

أرسطو وابن رشد:

"تأثيرات شارح أرسطو العربي في البلاغة الغربية والعربية"

د. كارول لي كلارك

أستاذ مساعد في قسم الإنجليزيتي، جامعة تكساس في إل باسو

ترجمة: د. وداد عمري

قسم اللغة العربية، جامعة ففصة (تونس)، المعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانيات بففصة.

omri.wided89@gmail.com

الملخص

خلال القرون الممتدة من التاسع إلى الثاني عشر، تُرجمت أعمال أرسطو، بما في ذلك كتاب الخطابة، ودُرست في مراكز التعليم العربية، امتثالاً لأمر النبي محمد ﷺ: "اطلبوا العلم ولو في الصين". كان ابن رشد (ت1198م) أبرز العلماء الذين كتبوا شروحاً لأعمال أرسطو، ودافع عن فكرة أن المنطق والخطابة للفلسفيين عند اليونان الوثنيين يُكملان التعاليم الإسلامية بدلاً من أن يتعارضا معها. أدى التهيج العقلاني الضارم لابن رشد وتقديره للفلسفة اليونانية الوثنية إلى صدام مع الاتجاهات الفكرية المحافظة في العالم الإسلامي في أواخر القرن الثاني عشر، ما تسبب في تراجع مكانته في مراكز التعليم الإسلامية. ورغم ذلك، تُرجمت العديد من أعماله إلى اللاتينية والعبرية ولغات أخرى، وظلت تُدرّس إلى جانب أعمال أرسطو في أوروبا في العصور الوسطى. يسعى هذا المقال إلى كشف استمرار تأثير إرث ابن رشد بوصفه أحد شراح أرسطو في البلاغة في كل من الدول الغربية والعربية، ولو بشكل محدود. لكنه يبين أيضاً أن هذه الجهود المتفرقة لم تستثمر الإمكانيات الكامنة للبحث العميق في هذا الموضوع. وفي سياق التقليد الفكري السائد في العالم الإسلامي، قدّم ابن رشد، ولسنوات قليلة فقط، رؤية ثورية مفادها أن المنطق، وبالتالي الخطابة، مستقلان عن الإيديولوجيا أو الدين. ومع ذلك، لا تزال أبعاد هذه الرؤية غير مستكشفة بالكامل حتى اليوم.

الكلمات المفتاح: أرسطو، ابن رشد، الإسلام، البلاغة الغربية.

ABSTRACT

The During the 9th through 12th centuries, Aristotle's works, including the Rhetoric, were translated and studied in Arabic centers of learning, following the Prophet Mohammad's injunction to "seek knowledge even unto China." Averroes (Ibn Rushd, d. 1198), the most prominent of the scholars who wrote commentaries on Aristotle's works, advocated that pagan Greek philosophical logic and rhetoric complimented, rather than contradicted, Islamic teaching. However, Averroes's strictly rationalist views and appreciation for pagan Greek philosophy clashed with an intensification of Islamic orthodoxy toward the end of the 12th century, and the commentator's reputation declined or disappeared in Islamic centers of learning. Many of Averroes's works, though, were translated into Latin, Hebrew, and other languages, and his

texts were studied along with Aristotle's in medieval Europe. This essay attempts to show that, in a minor way, Averroes's heritage as an Aristotelian commentator continues to be studied and, thus, to influence rhetoric in both Western and Arabic countries. It also demonstrates, however, that these desultory efforts do not take advantage of the potential for insightful scholarship on this subject. In the long history of the dominant intellectual tradition of the Muslim world, Averroes offered for a brief few years the revolutionary perspective that logic, and consequently, rhetoric was independent of ideology or religion. The ramifications of that perspective have yet to be fully explored.

Keywords: Aristotle; Averroes; Islam; Western Rhetoric; Ibn Rushd.

مقدمة

في القرن التاسع الميلادي، أنشأ الخليفة العباسي هارون الرشيد (ت. 809) مركزاً عالمياً للتعليم في بغداد. واستجابةً لقول النبي محمد "اطلبوا العلم ولو في الصين"، درس العلماء المسلمون النصوص المتاحة من الحضارات الأخرى، بما في ذلك مؤلفات الفلاسفة اليونانيين، وترجموها إلى العربية. في بيت الحكمة وغيره من مراكز الترجمة، نُقلت أعمال أرسطو وفلاسفة آخرين إلى العربية، ومع مطلع عام 1050م، اكتملت ترجمة جميع مؤلفات أرسطو المعروفة، وقد ذهب العديد من العلماء إلى أن بعض نصوص أرسطو لم تكن لتنجو من الضياع لولا ترجمتها إلى العربية ودراستها المتأنية في العالم الإسلامي. وقد أعد كل من الفارابي وابن سينا وابن رشد شروحاً على نصوص أرسطو، بما في ذلك كتاب الخطابة، وكان لهذه الشروح أثرٌ بالغٌ في تشكيل التقاليد البلاغية في الغرب. لكن ذلك لا يعني أن أفكار أرسطو حظيت بقبولٍ واسعٍ أو غير مشروط، إذ يُمثل تاريخ التأويل العربي لأعماله، ومنها كتاب الخطابة، سجلاً لصراعاتٍ فكريةٍ وسياسيةٍ، حيث وُظفت الخطابات حول نصوصه وشروحها لخدمة أهداف وأجنداتٍ مختلفة. ووفقاً لأوليفر ليمان (1988)، فإن قطاعاً واسعاً من النخبة الفكرية في العالم الإسلامي آنذاك كانوا يمتعضون من الفلسفة والبلاغة ويزدرونهما لكونهما وافدتين (الفلسفة، ص 5). ورغم ذلك، سعى آخرون، بدعمٍ مباشرٍ أو ضمنيٍّ من النخبة الحاكمة، إلى التوفيق بين أفكار أرسطو والمبادئ الجوهرية للإسلام.

على مدى أكثر من خمسة وعشرين عاماً، طالب علماء البلاغة التاريخية في الغرب بإيلاء مزيد من الاهتمام لشرح أرسطو العرب. ففي عام 1975، أكد جورج كينيدي الحاجة إلى "دراسة العلاقة بين التقليد الكلاسيكي وتحولاته أو بدائله في اليهودية والمسيحية والإسلام، أو في ثقافات أفريقيا وآسيا،

معتبراً أنّ هذا المجال يُعدّ "الجبهة الأكثر انفتاحاً" في دراسات البلاغة (ص 282). في عام 1978، ذكّر جيمس ج. ميرفي علماء البلاغة بأن الأمر "استلزم الجهد المشترك لإيرازموس، وتوماس ويلسون، وملاندشون، ويوهان ستروم" وغيرهم للتغلب على الأفكار المسبقة في العصور الوسطى، والمطالبة بدراسة "اللغة في كليتها وفي جميع أشكالها". وأشار ميرفي إلى أنّه لو حظيت أعمال ابن رشد بالاهتمام المستمر، "لربّما أنقذ العالم الغربيّ قروناً من التردد اللّغويّ" (ص 356). وفي عام 1981، أكّدت باربرا جونستون كوك أنّ فهم التّقاليد البلاغيّة الغربيّة في مجملها لن يكون ممكناً إلّا عندما نفهم "الطرائق التي فسّر بها العلماء العرب مثل ابن رشد التّصوص الكلاسيكيّة، والأسباب السياسيّة والتاريخيّة التي أدّت إلى تلك التّفسيرات" (ص 103). وأكّد الحسن الزّاهر في عام 1999، أنّ تطوّر البلاغة خلال العصور الوسطى كان قد شمل "جانب البحر المتوسّط"، لذلك، فإنّ دراسة ابن رشد ومعاصريه العرب أمرٌ أساسيّ لفهم البلاغة فهماً كاملاً، وهي المجال الذي شكّل أساس التّعليم الغربيّ لمُدّة 2500 عام (ص 45). في عام 1996، وتحسّر مارك شوب على تجاهل الدّراسات والمراجع المختلفة لتاريخ البلاغة الكبير للمساهمة العربيّة، مستشهداً بأعمال كلّ من ريناتو باريللي، ووالتر فيشر، وروث موريس، وجوزيف سترابر، وبرايين فيكرز (ص 233-234).

أمّا في الآونة الأخيرة، فقد وسّع كتاب التّقليد البلاغيّ: قراءات من العصور الكلاسيكيّة إلى الوقت الحاضر (2001) لباتريشيا بيزيل وبروس هيرزبرغ - الذي غالباً ما يُعدّ مرجعاً أساسيّاً في دروس تاريخ البلاغة - من نطاق البلاغة ليشمل عدداً من علماء البلاغة الأقلّ شهرة، لكنه لم يضمّ أيّاً من شُرّاح أرسطو العرب. يقترح شوب (1996) ثلاثة أسباب رئيسة تدعو البلاغيّين المعاصرين لدراسة تفسيرات الفلاسفة العرب لعمل أرسطو. أولاً، تأخذ هذه الدّراسة في الاعتبار ما إذا كان الشّراح العرب قد نظروا إلى البلاغة على أنّها مجرد "مجموعة من الاستراتيجيّات لنقل المعلومات"، أم كانوا يرونها وسيلة للوصول إلى "الحقائق المتعلّقة بالله وعمله في العالم" (ص 234). ثانياً، يُعدّ فهم أعمال الشّراح العرب أمراً أساسيّاً لاستيعاب تأثيرهم في طريقة تفسير العلماء الأوروبيّين في العصور الوسطى وما بعدها أعمال أرسطو عموماً. ثالثاً، في سياق البلاغة المقارنة، قد تُسهم دراسة كينيّة تنظيم النّاطقين بالعربيّة في زمن ابن رشد للتّصوص المكتوبة في إثراء الدّراسات المتعلّقة باللّغة العربيّة المعاصرة" (ص 234).

إضافة إلى ذلك، تكشف دراسة ابن رشد والشرّاح الآخرين كيف أعادت ثقافة مختلفة تماماً (العربية) إدراك العالم من خلال البلاغة في ثقافة معينة (اليونانية) وكيف استفادت تلك الثقافة (الأولى) من تلك التّصورات أو أدانتها. وقد تكشف دراسة أعمال الشرّاح عن التأثيرات المتبقية من "الفلسفة الأرسطية المغضوب عليها" التي لا تزال قائمة في البلاغة العربية الإسلامية حتى يومنا هذا.

يركّز هذا المقال على ابن رشد، الفيلسوف العربي في القرن الثاني عشر (ت. 1198)، الذي يُعدّ - على الأقلّ في التّواريخ الغربية للبلاغة - أبرز شرّاح أرسطو العرب وأكثرهم إثارة للجدل. نهل المعرفة من نصوص يونانية مُترجمة إلى العربية، وكان يدافع عن فكرة أنّ فلسفة اليونان الوثنية وبلاغتهم يتكاملان مع التعاليم الإسلامية، ولا يتعارضان معها. فقد كان المنطق، ومن ثمة البلاغة، في نظره مستقلاً عن الإيديولوجيا أو الدين، وهو مفهوم ثوريّ، إن لم يكن تقويسيّاً، في ذلك الزّمان والمكان. وتضع الدّراسات المعاصرة هذا الطرح في سياقه الفكريّ والتاريخي.

تضع الدّراسات المعاصرة فكر ابن رشد غير التقليديّ في سياق المناخ الذي شجّعهُ أبو يعقوب يوسف¹ (ت. 1184م)، خليفة الدّولة الموحّدية في الأندلس (شمال إفريقيا وإسبانيا الموريّة)، في إطار مشروع إحداث قطيعة فكريّة وسياسيّة مع المشرق الإسلاميّ. وقد أسهم، بذلك، في تفكيك التّقاليد الفكريّة الموحّدة للعالم الإسلاميّ، وخلق، لبضع سنوات، بيئة فكريّة محرّرة على التّفكير غير التقليديّ.

يتناول هذا المقال الدّراسات التي تبحث في جوهر البلاغة عند ابن رشد، سواء في تأويله لأعمال أرسطو أو في مؤلفاته الفلسفيّة المرتبطة بها والمستقلّة عنها في الآن ذاته. ويسعى من خلال تلخيص النقاش الأكاديميّ المعاصر حول ابن رشد وتحليله، إلى إبراز الحاجة إلى مزيد من البحث لكشف أثر شروح ابن رشد الأرسطيّة ومنظوره الثّوريّ في المنطق على كلّ من البلاغة الغربيّة والعربيّة.

¹ أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن هو ثاني خلفاء الدّولة الموحّدية، حكم بين عامي 558هـ - 580هـ (1163م - 1184م). كان ابن عبد المؤمن بن علي الكوميّ، مؤسس الدّولة الموحّدية، وتولّى الحكم بعد وفاة والده. وكان راعياً للعلماء والفلاسفة، ومن أبرز من قرّبهم إليه الفيلسوف ابن رشد، الذي كلفه بشرح كتب أرسطو. (المترجمة).

التحديات التي واجهتها نصوص أرسطو في الأوساط العلمية العربية في العصور الوسطى. وفقاً لدانيال هيلر-روين (2006)، كانت فلسفة اليونانيين القدماء، عند ترجمتها إلى السياق العربي "مُطالبةً بإبداء مبرراتها في مواجهة سلطة القرآن وتعاليم النبي. وللحفاظ على وجوده في الترجمة، لم يستطع هذا التخصص الكلاسيكي تجنّب هذا التحديّ الفريد، الذي كان يهدّده بالزوال وفي الوقت نفسه يفتح أمامه إمكانية حياة جديدة (ص412)".

يُجسد هيلر-روين فلسفة اليونان القديمة كجسد حيّ يمكنه أن ينهض لبحث داخله ويجد الحجب التي تعالج التحديّ العربي. وقد واجهت عند ترجمتها إلى العربية محناً مماثلة لتلك التي واجهتها في أوروبا المسيحية في العصور الوسطى، "حيث أُجبرت الممارسة الكلاسيكية للتفكير على التكيف مع مبادئ دين جديد، وواجهت تعاليم القدماء المعتمد الذي وضعه آباء الكنيسة" (هيلر-روين، 2006، ص. 412). اندمجت العلوم الوثنية والعقيدة الدينية، بنجاح متفاوت، في قواعد المعرفة للعالمين الإسلامي والمسيحي. ومن المفارقات أن الشروح العربية، التي تُرجمت إلى اللاتينية، كانت تُدرّس في أوروبا إلى جانب النصوص اليونانية المترجمة، حيث كافح الفلاسفة واللاهوتيون في أوروبا لتكييف النصوص الوثنية ضمن رؤية مسيحية للعالم.

كان ابن رشد أكثر من مجرد فيلسوف كغيره من الشراح؛ فقد كتب في الطب والقانون إلى جانب شروحه لأعمال أرسطو. وكتب، استناداً إلى فهمه الترجمات العربية، ثلاثة أنواع من الشروح على أعمال أرسطو: نظرة عامة مبسطة، شرح متوسط، ودراسة متقدمة للفكر الأرسطي في سياق إسلامي. فضلاً عن ذلك، دافع عمله الفلسفي الأساسي، تهافت التهافت، عن فلسفة أرسطو ضدّ مزاعم الفقيه الغزالي (ت. 1111) في كتابه السابق تهافت الفلاسفة. وكان الغزالي قد ركّز على دحض منطق الفلاسفة السابقين من خلال إثبات تناقضاته، لرفض أيّ تيار فكريّ منافس لا يتركز على الدين فردّ ابن رشد على نصّ الغزالي جزءاً تلو جزء.

وفي عرض عامّ لحياة ابن رشد وأفكاره، يرى أرنالدز (2000) أنّ عقلانية ابن رشد منعت أيّ تناقضات بين شروحه لأرسطو وأعماله الأساسية في الفلسفة والقانون والطب رغم الاختلافات الكبيرة في الموضوعات.

تمتّع ابن رشد وغيره من الفلاسفة العرب في القرن الثاني عشر بمناخ فكريٍّ ليبراليٍّ نسبيًّا، لاسيما في مجالس البلاط في الأندلس، تحت رعاية الخليفة أبي يعقوب يوسف. وقد مثّل هذا التحوّل قطيعة مع المناخ الذي كانت تسوده معاداة الفلسفة التقليدية في العالم الإسلاميّ".
ويذكر ألفريد ف. إيفري (1988) ما نقله ابن رشد نفسه عن لقائه بالخليفة "أول ما قاله لي أمير المؤمنين [أبو يعقوب يوسف] ... كان: 'ما رأيهم في الأفلاك؟' [في إشارة إلى الفلاسفة]... فاستولت عليّ الحيرة والخوف وبدأت أختلق الأعذار وأنكر أنني قد انشغلت يوماً بالدراسة الفلسفيّة." (منقول عن إيفري، 1988، ص. 144).

فاجأ يوسف ابن رشد، على نحو غير متوقّع، بالكشف عن معرفته الواسعة بالفلاسفة اليونانيين، وبعد حديث طويل، أظهر فيه ابن رشد تقديره للفلاسفة، وهبه "مكافأة ماليّة، وخِلعة² فاخرة، وفرسا" (منقول عن إيفري، 1988، ص. 14).

يذكر المؤرّخ المغربيّ المراكشيّ أنّ الخليفة أبا يعقوب يوسف طلب من ابن رشد في عام 1184 تحليل النصوص المترجمة لأرسطو، لأنّ الحاكم الموحدّي كان غير راضٍ عن شروح أرسطو التي كُتبت في المشرق الإسلاميّ. يوضّح الزّاهر (1999) قائلاً: "لقد سعى، الفلاسفة المسلمون في العصور الوسطى المتأثرون بالفلسفة الأفلاطونيّة الجديدة (...). مثل الفارابيّ وابن سينا، إلى دمج الفكر الفلسفيّ اليونانيّ بشكل عامّ كإطار مرجعيّ واسع للتوفيق بين الفلسفة والدين" (ص. 34). طلب أبو يعقوب يوسف من ابن رشد أن

يُعدّ شرحاً "مُحسنًا" لآراء أرسطو، يفصل بين الفلسفة والدين بدلاً من التوفيق بينهما، وقد استجاب ابن رشد لذلك. ويبين ديميتري غوتاس (1998) أنّ ابن رشد كان يرغب في العودة إلى فهم "نقيّ" لأرسطو، خالٍ من تفسيرات الفلاسفة العرب السّابقين واستنتاجاتهم (ص. 153).

² الخِلعة هي ثوب فاخر أو مجموعة من الملابس الفاخرة يمنحها السّلطان أو الحاكم تكريمًا لبعض الشّخصيات البارزة، مثل العلماء والقضاة والوزراء والقادة العسكريّين. وكانت تُعتبر رمزًا للمكانة والاحترام في البلاط السّلطانيّ. وقد اشتقّ المصطلح من الفعل "خلع"، لأنّ الحاكم كان يخلع رداءه أحيانًا على المكرّم كنوع من التّشريف، ثم توسّع المفهوم ليشمل الملابس الفاخرة التي تُمنح تكريمًا. (المترجمة)

يُشير دومينيك أورفوا (1991) والزاهر (1999) وآخرون إلى ضرورة تحليل أعمال ابن رشد في سياق الرغبة الأندلسية في خلق هوية منفصلة عن تلك التي في المشرق الإسلامي، وكذلك في سياق الشعور المتنامي بالتهديد المستمر الذي كانت تمثله أوروبا المسيحية. ويحاول تحليل الزاهر أن يُثبت أن شرح ابن رشد لأرسطو هو "أكثر من مجرد عمل لغوي؛ بل هو ميتاتنص (metatext) يصوغ وضعاً بلاغياً فريداً ويبرز، بالإضافة إلى الإيديولوجيا، خصائص نصية شكلية مثل الجمهور والمجال والتبرة والصوت والبنية" (ص. 34). لقد وضع عمل ابن رشد فلسفة أرسطو "في سياق فكري جديد لمجتمع من القرون الوسطى متعدد اللغات والثقافات، شهد في الغرب والشرق على حد سواء معركة شرسة بين الدين والفلسفة حول شؤون الدولة" (ص. 34). وكانت شروحه جزءاً من البحث الأكاديمي الذي رعاه الموحدون في سعيهم إلى تعزيز مشروعهم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وبذلك استقلت مدرستهم الفلسفية عن نظيرتها المشرقية". (ص. 35).

كتب الزاهر (1999) "كان الموحدون... يسعون لإقامة تقليد فكري مستقل في دولة أندلسية مستقلة، وكان ابن رشد بالنسبة إليهم عنصراً أساسياً في تشكيل نظام تعليمي وفكري أكثر انفتاحاً يشجع التفكير النقدي في الجزء الغربي من العالم الإسلامي، أي في الأندلس والمغرب" (ص. 34) ويُشير أورفوا (1991) إلى أن ابن رشد كان يعتقد أن التصوف قد شوّه محاولة ابن سينا التوفيق بين الدين والمنطق. ويرى وبشكل خاص، أن ابن سينا "خلط التحليل الفلسفي مع مفاهيم ميتافيزيقية غير متوافقة" (ص. 58). وكان موقف ابن رشد هو أن المعرفة يمكن الوصول إليها من خلال العلوم الاستدلالية، مدعومة بالمنطق. ويتصور أن رؤية أرسطو للعالم تشمل "ليس فقط ما هو موجود في التصوص، بل كل ما يتماشى معها عندما يتم تفسيرها بشكل صحيح" (ص. 57).

ويذكر فيليب و. روزمان (1991) في مراجعته لكتاب أورفوا، أن هدف أورفوا هو "إعادة ابن رشد إلى سياقه الأندلسي والموحدي بشكل راسخ" (ص. 262). ويوضح أن ابن رشد كتب في زمن شهد ردّة فعل سياسية ضدّ تهديد مسيحي مستمر، اعتُبر تقويضاً للثقافة الإسلامية. لقد قام ابن تومرت³، مؤسس الدولة

³ ابن تومرت هو محمد بن تومرت (حوالي 1080م - 1130م) هو زعيم ديني وسياسي، ومؤسس الحركة الموحّدية، التي قامت ضدّ حكم المرابطين في المغرب والأندلس، ومهدت لقيام الدولة الموحّدية على يد عبد المؤمن بن علي الكومي، أحد أبرز تلاميذه وخلفائه. (الترجمة)

الموحّدية، "بالمزاوجة بين لاهوت عقلي صارم والتزام دقيق بحرفيّة الشريعة، مع إبقاء المنهج الاستدلاليّ والممارسة الفقهية الإيجابية منفصلين تماماً" (ص. 261).

وينبغي النظر إلى جهد ابن رشد، انطلاقاً من مبادئ الموحّدين، في شروحه، "لإعادة الأرسطية إلى نقائها الأصليّ وتطهيرها من الشوائب الأفلاطونية الجديدة، بوصفه جزءاً من مشروع يهدف إلى تجاوز التوفيقية التي ميّزت الفلسفة الإسلامية، والعودة إلى فلسفة مستقلة، لكنها مع ذلك تدرك حدودها اللائقة" (ص. 261).

اتّسع نطاق شروح ابن رشد على أرسطو إلى درجة تضمّنها ما يصل إلى خمس مناقشات حول النّص ذاته. وتتميّز شروحه المختصرة بأنها أكثر تحرّراً في التفسير مقارنة بالشروح المتوسطة، حيث تركّز إلى حدّ كبير على بنية الحجاج البلاغيّ. أمّا الشروح المتوسطة، فهي في الغالب إعادة صياغة للنّص، في حين أنّ الشروح المطوّلة حرفيّة، تُفسّر سطراً بسطر، وأحياناً بشكل موسّع ومفصّل لنصوص أرسطو. غير أنّ دراسة شروح ابن رشد تظلّ معقّدة بسبب فقدان بعض النسخ العربية الأصلية، ما يجعل التّصوص متاحة فقط بالترجمة اللاتينية أو العبرية. وتزداد هذه الصّعوبة بالنسبة إلى الباحث الناطق بالإنجليزية، إذ لم تُترجم العديد من نصوص ابن رشد إلى الإنجليزية. فعلى سبيل المثال، لم يُترجم إلى الإنجليزية سوى "الشرح المختصر على بلاغة أرسطو" (1977)، "رغم أنّ ابن رشد كتب أيضاً شرحاً متوسطاً. ومع ذلك، وبفضل المقالات والكتب التي ألفها باحثون قادرون على قراءة نصوص ابن رشد بلغات أخرى، أصبح هناك قدر كبير من المعرفة حول تأثيره، سواء في سياقه الإسلاميّ المعاصر أو من خلال أعماله المترجمة إلى اللاتينية أو العبرية، على الدّراسات الفلسفية والخطابية الغربية. لكنّ الباحث الناطق بالإنجليزية يظلّ في وضع غير مواتٍ نظراً إلى صعوبة الوصول إلى التّصوص الأصلية أو حتّى إلى ترجماتها.

"شرح موجز على بلاغة أرسطو"

في عام 1977، ترجم تشارلز باتروورث "الشرح المختصر على بلاغة أرسطو" وحرّره ضمن كتابه ثلاثة شروح مختصرة لابن رشد على "الجدل"، و"البلاغة"، والشعر" لأرسطو. وقد استند في ترجمته إلى مخطوطتين مكتوبتين باليهودية-العربية بسبب عدم وجود نسخة عربية معروفة لهذه الشّروح أي أنّ التّصوص

مكتوبة باللغة العربية ولكن بحروف عبرية بدلاً من الحروف العربية التقليدية. وتعود إحدى المخطوطتين إلى عام 1356م، في حين أنّ تاريخ الأخرى أقلّ موثوقية، حيث يُقدّر بأنّه يعود إلى عام 1216م. وبحسب باتروورث، هناك أيضاً مخطوطة لاتينية، لكنّها نُقلت عن نسخة عبرية، ما جعلها أقلّ موثوقية مقارنة بالمخطوطات اليهودية-العربية.

قد يبدو للوهلة الأولى أنّ كتاب "ثلاثة شروح مختصرة لابن رشد" يجمع بين نصوص غير متجانسة، إذ لا تُجمع عادةً كتب الجدل والبلاغة والشعر لأرسطو في مصنف واحد، لكنّ باتروورث استند في ذلك إلى تنظيم ابن رشد لنصوص أرسطو. فقد أدرج ابن رشد "شرحه المختصر على بلاغة أرسطو" و"شرحه المختصر على شعر أرسطو" ضمن شروحه على الأورغانون، على خلاف التصنيف التقليديّ الذي يضمّ عادة: المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية، الجدل، والتبكيّات السفسطائية. وهكذا، جاء شرح ابن رشد للبلاغة بعد شرحه للجدل، وقبل شرحه للشعر.

ويرى ماجد فخري (2001) أنّ تصنيف ابن رشد للبلاغة مع الشعر يعكس تأثير المنطق السرياني المبكر، وليس تأثير أرسطو؛ إذ يستدلّ فخري بأنّ أرسطو كان سيعتبر نشاط الشاعر مختلفاً جوهرياً عن نشاط المنطقيّ، لأنّ "خطاب المنطقيّ قابل للحكم عليه بالصحة أو الخطأ، والإثبات أو التقي"، ما يجعله "أدنى" من نشاط الشاعر (ص 42). وبحسب تشارلز باتروورث (ابن رشد، 1977)، فإنّ إعادة هيكلة الأورغانون أمر جوهريّ لفهم ابن رشد للبلاغة، حيث أوضح الشارح أنّ البرهان (المواضع) والسفسطة (البلاغة) والجدل (الشعر) تشكّل معاً وحدة متكاملة (ص 19-20). وقبل ترجمة باتروورث، كان الباحثون الغربيّون يفترضون أنّ الشروح المختصرة لابن رشد ما هي إلّا "ملخصات أمينة لفكر أرسطو"، إلّا أنّ باتروورث كشف أنّها كانت في الواقع تفسيرات نقدية، تناقش المنطق الأرسطيّ لكنها توجّه أيضاً نقداً للفقهاء المسلمين (ص 100). واعتبر أنّ الشروح المختصرة الثلاثة التي ترجمها ذات أهمية خاصة، لأنّ ابن رشد، رغم كونه "على دراية واسعة بالدّين المُنزّل الذي كان يهيمن على مجتمعه"، وجد مع ذلك "بصيرة فلسفية نادرة" في أفكار أرسطو، "وهو عضو في مجتمع لم يتأثر بالدّين المُنزّل"، وسعى، من خلال شروحه، إلى إقناع زملائه المسلمين بقيمة أفكار أرسطو (ابن رشد، 1977، ص 20). وهكذا، يُشكّل شرحه مثلاً

بارزًا على توجيه النَّصِّ إلى جمهور معيّن، وهو في هذه الحالة جمهور قد لا يكون بالضرورة مطلقًا بشكل مباشر على نصّ أرسطو، رغم احتمال معرفته بأعمال الشّراح العرب السابقين.

يستهلّ ابن رشد شرحه بالدعاء قائلاً: "بسم الله الرحمن الرحيم. اللَّهُمَّ أعني". ثمّ يمنح شرحه عنوانًا خاصًا به، "مقال في أقوال الخطابة"، ما يضيف عليه هويّة مستقلّة عن كتاب البلاغة لأرسطو (ابن رشد، 1977، ص 63) إلّا أنّ الشّرح يتمحور حول الاستخدام الفعّال لأدوات أرسطو البلاغيّة. ففي بداية "الشّرح المختصر على بلاغة أرسطو"، يقسّم ابن رشد عناصر الإقناع إلى فئتين "إحداهما البراهين، والثّانية أمور خارجيّة ليست براهين، كالإيمان والشّهادات" (1977، ص 63). فالاستدلالات الإقناعيّة تمثّل جوهر البلاغة، وتنقسم بدورها إلى نوعين: التّمثيل والقياس البلاغيّ ويتبع ذلك نقاش تقنيّ دقيق حول القياسات الخطابيّة والقياس المنطقي، حيث يحرص ابن رشد على التّمييز بين الجدل والخطابة.

يوضّح باتروورث: رغم أنّ كلا الفئتين (الجدل والبلاغة) يُستخدمان لتحقيق الإقناع، فإنّ الجدل يعتمد على القياس المنطقي والاستقراء لإنجاز هذه المهمّة، بينما تعتمد البلاغة على وسائل الإقناع—أي أنّه، رغم استخدام القياس البلاغيّ والأمثلة، فإنه يمكن بالسهولة ذاتها استخدام وسائل إقناعيّة لا علاقة لها بالاستدلال القياسي. (ابن رشد، 1977، ص. 30)

بيّن ابن رشد أنّ البلاغة، وليس الجدل، هي الفنّ المناسب لمخاطبة العامّة. وكما هو الحال عند أرسطو، رأى ابن رشد أنّ قيمة البلاغة تكمن في تطبيقها العملي؛ إذ إنّها، بالنّسبة إليه، لا تكون ذات فائدة إلّا في المجتمع وبين الأفراد، وليس كأداة للوصول إلى استنتاجات فرديّة. فرغم أنّ الجماعات التّخويّة من الفقهاء والفلاسفة قد يكتسبون فهمًا أعمق من خلال الجدل والمنطق، رأى ابن رشد أنّ هذه الأساليب لا تلائم التّواصل مع العامّة ولا تحقّق فائدتها، في حين أنّ البلاغة تؤدّي هذا الدّور بفاعليّة.

توضّح ديورا. ل. بلاك (1990) أنّ هذا الاستنتاج يستند إلى الاعتقاد بأنّ "النّاس العاديّين يجدون الفروقات التقنيّة في المنطق الشّكليّ ممّلة ومتكرّرة، ما يجعلهم غير قادرين على استيعاب الأثر الكامل للأنماط التي يقوم عليها الاستدلال القياسي" (ص. 162). ويرى الزّاهر أنّ موقف ابن رشد أكثر براغماتيّة من كونه نخبويًّا، مشيرًا إلى أنّه يبدو "مدرّكًا لحقيقة أنّ خفض مستوى المنطق من معايير

الفلسفية العالية والصّارمة يعني ببساطة تكييفه بحيث يتناسب مع احتياجات المعرفة العامة" (1999، ص. 40)

وظّف ابن رشد، في "الشرح المختصر لبلاغة أرسطو"، أمثلة واسعة النطاق لتأصيل الموضوعات المجردة، ما يجعل كلّ مناقشة متكيفة مع سياق الإسلام. وكما يشير ليمن (1988)، فإنّ ابن رشد ينتقد بشدّة الذين لا يستخدمون البلاغة على الوجه الصحيح في المجتمع الإسلامي، فيقول: "ينتقد ابن رشد بشدّة الفقهاء الذين طالما سخر منهم، أمثال أبي المعالي والغزالي، والفيلسوف الذي يهاجمه عادةً، جالينوس، بسبب محاولاتهم الخاطئة في استخدام الحجّة البلاغية، وهي القياس البلاغي". ويُخصّص منطق ابن رشد قائلاً "المشكلة في استخدام أساليب منطقية غير مناسبة في الإقناع هي أنّ المرء ينتهي إلى استنتاجات متناقضة في مناسبات مختلفة، ما يؤدي إلى إرباك العامة وبت الشكّ في أذهانهم حول صحّة المبادئ الدينية ذاتها" (ص 137-138). ويشرح ابن رشد ذلك في قوله: "القياسي الخطابي هو قياس منطقي يؤدي إلى نتيجة تتوافق مع الرّأي غير المفحوص الذي كان موجوداً سابقاً عند جميع الناس أو معظمهم. والرّأي غير المفحوص السّابق هو ذلك الرّأي الذي يبدو للإنسان افتراضاً محتملاً ويثق به بمجرد أن يخطر في باله، حتى قبل أن يقوم بفحصه" (1977، ص 63-64) ثمّ يوضّح قائلاً: "إنّ المقدّمات المستخدمة في هذين الفئتين (الجدل والبلاغة) لا تُدرك في الذّهن بالطريقة نفسها التي توجد بها خارج الذّهن، بل إنّ المحمول يُسند دائماً إلى الموضوع بناءً على ما هو مقبول بوجه عامّ، إمّا وفقاً لرأي غير مفحوص أو وفقاً للحقيقة" (1977، ص 70). ويصف ليمن (1988) ابن رشد بأنّه "يستمتع" بدحض "برهان" أبي المعالي على استحالة أن تكون العناصر مخلوقة، مستخدماً ذلك كمثال على حجّة بلاغية لا تفضي إلى الحقيقة (ص 139). ويقتبس ابن رشد عن أبي المعالي قوله: "إذا كان الشّيء المخلوق قد أوجد من العناصر الأربعة، فلا بدّ أن يكون ذلك (أ) من خلال امتزاج بعض الأجسام ببعضها حتى تجتمع الكتلة في موضع واحد، أو (ب) من خلال نشوء كلّ واحد منها على نحو مستقلّ ومنفصل في التكوين، وكلا الاحتمالين باطلٌ. وعليه، فإنّ يكون هناك كائن واحد مخلوق من أكثر من عنصر هو أمر مستحيل". (منقول عن ابن رشد، 1977، ص 66).

يعلق ابن رشد على هذا المنطق بأنه "مثال على ما لم تُفحص فيه جميع الاعتبارات المعارضة بدقّة" (ص. 66). وبالمثل، قد تؤدي مغالطة منطقيّة في استخدام المثال إلى الاستنتاج بأنّ السّموات مخلوقة، بسبب تشابهها مع الأجسام المخلوقة من حيث الامتداد والتغيّر والارتباط بأمور أخرى (ص. 71-72). أما الشرح المختصر على كتاب الخطابة، فهو شأنه شأن الشروح على فنّ الشعر والجدل، يتميز بتناوله التقنيّ البالغ في مناقشة علم الخطابة، وفقًا لما يذكره باتروورث، وذلك لأنّ ابن رشد أراد تصحيح المفاهيم الخاطئة حول استخدام الخطابة. علاوة على ذلك، تمكّن ابن رشد، في الوقت ذاته، من تأكيد أهميّة الخطابة في "البحث والتّعليم"، وبالتالي نقض الميل السائد آنذاك لخصر قوّة الخطابة في مجرد الفصاحة البلاغيّة (ص. 2). ويختتم شرحه بمحاولة تفسير سبب تأليف أرسطو كتابًا في الخطابة، مشيرًا إلى أنّ إدراك أرسطو لقوّة الأدوات الإقناعيّة في الخطاب العامّ، دفعه إلى تدوين القواعد العامّة لاستخدام هذه الأدوات. ويرى ابن رشد أنّ أرسطو قد حقّق غايته (1977، ص. 77-78). ويصف باتروورث خاتمة هذا الشرح المختصر بأنه "غامض"، مستنتجًا، في ظلّ غياب أيّ دليل مخالف، أنّ الأسباب التي دفعت ابن رشد إلى كتابة هذا الشرح لابدّ أن تكون مشابهة لتلك التي نسبها إلى أرسطو، ومن ثمّ، كانت له دوافع سياسيّة. ويؤكد هذا الاستنتاج مزيدًا من الأدلة المستمدّة من الأمثلة السياسيّة التي أوردها ابن رشد سابقًا لتوضيح الجوانب التقنيّة للخطاب الإقناعيّ، وخاصة ما يسميه باتروورث "الطابع الافتراضي للإقناع". ويرى باتروورث أنّ ابن رشد "يؤكد أنّ المعارضة وإمكانيّة الوقوع في الخطأ هما عنصران دائمان في المسائل الإقناعيّة" (1984، ص. 130-131).

يزعم كريغ سميث (1972) أنّ ابن رشد كان يؤمن بأنّ الإقناع يمكن أن يؤدي إلى نوع من اليقين: "يرى ابن رشد أنّ الأمر يتعدّى مجرد وجود مستويات هرميّة للجمهور والخطاب؛ فهو يؤكد أيضًا أنّ جميع الأشياء يمكن أن يعرفها بعض الرّجال من ذوي الفئات العليا على الأقلّ، من خلال البرهان" (ص. 159-160). ومن ثمّ، يعتقد سميث أنّ ابن رشد يناقض إحدى أهمّ أفكار أرسطو، وهي أنّ الجدل والخطابة، حتّى عند تناولهما مسائل جوهرية في المجتمع، لا يمكنهما سوى تقديم إجابات احتماليّة. لكنّ ليامان (1988) يرى مؤخرًا أنّ ابن رشد يقرّ بأنّ اليقين الكامل لا يمكن بلوغه بالوسائل الخطابيّة (ص. 139). ويتفق بلاك (1990) مع تقييم ليامان، مشيرًا إلى أنّ نهج ابن رشد يقوم على أنّ الخطابة

تتعامل مع ما يُفترض أنّه صحيح. ومع ذلك، فإنّ الافتراض لا يعني بالضرورة الرّيف؛ بل يشير إلى الطّريقة التي تكتسب بها القضية القبول، بالنّظر إلى "انعدام التّحريض والجهد الذي يبذله المؤمن للتّحقق من صحّة معتقداته أو بطلانها" (ص. 144-146).

أما شوب (1996)، فيضيف أنّ ابن رشد "قبل تمامًا بفكرة أرسطو القائلة بأنّ الخطابة، باعتبارها فنّاً عمليّاً بالغ الأهميّة، لا يمكنها سوى إقناع الجماهير بحقائق احتمالية" (ص. 246). وبذلك يخالف ابن رشد أبا المعالي، الذي ينقل عنه قوله: "المثال يثبت اليقين كوسيلة للإرشاد، وليس فقط كطريق نحو القياس والتّحريض" (منقول عن ابن رشد، 1977، ص. 72). ويشير باتروورث إلى أن ابن رشد أدرك صعوبة إثبات العقائد الأساسيّة في الإسلام عبر الخطابة، وهي إرسال النّبي ووجود الخالق. فاليقين بشأن هذه العقائد لا يمكن أن يكون إلّا عرضيّاً؛ إذ لا يمكن بلوغ اليقين الجوهريّ إلّا في الأمور المدركة بالحسّ، وهو يقين لا ينشأ إلّا من الإحساس أو من الاستدلال القياسيّ (ابن رشد، 1977، ص. 10). وبغضّ النّظر عما إذا كان ابن رشد قد خالف أو دعم مبادئ أرسطو، فإن شروحه ليست مجرد إعادة صياغة أو تلخيص. بل، كما يشير الزّاهر (1999)، تشكّل شروحه مساحة يلتقي فيها "التقليدان الشّرقيّ والغربيّ (...)" فالشرح يشارك في لغة التّصّ الأصليّ، لكنّه في الوقت نفسه يبتعد عن تلك اللّغة وتلك الثّقافة، ليخلق فضاءً سيميائيّاً خاصّاً به" (ص. 48). إنّ ما كان يعلمه ابن رشد للتّخبة الفكرية في الأندلس في القرن الثّاني عشر، الذين تدرّبوا على دقائق الفلسفة العربيّة، ليست الخطابة عينها التي درّسها أرسطو في اللّوقيون⁴.

⁴ مدرسة فلسفيّة أسسها أرسطو عام 335 ق.م. في أثينا، بعد مغادرته أكاديميّة أفلاطون. كانت تُعرف أيضًا باسم "المدرسة المشائيّة" (Peripatetic School)، نظرًا لأسلوب أرسطو في التدريس الذي كان يعتمد على المشي أثناء النقاشات الفلسفيّة. في هذه المدرسة، قام أرسطو بتدريس الفلسفة، المنطق، العلوم الطبيعيّة، والأخلاقيات، وكتب فيها العديد من مؤلفاته، بما في ذلك كتاب "الخطابة" (Rhetoric)، الذي وضع فيه أسس نظريته في الإقناع والخطابة. (المترجمة)

الحَدّ الفاصل بين الدّين والفلسفة

يستخدم ابن رشد في كتاب تهافت التهافت، تشبيهاً لتحديد الحدّ الفاصل بين الدّين والفلسفة: إذا أُستُخِدم سَكِين حادّ لذبح أضحية، فإنّ دين صاحب السّكين لا يؤثّر في صحّة الأضحية. ويقول ابن رشد: "عندما يُؤدّى الذّبح الصّحيح بأداة معيّنة، فلا يُنظر في الحكم على صحة الذبيحة إلى ما إذا كانت الأداة مملوكة لمن يشاركنا ديننا أو لمن لا يشاركنا، ما دامت تستوفي شروط الصحة." (منقول عن الزّاهر، 1999، ص. 36) وبذلك، تكون المنفعة هي معيار صلاحية الأداة، وليس مصدرها. ويصف ابن رشد "مدوّنة أخلاقيّة في قراءة النّصوص الكلاسيكيّة"، داعياً العلماء المسلمين إلى قبول ما يتوافق مع الحقيقة في النّصوص اليونانيّة القديمة، والحذر مما لا يتوافق معها، وإعفاء اليونانيّين من اللّوم نظراً إلى اختلاف ثقافتهم (الزّاهر، نفسه، ص. 36). وهكذا، فإنّ المنطق مستقلّ عن الإيديولوجيا، أي أنّ إيديولوجيا مؤلف النّص لا تهّم ما دام يقدّم معرفة نافعة. وفي كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من الاتّصال، كتب ابن رشد: "إذا كان قد سبقنا أحد غيرنا إلى البحث في هذا الموضوع، فمن الواضح أنّه علينا الاستعانة بما قاله ذلك السّابق في هذا الشّأن، بغضّ النّظر عمّا إذا كان يشاركنا ديننا أم لا." (منقول عن الزّاهر، نفسه، ص. 36)

يرى ابن رشد، تماشياً مع حرص النّبّي ﷺ على أهميّة طلب العلم، أنّ من يحرم دراسة النّصوص اليونانيّة على من يملك القدرة على فهمها إنّما "يحجب النّاس عن الباب الذي تدعوهم الشّريعة من خلاله إلى معرفة الله، وهو باب النّظر العقليّ الذي يفضي إلى أصدق معرفة به" (منقول عن الزّاهر، 1999، ص. 36). ورغم ذلك، يذكّرنا هيلر-روزن (2006)، في تحليله لكتاب فصل المقال، بأنّ ابن رشد، كان فقيهاً وقاضياً، عُيّن قاضي القضاة أوّلاً في إشبيلية، ثمّ لاحقاً في قرطبة. بل إنّ ابن الأبار، أحد أوائل مؤرّخي سيرة ابن رشد، يعرفه أساساً بكونه فقيهاً (ص. 414). ويذهب (هيلر-روزن) إلى أنّ كتاب فصل المقال، يأخذ شكل الفتوى، (أي تفسير قانوني)، وهو ما يجعله فريداً في التقليد العربيّ من حيث "سعيه إلى تحديد طبيعة العلاقة بين الحكمة [المنطق الفلسفي] والشّريعة من منظور الشّريعة نفسها" (ص. 419). ويسعى ابن رشد في هذا الكتاب إلى إثبات اندراج الفلسفة والمنطق ضمن نطاق الفقه الإسلاميّ. ويلخّص هيلر-روزن حجة ابن رشد في قياس ثلاثي: الفلسفة ليست سوى النّظر في الموجودات من حيث دلالتها على خالقها،

أي الله؛ والشريعة تأمر البشر بالتفكير في الكون، وبذلك يدركون الله؛ وعليه، فإن الفلسفة لا يمكن إلا أن تكون مما يأمر به الشرع، إما على سبيل التدب أو على سبيل الوجوب. (ص. 420).

يستشهد ابن رشد بخمس آيات قرآنية من بين "عدد لا يُحصى من الآيات" التي تدعم أمر النبي ﷺ بـ"التدبر في الكون"، مما يعزز استنتاجه بأن الفلسفة تقع ضمن أحكام الشريعة، وينبغي أن تكون إما مندوبة أو واجبة. ويستشهد على سبيل المثال، بالآية: "أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ" (منقول عن هيلر-روزن، 2006، ص. 421).

ويقود منطق ابن رشد بسرعة إلى تزكية المنطق القياسي اليوناني. فإذا كانت الشريعة توجب التفكير الكامل، فإنها تستلزم دراسة المنطق الذي ابتكره اليونانيون في مجتهد الفلسفي. وتعزيزاً لحجته، يستحضر ابن رشد مكانة القياس المستخدم في الفقه الإسلامي (القياس الشرعي)، الذي يجب على كل فقيه أن يتقنه لتنفيذ أمر النبي بالتفكير في مخلوقات الله (ص. 422). ويذهب في دعمه للمنطق اليوناني إلى حد القول: "فقد تبين أن النظر في كتب القدماء واجب بحسب الشرع، لأن غايتهم ومقصدهم في كتبهم هو عين المقصد الذي تحثنا عليه الشريعة" (منقول عن هيلر-روزن، 2006، ص. 423).

يؤكد فخري (2001) أن ابن رشد، في فصل المقال، قد أعلن تكافؤ الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية؛ فرغم أن الحقيقة الفلسفية "أسمى" من الحقيقة الدينية، فإنها "ليست متعارضة معها حقاً، بل ولا مختلفة عنها" (ص. 162). ويعزى الاختلاف الظاهري بينهما إلى طبيعة المخاطبين، إذ توجه الفلسفة إلى جمهور أكثر تعليماً ووعياً. أما إفري (1988)، فيرى أن ابن رشد قد تبني موقفاً متسامحاً تجاه "بلوغ الآخرين للمعرفة"، إذ قبل بالفكرة، الشائعة لدى الفلاسفة اليونانيين والعرب المعاصرين له، بأن "السعي وراء الحقيقة يتطلب جهداً جماعياً"، وأنه "ينبغي الاعتراف بمساهمات أتباع الديانات الأخرى في المعرفة، ولا سيما مساهمات اليونانيين الوثنيين" (ص. 147).

ابن رشد: أفول في المشرق وإشعاع في الفلسفة الأوروبية.

اصطدمت التهج العقلاني الصارم لابن رشد وتقديره للفلسفة اليونانية الوثنية بتصاعد الاتجاهات الفكرية المحافظة في العالم الإسلامي آنذاك في أواخر القرن الثاني عشر، الأمر الذي أدى إلى نفيه، ولم يتم إعادة الاعتبار إليه إلا في أواخر حياته. يقارن إبراهيم نجار (1996) أفول نجم ابن رشد بسقوط

سقراط عام 399 ق.م، قائلاً: (ابن رشد) كان أقلّ حظًا من سقراط. فبينما دُعي سقراط للدِّفاع عن نفسه ضدّ التّهم الموجهة إليه، لم يُدعَ الفيلسوف العربيّ إلى أيّ محكمة، ولم تُعرض عليه اتّهامات مصاغة بوضوح". (ص. 191).

وقد فسّر الفقهاء مؤلفاته "بأسوأ طريقة ممكنة"، وأصدروا حكمًا بأنّ "ابن رشد كان مارقًا، أي شبه كافر، يستحقّ اللّعن" (ص. 191). ووصفه أحد تلاميذه، ابن سبعين (ت. 1270)، بأنّه مجرد مقلّد لأرسطو، بينما رفض ابن تيميّة (ت. 1328) بشدّة صحّة البراهين المنطقيّة التي استمدّها ابن رشد من أرسطو (فخري، 2001، ص. 167).

ومع ذلك، كان لابن رشد تأثير دائم في الفلسفة والبلاغة في أوروبا خلال القرن الثالث عشر وما بعده. وفقًا لجيمس ج. ميرفي (1974)، فإنّ الشّراح العرب (الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وغيرهم) هم الذين "أعادوا إدخال فنّ الخطابة لأرسطو إلى الحياة الفكرية الغربيّة" (ص. 91-92). ويركّز شوب (1996) على إسهام ابن رشد، واصفًا أعماله بأنّها "نوع من المرشّح الذي وصلت عبره مناقشات أرسطو حول المنطق واللاهوت، وكذلك البلاغة، إلى الغرب" (ص. 236). وينسب إليه فخري (1997) تأثيرًا أعظم، مشيرًا إلى أنّ الاطلاع على أعمال ابن رشد المترجمة أحدث "ثورة فكرية حقيقية" في الأوساط العلميّة (ص. 3). ويضيف "إنّ أهمّ ما وصل من التراث الفلسفيّ العربيّ-الإسلاميّ إلى أوروبا الغربيّة، وكان له تأثير دائم في الفكر الأوروبيّ الغربيّ خلال القرن الثالث عشر وما بعده، هو مجموعة شروح ابن رشد الأرسطيّة". (2001، ص. 131).

كان الفلاسفة اليهود أوّل من ترجم أعمال ابن رشد في القرن الثالث عشر، ثم بدأت التّرجمات إلى اللّاتينيّة بعد ذلك بوقت قصير. درس توما الأكوينيّ وفلاسفة آخرون من داخل التّقليد المدرسيّ المسيحيّ أعمال ابن رشد جنبًا إلى جنبٍ مع أعمال أرسطو، فأطلقوا على ابن رشد لقب "الشّارح" وعلى أرسطو لقب "الفيلسوف". ورغم مخالفة توما الأكوينيّ ابن رشد في عدد من القضايا الدينيّة، فإنّه تأثّر به تأثّرًا كبيرًا، إذ استشهد بأقواله 503 مرّة؛ بل إنّ بعض العلماء اللّاتينيّين اعتبروا شروح ابن رشد على أرسطو بمثابة أفكار أرسطو نفسها، رغم أنّ ابن رشد أدرج فيها آراءه الخاصّة (فخري، 1997، ص 5؛ أورفوا، 1991، ص 127).

يرى إتيان جيلسون أنّ إرث ابن رشد يتمثل في "فلسفة عقلانيّة خالصة" غيّرت "مسار تطوّر الفلسفة المسيحيّة" (نقلًا عن فخري، 1997، ص 6) لكن تلقّي أعمال ابن رشد لم يكن محلّ تبجيل عالمي، فقد برزت في باريس وبادوا دائرة من الفلاسفة أطلق عليهم لاحقًا اسم "الرّشديّين اللّاتينيّين". بلغ تأثيرهم حدًّا أثار استياء الكنيسة الكاثوليكيّة، ما دفع الأسقف إتيان تمببيه إلى إصدار إدانتين رسميتين عامي 1270 و1277 ضدّ معتقداتهم التي اعتُبرت ترويجًا لمفهوم "الحقيقة المزدوجة"، أي الإيمان بوجود حقيقتين منفصلتين: إحداهما دينيّة والأخرى فلسفيّة، وهو أمر لم يكن ابن رشد نفسه يؤيّده. ومع ذلك، يذهب إيفري (1988، ص 143) إلى أنّ أعمال ابن رشد لم تكن قد تُرجمت بالكامل إلى اللّاتينية في ذلك الوقت، ولو كانت قد تُرجمت، لما كانت الكنيسة الكاثوليكيّة لتنظر إليهما على أنّهما خصمان للدين المؤسّسي.

رغم الجدل الدّيني، استمرّ الاهتمام بدراسة ابن رشد في إيطاليا بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر، حيث عُرف بأنّه المفسّر البارِع لأرسطو، وكان من أبرز المدافعين عنه جون دي جان دون (ت. 1343) وبييترو بومبوناتي (ت. 1525) (فخري، 2001، ص 136-138) وقد طُبعت على الأقل ستّ طبعات من شروح ابن رشد على أرسطو في البندقيّة بين عامي 1525 و1575، واستُخدمت في الجامعات باعتبارها أداة مساعدة في تدريس أرسطو حتى أواخر القرن السّابع عشر، وألهمت أيضًا العديد من الأعمال الأكاديميّة حول المنطق الأرسطيّ.

يؤكد هارولد ستون (1996) أنّ الأوروبيّين توقّفوا عن قراءة ابن رشد بعد نشر القاموس التّاريخي والتّقديّ لبيرتاريل، الذي طُبِع لأول مرة عام 1697 وأعيدت طباعته في عدّة طبعات حتّى القرن التّاسع عشر. ورغم السّمة الطّيبة التي اكتسبها القاموس، كان ابن رشد من الصّحايا غير المقصودين لهذا العمل الأدبيّ، حيث لم يكن بايل قادرًا على قراءة العربيّة، ويبدو أنّه لم يقرأ النّسخ اللّاتينية من أعمال ابن رشد أيضًا.

ورغم أنّ مدخل بايل حول ابن رشد كان محترمًا، فإنّه قلّل من شأنه باعتباره مجرّد تلميذ لأرسطو، وليس مفكرًا مستقلًّا يستحقّ اهتمامًا منفصلاً. والأسوأ من ذلك، أنّه تبوّى وجهة نظر بعض من صوّروا ابن رشد

على أنّه مستهزئ بالدين، بل أورد رواية غير صحيحة تدّعي أنّ ابن رشد كان مسيحياً ثم اعتنق اليهودية، ثمّ الإسلام، قبل أن يصبح ملحدًا في النهاية. يوضّح ستون أنّ القارئ المتدين آنذاك لم يجد سبباً لقراءة معارض آخر للدين، كما أنّ العقلانيين في القرن الثامن عشر لم يُحفّزوا لدراسة شارح لأرسطو، إذ لم يقدّم ابن رشد على أنّه كاتب يعكس حقائق الحكمة الشرقية الغامضة (ص 87) ويختلف ليمان (1996) مع هذا الطرح، مشيراً إلى أنّ سالمون مونك وإرنست رينان قد أعادا اكتشاف ابن رشد في خمسينيات القرن التاسع عشر. فقد نسب مونك إلى ابن رشد فضل إرساء دعائم الفلسفة اليهودية والمسيحية، في حين أشاد به رينان لدفاعه عن العقل في مواجهة الإيمان (ص 54)، واعتبره "مبتكر شكل الشرح الكبير" (نقلًا عن فخري، 1997، ص 5).

مصير أعمال ابن رشد في البلدان الناطقة بالعربية.

لم تحظ أعمال ابن رشد باهتمام يُذكر في الثقافة الإسلامية حتى أواخر القرن التاسع عشر، رغم تأثيره في الفكر الأوروبي لقرون قبل أن يختفي في غياهب النسيان. وقد فسّر عدد من الباحثين، من بينهم شوب (1996) وأورفوا (1991)، اختفاء تأثير ابن رشد بكونه نتيجة لحركة عُرفت بعلم الكلام، وهي نقطة خلاف أو خطّ تصدّع في الإسلام مثّلت صراعًا بين الفلسفة وعلم العقيدة. وقد أدّى ذلك إلى جدل بين الفقهاء حول ما إذا كانت هذه المسألة تمسّ جوهر الدين الإسلامي أم لا. باختصار، رغم أنّ ابن رشد وأتباعه تمتّعوا بانفتاح المنطق الفلسفيّ والبلاغيّ لبضعة عقود، فإنّ هذا الانفتاح احتفظ بالديمومة في مجتمع خطابيّ واحد فقط في الإسلام وهو الشريعة (شاوب، ص. 238؛ أورفوي، ص. 106-109). استمرّ علماء الفقه الإسلاميّ في توظيف البلاغة لخلق إجماع ملزم للفقهاء المتعلّمين (الإجماع) في المسائل القانونية من خلال مناقشة المراجع المناسبة في القرآن والحديث، وهو نصّ غير قرآنيّ (شاوب، ص. 240). تبدو هذه الممارسة مشابهة لما وصفه عيسى أ. بيلو (1989) الذي أشار إلى فهم ابن رشد الذي يميّز بين نوعين من الإجماع، وذلك بناءً على ما إذا كانت القضية تتعلّق بأساسيات الدين الإسلامي أم لا. ويرى من خلال تحليله حجة ابن رشد، أنّه كان يسعى إلى تفويض الإجماع (الإجماع الفقهيّ)، لذلك وافق على وصفه بالـ "كافر" (ص. 142).

يقدم فيليب هالدين (2005) منظوراً مختلفاً حول عدم بروز ابن رشد في الثقافة العربية. ففي العربية الحديثة، تُترجم كلمة "بلاغة" إلى كلمتين مختلفتين: **البلاغة** و**الخطابة**. يُعنى المصطلح الأول بدراسة الصور البيانية والمحسنات اللفظية، ويرتبط عموماً بالبلاغة العربية الإسلامية التاريخية. ويُستخدم المصطلح الثاني للإشارة إلى الفلسفة، وهو تقليد فكري أجنبي مستورد من اليونانيين القدماء، وخصوصاً أرسطو. ويوضح هالدين ذلك بقوله: "يبدو أنّ التمييز بين علم البلاغة وفن الخطابة يستند إلى افتراض أنّ الأول يشكل جزءاً لا يتجزأ من العلوم الدينية الإسلامية الصرفة (علوم الدين)، في حين أنّ الثاني ينتمي إلى تقليد الفلسفة (الفلسفة)، ومن ثمّ فهو ليس ممثلاً حقيقياً للإسلام". (ص. 20).

يرتبط ابن رشد بفن الخطابة أو الفلسفة، وهو تقليد أجنبي ومشبوه لهذا السبب، يقترح هالدين أنّ سبباً آخر بارزاً لعدم اعتبار أفكار ابن رشد (أو الفلسفة عموماً) مؤثرة في البلاغة العربية الحديثة يرجع إلى التغيرات التي طرأت على تعريف البلاغة في الثقافة الغربية منذ عام 1500 فصاعداً. إذ تمّ تقليص القواعد التقليدية للبلاغة (الاختراع، الترتيب، الأسلوب، الأداء، والذاكرة) إلى التركيز على الصور البيانية والمحسنات اللفظية التي تندرج ضمن نطاق **علم البلاغة**. وهكذا، عندما بحث علماء الغرب في القرنين التاسع عشر والعشرين عما يعادل البلاغة الغربية الحديثة، ركّزوا على **علم البلاغة** بدلاً من **فن الخطابة**. علاوة على ذلك، وفقاً لهالدين، تأثر كل من **علم البلاغة** و**فن الخطابة** بالخطباء اليونانيين القدماء، ولا يزال **فن الخطابة** قائماً اليوم في تقاليد الوعظ والخطابة الإسلامية، والتي لم يدرسها الباحثون الغربيون بشكل كافٍ لأنّها لم تُعتبر جزءاً من علم البلاغة (ص. 26، 33-34).

بعبارة أخرى، لم يكن هناك مكان للفلسفة أو الخطابة داخل المجتمع الديني الإسلامي. فرغم أنّ ابن رشد وأتباعه تمتعوا بمرحلة من الانفتاح على المنطق الفلسفي والخطابي لبضعة عقود، فإنّ هذا الانفتاح استمرّ بشكل دائم في مجال واحد فقط داخل الإسلام، وهو **الشريعة** (شوب، ص. 238؛ أورفوا، ص. 106-109). فقد واصل فقهاء الإسلام توظيف البلاغة لتحقيق **الإجماع الفقهي** بين العلماء في المسائل الفقهية من خلال مناقشة الأدلة المناسبة في القرآن والحديث، وهو نص غير قرآني (شوب، ص. 240).

في عامي 1886-1885، نُشرت لأول مرة في بلد عربي أعمال لابن رشد، وبحلول عام 1988، كانت قد صدرت نحو مئة طبعة لمختلف أعماله، إلى جانب العديد من المقالات والمونوغرافيات والدراسات. وقد ساهم توافر هذه النصوص في جعل ابن رشد شخصية محورية بالنسبة إلى المثقفين والعلماء العرب الذين

تحسّروا على تراجع الثقافة العربيّة في العصور الوسطى، تلك الثقافة التي كانت تنافس أو حتّى تفوق الثقافة الأوروبيّة في مجالي العلوم والفلسفة. وتشرح أنكه فون كوغلغن (1996) ذلك في قولها: "يعزى هذا التراجع والتخلف التكنولوجي، بالنسبة إلى البعض، إلى إخفاق الفكر العقلاني لابن رشد، أي إلى انتصار الأرثوذكسية والتّصوف... إذ يُعرف أنصار الغرب بأنهم أتباع ابن رشد، في حين يرتبط أتباع الحياة الصوفيّة بالقدريّة واللاعقلانيّة". (ص 97)

اعتمد أفراد هذا التّيار على نموذج ابن رشد في القدرة العقلانيّة على دمج التّقاليد الأجنبية مع ثقافته الخاصّة دون فقدان هويّة أيّ منهما. لكن فون كوغلغن (1996) تشير إلى أنّ طبيعة العلم والفلسفة قد تغيّرت عبر القرون منذ أن طوّر ابن رشد نظامه، وتتساءل عمّا إذا كان من الممكن تطوير فهم حديث لهذه الموضوعات "باستخدام أفكار متجذّرة في الحتميّة الطبيعيّة، والثّيوقراطيّة، والغائيّة؛ بمنطق خطي، تصنيفي واستنباطي؛ وبعلم يرى التّطابق بين الشّيء والكلمة" (ص 97).

وفي عام 1992، دعا فرح أنطون (ت. 1922) إلى أن تُعالج "أمراض" الشّرق من خلال حرّية التّعبير التي تتجلّى في فصل الدّين عن السّياسة، رابطًا أفكاره بالعقلانيّة الرّشديّة. وقد أثارت أفكاره جدلًا حادًا على الفور، إذ ردّ عليه مفتي الدّيار المصريّ محمّد عبده، مؤكّدًا تفوّق الإسلام على الدّينانات الأخرى التي تفصل بين الرّوحيّ والدّنيويّ (فخري، 2001، ص 168-169). وترى فون كوغلغن أنّ أنطون وغيره ممّن أعادوا إحياء فكر ابن رشد، "وإن كان ذلك بشكل مشوّه إلى حد ما" يسعون إلى إظهار أنّ الثقافة الإسلاميّة تضاهي الثقافة الغربيّة، لا من خلال إبراز اختلافها عن الغرب، وإنّما عبر استخدام "نموذج ابن رشد لإظهار تشابه جزئيّ أو جوهريّ بين الثقافتين". (1966، ص 117-118).

وفي عام 1976، وبمناسبة الذّكرى الـ 850 لميلاد ابن رشد، أطلق ر. أرندلير تحذيرًا ماثلاً، مشيرًا إلى "مخاطر البحث في كتابات ابن رشد عن أسئلة لم يكن لي طرحها أبدًا". (أورفوا، 1991، ص 1) يقول ليمان (1996) إنّ ابن رشد في القرن العشرين أصبح "رمزًا لإمكانية التّوفيق بين الحداثة والإسلام"، كما أعجب به باعتباره "مفكرًا كان مستعدًا لعرض آرائه في ظلّ ظروف غير مواتية". (ص 53). غير أنّ أورفوا يحذّر من أنّ الباحث ينبغي أن يكون حذرًا من الميل إلى اعتبار ابن رشد "مفكرًا حرًا وفقًا للمفهوم السائد في القرن التاسع عشر، أو اعتباره رائدًا لفكرة 'الخلود الدّائي' لدى أوغست كونت عبر

نظريته حول وحدة العقل الفعّال". (1991، ص 1). وينبّه أيضًا إلى أنّ التّوترات المعاصرة داخل المجتمع المسلم قد تدفع بعض المسلمين إلى البحث عن "إحياء بسيط" للفلسفة الإسلاميّة باسم ابن رشد. غير أنّهم، إذا لم يضعوا أعماله في سياقها التاريخي، يفقدون جوهرها ويختزلونها إلى مجرد "مجموعة من الشّعارات التي، في أقصى صورها، قد تكون متطرّفة تمامًا مثل شعارات خصومهم الأصوليين" (ص 1-2) وقد يكون الغربيّون كذلك مذنبين بمحاولة "إحياء" ابن رشد بطريقة مشابهة. ففي المؤتمر الدّوليّ الأوّل الخاصّ بابن رشد والتّنوير، الذي عُقد في القاهرة عام 1994، قال بول كورتز "يُعدّ عدم تأثير أعمال ابن رشد في الفكر الإسلاميّ" واحدة من أعظم المآسي الفكرية في الفلسفة" (ص 31). وتحيل - ربّما متجاهلاً سياق أعمال ابن رشد، - أنّ تأثيره "كان يمكن أن يؤدّي إلى نهضة وتنوير إسلاميين جديدين، وربّما إلى انفجار من الاكتشافات العلميّة شبيه بما شهدته أوروبا الغربية وأمريكا". (1996، ص 31)

وقد ناقض س. م. أ. الشّهريستاني (1996)، الذي تحدث في المؤتمر ذاته، موقف كورتز، قائلاً: "بطبيعة الحال، كان لدى العلماء المسلمين قدر أكبر بكثير من أعمال ابن رشد تحت تصرّفهم" وأشار إلى أنّ تأثير ابن رشد في الثقافة الإسلاميّة "أعظم مما يدركه العلماء الغربيّون". (ص 212). ويستشهد بتقسيم ابن رشد للمسلمين إلى ثلاث فئات: "هناك من يُدعون للعقل والمنطق... وهناك من يُدعون للحجج الجدلية كما لو كانت منطقية... وهناك من يُدعون للخطاب كما لو كان دليلاً منطقيًا". (منقول عن الشّهريستاني، 1996، ص 213). ثمّ يمضي في تحليل هذه المجموعات الثلاث. تضمّ المجموعة الأولى أولئك الذين "يدركون أهمية استخدام العقل والمنطق... لذا فهم أتباع مدرسة التّنوير الفكريّ". (ص 213). وتفضّل المجموعة الثانية استخدام الحدس بدلاً من العقل عند اتّخاذ القرارات، وغالبًا ما يكون هذا الحدس "نابعًا من التأمّل العميق وفترات العزلة". (ص 214). لكنّ الشّهريستاني يعارض قول ابن رشد بأنّ اختيار هذه المجموعة لهذا التّهج يعود إلى "افتقارهم إلى القدرة على التفكير العقلاني". بل إنّّه يرى أنّ أصحاب العقول الرّاجحة، مثل الغزالي، قد يختارون التّعلم من الاتّصال الإلهيّ بدلاً من الاعتماد على العقل وحده. أمّا المجموعة الثالثة، فتشمل أولئك الذين "ضلّوا وأضلّوا غيرهم" لاعتمادهم على العواطف بدلاً من الحكمة (ص 214). وهؤلاء هم المسلمون الذين يعارضون التّنوير (ص 215) ويتساءل الشّهريستاني: "إلى أيّ مدى يعرف علماء التّنوير حقًا عن العلماء المسلمين؟" ثمّ يضيف: "الإسلام...

يدعو إلى استخدام العقل للتمييز بين الحق والباطل، وإن كان استخدامه يتوقّف في مسائل العبادات". (ص 217) ويواصل حديثه بالإشارة إلى عدّة علماء مسلمين معاصرين ممّن دعوا، بروح التنوير، إلى إصلاح سياسي يُمكن المواطنين من "محاسبة حكّامهم". (ص 215).

يطرح أرنالديز (2000) فكرة أنّ ابن رشد يُعدّ «نموذجاً يُحتذى به للعقلانية» في الإسلام، مشيداً بالفيلسوف لما يتمتع به من «انفتاح ذهني» و«منهج صارم»، لكنّه في الوقت ذاته يقرّ بأنّه لم يكن «شهيداً لحرية الفكر» (ص 120، 15). أما مقال محمّد أركون الموسوم بإعادة التفكير في الإسلام اليوم (2003)، فيبرز إحدى الطرائق التي لا يزال فيها ابن رشد حاضرًا، وإن لم يكن من خلال الاستشهاد الحرفي، في الجهود الرامية إلى تحرير الإسلام من الصّور التمثيلية؛ حيث يُصوّر الإسلام في الغرب على أنّه «أدنى مرتبة (من التقاليد اليهودية والمسيحية)، جامد، وعنيف»، بينما يصوّره المسلمون على أنّه «متفوّق، ديناميكي، ومحبّ للسلام» (ص 18). يدعو أركون إلى تبني مقاربة إستيمولوجية لفحص «المسلّمات الضمنية» في الفكر الإسلامي. ويشرح ذلك قائلاً: "ليس من الممكن... استخدام عبارة "مشكلة الله" في اللغة العربية، بحيث يتمّ الجمع بين "الله" و"مشكلة"؛ إذ لا يمكن اعتبار الله إشكالية... وهذا يعني أنّ جميع الثقافات والمنظومات الفكرية المرتبطة بالمجتمعات الوثنية... أو المجتمعات الحديثة العلمانية تُحصر ضمن نطاق ما لا يُفكّر فيه، وبالتالي تظلّ غير مفكّرة فيها داخل إطار الفكر الإسلامي "الأصولي" (ص 20).

يدعو أركون إلى تبني منهج يجعل بعض ما يُعدّ غير قابل للتفكير فيه قابلاً للتفكير. ويقدم مثلاً على مقاربة مثيرة للاهتمام في التفكير في الإسلام ضمن سياقه التاريخي، من خلال التبادل الفكري بين الغزالي وابن رشد، الذي أُشير إليه سابقاً، حيث ردّ ابن رشد على هجوم الغزالي على الفلسفة (ص 26). كان الغزالي قد زعم أنّ الفلاسفة زنادقة يسعون إلى تحويل القضايا القائمة على الإيمان إلى معرفة برهانية. وقد ردّ ابن رشد على مزاعم الغزالي مستخدماً حججاً مستمدة من الأعراف القضائية. ولا يدعو أركون إلى تبني أي عقيدة محدّدة من ابن رشد أو غيره من الفلاسفة العرب، بل يشيد باستعدادهم لطرح قضايا للنقاش التقدي، وهي قضايا يرى أنها ظلّت عمومًا مغلقة أمام النقاش منذ العصور الوسطى. يبدو أنّ أركون كان سي طرح تساؤلات حول مقولة الشهرستاني «العقل يقف عند أمور العبادات» (ص 217)، وربّما

كان سيجادل بأنّ بعض مسائل العبادة ينبغي أن تكون مفتوحة للنقاش التقديّي. وهكذا، يستمرّ الجدل حول تأثير أفكار ابن رشد: ما كانت عليه، وما هي عليه الآن، وما ينبغي أن تكون عليه.

الخاتمة

يؤكد نجار (1996) أنّ ابن رشد ألهم، عبر تاريخ الدراسات الشرقيّة والغربيّة، "تفسيرات متطرفة عديدة، وكأنّ قدر هذا الفيلسوف أن يستغلّه مرارًا مفكرون يُصرون على رؤيته على غير حقيقته" (ص. 2). ورغم أنّ هذا التصريح قد يبدو مبالغًا فيه، فإنّه من الواضح أنّ هذا الشارح الأرسطيّ أنجز أعماله الفكرية خلال لحظة ثقافية قصيرة من التسامح الإسلاميّ تجاه الفلسفة اليونانية. ورغم أنّ كتاباته فقدت حظوتها في الثقافة العربيّة، فإنها تُرجمت إلى العبريّة واللاتينيّة، ما سمح باستمرار تأثيره في تطوّر الخطابة في أوروبا الغربيّة، قبل أن تتوارى أعماله في طيّ النسيان بعد القرن السادس عشر، ثم تعود إلى الظهور مجددًا، وإن كان ذلك بشكل محدود، في القرن العشرين.

لكنّ قصة ابن رشد لم تنتهِ في العالم الناطق بالعربيّة؛ فقد أُعيد إحياء أعماله من خلال نشرها باللّغة العربيّة منذ القرن التاسع عشر، كما استُدعي تراثه العقلائيّ بطرق متنوّعة، سواء في الأوساط الأكاديميّة أو في الخطاب السياسيّ. ومع ذلك، لا يزال المجال مفتوحًا أمام الباحثين الغربيّين لمزيد البحث حول تأثير ابن رشد في البلاغة العربيّة والغربيّة، سواء من منظور تاريخيّ أو في سياق الدراسات الحديثة. فلا يزال "الشرح الأوسط" الذي وضعه ابن رشد على كتاب الخطابة لأرسطو غير مترجم إلى الإنجليزيّة، وهو ما لو تحقّق، فسيمكّن الباحثين الناطقين بالإنجليزيّة من تقييم رؤيته للخطابة بشكل أعمق. وحتى ذلك الحين، سيظلّ هؤلاء الباحثون يعتمدون على "الشرح المختصر" على الخطابة، أو على تحليل نصوصه المترجمة الأخرى، أو على دراسات الباحثين الناطقين بالعربيّة لتعميق فهمهم لنظرة ابن رشد إلى الخطابة الأرسطيّة وتأثيرها في الثقافة العربيّة خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر، فضلًا عن تأثيرها في العصور اللاحقة.

ومع تزايد الاهتمام بالشؤون العربيّة في السّنوات الأخيرة بفعل الأحداث العالميّة، ربما يكون قد آن الأوان للاستجابة للدعوة التي طُرحت قبل أكثر من خمسة وعشرين عامًا لمزيد من البحث في فكر ابن

رشد وغيره من الشُّراح العرب، عبر إدراج أعمالهم ضمن التّصوص الخطائيّة التي تُدرّس في الجامعات الغربيّة، إلى جانب نصوص أخرى طال إهمالها. ولعل كلمات كوك حول دراسة ابن رشد أكثر أهميّة اليوم مما كانت عليه حين كتبته عام 1981: "لقد أصبح من الضّروري أكثر من أيّ وقت مضى أن ندرس التّقاليد الخطائيّة للشرق الأوسط في ذاتها، باعتبارها مفتاحًا أساسيًا لفهم كيفيّة تواصل العرب، وكيفيّة التّواصل معهم" (ص. 103).

قائمة المراجع

- Arkoun, M. (2003). *Rethinking Islam today*. Annals of the American Academy of Political and Social Science , 588, 18_39.
- Arnaldez R. (2000). *Averroes: A rationalist in Islam* (D. Streight, Trans.). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Averroes. (1977). *Averroes' three short commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"* (C. Butterworth, Ed. and Trans.). Albany, NY: State University of New York Press.
- Bello, I. A. (1989). *The medieval Islamic controversy between philosophy and orthodoxy*. Leiden, Netherlands: E.J. Brill.
- Bizzell, P., & Horzberg, B. (2000). *The rhetorical tradition: readings from classical times to the present* . (2nd ed.). New York: Bedford/St. Martins.
- Black, D. L. (1990). *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in medieval Arabic philosophy*. Leiden, Netherlands: E.J. Brill.

Butterworth, C. E. (1984). *The rhetorician and his relationship to the community: Three accounts of Aristotle's Rhetoric*. In M. E. Marmura (Ed.), *Islamic theology and philosophy: Studies in honor of George F. Hourani* (pp. 111_136). Albany, NY: State University of New York Press.

Ezzaher, L. E. (1999). *Aristotle's rhetoric in the commentary tradition of Averroes. Disputatio: An International Transdisciplinary Journal of the late Middle Ages* , 4, 33_50.

Fakhry, M. (1997). *Averroes, Aquinas and the rediscovery of Aristotle in Western Europe* . Washington, DC: Center for Muslim_Christian Understanding.

Fakhry, M. (2001). *Averroes (Ibn Rushd): his life, works and influence*. Oxford, UK: One world Publications.

Gutas, D. (1999). *Greek thought, Arabic culture: The Graceo_Arabic movement in Baghdad and early Abbasid society*. New York: Routledge.

Halldén, P. (2005). "What is Arab Islamic rhetoric? Rethinking the history of Muslim oratory art and homiletics". *International Journal of Middle East Studies* , 37, 19_38.

Heller-Roazen, D. (2006). *Philosophy before the law: Averroes' Decisive Treatise. Critical Inquiry*, 32, 412_442.

Ivry, A. L. (1988). "*Averroes and the West: The first encounter/non-encounter*." In R. L. Salinger (Ed.), *A straight path: Studies in medieval philosophy and*

culture (pp. 142_158). Washington, DC: Catholic University of America Press.

Kennedy, G. (1975). The present state of the study of ancient rhetoric. *Classical Philology*, 70, 278_282.

Koch, B. J. (1981). "Review of Averroes' three short commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"" (C. Butterworth, Ed. & Trans.). *Rhetoric Society Quarterly*, 11, 100_103.

Kurtz, P. (1996). "Intellectual freedom, rationality, and enlightenment: The contribution of Averroes ". In M.Wahbah & M. Abousenna (Ed.), *Averroes and the Enlightenment* (pp. 29_40). Amherst, NY: Promethius Books.

Leaman, O. (1988). *Averroes and his philosophy*. Oxford, UK: Clarendon Press.

Leaman, O. (1996). "Averroes and the West ". In M. Wahbah & M. Abousenna (Ed.), *Averroes and the Enlightenment* (pp. 53_68). Amherst, NY: Promethius Books.

Murphy, J. J. (1978). *Review of Averroes' three short commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"* (C. Butterworth, Ed. and Trans.). *Quarterly Journal of Speech*, 64, 356.

Murphy, J. J. (1974). *Rhetoric in the middle ages*. Berkeley, CA: University of California Press.

Najjar, I. Y. (1996). "Ibn Rushd's theory of rationality". Alif: Journal of Comparative Poetics, 16, 191_216.

Rosemann, P. W. (1991). *Review of Ibn Rushd (Averroes) by Dominique Urvoay (O. Stewart, Trans.)*. British Journal of Middle Eastern Studies , 18, 261_263.

Schaub, M. (1996). *Rhetorical studies in America: The place of Averroes and the medieval Arab commentators*. Alif: Journal of Comparative Poetics, 16, 233_254. 386 C. L. Clark

Shahrestani, S. M. A. (1996). "The Islamic perspective on enlightenment: Principles and implementation". In *Averroes and the Enlightenment* (pp. 203_226). Amherst, NY: Prometheus Books.

Smith, C. (1972). The medieval subjugation and the existential elevation of rhetoric. *Philosophy and Rhetoric*, 5, 159_174.

Stone, H. (1996). "Why Europeans stopped reading Averroes: The case of Pierre Bayle". Alif: Journal of Comparative Poetics, 16, 77_95.

Urvoay, D. (1991). *Ibn Rushd (Averroes) (O. Stewart, Trans.)*. New York: Routledge.

Von Ku'gelgen, A. (1996). "A call for rationalism: "Arab Averroists" in the twentieth century". Alif: Journal of Comparative Poetics, 16, 97_132.