في إحدى دراسـاتها إلـى أن الفارابي– إلى جانب موسـى ابن ميمون وبوتيُس الداصي– قد اضطر إلى تعديل مواقف أرسـطو حتى يكيفها مع نظرية الحدوث التي تقرّها الأديان السـماوية. فمن بين الأسـئلة التي طرحتها في هذه الدراسـة: "من المعلـوم أن أرسـطو يؤيـد موضوعـة قـدم العالم. فكيف تعامل مفكرو العصر الوسـيط مع أطروحته هاتـه التـي تخالـف مذهب خلق العالم المشـترك بين الديانات السـماوية الثـلاث الكبرى؟". وتقول في خاتمة دراسـتها: ""لقد درج اللاحقون على الإضافة باسـتمرار لأعمال سـابقيهم، وتصحيحها، بل وتحويرها على مسـتوى نقط عدة"، هكذا كان روجيه باكُن قد تحدث من قبل. إنها أيضا قضايا متعلقـة بالمصـادر، وبالترجمـة وبالانتحال (العمد والعكس) ومتعلقة كذلك بتقييم أهمية السـياقات السياسية والدينية والمؤسسية وغيرها"؛(قضية قدم العالم، كيف وظف الفارابي وابن ميمون وبوتيُس الداصـي مقتطفـا مـن كتـاب **الطوبيقا** لأرسـطو، 1، 11، 104 ب؟،) ترجمة عبـد الرحيم حيمد، مجلة **علامات** 28، (2007) ص 54. وبغض النظر عن صدق الفارابي في دعواه هذه. فالسيدة فابيان بيرونيه تذهب إلى تأكيد أن الفارابي كان محكوما بهاجس التوفيق بين طروحات الفلسـفة 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 أبدا 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 شيئا خارجا عن شروط التمثيل، التي تقضي بضرورة تقدم المعرفة بالمثال الأعرف قبل معرفة شبيهه، فـ"إن الذي يريد تعليم معاني أرسطو الحكمية يلزمه أن يمثل لهذه المعاني بما هو أعرف عند الذي يتوجه إليه التعليم فردا كان أم طائفة، لا بما ورد عند أرسطو. إن الهام في كتب أرسطو هو معانيه لا أمثلته وألفاظه"[2]. لذلك يلزم من قصد تعليم معاني أرسطوطاليس، وكانت الأمور التي استعملها أرسطو مجهولة عند المخاطب، أن يضع مكانها أشياء غيرها مما هو عند المخاطب أعرف، ويطرح عند تعليم هؤلاء تلك التي استعملها أرسطو مِن قِبل أنه لم يقصد بما أثبته 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 كثيرا منها سيتبدل بتبدل السياسات"[3].

وعموما يمكن اعتبار هذا الموقف ثابتا من ثوابت فلسفة الفارابي، فقد دعا في غير ما مكان إلى تغيير الأمثلة واختيار الأنسب منها للمخاطبين، مراعاة لتبدل السياسات. فـ"**تحاكي هذه الأشياء لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الأعرف فالأعرف، 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 أخر وتلك هي وجوه المحاكاة. **فتحاكى هذه الأشياء لكل طائفة أو أمة بالأشياء التي هي أعرف عندهم. وقد يمكن أن يكون الأعرف عند كل واحد منهم غير الأعرف 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 كثيرا 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 متري 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 تتوجه 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 أَمثلة كثيرة من أَقاويل مشهورة كانت عندهم يعسر تفهم القول بها بحسب لساننا وعادتنا"[2]، لهذا "صار ما يقوله أَرسطو في كثير من هذه الأَشياءِ، كما يقول أَبو نصر، غير مفهوم عندنا ولا نافع"[3]؛ أو بعبارة أخرى "إن طريقة أرسطو في تقريب معانيه طريقة 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 يَخْلص 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 **كليلة ودمنة**، والأمثال العربية السائرة والأشعار والأمثلة التي أحدثها بدل أمثلة أرسطو داخلة ضمن هذا الباب، باب التبيئة والتمثيل.

ومن هنا فإن أخذ مجهودات أبي نصر الفارابي وابن رشد بعين الاعتبار، وبخاصة مساعيهما 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 الوثاقة 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 الاسلامي، 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 مسلّم، بالنظر إلى صريح قول ابن رشد السابق وفعله.

رابعا: تلقي أمثلة ابن رشد

هل كان لأمثلة ابن رشد صدى 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 التحويرات 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 أضحت 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 ووثاقتها، مقارنة بتلك التي استعملها أبو الوليد الذي ينوع تمثيلاته ومصادرها.[6]

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

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

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

(3) تاريخا الميلاد والوفاة تقريبيان. 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 التلقي اليهودي. فهذا موسى النربوني (1300–1362) ينتبه إلى الخلفيات العقدية التي تحكمت في اختيار ابن رشد وانتقائه لأمثلته 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 طبية".[1]

لكننا نود بالمقابل أن ننبه إلى أن تعامل المتلقين اليهود واللاتين مع أمثلة ابن رشد قد كان مطبوعا 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 الوسوطيين 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، عاملا 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 عملا جليلا عظيما شمولا وكما، 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 الوسطويين لغة ابن رشد؟،› ضمن **ابن رشد. فيلسوف المشرق والمغرب، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**، راجعه وأعده 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 انتبهت إلى دخول الدواعي العقدية في التحويرات 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/ قيمية. 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 أحيانا. وعموما 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 ميتافزيقية 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 حالا 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 العقدية. 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 التميثلية لفلسفة ابن رشد عموما (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 كثيرا من الأمثلة التي ساقها ابن رشد أخذا عن العلم الإسلامي والفقه الإسلامي واللغة العربية، ووجد في اعتذار ابن رشد نفسه ما يبرز هذا الصنيع. فصنيعه بشواهد ابن رشد الإسلامية العربية هو صنيع ابن رشد بشواهد أرسطو اليونانية"[1]؛ ويضيف بدوي: "وقال تودروس إنه لا تهمه الأسماء والشواهد بل الموضوعات نفسها وفهمها بوضوح. ولهذا رأيناه كثيرا ما ينحرف عن النص أو يغفله، ويستبدل بالشواهد الاسلامية 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› و‹الخلفية 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 يستقرئ – على سبيل المثال – حالات الشعر اليوناني في كتاب **الشعر** إلا الشعر العربي. إن الإطار النظري أو‹المسبق الذهني› الذي كان منشدّا إليه

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

(2) **نفسه**، ص (يا).

(3) انتبه الباحثون في مجالات الابستمولوجيا والعلوم المعرفية إلى دور الأطر الذهنية في الكشف عن دينامية الإدراك وتوجيه التأويلات في اتجاه بعينه. فقد أشار نوروود راسل هانسن Norwood Russell Hanson وطومس كون Thomas Kuhn، وبناصر البعزاتي وآخرين إلى دور الإرث الثقافي والتكوين والخبرة السابقين في التفسيرات، وفي الالتقاء مع موضوع الإدراك لينتج 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. والمناقشات الخصبة التي أثارها بناصر البعزاتي في **الاستدلال والبناء**، مرجع مذكور، ص229–238؛ وخاصة ردوده على طومس كون وتدقيقه مفهوم الإبدال (البراديم)، في **خصوبة المفاهيم العلمية**، 109–130.

هو الذي جعله لا يرى غير ما يمليه هذا المسبق وفي تفاعل معه.[1] والحقيقة أن ابن رشد كان يتنازعه أكثر من إطار نظري موجه، وإذا توخينا الدقة، قلنا إنه كان موضع تنازع أطرين ثقافيين اثنين على الأقل. إطار الثقافة اليونانية عموما (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 ناجما 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 ممكنا 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 ممكنا، لأنها لم تكن تكشف له نقصها إلا نادرا، فقد كانت تحجب عنه الرؤية دون أن يدرك ذلك، فهي ما به يرى العالم؛ وإذ لم تكن شفافة، فقد كانت تقرأ ما كانت مستعدة، مقدما، أن تقرأه فقط. ومن هنا فقد كان يقرأ ما كان ماثلا أمامه بناء على ما هو راسخ وراءه، فهو إما أن يظل خارج أفق نظره، أو يرى فيه ما كان يعتقد فيه مسبقا، 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 وزنا إلا للكلي لذلك لا يوجد فيها موضع لحالات الشعر اليوناني مثلا، وحدها مكتسباته الأدبية والبلاغية كانت تسعفه في مقاربة ما هو جزئي،

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

أو تقدم له ما يكفي من الحالات الجزئية لتشخيص الكلي وتنزيله.[1] ولعل هذا العامل هو ما منع ابن رشد من(فهم) الفنون الإغريقية على طريقتنا اليوم، لأن نظاراته لم تستطع حل شفراتها؛ أقصد أنه لم يكن يملك في خزانه الثقافي ما يقرأ في ضوئه 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، يضمنه 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، ورفعا 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 ميتافزيقية 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 لتمرير مواقف لم يكن من السهل وضعها في كتب "أصيلة".

وهكـذا، فضـلا عـن تدخـل الأفق الثقافي في تحديد سـقف لابن رشـد في فهم النص الأرسطي، وفي ركوب تأويل بعينه دون سواه، فإنه قد تسربت عن طريق الأمثلة التي سـخرت مواقف كلامية / ثيولوجية إلى كتب منطقية شـارحة؛ وعن طريق الأمثلة أيضا تسربت مواقف سياسية إلى كتب شارحة في الميتافيزيقا وفي منطق البرهان.

obeikandl.com

obeikandl.com

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 الميتافزيقية والعملية والسياسية للتمثيلات الكلامية.

كما رفض ابن رشد استعمال المتكليمن 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 ملجأه ومدعاه في مناسبات عدة، وإنما اعترض على التبعات العملية والمدنية لهذا الابطال الذي لا يراعي طمأنينة الناس. هذا فضلا عن كون الاستعارات الكلامية بعيدة التركيب وغارقة في التجريد؛ إذ كانت خالية من أي شحنات محركة للنفس.

وبالجملة فقد أنكر ابن رشد على المتكلمين استخدامهم لآليتي 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 وللتمثيل. 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 للآليتي الاستعارة في مواضع مختلفة من كتبه؛ ولا فرق في هذا الاستعمال بين كتاب يُعد برهانيا وكتاب يُعد جدليا أو نقديا وكتاب يُعد خطبيا.

أول ما يمكن أن نُذكّر 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 لمسعاهم 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 تدبيرها؛ 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 يُمَثّل 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** و**الكشف 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 تآليفه المنطقية (**مختصر المنطق وتلخيص كتاب الجدل**...) خير شاهد على ما نقول، لذلك كانت الأمثلة الكلامية حاضرة بقوة في كتاباته، وكان استعمالها لأمثلة عقدية 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 ورثاء 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 ميتافيزقية أو منطقية أو كلامية أو فقهية، أو كانت نصوصا موضوعة 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 أمثلته أمرا أساسيا، هو تعـدد انشـغالات الرجـل في حياته الفكرية، فالرجـل كان طبيبا وفقيها ومتابعا للفاعلية العلمية وعارفا بالآداب العربية. ولكن بقدر ما يسرت هذه الاهتمامات المتعددة لابن رشـد إمكانيـات كبـرى فـي صياغـة وبناء أمثلتـه، كانت تظهر – في بعـض الأحيان – محدوديـة تكوينـه بخصـوص بعض المجالات العلمية التي اسـتقى منهـا أمثلته. وهذا هو مكر التمثيل.

obeikandl.com

بيبليوغرافيا

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 المستصفى**، 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 بترووورث 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 السفسطة**، تحقيق محمد سليم سالم (القاهرة: مركز تحقيق التراث، 1973).
ابن رشد، أبو الوليد. **تلخيص كتاب الشعر**، تحقيق تشارلس بترورث وأحمد عبد الحميد هريدي (القاهرة: الهيأة المصرية العامة للكتاب، 1971).
ابن رشد، أبو الوليد. **تلخيص كتاب العبارة**، تحقيق محمود قاسم وتشارلس بترووورث وأحمد عبد الحميد هريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981).
ابن رشد، أبو الوليد. **تلخيص كتاب القياس**، تحقيق محمود قاسم وتشارلس بترووورث وأحمد عبد الحميد هريدي (القاهرة: الهيأة 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 (مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1983).

ابـن رشـد، أبـو الوليـد. **جوامـع كتاب النفس** ، تحقيق أحمد فـؤاد الأهواني (القاهرة، 1950)<منشور باسم **التلخيص**>.
ابن رشـد، أبو الوليد. **جوامع كتاب النفس**، ضمن **رسـائل بن رشـد الفلسـفية**، 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).
ابـن رشـد، أبـو الوليـد. **جوامـع ما بعـد الطبيعة**، تحقيـق عثمان أمين (القاهرة: شـركة مصطفى البابي الحلبي، 1958). [نشر تحت عنوان **تلخيص ما بعد الطبيعة**]
ابن رشد، أبو الوليد. **رسائل بن رشد الطبية**، تحقيق جورج قنواتي 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 رشـد، أبو الوليد. **شـرح كتاب البرهان لأرسـطو 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 والحكمـة مـن الاتصـال**، تحقيـق عبد الواحد العسـري (بيروت: مركز دراسـات الوحدة العربية، 1997).
ابن رشد، أبو الوليد. **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** (طبعة مزدوجة)، نشرة آلان دوليبرا (باريس: غارنييه فلاماريون، 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 مصرية، ط2، 1964).
ابـن رشـد، أبـو الوليـد. **مختصـر الجدل**، تحقيق بتروورث، ضمن مجموع نشـر تحت عنـوان Averroes, *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"* (New York: Albany State University of New York Press, 1977).
ابن رشـد، أبو الوليد. **مختصر الخطابة**، تحقيق شـارل بتروورث ضمن مجموع نشـر تحـت عنـوان 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 قلعجي (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 السُنّة، 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. **التقريب 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 الخضيري 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 والطبيعيات** 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. **منطق المشرقيين** (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. **محاورة 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 فلوغل (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 الساقي، 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، 1356ه).
الشهرستاني. **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، الجزء الثاني (بيروت: دار المعرفة، 1404ه).
الشيرازي، قطب الدين. **رسالة للعلامة الشيرازي في تحقيق عالم المثال 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. **المستصفى 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 اللبناني 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 قسطا بن 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 الفلسفة 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 الصغيّر (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 وأعده 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 الشرقاوي (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، شاييم.‹التمثيل في الفلسفة والعلم والشعر،› ترجمة حم النقاري، **مجلة المناظرة** 1 (1987) 36-123.

البعزاتي، بناصر.‹الصلة بين التمثيل والاستنباط،› حمو النقاري (منسقا)، **التحاجج: طبيعته ومجالاته ووظائفه** (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2006) 53-23.

البعزاتي، بناصر. ‹الاستدلال: مستويات من القوة والوثاقة،› 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 إبستمولجية** (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 إبستمولجية** (الرباط: دار الأمان، 2007).

البعزاتي، بناصر.‹مفهوم الإبدال (البرديم)،› ضمن **المفاهيم: تكوّنها وسيرورتها** (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، روبير.‹في نظرية المعرفة عند ثاودروس أبي قرة: إحداث منهج المماثلة في الفكر العربي،› **مجلة التراث العربي** 2 (1980).

بينيس، شلومو. **مذهب الذرة عند المسلمين**، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: 1948).

ثاولس، 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 لـ**فصل 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، أوليفيي.‹أصول البلاغة عند اليونان،› **علامات** 17، 5 (1995).

ريشر، نيقولا. **تطور المنطق العربي،** ترجمة ودراسة وتعليق محمد مهران (القاهرة: دار المعارف، 1975).

زيعور، 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,

.1987) 93-117

شحلان، أحمد.‹هل فهم تراجمة ابن رشد اليهود الوسطويين لغة ابن رشد؟› **ابن رشد. فيلسوف المشرق والمغرب، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**، راجعه وأعده للنشر مقداد عرفة منسية، ج I (تونس: المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات المجمع الثقافي، 1999)

الصغيّر، عبد المجيد.‹إشكال استمرار الدرس الفلسفي الرشدي: حول أثر الغزالي في المدرسة الرشدية بالمغرب› مجلة **ألف**16 (1996).

الصغيّر، 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 **مستصفى** الغزالي عند ابن رشد› **مجلة مقدمات** 15 (شتاء 1998) 52-44.

الصغيّر، عبد المجيد.‹المصطلح الكلامي بين المصدر الاشتقاقي والتداول الاصطلاحي› ضمن سالم يفوت (منسقا)، **المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية**، (الرباط: منشورات كلية الآداب، 1995).

الصغيّر، عبد المجيد.‹مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد› ضمن عبد السلام بنميس (منسقا)، **آليات الاستدلال في العلم** (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2000).

الصغيّر، عبد المجيد.‹التمثيل وخطاب التبرير› 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) 104-95.

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 ودلالتها 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.

فابيان، بيرونيه. Fabienne Pironet،〈قضية قدم العالم، كيف وظف الفارابي وابن ميمون وبوتيُس الداصي مقتطفا من كتاب **الطوبيقا** 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 الابستملوجيا العربية الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، 1995) 53-33.

كامبنيني، ماسيمو.〈اللغة والوجود في كتاب ابن رشد **تهافت التهافت**،〉 ضمن **ابن رشد: فيلسوف المشرق والمغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**، راجعه

وأعده للنشر مقداد 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).
لبيب، 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 لحداثة 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) 50–25.

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) 61–53.

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).
النقاري، حمو. **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية** (الدار البيضاء: ولادة، 1991).
النقاري، حمو. **منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي** (الرباط: دار الأمان، 2005).
النقاري، 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 Rušd): Commentaire Moyen à la **Rhétorique** d'Aristote*, vol. 3: *Commentaire du Commentaire* (Paris: Vrin, 2002).

Aouad, Maroun. *Averroès (Ibn Rušd): Commentaire Moyen à la **Rhétorique** d'Aristote*, Vol. 1: *Introduction Générale* (Paris: Vrin, 2002).

Aouad, Maroun. *Averroès (Ibn Rušd):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 Rušd)*. *Discours Décisif*, édition bilingue, Traduction de Marc Geoffroy, introduction et notes d'Alain de Libera (Paris: Flammarion, 1996).

Averroès *(Ibn Rušd)*. *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 Fennec, 2001).

Benmakhlouf, Ali. 'L'universel oblique,' in A. Benmakhlouf (dr.), *Routes et déroutes de l'universel* (Casablanca: Le Fennec, 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 Baptise. *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 sophistique* (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,' *Astérion*, 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 Analytic****s*, 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 Avérroes* (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, Fahmi. *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 naïf 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 (Netherland: Springer, 2006).

Orientalia.com

فهرست

ا

الإبصار 66، 183، 187
الإبطال 46
الآثار العلوية 361
إحداث منهج المماثلة في الفكر العربي 17، 371
إحصاء العلوم 242، 369
أحمد شحلان 122، 338، 353، 363، 373
الأخلاق الى نيقوماخوس 283، 311، 321
الأدب والغرابة 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 قواطع 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 الهندسة11، 372
أعز ما يطلب 335، 366
الأفق الكوني لفكر ابن رشد 120، 374
أفلاطون9، 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، 327، 328، 340، 361، 367، 376
أقليدس 11
الإقناع 21
الأقيسة 13
آلان دوليبرا 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، 353، 354، 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،

obeikandl.com

181، 182، 183، 189، 190، 191، 192،
203، 337، 361
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
الاقناع 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 تييه 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،
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 203، 204، 206، 209، 210، 211،
230، 360
التعريفات 309
التعليم 26
التغليط 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 السفسطة 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

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، 331، 332، 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
التهانوي 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
الجرجاني 179، 217، 309، 367
الجزئي 18
الجزئيات 176
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
الجويني 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

obeikandl.com

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 ثاولس 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
الصغيّر 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

openkandil.com

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
العروي 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
علم10، 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، 255، 256، 257، 258، 263، 296، 318، 324، 365، 372
فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال 39، 80، 213، 365، 372
فصول منتزعة 103، 109، 271، 272، 274، 275، 276، 277
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 المقنع 43، 45
القياس 11، 12، 13، 15، 19، 20، 21، 23، 80، 375

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،

obeikandl.com

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، 335، 337، 340، 363
الكشف 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
كليلة ودمنة 350
كيليطو 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
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
مرسلي 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
مقداد 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

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 مآخذ 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
ميشال سير 11، 372

ن

النبوة 179، 192، 223
نصب العين 75
النقاري 10، 15، 19، 20، 214، 260، 342، 349، 350، 371، 377
نقلة 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

الوثاقة 11
الوجه الآخر لحداثة 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

obeikandl.com

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
‘Averroes’ 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 scientifiques 354, 380
Le Champ de l’argumentation 10, 381
Le chemin 191, 379
Leclercq 11, 381
Le livre du philosophe 52

openkanal.com

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 Philosophy 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 Aristotle's 112
Timée 83, 379
Traité de l'argumentation 10, 381
Transferts des sujets 351, 379

V

Vuillemin 17, 382

W

Walbridge 180, 368

obeikandl.com