



جامعة القاضي عياض  
UNIVERSITÉ CADI AYYAD

كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

مجلة العلوم الإنسانية

# خفاف

مجلة علمية محكمة



العدد السادس - 2021

# ضفاف

مجلة علمية محكمة

العدد السادس - 2021

مجلة فصلية علمية ومحكمة تصدرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية

بجامعة القاضي عياض - مراكش - المغرب

المدير : عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية

عبد الرحيم بنعلي

المنسق العام : جمال راشق

## اللجنة العلمية

السيدات والسادة الأساتذة :

**GRAVARI BARBAS Maria**, IREST, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France, **ELLOUMI Mohamed**, INRAT, Tunisie, **LAOUNA Abdellah**, CERGéo, Université Mohamed V Rabat, **DEBARBIEUX Bernard**, Université de Genève, Suisse, **NAVARRO PALAZON Julio**, Escuela de Estudios Arabes des Granada, CSIC, Espagne, **SKOUNTI Ahmed**, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine, Rabat, **GIRAUT Frédéric**, Département de Géographie, Université de Genève, Suisse, **HERNANDEZ ARMENTEROS Salvador**, Universidad de Granada, Espagne, **BOUBRIK Rahal**, Département de Sociologie, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V de Rabat, **TOZY Mohamed**, UMRVIP et Sciences po, Aix en Provence, France, **PULVAR Olivier**, Université Antilles-Guyane, Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe – CNRS UMR 8053, **HILLALI Mimoun**, Institut Supérieur International de Tourisme, Tanger, Maroc, **PERALDI Michel**, directeur de recherche au CNRS et Centre Jacques Berque pour le développement des Sciences Sociales à Rabat (Maroc), **BOUMAZA Nadir**, Université Pierre MENDES France- Grenoble 2, **LANDEL Pierre – Antoine**, CERMOSEM, UJF, Mirabel – France, **PECQUEUR Bernard**, Institut de Géographie Alpine, PACTE (UMR CNRS 5194 – Université J. Fourier, Grenoble – France).

## لجنة التحرير

السيدات والسادة الأساتذة

عبد الرحيم بنعلي - جمال راشق

سعيد بوجروف - محمد موهوب

## عناوين التواصل

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صندوق بريد 3737

أمرشيش - 40000 مراكش - المغرب

الهاتف : 00212524302742 00212524302039 الفاكس :

البريد الإلكتروني : [revueflm@gmail.com](mailto:revueflm@gmail.com) الموقع : <http://www.flm.uca.ma.ac>

الإيداع القانوني : 2018PE0010

ردمك : 2605-6410

لوحة الغلاف للفنان ماحي بنبين

تعبر المقالات عن آراء أصحابها فقط

مجلة العلوم الإنسانية

ظفاف

مجلة علمية محكمة

## شروط النشر

- مجلة ضفاف مجلة علمية محكمة تعنى بنشر الأبحاث والأعمال التي تدخل في مجال العلوم الإنسانية.
- مجلة فصلية.
- تنشر المجلة مقالات ودراسات وأبحاثاً أصيلة لم يسبق نشرها ولا تقديمها للنشر.
- تخضع الأعمال المقترحة للنشر لشروط البحث العلمي المتعارف عليها من حيث التوثيق وذكر المصادر والمراجع المعتمدة.
- تعبر الأبحاث المنشورة بالمجلة عن آراء أصحابها.
- تقدم الأبحاث في نسخة مطبوعة ونسخة إلكترونية.
- تلتزم المقالات بالمعايير التقنية للنشر بالمجلة، فتكتب المقالات العربية بخط 14 Sakkal majalla والمقالات بالحرف اللاتيني بخط 11 Times New Roman.
- تكتب الهوامش أسفل الصفحة بخط 10 Times New Roman.
- ينبغي ألا تزيد صفحات البحث عن 20 صفحة.
- يذكر الباحث اسمه واسم بنية البحث والجامعة-المؤسسة التي ينتمي إليها في الصفحة الأولى.
- يقدم الباحث ملخصاً لبحثه مستقلاً عن المقال.
- يكتب ملخصاً للبحث بلغة غير اللغة التي كتب بها.
- تخضع المقالات والبحوث المقدمة للمجلة للتحكيم، ويلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يقترحها المحكمون في أجل أقصاه 15 يوماً بعد توصله بها.
- تحتفظ المجلة بحقوقها في عدم نشر أي بحث لا يستجيب لشروطها.
- لا ترد الأبحاث إلى أصحابها نشرت أو لم تنشر.
- تحتفظ المجلة بحقوق التأليف وإعادة النشر الورقي أو الإلكتروني للمقالات المنشورة بها.
- المقالات المقدمة للنشر لا يجب أن تنتهك حقوق مؤلفين أو ملكية أطراف آخرين.

مجلة العلوم الإنسانية

# ضفاف

مجلة علمية محكمة

العدد السادس - 2021

إصدار كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
جامعة القاضي عياض - مراكش - المغرب



## شكر

تتقدم هيئة تحرير مجلة "ضفاف" للعلوم الإنسانية  
بخالص تشكراتها لكل من ساهم في إغناء هذا العدد،  
كما توجه شكرها الجزيل للأمانة الأجلاء الذين لم  
يتروا في قراءة المقالات وتقييمها وتحكيمها.

هيئة التحرير





# فهرس المحتويات

9	تقديم العدد.....
	جمال راشق
11	منزلة المفسرين في "الشرح الكبير للبرهان" لأبي الوليد ابن رشد.....
	محمد قشيقش
31	الأفق المفتوح على الرشدية في كتاب اللباب للمكلائي.....
	محمد أيت حمو
49	وهنّ الفلسفة في الغرب الإسلامي بعد ابن رشد: الرقابة وتضييق نطاق الفلسفة .....
	يوسف العماري
77	حضور أم غياب ابن رشد في فلسفة موسى بن ميمون من خلال مؤلفه دلالة الحائرين..
	عبد المالك بنعثو
107	الببليوغرافية الباجيه في الدّراسات المغربية .....
	محمد صلاح بوشتلة، عبد الصمد البلغيثي
123	'الجود' في فلسفة برقلس: I. الميمر الأول .....
	حمادي هباد
153	قراءة في حضور أنباذوقليس في فكر ابن مسرة.....
	محمد البوغالي



## تقديم العدد

حظيت الفلسفة العربية في بلاد الإسلام بدراسات وأبحاث هامة داخل الجامعات والأوساط الأكاديمية، وما زال هذا التهمم يزداد يوما بعد يوم، إذ ينكب الباحثون فرادى وزمرا على بلورة عديد من الإشكالات والأسئلة ومدارسة قضايا وموضوعات لم تطرق سابقا، بمزيد من الاستفاضة في النظر والتمحيص، في ثنايا إشكالات وأسئلة مثار نقاش وجدل بين الباحثين.

وإذ أمكن لأي باحث في الفلسفة العربية الإسلامية، أن يجزم بأن ما أنجز من الدراسات والأبحاث المخصوصة بالفلسفة في المشرق الإسلامي، يفوق بكثير نظائره عن الفلسفة في الغرب الإسلامي، فإن المقالات المنشورة في هذا العدد (وغيره مما سبق أو يلحق) من مجلة ضفاف تسعى لتدارك بعض من هذا التفاوت، حيث تشكل خلاصة اشتغال مختبر الفلسفة ومجتمع المعرفة على جوانب من الفلسفة في الغرب الإسلامي، ونتيجة عقد ندوات دولية في قضايا بعينها، مساهمة من المختبر في إغناء خزانة الأبحاث الأكاديمية الخاصة بالفلسفة في الغرب الإسلامي، وإثراء للنقاش الدائر بين الباحثين والمختصين والمهتمين بالفلسفة العربية الإسلامية عموما.

وقد سهر على إعداد هذا العدد جمعا وتحكيما ومراجعة كل من جمال راشق بصفته مديرا لمختبر الفلسفة ومجتمع المعرفة ومنسق مشروع الأفلاطونية المحدثة في الغرب الإسلامي.

Terence Kleven (*Central College, Pella, Iowa, USA*),  
Janis Esots (*The Institute of Ismaili Studies, London, UK*) عن The Aquinas  
and the Arabs International Working Group (AAIWG)

وقد بلغنا خبر محزن ونحن نعد هذا العدد، إذ فجئنا بفقدان الباحث المقتدر، Janis Esots، الذي كانت عادته ختم مراسلاته بهذه العبارة «ونرجو منكم الدعاء. الحقير يانيس»، فندعو لروحه بالسكينة والطمأنينة.

جمال راشق

مدير مختبر الفلسفة ومجتمع المعرفة

# وَهْنُ الفلسفة في الغرب الإسلامي بعد ابن رشد؛ الرقابة وتضييق نطاق الفلسفة<sup>1</sup>

يوسف العمّاري،

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان

## La philosophie en Occident islamique après Ibn Rushd Censure et restrictions

### Résumé

Le destin de la philosophie après Ibn Rushd en Occident musulman fait l'objet d'un débat sans cesse renouvelé parmi les médiévistes. Alors qu'il était communément admis, depuis Ernest Renan, que la philosophie a 'disparu' après Ibn Rushd, des recherches sont aujourd'hui à l'œuvre en vue d'une meilleure compréhension des circonstances du «déclin de la philosophie». En fait, y avait-il, après d'Ibn Rushd, des philosophes qui se présenteraient ouvertement comme tels, et qui auraient été reconnus comme tels au sein de la société en Occident musulman? Dans l'état actuel de la recherche, il semble que la question reste encore ouverte.

Nous croyons que la philosophie était pratiquée dans un climat de restrictions, d'autocensure et de censure qui a abouti progressivement au 'déclin' de la philosophie. En témoigne les restrictions consenties par les philosophes eux-mêmes, sous forme d'autocensure, d'accommodation, de la multiplication de formes d'expression des idées philosophiques, du retrait de la vie publique, ou encore des restrictions imposées par les antagonistes au nom de 'la religion', accusation d'hérésie et d'hypocrisie.

Le but de cet article est de jeter quelques lumières sur le climat restrictif pour la pratique de la philosophie après la condamnation d'Ibn Rushd.

**Mots clés :** Philosophie – Occident islamique – Ibn Rushd – Censure.

---

<sup>1</sup> جل عناصر هذه المقالة أقيمت ضمن المؤتمر الدولي حول الفلسفة في الغرب الإسلامي: «الرقابة والتضييق على الفلسفة في الغرب الإسلامي خلال القرن الثاني عشر»، المنظم من طرف مختبر الفلسفة والتراث في مجتمع المعرفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-جامعة القاضي عياض، مراكش بتاريخ 2019/4/26-25. الشكر الجزيل لمنسق الندوة الأستاذ جمال راشق، وللفارئين اللذين كانت ملاحظتهما مفيدة في تجويد هذه المقالة.

## Philosophy in Islamic West after Ibn Rushd: Censorship and restrictions

### Abstract

The fate of philosophy after Ibn Rushd in the Muslim West is the subject of a constantly renewed debate among medievalists. While it was commonly accepted, since Ernest Renan, that philosophy «disappeared» after Ibn Rushd-research is now underway for a better understanding of the circumstances of the «decline of philosophy».

In fact, were there, after Ibn Rushd, philosophers who openly present themselves as such, and who would have been recognized as such within Western Islamic society? In the present state of research, it seems that the question is still open.

We believe that philosophy was practiced in a climate of restrictions, self-censorship and censorship which gradually resulted in the 'decline of philosophy'. This is evidenced by the restrictions granted by the philosophers themselves, in the form of self-censorship, accommodation, the multiplication of forms of expression of philosophical ideas, the multiplication of forms of expression of philosophical ideas and withdrawal from public life, or restrictions imposed by the antagonists in the name of 'religion', accusation of heresy and of hypocrisy.

The purpose of this article is to shed some light on the restrictive climate for the practice of philosophy after the condemnation of Ibn Rushd.

**Key words:** Philosophy – Muslim West – Ibn Rushd – Censorship.

### ملخص

يجري اليوم استئناف النظر في حال ومآل الفلسفة في الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط انطلاقاً من مقاربات متعددة، ويُستعان فيه بعدة معرفية ومنهجية لا تفتأ تتجدد وتتجود. وذلك من أجل فهم أفضل لظروف وملابسات أقول الفلسفة عن أفق المشتغلين بأمور الفكر في هذا الصقع من جغرافيا العالم الإسلامي بعد وفاة ابن رشد. ولئن كان قد تقرر لدى عدد من الدارسين القول بهذا الأقول، فإن المراجعات تنصب على ما شأنه أن يُثبت العكس، في انتظار إخراج نصوص فلسفية صريحة، يجهر أصحابها بانتسابهم إلى زمرة الفلاسفة، وينظر إليهم المتفاعلون معهم داخل المجتمع بصفتهم تلك.

نفترض أن مزاوله الفلسفة، في الغرب الإسلامي على الأقل، قد جرت في ظل أجواء من الرقابة والتضييق قد يؤدي رصد بعض أشكالها أن يلقي الضوء على ظروف وملابسات «أقول الفلسفة» ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادي. وذلك سواء من لدن الفلاسفة أنفسهم، في شكل رقابة ذاتية يؤثرون بمقتضاها حياة السر على العلن، ويضيقون ما أمكن مساحة المؤهلين لمزاولة؛ أو من قبل خصوم

الفلاسفة فيشكل رقابة خارجية غالبا ما حمل لواءها قوم يُعدّون أنفسهم «حراس العقائد»، فيهممون المتعاطين للفلسفة بـهم مخالفة الشرع والنفاق، ويتحينون الفرص لفضحهم.

نتوخى هنا رصد بعض معالم «وَهْن» وضع الفلسفة بالأندلس، وفائدة استحضار الرقابة والتضييق على الفلسفة في إلقاء أضواء على أشكال الحصر التي أصابت مزاولتها.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، الغرب الإسلامي، ابن رشد، الرقابة.

## مقدمة

من الصعب اليوم مقارنة حال ومآل الفلسفة بعد ابن رشد من دون استحضار مختلف ضروب إعادة النظر في التقويم العام لحضور الفلسفة في الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط. فعلا، منذ منتصف القرن التاسع عشر، أطلق إرنست رينان (1823-1892) أطروحته الشهيرة بشأن "موت الفلسفة في أرض الإسلام"، وذلك في سياق تقويمه لمحنة ابن رشد. حيث وجد مبررات تلك المحنة في الظروف العقديّة والثقافية الإسلامية غير المتسامحة مع الفكر الحر والمفكرين "الأحرار"، ورأى في المقابل أن الخلف الحقيقي لابن رشد قد وُجد لدى المدرسين من النظار الوسيطيين المسيحيين ولدى النظار اليهود.<sup>1</sup>

### 1. التاريخ لحال ومآل الفلسفة في الغرب الإسلامي بعد ابن رشد

معلوم أن أطروحة رينان، حول مآل ابن رشد في "العالم الإسلامي" وحول علاقة ابن رشد بما دُعي "الرشدية اللاتينية"، كانت محل انتقادات لم يخلُ كثير منها من حدة ومن تدخل رهانات فكرية وعقدية تتجاوز أحيانا مجرد السعي إلى تحصيل فهم قريب من الملابس التاريخية الفعلية. وفعلا، فإن من المؤخّذات الوجهة على هذه الأطروحة أنها

<sup>1</sup> كتب رينان في هذا الصدد: «الآن يُدرك السبب في أن ابن رشد، الذي كانت له سلسلة طويلة من التلاميذ لدى اليهود والنصارى مدة أربعة قرون، والذي برز عدة مرات في معركة الذهن الإنساني، لم يؤسس له مدرسة عند مواطنيه، وأنه، وهو أشهر العرب في نظر اللاتين، قد جُهل من قِبَل أبناء دينه تماما (...) فإنك لا تجد بين تلاميذ ابن رشد الذين عرفنا أسماءهم، (...) واحدا نال شيئا من الشهرة، ولذا فإنه لم يتفق لنظراته من يواصلها، ولم تجد مؤلفاته نفسها غير قُرأ قليلين بعد وفاته. (...) ولذا يجب ألا يُبحث عن الرشدية لدى المسلمين، وذلك لأنه لم يكن لابن رشد في نظر المسلمين، من ناحية، ذلك الإبداع الذي له في نظر السكالاتيين الذين كانوا يحدّونه منعرلا عن تقدّمه، ولأن الفلسفة بعده فقدت خطوتها تماما. وتجد عقب ابن رشد الحقيقي ودوام الفلسفة العربية المباشر لدى اليهود في مدرسة موسى بن ميمون.» إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص.ص. 54-57.

Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme: Essai historique*, Michel Lévy, Paris, 1866, p. 36-37, p-p. 41-42.

تتسم بنوع من "الإطلاق" في الحكم على ظروف وملابسات مزاوله الفلسفة في العالم العربي-الإسلامي ككل؛ وكذا بنوع من التمرکز حول التفسير الذي يرد كل شيء إلى المعطيات الدينية أو العرقية، كما لو أن وقائع التاريخ لا تُفهم إلا في ضوء ربطها، إيجابا أو سلبا، بالديانة السائدة وبالأصول العرقية للفاعلين فيها.<sup>1</sup>

علاوة على ذلك، شهد ميدان البحث في تاريخ الأفكار عموما، وتاريخ الفلسفة الوسيطية على وجه الخصوص، ظهور كمّ كبير من النصوص ما فتى الباحثون ينكبون على إخراج مخطوطاتها، وتحقيقها ووضعها رهن إشارة الدارسين. وهي إذ تتخلى عن النظر إلى الفلسفة خلال هذه الحقبة التاريخية نظراً "إيديولوجية"، فإنها تسعى إلى تحصيل فهم أسلم لحال ومآل الفلسفة عامة من جهة، وكذا لقضايا فلسفية محدّدة من جهة ثانية.

غير أن عدم التسليم بالأطروحة العامة لرينان لم يحمل، على الأقل إلى يومنا هذا، جوابا شافيا على السؤال المقلق: هل ماتت الفلسفة بالغرب الإسلامي بعد وفاة ابن رشد؟ بينما استمرت في صور متعددة طوال العصور الوسطى بأوروبا حتى مطلع العصر الحديث؟ كيف السبيل إلى فهم حال "الوهن" الذي شهدته مزاوله الفلسفة منذ متم القرن الثاني عشر، أي بعد ابن رشد؟ يبدو أن تناول هذا السؤال والحكم انطلاقا من معالجته على مآل فلسفة ابن رشد لا يزال مأسورا، سلبا أو إيجابا، بأطروحة رينان، رغم المراجعات الكثيرة التي كانت موضوعا لها.

فعلا، بعد مرور ما يناهز قرنا من الزمان على صدور كتاب رينان ابن رشد والرشدية، سجّل ليو ستروس (1899-1973)، ضمن مقالة "الاضطهاد وصنعة الكتابة"، وهن وضع الفلسفة على امتداد تاريخها الطويل منذ القرن الخامس قبل الميلاد إلى العصر الحديث بأوروبا، مرورا بالعصر الوسيط. ففي نظره، كان حال الوهن هذا حاضرا في وعي الفلاسفة أنفسهم، وفي الصورة التي حملوها عن تاريخ الفلسفة منذ اليونان: حيث لم يكن

---

<sup>1</sup> يعسر حصر الدراسات التي انصبّت على مراجعة أطروحة رينان. ويجد القارئ لدى نقاد رينان كل أوصاف القبح والمدح لكتاب صار هو نفسه مدخلا لا يزيد "قضية ابن رشد" إلا التباسا، لكنه يفتح، بسبب هذا الالتباس عينه، آفاق بحث واعدة. أنظر حول هذا الموضوع التمهيد الذي وضعه ألان دليبيرا لنشرة كتاب رينان عام 1997:

Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, préface d'Alain De Libera, Maisonneuve et Larose, Paris, 1997, p-p. 7-19.

Alain De Libera, *L'intelligence et la pensée, Grand Commentaire de De Anima, Livre III, (429a 10 435b 25)*, traduction et introduction, Flammarion, Paris, p. 11.

لفظا "الفلسفة" و"الفيلسوف" يُحْمَلَان فقط ومباشرة على "الإلحاد" و"الملحدين"، بل أيضا على ضرب من ضروب "السعي المشبوه" من طرف طائفة مشبوهة. يُعَدّ شاهدا لصالح القول بوهن وضع الفلسفة، وحاجتها الدائمة إلى أن نيل المشروعية.<sup>1</sup>

الواقع أن ستروس كان واعيا بأن الاضطهاد ضروب متباينة ودرجات متفاوتة من حيث الشدة والظهور أو اللين والخفاء. فسجّل أن النظر في سير الفلاسفة وكتبهم منذ القرن الخامس قبل الميلاد إلى القرن التاسع عشر، يكشف أنهم كانوا – ولو لمدة من حياتهم – إما شهداء على اضطهاد أو ابتلوا بضرب من ضروب الاضطهاد.<sup>2</sup>

ولقد استثمر ستروس لإبراز هذه الملاحظة التقابل المعروف لدى الفلاسفة أنفسهم بين الفلسفة "الخارجية" أو "البرّانية" أو "الجمهورية" أو "الدائنة" من جهة، وبين الفلسفة "الباطنة" أو "الخاصة" أو "المستورة" من جهة ثانية؛ وكذا التحذير المتواتر من لدن كثير من الفلاسفة من مخاطر التصريح لعموم الناس بما حقّه أن يبقى خفيا مستورا مضمونا به عن غير المؤهلين لتلقيه؛ ثم العمل على تكييف أنماط الكتابة والتعبير عن الأغراض الفلسفية وفقا لهذا الوعي.<sup>3</sup>

وعليه، إذا شئنا تقويم حال مزاولة الفلسفة مع ابن رشد انطلاقا من منظور ستروس، يمكن القول، كما لاحظت أگسوي، بأن ابن رشد كان – في الباطن – رُشديا، بالمعنى الذي يُحْمَل عليه هذا الوصف عند استحضار النسبة إلى الرشديين اللاتينيين، من أساتذة الفلسفة بجامعة باريس خلال القرن الثالث عشر، إلى مختلف الأعلام الذين اتخذوا من ابن رشد نموذجا لممارسة الفلسفة على الصورة التي عدوها حقا وكاملة، وخاصة متى استحضرت علاقة الفلسفة بالدين. وبهذا المعنى، يمكن اعتبار ابن رشد، في

<sup>1</sup> Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, New York, 1952, p. 20.  
<sup>2</sup> كتب ستروس: «يشمل لفظ الاضطهاد طائفة متنوعة من الظواهر، من أشدها قهرا وتشكّل محاكم التفتيش الإسبانية نموذجه الأمثل، إلى أخفها وهو العزلة الاجتماعية. وتقع بين هذين الحدين أنواع ذات أهمية بالغة من منظور التاريخ الأدبي أو الفكري. ثمة أمثلة عن هذا في أثينا القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، وفي بعض البلدان المسلمة خلال العصر الوسيط، وفي هولندا وإنكلترا خلال القرن السابع عشر، وفي فرنسا وألمانيا خلال القرن الثامن عشر، وكلها فترات خربة نسبيا. لكن لمحة على سير أناكزاغوراس وپروطاگوراس وسقراط وأفلاطون وأکزينوفون وأرسطو وابن سينا وابن رشد وابن ميمون وگروثيس وديكارت وهوبز وسبينوزا ولوك وبابيل وولف ومُنْتيسكيو وفولتير وروسو وليسينگ وكانط، بل تكفي أحيانا لمحة على صفحات من كتبهم لإبراز كونهم، ولو لمدة من حياتهم، شهداء على نوع من أنواع الاضطهاد، أو وقوعهم تحت طائلة اضطهاد أظهر من مجرد عزلة اجتماعية». Ibid. p-p. 32-33.  
<sup>3</sup> Ibid. p. 110.



الباطن طبعا، عنوانا لـ "عقلانية تنويرية" سابقة لأوانها، لولا أن الظروف والملابسات الاجتماعية والسياسية اضطرتة - في الظاهر - إلى تكييف شكل تعبيره، وإلى إخفاء رؤاه الحقيقية اتقاء منه لمخاطر الاضطهاد.<sup>1</sup>

النتيجة أن مهمة أخرى تنضاف إلى المهام المعتادة الملقاة على عاتق المؤرخ، حسب ستروس: فلا ينبغي للمؤرخ الاكتفاء بقراءة ما صرح به هذا الكاتب أو ذاك وسطره في كتاباته تسطيرا، وإنما عليه الالتفات إلى ما تركه "بين السطور" مستورا.

لم يسلم هذا المنظور، طبعا، إلى تاريخ الفلسفة عموما وتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية خصوصا، من انتقاد بل كان محطّ مؤاخذات كثيرة. فحسب ديمتري غوتاس مثلا، كانت قراءة ستروس للنصوص الفلسفية محكومةً بـ "ثنوية حادّة"، ومدموغة بطابع "ماهوي" يصادر بشكل قبلي على قيام تعارض بين العقلانية وبين الإسلام. وهذا ما جعله يصف هذا المنظور بوصف الدعوى "الدوغمائية" لا المقاربة التاريخية، إذ يلجئ صاحبه إلى أن يضع في النصوص ما لا تحمله فعلا، ويقولها ما لم تقله. وقد تأدى غوتاس إلى القول إن دعوى ستروس "لا أصل لها" في النصوص المدروسة، وبأنها لا تعدو أن تكون "حكما مسبقا" يري القارئ في النصوص ما يريد أن يراه هو، لا ما تحمله تلك النصوص فعلا أو ما تحتمله، فتعني صاحبها عن الالتفات إلى ما قد يشهد بخلاف حكمه المسبق، وتجّره إلى التعسف في بناء تأويلات لا تقوم على بيانات تاريخية وثيقة... بل وإلى "استغناء" المفكرين المسلمين.<sup>2</sup>

هذه اعتراضات وجمة فعلا، لكن وجاهتها مشروطة بالقدرة على إثبات أنّ هذا النص أو ذاك لا يقبل أن يُقرأ من منظور التقابل بين "ما ينبغي التصريح به" وبين "ما لا ينبغي التصريح به"، وهو تقابل يعسر إنكار حضوره لدى الفلاسفة القدماء والوسيطيين أنفسهم، مسلمين وغير مسلمين، وإن بدرجات متفاوتة. لأجل ذلك، فإن الحكم

<sup>1</sup> Anna Akasoy, Was Ibn Rushd an Averroist? The Problem, the Debate, and Its Philosophical Implications, in *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, edited by Anna Akasoy and Guido Giglioni, Springer, Dordrecht, 2013, p. 338.

<sup>2</sup> Dimitri Gutas, The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century, in *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29(1), 2002, 5-25.

ب"الدوغمائية" أو ب"الوضع" أو بغيرهما من الأحكام لا يصح إلا محليا، إن صح التعبير، وبشكل مقيّد أيضا.

وفعلا، انتبه غوتاس نفسه إلى ما قد ينطوي عليه منظور ستروس من وجهة حينما علّق حكمه بحيث لا يشمل كافة البلدان الإسلامية، وتحديدًا النطاق الجغرافي والتاريخي المسعى الغرب الإسلامي. حيث كتب في سياق استدراكه على فساد المقاربات الاستشراقية للفلسفة العربية: «قد يكون هذا الدور الفاسد الذي تقع فيه المقاربات الاستشراقية للفلسفة العربية أبرز ما يميز أمثال هذه التأويلات فعلا. إذ يبدو أن المرء منهم عادة ما يصادر على تصور مسبق لما يجدر أن تقوله الفلسفة العربية، فيركز فقط على المقاطع التي يظهر أنها تدعم مصادرتها تلك، (...) حتى يتراءى له تأكيد تصوره المسبق استنادا إلى النصوص نفسها. لكن، متى اجتهد المرء حقا لاستكشاف الفلسفة العربية بلا أهواء وموضوعيا، اتضح له أن التقابل بين الدين والفلسفة لا يعدو أن يكون موضوعا قليل الأهمية، وفي بعض الأزمنة والأمكنة فقط. قد تكون إسبانيا زمن ابن رشد أحد تلك الأمكنة، لكن هذا أبعد من أن يكون الخاصية المميزة للعلم الإسلامي بكامله خلال عشرة قرون من الفلسفة العربية التي تحدثت عنها...»<sup>1</sup> (التشديد منا)

أجل، إن منظور ستروس قد لا يعدم خصوصية في تقويم أحوال ومآلات الفلسفة القديمة والوسطية من منظور علاقة الفلسفة بالمجتمع. ولقد استثمره – وإن بدرجات متفاوتة – عددٌ من الباحثين الذين لا يتبنّون وجهة نظر ستروس أصلا، أو الذين لا تتوافق توجهاتهم الفكرية والسياسية مع توجهات الستروسيين. أما فيما يتصل بابن رشد خصوصا، فإن منظور ستروس يستمد خصوصيته من ملاحظته واقع النظر إلى الفلسفة بوصفها فعلا من الأفعال، وبالتالي دخولها «تحت طائلة حكم الشرع، على نحو تكون فيه مأمورة بأمر الشرع»<sup>2</sup>. وإن قراءة كتاب فصل المقال قراءة شرعية نموذج للثمار التي يجنيها الدارس الذي ينظر بمنظار ستروس؛ إذ تساعد على تعيين الصلة بين الفلسفة والشرعية داخل المجتمع، بل وحتى على القول بالطابع الشرعي لهذا الكتاب، والنظر إليه بوصفه «فتوى» شرعية من لدن ابن رشد، الفقيه والقاضي. إذ من المعلوم أن هذا الأخير قد عمل

<sup>1</sup> Dimitri Gutas, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century*, p. 13.

<sup>2</sup> Leo Strauss, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, University of New York Press, 1955, p. 82.

في الفصل على بيان حكم الشرع بشأن الفلسفة: وجوب الفلسفة على أهلها، تحريم تحريم الفلسفة على من هم أهل لها، تحريم التصريح بالتأويلات الفلسفية ونشر كتب الفلسفة، إلى غير ذلك من القضايا الأقرب إلى التدبير القانوني والسياسي والاجتماعي للفلسفة منه إلى مزاوله فعل الفلسفة.<sup>1</sup>

في الإطار عينه، وصف ألان دُليبيرا حال ومآل مزاوله الفلسفة في أندلس القرن الثاني عشر بالضعف الشديد، أو ما عرّفنا عنه بـ "الوَهْن"، للدلالة على وضع الفلسفة في العصر الوسيط عموماً، من دون تخصيص لسياق مزاولتها في ظل الديانات التوحيدية الثلاث، وبصرف النظر عن طبيعة السلطان السياسي القائم. يشير "الوَهْن" هنا إلى أن الفلسفة قد ظلت "برّانية"، "غريبة" عن منظومة المعارف المستمدة من الوحي أو المرتبطة نوعاً من الارتباط؛ مما فرض عليها وعلى المزاويلين لها البقاء في حالة سعي دؤوب إلى إثبات شرعيتها وتبرير وجودها إزاء السلطة القائمة.<sup>2</sup>

وبصرف النظر عن جملة من التفاصيل التي قد تكون مواضع خلافية في هذه القراءة، فإننا نتفق مع الخلاصة الرهيبة التي خلص إليها، حين كتب: «إن الخلاصة الرهيبة التي ثبّتها الإسلام الغربي هي أنّ الفلسفة، بحسب تصور ابن رشد، قد اختفت من بعد... وبينما كان له في اليهود تلاميذ حتى نهاية القرن الخامس عشر، وفي المسيحيين حتى القرن السادس عشر، فإنه لن يترك في المسلمين تلاميذ خلال زمن طويل».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> نجد لهذه القراءة شواهد كثيرة نكتفي بذكر اثنتين هما قراءة الجابري وقراءة دُليبيرا. فقد تناول الجابري فصل المقال بوصفه حكماً ينقض حكماً سابقاً، في استعارة للتراجيديا المعاصرة بين أحكام الهيئات القضائية: الحكم الابتدائي، وحكم الاستئناف وحكمة النقض! كما جرّم دُليبيرا بالطابع الفقهي للفصل، داعياً إلى النظر إليه باعتباره "فتوى شرعية".

<sup>2</sup> درّس دُليبيرا حالات كل من أبي بكر بن باجة وأبي بكر بن طفيل وأبي الوليد بن رشد الحفيد. فعُدَّ ابنُ باجه رائد المسار التشاؤمي الذي ميّز الفلسفة الأندلسية إزاء المجتمع، مسار سيسلكه ابن طفيل ويُكمّله بقصة إخفاق الفيلسوف في التواصل مع المجتمع ولجؤه إلى الصمت والستر طلباً لحرية فكره، (ص. 75)؛ ثم مع ابن رشد، صاحب التجربة السياسية المفارقة، الذي رسّخ انفصال الفيلسوف عن المجتمع، حيث انتقد للمتكلمين وجاهد في سبيل ضمان وضع للفلسفة في المجتمع، لكنه فصل بين الفلسفة والمجتمع فصلاً جذرياً (ص. 76). تتولّد الوضعية المفارقة للفلسفة، حسب تشخيص دُليبيرا لموقف ابن رشد، من المطالبين المزدوجين: الاحتراز من تعريض عقول المجتمع للخطر، والحرص على عدم الظهور بمظهر النافع للمجتمع. ص. 77.

Alain de Libera, « La philosophie andalouse ou le régime des solitaires », in *Le cheval de Troie*, 13 (1996), p-p. 71-79, p. 72.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 78.

وقد قدّم دُليلاً لتفسير هذا الوضع أسباباً كثيرة لعل أبرزها "التقييد الذاتي" الذي وضع بموجبه المتفلسفون قيوداً على شروط مزاوله الفلسفة وعلى أنماط تداول نصوصها، ومارسوا نوعاً من الرقابة الذاتية على أقوالهم والتحري في تخير العبارات الدالة على آرائهم؛ الأمر الذي أضفى على مزاوله الفلسفة طابع التوقع والاقتصار على زمرة محدودة من الناس، والانقطاع عن الجمهور.

من جهة أخرى، يشهد اليوم ميدان دراسة لأحوال مزاوله الفلسفة ومآلاتها نوعاً من الانبعاث لمنظور ليو ستروس، أو على الأقل نوعاً من الاستثمار الموسّع للإمكانات التي ينطوي عليها في دراسة تاريخ الفلسفة على ضوء الإكراهات الاجتماعية والثقافية والسياسية المحيطة بها. إذ يُقدّم آرثر ميلزر نموذجاً مميزاً عن هذا الاستثمار الموسّع انطلاقاً من فحص وجه "الباطنية" في الفلسفة؛ مُدّكراً بأن "الباطنية الفلسفية" لم تكن أمراً نادراً أو طريفاً، بل كانت القاعدة التي رافقت الحياة الفلسفية كظلمها، وأنها كانت الوضع العادي الشامل، بصرف النظر عن تحول الظروف والملابسات؛ بل كانت ملازمة لوجودها في المجتمع، وفي صور متعددة؛ الأمر الذي سمح له بالتمييز بين أربعة أصناف من "الباطنية الفلسفية": باطنية دفاعية، وباطنية وقائية، وباطنية تربية وباطنية سياسية.<sup>1</sup>

هذه المقاربة تساعد على توجيه النظر إلى وضع الفلسفة من زاوية وعي الفيلسوف بجملة الإكراهات الاجتماعية والسياسية المحيطة بمزاولتها في مجتمع ما، ووعيه خصوصاً بأن فعل التفلسف – رغم القناعة الراسخة بأنه يحظى بقيمة عالية وبأنه أجلّ وأشرف ما يمكن للإنسان أن يستكمل به ذاتيته الإنسانية – يظل فعلاً تعترض انتشاره وتداوله صعوبات جمة عصية على التجاوز؛ فتضطره إلى "اختيار" السر بدل العلن، والحرص على تقنين تداول الكتب والحدّ من ذبوعها بدل إشاعتها، وتضييق مجال التداول في الموضوعات الفلسفية بدل توسيعه.

من هذه الزاوية، يمكن تسليط المزيد من الضوء على لجوء الفلاسفة إلى كتابة مؤلفات "ذرائعية"، أي تلك المؤلفات التي تستهدف رفع دواعي الخلاف بين الفلاسفة أنفسهم، حيث كان يُعاب عليهم عدم اجتماعهم على مذهب ولا اتفاقهم على رأي حول أي

---

<sup>1</sup> Arthur M. Melzer, *Philosophy between the Lines: the Lost History of Esoteric Writing*, Chicago University Press, Chicago, 2014, p-p. 5-7.

مسألة من المسائل؛ أو رفع دواعي الخلاف بين بعض المذاهب الفلسفية وبين بعض العقائد الإيمانية للملة السائدة في مجتمع ما؛ أو تبرير العزلة وطلب السترة... الغاية من ذلك كله ليس الدفاع عن حيز لمزاولة الفلسفة ضمن جو مناهض لها، وإنما مجرد طلب الاعتراف لها بالوجود، ولو كان وجودا مقيداً ومضيقاً بل ومستوراً.

وعليه، يمكن النظر إلى الغاية من كتابة فصل المقال مثلاً باعتباره نصاً دفاعياً لا عن صلاحية جهة النظر الفلسفية بشأن القضايا المدروسة، وإنما فقط عن الحق في أن يكون للفلسفة وجود داخل المجتمع ولو كان وجوداً محصوراً. وهذا ما يُجيز النظر إليه باعتباره "نزوعاً إلى الباطنية" لا من حيث دلالة «الباطنية» على استخدام ترميز أو تشفير في التعبير عن الأطروحات الفلسفية، وإنما على وضع "الوهن" الذي يضطر الفيلسوف إلى طلب الاعتراف بشرعية الوجود المستور داخل المجتمع.<sup>1</sup>

## 2. محنة ابن رشد شاهد على وهن حال الفلسفة بالأندلس

طالما أن "وقائع" امتحان مزاوولي الفلسفة، عبر اتهامهم بالزندقة وحرق كتبهم ثابتة تاريخياً، فإن رهان دراسة حال مزاوولتها ومآله يكمن في فهم الظروف المحيطة بتلك الوقائع، وليس مجرد تهوين وقعها أو تهويل آثارها.<sup>2</sup> فحسب هيرنانديز، لا تذكر كتب التاريخ ما شأنه أن يشهد لحضور بارز للفلسفة بالأندلس؛ وإن خُلف القرنان 11 و12 نصوصاً قد تمنح معنى أدق لما وصفه بـ"صياغة جديدة" للفكر ابتعدت به عن التوجهات الباطنية وعن التصوف، فإن كتاب حي ابن يقظان يشهد لصالح القول بأن أجواء التعبير عن الأغراض

<sup>1</sup> يميز ميلزر بين الدلالة الواسعة لـ"الباطنية" عندما تُسند إلى الفلسفة وبين دلالتها الضيقة التي تدل على التصوف؛ فسجل أن "الباطنية" هنا تدل على نوع من التواصل المستور من أجل التعبير لا عن اعتقادات مذهبية مخصوصة، وإنما فقط من أجل انتقاء ما يصرح به وما لا يصرح به. أي أنها شكل من أشكال صناعة الكتابة ونمط من أنماط والتعبير. علماً أن لفظ "الباطنية" لا دلالة جامعة له أصلاً، إذ وُجدت عبارات استُخدمت في حقبة زمنية متباينة للإشارة إليها: القصص الرمزية، الأسرار، مذهب الحقيقة المزدوجة، الفلسفة المزدوجة، النقية، الكذب الشريف، الكذب الدواني، اقتصاد الحقيقة، التعليم السري، السر المكتوم، إلخ. (ص7).

Arthur M. Melzer, *Philosophy between the Lines: the Lost History of Esoteric Writing*, Chicago University Press, Chicago, 2014, p. 2, p-p. 4-7, p. 308, note: 2.

<sup>2</sup> انظر على سبيل المثال لا الحصر: محمد آيت حمّو، فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي: دراسات ومراجعات نقدية للكلام، دار الفارابي/منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، 40، 2011، هامش 17. صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة العبد بوعنوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1995، صص. 162-163؛ أحمد المقرئ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988، ص. 221.

الفلسفية لم تكن ميسرة ولا منفتحة لا يضطر معها الفلاسفة إلى صياغتها ضمن قصص ورموز؛ بل إن الكتاب ليشهد أن الأمر يتعلق فعلا بمسألة "حرية الفكر والتعبير" في ظل جو اجتماعي-سياسي منقسم إلى "عامة" يجب حفظ وحدة اجتماعهم وقيادتهم مجتمعين نحو ما هم أهل له بالطبع، وإلى "خاصة" لها أن تسلك طريقا خاصا لنيل كمالها، ولكن يجب عليها أن تحرص على أن عدم إثارة الأنظار نحوها.<sup>1</sup>

والواقع أننا نشهد، مع ابن رشد، نموذجا من النماذج المثلى لتجلية هذا الأمر. فهو ينتسب إلى أسرة تنتمي إلى خاصة المجتمع الأندلسي، ظلت على اتصال ممتد لأجيال بدوائر السلطة في الأندلس؛ حيث عمل جده (1058-1126) في بلاط دولة المرابطين، وعمل هو نفسه مع الموحيدين ردحا طويلا من الزمن: حيث دخل "الأمر العزيز"، وتقلب في أحضانه بين رفعة وذلة. ولعل هذا ما يبرر وجهة النظر إلى المشروع الفكري الرشدي من زاوية اندراجه ضمن المشروع السياسي للموحيدين، أو على الأقل مساوقته له؛ وأنه انتهى بانتهاء المشروع الذي احتضنه، حيث رأى هيرنانديز أن أثر ابن رشد في العالم الإسلامي اندثر نهائيا ابتداء من القرن 14.<sup>2</sup>

الأمر نفسه تقريبا يقرره جوزيب مونتادا بشأن مسألة وجود "مدرسة رشدية" في بلاد الإسلام، في ظل غياب أثر محسوس لوجود مدرسة؛ خاصة إذ استحضرننا الصعوبات السياسية التي وجدها حتى من عُدوا تلاميذ ابن رشد الأقربين في التعبير عن اهتماماتهم الفلسفية بشكل مكتوب، وأنهم شكلوا زمرة من الأفراد المهتمين بالطب، ومعه ربما التداول بشأن القضايا الفلسفية.<sup>3</sup> فربما يكون بعض الذين حازوا تنفذا من تركة ابن رشد الفيلسوف قد بادروا إلى استعمالها نوعا من الاستعمال لأغراض فلسفية-كلامية أو فقهية أو لغوية. لكن في انتظار أن تكشف ثنايا المخطوطات عما قد يكون راجح بين هؤلاء "الرشديين الافتراضيين" في السياق الثقافي للغرب الإسلامي بعد وفاة ابن رشد، لا شيء

<sup>1</sup> هيرنانديز، ميغيل كروز، الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية، ترجمة رشيد الحور، ضمن الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ج. 2، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص.ص. 1089-1123.

<sup>2</sup> نفسه، ص. 1116.

<sup>3</sup> Josep Puig Montada, Averroes, in Miguel Cruz Hernández (ed.), *Filosofías no occidentales*, Editorial Trotta et Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1999, p-p. 281-210.

يمنع من حفظ النواة الأصلية للدعوى القائلة بأن ما تبقى من جذوة الفلسفة مع ابن رشد قد خبا تدريجيا إلى أن انطفأ، أو على الأقل إلى أن صار اتقاده وانطاماسه سواء.

### 3. الطابع غير المؤسسي لمزاولة الفلسفة

كيف جرت مزاولة الفلسفة والعلوم المتصلة بها في أندلس القرن 12؟ هل خضعت لعمل تقعيد وتقنين مؤسسي؟ هل توجد نصوص تنظيمية لتدريس الفلسفة من حيث المضامين، وطرق الإجازة وغيرها مما لا بد منه في أي تنظيم مؤسسي؟ ما هي الفضاءات التي جرى فيها هذا التدريس؟ هل كان لـ"درس الفلسفة" نوع من أنواع الهوية التي يتميز بموجها المزاولون لها عن غيرهم من المختصين في النطاقات "العلمية" الأخرى كعلم الفقه وعلم الكلام وعلم الحديث وعلم اللغة وغيرها؟ لعل في الجواب على هذه الأسئلة ما شأنه أن يكون مدخلا لتسليط أضواء كاشفة على حال الفلسفة خلال حياة ابن رشد وعلى مآلها من بعده. ولقد لاحظ ماجد فخري، في معرض وصف بعض معالم سيرة ابن باجه وعمله الفلسفي، أن الكثير من المنتسبين إلى الاشتغال بالعلوم القديمة لم يبادروا إلى الكتابة فيما هو مشغولون به «إن خشية من الأذى الذي قد يلحق به، ...، أو تقصيرا عن إدراك غرض الفلاسفة».<sup>1</sup>

أجل، لطالما نقل المؤرخون واقع انتشار مختلف أصناف الكتب في الأندلس، والإقبال على اقتنائها من لدن الأمراء ومن لدن الذين وجدوا فيها مصدرا من مصادر الخطوة لدى دوائر السلطة السياسية والنفوذ الاجتماعي. لكن العديد منهم قد لاحظوا أن ذلك الانتشار لم يكن كافيا لانبثاق «وعي بأهمية المؤسسة ككيان علمي وحضاري يضمن التراكم المعرفي»،<sup>2</sup> فازدهرت «الفنون والعلوم في إسبانيا المسلمة بدون انتشار المدارس».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ماجد فخري، رسائل ابن باجة الإلهية، ص. 13: «يُجمع المؤرخون للحياة العقلية في الأندلس على أن أبا بكر بن الصائغ استهل مرحلة في التأليف الفلسفي الأصيل في الأندلس. ومع أن عددا من العلماء الذين مر ذكرهم اشتغلوا بـ«العلوم القديمة» وخاصة الرياضيات والمنطق، إلا أن التأليف المنسوبة إليهم لا تتسم بالسمة الفلسفية الأصلية. وكثير منهم، كما يقول أحد أصحاب ابن باجة وتلامذته، أبو الحسن بن علي بن الإمام، «لم يقدم على إثبات شيء من خواطره»، إن خشية من الأذى الذي قد يلحق به، كما كان من أمر ملك بن وهب الإشبيلي، أو تقصيرا عن إدراك غرض الفلاسفة، كما كان من أمر ابن حزم. ولذلك انصرف هؤلاء العلماء عن الفلسفة إلى الفقه والعلوم الشرعية».

<sup>2</sup> محمد آيت حمّو، فضاءات الفكر ...، مرجع منكور، ص. 42.

<sup>3</sup> عبارة مقدسي ترد ضمن مقال آيت حمّو المذكور سابقا، 42، الهامش 19.

George Makdisi, The Madrasa in Spain: Some Remarks, *Revue de l'Occident et de la Méditerranée*, XI-XVI, 1973, (8-153), p. 158.

في سياق دراسته لأنواع المدارس ووظائفها، ميّز جورج مقدسي بين نوعين من التجمعات المدرسية: الجوامع-المدارس [madrassa-colleges] والجوامع-المساجد [mosque-colleges]؛ وقد سجّل أن هذا النوع الأخير هو الذي كان غالبا. والحال أن النوع الأول من التجمعات المدرسية هو الذي من شأنه أن يتيح إمكانية استقطاب أعداد كبيرة من الطلبة، ويفتح آفاق متابعة الدراسة في وجه الذين يجدون في أنفسهم الكفاءة على طلب العلم، بالنظر إلى أن الجوامع-المدارس تتمتع بأوقاف خاصة يتم من مداخيلها تأمين ما يحتاجه الطلاب من مأكّل ومأوى وأجر للشيخ.<sup>1</sup> أما النوع الثاني من المدارس، أي الجوامع-المساجد، فكان يتيح بروز الشخصيات الثقافية الموسومة بأهل الأدب، أولئك الذين يصفهم جورج مقدسي بالإنسيين: ويتعلق الأمر بأفراد حازوا من كل فن طرفا: الشعر والأخبار وعلم الكلام ونتفا من الحكمة ... يجالسون الأمراء، ويقومون بخدمتهم، فيؤدّبونهم ويؤدّبون أبناءهم، ويعملون أحيانا وزراء يشيرون عليهم، أو كُتابا يدبجون لهم الرسائل.

ومن دون زعم انطباق هذا الوصف انطباقا تاما، فإننا مع ابن طفيل وابن رشد في وضع أقرب إلى هؤلاء "المتأدبين" الذين رسّم جورج مقدسي ملامحهم في دوائر ملوك الطوائف.<sup>2</sup> وهذا أيضا ما أشار إليه ابن شريفة أيضا حينما وضع اليد على الطابع المتنوع لتكوين ابن طفيل الذي أهله لكي يكون قريبا من السلطان الموحّدي، بل وليدخل في خدمة الموحّدين، ويكون من بعد ذلك واسطة لاستقطاب صاحبه ابن رشد. نقول إنه وضع أقرب إلى وضع "المتأدبين" لأننا مع ابن طفيل وابن رشد إزاء سمة تنضاف إلى ملامحهما الأصلي وتضفي عليه خصوصية معينة، وهي أنهما قاما أيضا بتقديم الخدمات الطبية، والاستشارة الفقهية والقيام بمهام القضاء والمساعدة على تدبير الاختلاف المذهبي داخل

<sup>1</sup> George Makdisi, *The rise of humanism in classical Islam and the Christian West: with special reference to Scholasticism*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990, p-p. 236-237.

<sup>2</sup> كتب ابن شريفة عن هذا البعد من أبعاد الوضع الذي احتله هؤلاء المتأدبون: «كان أبو بكر بن طفيل الوادي أشي الكاتب والطبيب الذي اشتغل كاتبا عند ابن ملحان صاحب وادي أش أسبق من ابن رشد في خدمة الموحّدين، واستطاع بفضل توظيف شعره ونثره في تعزيز الدولة أن يصبح أقرب إلى يوسف بن عبد المومن، ولما وصل إلى هذه المكانة فكّر في صاحبه ابن رشد ونبّه عليه الخليفة المذكور وقدمه إليه مثنيا عليه ومنوها بأسرته. ثم إنه طلب منه بعد ذلك تلبية رغبة الخليفة في تلخيص كتب أرسطو، وقال له - حسبما حكى ابن رشد: - "وإني لأرجو أن تقي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة. وكان هذا حوالي 564هـ." محمد بن شريفة، ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999، ص.ص. 219-218.



المجتمع. ولعل الجابري كان يستحضر هذا البعد الأخير حينما وصف المكانة التي احتلها ابن رشد في الدولة الموحدية بـ «أحد المؤجّهين للسياسة الثقافية للدولة».<sup>1</sup>

إن وضع "المتأدّب" ليس وضعاً مريحاً لمزاولة الفلسفة على الطريقة الصناعية التي يريجوها كل فيلسوف خبر صناعته، ولكنه وضع "طارئ" إن صح التعبير، دعت إليه ضرورات التأقلم داخل بيئة لا تقرر للفيلسوف بكفاءته الفلسفية كما هي، ولا يقدر الفيلسوف نفسه على تقديم نفسه بصفته تلك أصلاً. إنها وضعية مفارقة حقاً. ولقد أجاد علي أومليل في تحليلها ضمن ما سماه "غربة الفيلسوف" في الثقافة الإسلامية: فالفيلسوف، بنظر صاحب السلطة الثقافية والسلطة السياسية، كائن غير مرئي، لا تدركه أبصار أفراد المجتمع الذي يعيش ضمنه؛ والغالب أنّ الفيلسوف نفسه يطلب هذا الوضع ويعمل على استدامته ما أمكن، إذ يتحاشى أن يصير مرئياً إلا في الحدود الدنيا، تلك الحدود التي يحتل بموجهاً مواقع مقبولة اجتماعياً: من خلال مزاولة الطب أو القضاء أو من خلال الإسهام في الإنتاج الفكري للثقافة السائدة في مجتمعه، وتحديدًا الكتابة في الفقه أو الكلام. إن من يزاول الفلسفة لا يطلب شيئاً آخر غير السلامة: السلامة من العامة، السلامة من الفقهاء وأحكامهم، ومن المتكلمين ومجادلاتهم، ثم السلامة من أهل السلطان السياسي ودوائرهم وتقلبات دولهم.<sup>2</sup>

فعلاً، من الأمور الجديرة بالانتباه في السياق الذي نحن بصدد أن الفيلسوف لا يقدّم نفسه إلى المجتمع من منطلق كونه فاعلاً يتحدد بكفاءته الفلسفية، وبالتالي القيام بالدور الذي من شأنه أن يوكل إليه داخل الجماعة بصفته تلك، أي بصفته فيلسوفاً. فبتقديمه لخدمات لا تتعلق بمجال تخصصه الأصلي، وإن كانت جزءاً من تكوينه (كالطب والفقه والقضاء)، يبدو الفيلسوف واعياً بالطابع "الغريب" لمجال اختصاصه، أو قل بالطابع "غير المرغوب" لما يزاوله؛ ولذلك يلجأ إلى استراتيجية عملية تتمثل في مقايضة خدمات شرعية ومشروعة في العلن بمزاولة الفلسفة في السر، عساه يحظى بغض البصر عن اقتناء الكتب الفلسفية، وعن إنشاء مجالس ضيقة لمدارسها والتداول بشأن

<sup>1</sup> انظر أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، تحقيق عبد الواحد العسري، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997. ص. 31.

<sup>2</sup> علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص. 199. نقلاً عن: أبو القاسم خلف بن بشكوال، الصلة، مكتبة المثنى، بغداد، 1955، ص. 547.

مضامينها. لقد اضطر المتفلسف إلى «المداراة»، وإلى «إخفاء وجهه» عن «عامة الناس»<sup>1</sup> كي يضمن بقاء الفلسفة حية ولو خلسة وفي أضيق نطاق.

فلماذا يضطر الفيلسوف إلى توقي البروز إلى المجتمع بصفته فيلسوفاً، وإلى مداراة الفئات ذات السطوة على الجمهور، مستعيضاً عن ذلك بتقديم نفسه خادماً لدوائر السلطان في غير تخصصه؟ يبدو أن أقرب الفرضيات إلى الجواب هي استحضر الجو الفكري العام الذي تُزاوَل فيه الفلسفة. إن الفيلسوف، كابن رشد مثلاً، الذي حصل معرفة جيّدة بكتابات تتضمن فكراً لم يتردد جُلّ "حملة الرؤية التقليدية" في إعلان تشككهم في صحة عقيدة من يزاولها،<sup>2</sup> لا يبقى أمامه سوى طلب السתר والسلامة، والعمل على ابتداع سبل التأقلم - في الظاهر - مع عناصر بيئة معادية، ومواصلة ممارسة اختياره في الباطن، منفرداً أو ضمن زمرة محدودة من الأقران يرون في التفلسف طريقاً إلى كمال النفس.

لكن السبب الأبرز الذي يرجع إليه وضع الوهن الذي شكل حالاً لمزاولة الفلسفة وساهم في مآلها غير السعيد، يظل، في نظرنا، عدم اندراج مزاولتها ضمن مؤسسة على غرار مؤسسة الجامعة، تلك التي قامت نماذج كثيرة منها أواخر القرن الثاني عشر الميلادي، وعرفت انتشاراً واسعاً خلال القرنين المواليين، فشكّلت بحق الإطار الذي جرى فيه نقل وتناقل كل المعارف المتاحة آنذاك، واكتسبت فيها الفلسفة وضع النطاق المعرفي، أو الاختصاص المستقل بنفسه نسبياً عن باقي الاختصاصات، وخاصة عن نطاق اللاهوت، كما برزت ملامح المتفلسفين بوصفهم أهل نطاق مخصوص متمايز بقدر من الوضوح عن باقي الفاعلين داخل مؤسسة الجامعة.

ذلك أن غياب إطار مؤسسي، مقنّن، يتبلور نتيجة نوع من الاتفاق بين الفاعلين حول قواعد وضوابط تدبير الاختلاف بشأن الموقف من الفلسفة داخل سياق تعليمي تعلّمي، هو العامل الذي كرّس، بنظرنا، حالة "غربة" الفلسفة والفيلسوف، و«الحاجة الدائمة إلى طلب المشروعية» داخل المجتمع، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وهذا خلافاً لما حصل في العقدين الأخيرين من حياة ابن رشد في الجهة اللاتينية لدى مسيحي أوروبا، حيث اكتسبت مزاولته الفلسفة حدّاً أدنى من الشرعية بفضل اندراج تلك المزاولة ضمن

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص. 200.

<sup>2</sup> Dominique Urvoy, *Averroès : les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, 1998, p. 75.

السياق المؤسسي الجامعي؛ حدًا كافيًا لكي يتمكن المتفلسفون من تأمين حق الوجود داخل المشهد الفكري للمجتمع.

فضلا عن ذلك، فالغالب أن الإطار المؤسسي الجامعي يشكل عاملا من عوامل تفسير الانتشار الواسع للنصوص الفلسفية لابن رشد في أوروبا، وانحسارها في الغرب الإسلامي. وما صمت من عُدَّ في زمرة تلاميذ ابن رشد عن ذكر التلمذ على يديه في نطاق الفلسفة، إلا قرينة إضافية على الجو العام المناهض للفلسفة وللأسفلة وعلى الوهن الذي لم يزد مع مرور الزمن إلا تفاقمًا.<sup>1</sup>

#### 4. لقاء ابن رشد الفيلسوف بالأمير المنصور الموحي

لقد أوضح جمال الدين العلوي<sup>2</sup> ومحمد مساعد<sup>3</sup> أن انكباب ابن رشد على دراسة أرسطو دراسة ممنهجة لم يكن بإيعاز من بالأمير يعقوب المنصور الموحي (1139-580هـ/1184م). إذ فضلا عن الأدلة الفيلولوجية والمضمونية التي تشهد لصالح القول بأن ابن رشد كان منذ مدة طويلة قبل اللقاء بالأمير مهتما بالبحث الفلسفي، فإنه يعسر على المرء تصور انبثاق ما يمكن اعتباره "المشروع الرشدي"<sup>4</sup> في الصيغة التي تُرى اليوم من لدن الدارسين، جِراء جلسة مع أمير أو توجيه من رفيق. وإن كان اللقاء مع أمير قد يُعدّ بمثابة تشجيع على مواصلة عمل القراءة والشرح، أو على الأقل، بالنسبة للسياق الذي بهمنا هنا خاصة، بمثابة طمأنة من الخوف الذي يسببه التعاطي لعلوم لا تتمتع بالمشروعية الدينية الكافية، وتضطر أهلها إلى البقاء في السر.

لأجل هذا، شكك المتشككون في وثاقة رواية المراكشي للقاء ابن رشد بالأمير، وجعل اللقاء نقطة تدشين المشروع الفلسفي الرشدي. لكن التشكيك في هذه الرواية لا يُضعف من وثاقة القول بأن مزاولة ابن رشد للفلسفة كانت، قبل الدخول في "الأمر

<sup>1</sup> نقول في نطاق الفلسفة، لكي نُلفت الانتباه إلى انفصالنا عن يرى في الكتب المنطقية التي أُلِّفت بعد وفاة ابن رشد، ويجري اليوم إخراج مخطوطاتها بوصفها شاهدا على استمرار الفلسفة بعد ابن رشد؛ ذلك أننا نلاحظ، خلافا لهذه الدعوى، أن وضع المنطق آل في نهاية المطاف إلى نطاق مخلص من الإطار الفلسفي الأصلي، كما سنعرض إلى ذلك لاحقا عند تناول مسألة تهذيب المنطق.

<sup>2</sup> جمال الدين العلوي، المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986.

<sup>3</sup> محمد مساعد، ابن رشد والباحث على التفلسف، ضمن فكر ونقد، العدد 12، المغرب، 1998، 33 – 39.

<sup>4</sup> نقصد بـ "المشروع الرشدي" هنا السيرة العلمية التي اختارها ابن رشد لنفسه ورأى فيها السبيل إلى تحقيق خيره الأسمى وكماله الإنساني الأعلى، أي سيرة التفلسف.

العزیز" وربما بعده أيضا، أمرا يكاد يكون سريا. ففي رواية عبد الواحد المراكشي، صاحب المعجب، بشأن لقاء ابن رشد بالأمير المذكور، ما يشهد نوعا من الشهادة لصالح القول بأجواء وهن وضع الفلسفة الذي تحدثنا عنه منذ البداية. حيث تخترق النص عبارات تدل على أن اللقاء جرى في "خلوة" بين الأمير والفيلسوف، وثالثهما الواسطة بينهما (ابن طفيل)، وأن هذا الحوار لم يجر في جو من الانطلاق والسكينة، بل جرى على خلفية حياة وخوف، وإنكار وورع وإحجام عن الإفصاح إلا بعد حين.<sup>1</sup>

رغم التحفظات التي أبداهها الدارسون، إذن، إزاء النص المشتمل على وصف وقائع تدبير ابن طفيل للقاء ابن رشد الحفيد بالأمير أبي يعقوب الموحدي، خاصة ما يتعلق «بتاريخ اللقاء ومكانه»،<sup>2</sup> فإن هذا النص يحمل دلالة خاصة بالنسبة إلى زاوية النظر التي ننظر منها في "قضية ابن رشد". إذ يوثق - ولو بَعْدَ حدوث الواقعة بزمان ليس بيسير - خروج ابن رشد الحفيد المشتغل بالعلوم الفلسفية من ظلال السر إلى أنوار العلن. ويتعلق الأمر بخروج غير منتظر ربما، أو غير مأمون على الأقل. ولو صحت نسبة العبارات التي وُضعت على لسانه في هذا الخبر، فإنها تكون بمثابة شهادة على أن ابن رشد نفسه كان واعيا بوهن وضع هذه العلوم التي يزاولها، وتوجسه من المخاطر الناجمة عن انكشاف أمر تعاطيه لها، وإلا فلا داعي يدعو إلى "الحياء والخوف" إلا الوعي بأن الموقف ليس موقفا طبيعيا بين أشخاص يعرف كل منهم صاحبه، وإنما هو أقرب إلى موقف كشف السر ورفع الحجاب عن وجه خفي ظل ردحا من الزمن متواريا عن الأنظار.

إنه نص يستحضر بعض السمات الدالة على عمل ضرب من ضروب الرقابة الذاتية التي يتوخى أصحابها منها تفادي أي اصطدام محتمل. ورغم أن المجلس الذي ينقل

<sup>1</sup> عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالجمهورية العربية المتحدة، القاهرة، 1963، ص.ص. 314-315: «سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة: "لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب، وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما. فأخذ أبو بكر يُثني عليّ ويذكر بيئي وسلفي، ويضمُّ بفضلِهِ، إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري. فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين - بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي وتُسبِّي - أن قال لي: 'ما رأيهم في السماء - يعني الفلاسفة - أقديمة هي أم حادثة؟' فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل، وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة؛ ولم أكن أدري ما قرّر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل، وجعل يتكلم على المسألة التي سألتني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له؛ ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك. فلما انصرف، أمر لي بمال وخلعة سنينة ومركب».

<sup>2</sup> دومينيك أورفوا، ابن رشد. طموحات مثقف مسلم، ترجمة محمد البحري، المنظمة العربية للترجمة-مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011، ص.ص. 104-106.

المراكشي خبره هنا ليس مجلس محاكمة، وإنما هو بالعكس مجلس تعارف بين الفيلسوف والأمير، ولربما مجلس استقطاب لتجديد صلة آل ابن رشد بدوائر السلطة؛<sup>1</sup> فإنه يكاد يبدو موقفاً أقرب إلى الامتحان، حيث ترد عبارات إنكار المعرفة بمذاهب الفلاسفة خشية الانكشاف، وتتبدى أمارات طلب الخروج من ضيق الجواب ورفع الحرج، والحاجة إلى إزاحة دواعي التهيّب والانقباض من خوض غمار النقاش.

ومع ذلك، ألا يشهد ذكر هذه العناصر بأن حالة "التخفي" التي يعيشها الفيلسوف كانت أمراً معروفاً في المجتمع، مقبولا من لدن الفاعلين فيه بل لربما مرغوبا فيه؛ وأن "الخروج" إلى العلن إنما يتم في ظروف "استثنائية"، كاللقاء بأمير مستنير مثلا، أو ردّ عدوان مهدّد للوجود، كالرد على الغزالي مثلا. بل إن كتب فصل المقال وتهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة، تتضمن عبارات كثيرة يعتذر فيها ابن رشد عن المبادرة إلى التداول في مسائل حقّها أن تُتداول في مقامات مغلقة. مما يشهد مجدداً إلى إدراك الفيلسوف الطابع النخبوي للنطاق الفكري الذي يشغل به، وأنه أقرب إلى الممارسة السرية منها إلى التداول العلني. فمن أين لمزاولة الفلسفة بمدرسة في ظل غياب نطاق خاصة بها داخل مؤسسات العلم؟ وأنى للفيلسوف أن يسعى للخروج إلى العلن وهو نفسه الذي حكم بتحريم التأويل عن غير "الراسخين في العلم"، بل وكفّر من يودّع تأويلا برهانيا في كتب غير كتب البرهان، ومن يذيعه في غير أهله؟<sup>2</sup>

<sup>1</sup> نستحضر هنا الصلة الممتدة لأسرة ابن رشد بدوائر السلطة: فقد زاول جدّه وأبوه القضاء في ظل المرابطين، والتحق الحفيد بالأمر العزيز. لدى الموحدين. طبعاً لم تكن علاقة الجد والحفيد مع السلطة علاقة سليمة وسالمة على الدوام. انظر بهذا الصدد، الصفحات التي خصص دومينيك أورفو للأدوار التي لعبتها أسرة ابن رشد.

Dominique Urvoý, *Averroès: les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, 1998, p-p. 17-35

<sup>2</sup> فعلى سبيل المثال لا الحصر، كتب ابن رشد فيما يشير إلى ما ندعوه الرقابة الذاتية: «فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن، أو كان فيها شيء بهذه الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد. وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضوع». تهافت التهافت، تحقيق مصطفى الحداد وأحمد محفوظ، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص. 133. (التشديد منا). وفي الكشف أيضاً: «أما إخلاله [=الغزالي] بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به، وأما إخلاله بالحكمة فلافصاحه أيضاً بمعان فيها لا يجب أن يصرح بها إلى في كتب البرهان. ... وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة، وقد يلزم عنه بالغز الجمع بينهما. والصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور». انظر الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص. 152.

## 5. نص إدانة ابن رشد: ومعه الفلسفة والمتفلسفين

ومما يشهد لصالح القول بإثمار استحضر "وهن" وضع الفلسفة في فهم أحوال مزاولتها ومآلاتها التي آلت إليها بعد ابن رشد أن نص الرسالة التي تضمنت إدانة ابن رشد لا تستحضر الفلسفة إلا من بعيد. فليس في النص ذكر للمشتغلين بنطاق معين تعيينا واضحا مشارا إليه معروفا ومعتزفا به، بحيث يكون من السهل التعرف عليهم من لدن باقي الفاعلين. إنما كل ما هناك حديث بضمير الجمع الغائب، وأوصاف تدل جميعها على التستر والتخفي.

أجل، لا تزال أسباب وحيثيات المحنة التي تعرّض لها ابن رشد عام 1195 محلّ خلاف بين الدارسين: هل كانت المحنة وجها من وجوه التنافس والتحاسد بين الأسر القرطبية؟ هل كانت «حملة دعائية» نسّقتها ضده خصومه القدامى؟ هل كانت أثرا من آثار نقمة سياسية عقب كتابة تلخيص سياسة أفلاطون؟ هل كانت نتيجة الطعن في اعتداد ابن رشد وشيعته بحكم الطبيعة على حساب حكم الشريعة؟

ليس غرضنا في الواقع أن نضع اليد على الأسباب الحقيقية لمحنة ابن رشد،<sup>1</sup> إنما فقط أن نرصد بعض العناصر التي من شأنها أن تضيء حال مزاوله الفلسفة بالأندلس خلال عهد ابن رشد ومآلها من بعده، ذلك الذي وصفناه بـ "الوهن"، مع استحضر المآل المزدوج للفيلسوف: من جهة أولى ابن رشد، الفقيه حفيد الفقيه، والقاضي ضمن خطة القضاء تحت سلطان الموحدّين، وطبيب الأمير، ثم المشتغل بعلوم الأوائل الذي تلاشى أثره تدريجيا؛ ومن جهة ثانية، أفيرويس، الفيلسوف الذي شرح ولخّص واختصر وفسّر المتن الفلسفي الأرسطي، وأحد الحجج الأثيرة في التقليد المشائي، الذي دخل قلب الجامعات الأوروبية، بباريس وبادوفا وغيرهما.

يجد القارئ في رسالة أبي عبد الله المنصور، التي دَبّجها كاتبه أبو عبد الله بن عيَّاش التجيبي البرشاني (1155-1221)، إنفاذا لحكم بترك علوم الفلسفة وإحراق كتبها،

<sup>1</sup> كتب شحلان عن أسباب المحنة: «وكلها أسباب لا تتبني على أسس فلسفية مذهبية أو على الأقل، لم تحمل لنا كتب التاريخ أو الفكر صدى لصراع مذهبي مفصل حدث بين الفقهاء وأهل المذاهب وابن رشد، كما حدث للفكر الرشدي ورجال الكنيسة. وإننا نستبعد أن تكون نكبة ابن رشد قد نتجت عن هذه الأمور القريبة التي قد تكون إحدى مظاهر الخلاف لا الخلاف نفسه.» أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 1999، ص. 173.

من أجل تسليط الضوء على مآل ابن رشد في الغرب الإسلامي. الرسالة القاضية بترك علوم الفلسفة وإحراق كتبها، بعض العناصر التي قد تفيد في تقريب سياق المواجهة ورهانها: مسألة مشروعية فعل الفلسفة في فضاء الثقافة الإسلامية، ومشروعية الاستمداد من غير المشارك في الملة، وقيمة المعرفة الفلسفية، وازدواجية موقف المتفلسفين وممارستهم الخديعة والتورية متى اضطروا إلى التصريح بموقفهم من الصلة بين ما يؤدّهم إليه إعمالهم العقل وما تقرره نصوص الشريعة، أي مجمل عناصر ما سيعرّف لاحقا بمذهب "الحقيقة المزدوجة".

فبعد أن سجّلت الرسالة البُعدَ والمباينةَ بين الفلسفة والشريعة، انتقلت إلى مبرر وجودها ومشروعيتها، وهو خلو الزمان من رسل الله وكتبه، وأن القيمة المزعومة للمعرفة الفلسفية وادّعاء المتفلسفة التفوق والتميز في الفهم لا يرجعان إلى علو الفلسفة في ذاتها أو وثاقة وسائل إنشاء معارفها، وإنما إلى جهل العوام بحقيقتها وحقيقة المتعاطين لها. والحال أن ليس هناك من موجب للتعاطي لحكمة القدماء، ولا لاستعارة أي شيء منهم لإتمام نقص ما، فللمسلمين الآن معيار أسى لتمييز الحق من الباطل تميزا لا يبقى معه شك، وهو كتاب الله وسنة رسوله.<sup>1</sup>

على صعيد آخر، تُقدم الرسالة عناصر في ما يتصل بصورة المتفلسفين في أعين خصومهم، حيث حرص كاتبها على: وصف الفلاسفة بـ"شياطين إنس للدلالة على موضع الوسوسة والمخادعة والتورية، وقد استشهد كاتبها بآية المنافقين الذين هم -كما هو معلوم في هذا السياق- أخطر على جماعة المؤمنين من الكفار، بالنظر إلى اندساسهم في قلب الجماعة تحت رداء المؤمنين فلا يتوقع منهم الأذى، بينما الكفار يجاهرون بالعداوة، فيسهل رصدهم واتقاء ضرورهم؛ وإظهار خطرهم العظيم الخفي الذي يهدد روح العقيدة، إذ يُظهرون عكس ما يضمرون: إظهار موافقة الشريعة والرجوع إلى نصوص الكتاب،

<sup>1</sup> أحمد عزايوي، (تحقيق)، رسائل موحدية: مجموعة جديدة، الجزء 1، الرسالة 43، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية-جامعة ابن طفيل، سلسلة نصوص ووثائق، رقم 2، القنيطرة، 1995، ص.ص. 206-207. «وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأقر لهم عوامهم بشغوف عليهم في الأفهام، حيث لا داعي يدعو إلى الحي القيوم، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم، فخلدوا في العالم صحفا ما لها من خلاق، مسودة المعاني والأوراق، بُعدها من الشريعة بعد المشرقين، وتباينها تباين الثقلين، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقا، ويسبرون فيها شواكل وفرقا، ذلك بأن الله خلقهم للنار ويعمل أهل النار يعملون» «ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين (يُظنونهم) يُضلونهم بغير علم، ألا ساء ما يوزون».

واضمار ما يصرف المرء عن الله وينزع منه الإيمان. مما يجعل الرابطة التي تجمعهم بجماعة المسلمين رابطة ظاهرية سطحية لا تتجاوز عتبة القول؛ تشديد الحذر منهم واستئصال بذرتهم قبل القضاء على جسم الجماعة.<sup>1</sup>

وحين تأتي الرسالة على ما يمكن عدّه مضامين فلسفية، فإن صاحب الرسالة يُعمل التمييز بين الظاهر والباطن، كما يشير إلى الطابع المستور للتداول بشأن تلك القضايا، فيعتبر أن الاطلاع على ما يروجه الفلاسفة هو بمثابة «فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم». الأمر الذي لا يدل دلالة واضحة على أن «الكتب المسطورة» المقصودة بالإدانة هنا هي أصلاً كتب ظلت ردحا من الزمن مستورة عن الأعين، سواء بفعل النجاح في إخفائها ومداراتها من قبل أصحابها، أو بسبب غض النظر والمسامحة التي حظي بها البعض.

على الرغم من الحاجة التي لا تزال قائمة إلى تفاصيل تاريخية تلقي مزيداً من الأضواء الكاشفة عن أسباب محنة ابن رشد، فإننا نعتقد أن بعض فقرات الرسالة إنما تحمل أصداء صراع ليس حول مذاهب فلسفية مفصّلة، وإنما حول قيمة المعرفة الفلسفية نفسها، والنموذج النظري والعملية الذي تقترحه الفلسفة كما فهمها ابن رشد على الإنسان المسلم. ولعل هذه الصورة التي خبّت بفعل مآل الفلسفة في مغارب الثقافة العربية الإسلامية، هي التي ستظهر بشكل جلي وستمتد لأمد طويل في الثقافة اللاتينية المسيحية إلى حدود القرن السابع عشر، أي ادعاء حيافة معرفة عقلية يقينية يستغني بها أصحابها عن غيرها لأجل نيل سعادته، أو على الأقل يستغني بها عن باقي الطرق المرسومة لغيره من أفراد المجتمع وفئاتهم، والازدواجية والنفاق والتورية، ثم الخطر الخفي على وحدة الجماعة وعقيدتها. هذا علماً أن هاتين الصيغتين من المعرفة ليستا متكافئتين، إذ بينما قد تستشرف الأولى أفقا لحياة فلسفية دنيوية خالصة، قد تقبل الصيغة الثانية نوعاً من أنواع المطابقة بين الفلسفة وبين الشريعة.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> «ونشأ منهم في هذه السحمة البيضاء شياطين إنس» يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون»، «يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً، ولو شاء ربك ما فعلوه، فذرهم وما يفترون». فكانوا عليها أضمر من أهل الكتاب وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب، لأن الكتابي يجتهد في ضلال ويجد في كلال، وهؤلاء جهودهم التعطيل وقصاراهم التمويه والتخييل، دبّت عقاربهم في الأفاق برهة من الزمان إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قد سالمهم على شدة حروبهم، وأغفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم، وما أملي لهم إلا ليزدادوا إثماً، وما أمهلوا إلا ليأخذهم «الله لا إله إلا هو وسع كل شيء علماً».

<sup>2</sup> نشير هنا إلى ما دعاه ابن رشد شريعة الفلاسفة حيث كُتب في مطلع كتاب تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: «فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من



## 6. تهذيب المنطق بعد ابن رشد: فصل المنطق عن الفلسفة

لا شك أن ابن رشد كان واعياً، في فصل المقال على الأقل، بضرورة وصل الفلسفة بالمنطق. فهو حينما يتحدث عن الفلسفة يقرنها في الغالب بـ"علوم المنطق". مما يدل على أن النقاش حول مكانة المنطق هو الذي من شأنه أن يكون أرضية مشتركة للاتفاق على أهمية الفلسفة والاطمئنان على عدم إضرارها بالشريعة؛ طالما أنه لا يستطيع الدفاع عن الفلسفة من خلال بسط القضايا الميتافيزيقية التي تثبت في نظره، طالما أن التداول فيها غير متاح ضمن سياق غير صراعي.

بالمقابل، كان خصومه، أو طائفة منهم على الأقل، على وعي بضرورة فصل الفلسفة عن المنطق. فإذا كان الحذر من المكونات الميتافيزيقية للفلسفة عموماً، وللأسف المشائية على وجه الخصوص، يُرجّح كفة الموقف الداعي إلى التخلي عنها لدى أغلب النظار المنتمين إلى مجال الثقافة العربية الإسلامية التي يمكن نعتها مؤقّتا بالتقليدية، فإن الموقف من المنطق لم يكن يحظى بإجماع من قبلهم، سواء لجهة القبول به أو لجهة رفضه. والغالب أن النقاش قد تطور في اتجاهات عديدة إلى أن صارت جوانب من المنطق في صلب المنهاج الدراسي في دور العلم، ولكن بعد إجراء عمليات الإصلاح والتهذيب التي آلت إلى استنبات وتملك أقسام معتبرة منه.

لقد لاحظ فرانز روزنتال أن تباينَ المواقف بشأن المنطق شاعراً على التذبذب والحيرة إزاء علوم الأوائل عموماً، والعلوم الفلسفية على وجه الخصوص.<sup>1</sup> ورغم عمليات التهذيب المتواصلة، فالجدير بالانتباه إليه هنا هو أنه حتى ذلك المنطق "المُهذَّب" الذي وجد لنفسه حيزاً في المناهج التعليمية ما كان له أن يناله لولا أن فُصل عن باقي أجزاء المتن

---

معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة، الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه، جعلنا الله وإياكم ممن استعمله بهذه العبادة التي هي أشرف العبادات واستخدمه بهذه الطاعة التي هي أجل الطاعات». انظر بهذا الصدد مقالة ريتشارد تيلر:

Taylor, Richard, On the Charī'ah of the Philosophers, in *The Judeo-Christian-Islamic Heritage. Philosophical and Theological Perspectives*, Richard C. Taylor & Irfan Omar, eds. Milwaukee, Marquette University Press, 2012, 283-304, p. 283.

وقد نقلنا هذه المقالة إلى العربية، وهي منشورة على موقع المجلة الإلكترونية حكمة:

<https://hekmah.org/شريعة-الفلاسفة/>

<sup>1</sup> Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, with an introduction by Dimitri Gutas, Brill, Leiden-Boston, 2007, p-p. 205-206.

الفلسفي الأرسطي الذي دخل معه إلى مجال الثقافة العربية الإسلامية، وكذا عن المتون الفلسفية الكثيرة ذات الجذور الرواقية والأفلوطينية التي لم تكن دوماً على وفاق مع التقليد المشائي؛ بل ولم يتم استثمار بعض ما تحصل لدى منتقدي المنطق من الأفكار الرواقية استثماراً إيجابياً ينهض للبناء بعد النقض. مما يُظهر أن الغاية الأخيرة من إصلاح المنطق أو تهذيبه لم تكن مجاوزة أرسطو نحو آفاق فلسفية جديدة، وإنما تسفيه الاشتغال بعلوم الفلاسفة، والدعوة إلى تفادي الاحتكاك بنصوصهم ما أمكن.

ولئن ظلت مسألة شرعية ومشروعية المنطق مسألة خلافية بين المدارس السنية الكبرى مدة طويلة من الزمان، فإن من شأن ملاحظة وضعيته التعليمية السابقة أن يدلنا على مقدار الجهد الذي بُذِل من أجل أن يبقى له محل ضمن التعليم. بحيث لن تختفي حدة مسألة مشروعية المنطق بين المتكلمين في الغرب الإسلامي، إلا مع تعمق الوعي بواقع انفصاله عن الأصل الذي كان ارتباطه به سبباً في جعله محل شهرة. وإننا لنجد فيما كتبه القادري في القرن السابع عشر، ما شأنه أن يعطينا لمحة عن مآل النقاش حول الخلاف بشأن المنطق. حيث كتب القادري في ختام المجادلة بشأن تحريم المنطق بسبب الأمور المفسدة التي يتضمنها: «إن الأمور المفسدة إن كانت مدخلة فيه أولاً، فقد حذفها المعريون له وأزالوها، كما أزالوا أعجميته. وربما تطاير منها رشن فغسله المتأخرون. والوضع الأول الفيلسوفي نُسخ بوضع ثانٍ إسلامي، وأقوال أهله نُسخت بأقوال مناطق مسلمين. فلو نظر فيه اليوم المتقدمون من المحدثين والفقهاء، ومقلدهم من المتأخرين، وهو الحافظ الأسيوطي، لقالوا بجوازه، لانتفاء علتين المذكورتين، كما أنه لو بقيتا لقال المجيزون بالتحريم إن كانوا ممن يرى سدّ الدرائع».<sup>1</sup>

هكذا، إذن، يتبين أن حال الفلسفة قد اتسم بـ«الوَهَن» جعلها في سعي دائم إلى الحصول على الشرعية، وأن علوم المنطق التي شكلت في فترة معينة درعاً تتحصن به للدفاع عن الحق في الوجود ضمن البيئة الإسلامية، قد خضعت لضروب من التهذيب انتهت بتخليصها من الإطار الفلسفي العام الذي ظلت مقترنة به. فكان ذلك بمثابة إيدان بـ«أقول» الفلسفة.

<sup>1</sup> عبد السلام القادري، النسيم المعيق في توجيه الخلاف في المنطق، تحقيق عزيز أبو شرع، منشورات مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط، سلا، 2018، ص-ص. 54-56.

أخيرا، لا مناص من الإقرار بأن فحص مآل فلسفة ابن رشد في أوروبا بعد القرن الثالث عشر كما في الغرب الإسلامي، يقع ضمن سياق تتعدد فيه مشاريع البحث في الفلسفة الوسيطية وتباين تبعا لتعدد وتباين التوجهات الفلسفية والمنهجية.<sup>1</sup> وكما لاحظت أنا أكسوي، فإن مسألة الحضور المفرد و/أو المزدوج لابن رشد، وأثر ابن رشد ... مسألة خلافية شائكة لن يكفي لحلها اكتشاف نُتف أخبار هنا وهناك. وعوض أن يكون الأمر مجرد "كسل" من لدن الباحثين الذين لا يشفي غليلهم ما يستنتجه باحث من هنا أو هناك عقب إخراج «مخطوط» في المنطق، ولا بالأولى وصف هذا أو ذاك بـ"الفيلسوف"؛ إنما الأمر أعقد وأعمق، ويجد جذوره في تباين منهجي أساس بين الباحثين «يُعيدنا إلى المربع الأول».<sup>2</sup>

## خاتمة

في ختام مقالة غوتاس التي أشرنا إليها سلفا، وفي سياق تبرمه من الاستعانة بالمنظورات الاستشراقية، سواء منها القديمة أو الحديثة، التي احتكرت، بنظره، النظر إلى الفلسفة العربية وأدت إلى إنتاج "فهوم سيئة للفلسفة العربية"، دعا غوتاس الباحثين في الفلسفة العربية إلى الانتفاع بمنظور ابن خلدون بدلا من ستروس، خاصة لما لهذا الأخير من معرفة عامة ومتبصرة بالحضارة الإسلامية.<sup>3</sup> وفعلا، نجد عند ابن خلدون ما شأنه أن يفيد فعلا في فتح أفق فهم أفضل، وإن كان في غير الاتجاه المنتظر من غوتاس؛ حيث كتب صاحب المقدمة عن حال العلوم الفلسفية: «ثم إن المغرب والأندلس، لما ركبت ربح العمران به وتناقصت العلوم بتناقصه، اضمحل ذلك منه إلا قليلا من رسومه تجدها في تفاريق من الناس وتحت رقبة من علماء السنة (...) كذلك يبلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدو الشمالية نافقة الأسواق، وأن

<sup>1</sup> Guido Giglioni, "Introduction", in Anna Akasoy and Guido Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Springer, Dordrecht, 2013, p-p. 1-34, p. 8.

<sup>2</sup> Anna Akasoy, "Was Ibn Rushd an Averroist? The Problem, the Debate, and Its Philosophical Implications, in Anna Akasoy and Guido Giglioni (eds.), *op. cit.*, p-p. 321-347, p. 337.

<sup>3</sup> Dimitri Gutas, 24-25: Historians of Arabic philosophy would have been (and would be) well advised to follow him rather than Strauss.

رسومها هنالك متجددة، ومجالس تعليمها متعددة، ودواوينها جامعة، وحملتها متوفرون، وطلبها متكثرون»<sup>1</sup>.

ولقد حاولنا في هذه الورقة أن نُبيِّن بعض أسباب وضع "الوَهْن" الذي ميَّز حال مزاوله الفلسفة وكان سببا في مآلها غير السعيد. ونظن أن النظر في هذا الوَهْن من خلال موضوعه الرقابة والتضييق على الفلسفة قد يكون مساعدا في تحصيل فهم أفضل لمصيرها بعد ابن رشد في الغرب الإسلامي على الأقل. فعسى أن تُتاح لنا الفرصة لاحقا لتعميق البحث في موضوع لا ريب أنه يختزن مفاجآت كثيرة.

---

<sup>1</sup> عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادى، خزانة ابن خلدون، بيت الفنون والعلوم والأداب، الدار البيضاء، 2005، ص-ص. 75.

## الببليوغرافيا :

- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق عبد السلام الشداوي، خزانة ابن خلدون، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، 2005.
- ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال (أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل)، تحقيق عبد الواحد العسري، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.
- ابن رشد، أبو الوليد، تهافت التهافت، تحقيق مصطفى الحداد وأحمد محفوظ، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
- ابن رشد، أبو الوليد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
- الأندلسي، صاعد، طبقات الأمم، تحقيق حياة العبد بوعلوان، ط.1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1995.
- أورفوا، دومينيك، ابن رشد: طموحات مثقف مسلم، ترجمة محمد البحري، المنظمة العربية للترجمة/مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011.
- أواميل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996.
- آيت حمّو، محمد، فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي: دراسات ومراجعات نقدية للكلام، دار الفارابي/منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، 2011.
- بنشريف، محمد، ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999.
- رينان، إرنست، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957.
- شحلان، أحمد، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 1999.

- عزاوي، أحمد (تحقيق)، رسائل موحدية: مجموعة جديدة، الجزء 1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة-جامعة ابن طفيل، سلسلة نصوص ووثائق، رقم 2، (الرسالة 43، 206-207)، 1995.
- العلوي، جمال الدين، المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986.
- فخري، ماجد (تحقيق)، رسائل ابن باجة الإلهية، دار النهار للنشر، بيروت، 1968.
- القادري، عبد السلام بن الطيب، النسيم المعبّق في توجيه الخلاف في المنطق، تحقيق عزيز أبو شرع، منشورات مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط، سلا، 2018.
- المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالجمهورية العربية المتحدة، القاهرة، 1963.
- مساعد، محمد، ابن رشد والباعث على التفلسف، ضمن مجلة فكر ونقد، العدد 12، المغرب، أكتوبر 1998، ص-ص. 33-39.
- المقري، أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988.
- هيرنانديز، ميغيل كروز، الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية، ترجمة رشيد الحور، ضمن الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ج. 2، تحرير سلى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، 1089-1123.
- Akasoy, Anna, Was Ibn Rushd an Averroist? The Problem, the Debate, and Its Philosophical Implications, in *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, edited by Anna Akasoy and Guido Giglioni Springer, Dordrecht, 2013, 321-347.
- Averroès. *L'intelligence et la pensée, Grand Commentaire de De Anima, Livre III, (429a 10 435b 25)*, traduction et introduction par Alain De Libera, Flammarion, Paris, 1998.
- De Libera, Alain, La philosophie andalouse ou le régime des solitaires, in *Le cheval de Troie*, 13, 1996, 71-79.

- De Libera, Alain, Préface, in Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1997, 7-19.
- Gutas, Dimitri. The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century, in *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2002, 29(1), 5-25.
- Makdisi, George. *The rise of humanism in classical Islam and the Christian West: with special reference to Scholasticism*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990.
- Makdisi, George. "The Madrasa in Spain: Some Remarks", *Revue de l'Occident et de la Méditerranée*, XI-XVI, 1973, (8-153).
- Melzer, Arthur M. *Philosophy between the Lines: the Lost History of Esoteric Writing* Chicago University Press, Chicago, 2014.
- Montada, Josep Puig. « Averroes », in Miguel Cruz Hernández (ed.), *Filosofías no occidentales*, Editorial Trotta et Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1999, 281-210.
- Montgomery, James, Leo Strauss and the Alethiometer, in *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, edited by Anna Akasoy and Guido Giglioni Springer, Dordrecht, 2013, 285-320.
- Renan, Ernest. *Averroès et l'averroïsme: Essai historique*, Michel Lévy, Paris, 1866.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, with an introduction by Dimitri Gutas Leiden-Boston, Brill, 2007.
- Strauss, Leo, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors* (SUNY Series in the Jewish Writings ...), University of New York Press, 1955.
- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, New York, 1952.
- Taylor, Richard, On the Charī'ah of the Philosophers, in *The Judeo-Christian-Islamic Heritage. Philosophical and Theological Perspectives*, Richard C. Taylor & Irfan Omar, eds. Milwaukee, Marquette University Press, 2012, 283-304.
- Urvoy, Dominique, *Averroès : les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, 1998, 17-35.

## Prologue

La philosophie arabe en terre d'islam a fait l'objet d'importantes études et de recherches au sein des universités et des cercles académiques. Cette préoccupation augmente encore de jour en jour, et ce pour plusieurs raisons : tout d'abord les chercheurs ne cessent d'approfondir les études, de jeter de la lumière sur certains points négligés ou ignorés et chercher à répondre à quelques questions suspendues ou tout simplement ébaucher de nouvelles perspectives...

La majorité des recherches publiées jusqu'à maintenant se sont focalisées sur la philosophie arabo-islamique de l'Orient. Certes ceci s'explique par la richesse de cet héritage de l'orient ainsi que l'importance des sages et les philosophes de cette région. De nos jours, nombreux sont les chercheurs qui essayent de continuer cette exploration et d'améliorer ce que les pionniers (orientalistes et arabisants) ont réalisé dans l'histoire de la philosophie en Occident islamique. Le Laboratoire de philosophie de la Faculté des lettres et des sciences humaines de Marrakech s'est engagé sur cette voie. C'est ainsi que les articles publiés dans ce présent numéro de la revue *Difāf* (Rivages) ainsi que dans les numéros qui seront publiés ultérieurement reprennent les actes du colloque international organisé par le laboratoire LPSS et *Aquinas and Arab International Work Group (AAIWG)*.

Les articles du présent numéro ont été collectés, revu par Jamal RACHAK en sa qualité de Directeur du LPSS et coordonnateur du projet *Néoplatonisme en occident islamique*, ainsi que :

Terence Kleven (*Central College, Pella, Iowa, USA*),

Janis Esots (*The Institute of Ismaili Studies, London, UK*)

Pour *The Aquinas and the Arabs International Working Group (AAIWG)*

Malheureusement, lors de la préparation de ce numéro, nous avons reçue une triste nouvelle, nous étions attristés tous par la perte de l'habile chercheur Janis Esots, qui avait l'habitude de sceller sa correspondance par cette phrase :

«ونرجو منكم الدعاء، الحقيق يانيس»

Tout mon souhait est de prier pour ce méprisable Janis. Nous prions pour que son âme repose dans la paix et la tranquillité et mes sincères condoléances en ce moment de deuil.

Jamal Rachak  
Directeur du LPSS  
*Laboratoire Philosophie et Société du Savoir*



Revue des Sciences Humaines

# RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture

N° 6-2021

*Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines*

*Université Cadi Ayyad*

*Marrakech*

*Maroc*

## *Conditions de publication*

- *Rivages* est une revue scientifique à comité de lecture et publie des travaux de recherche qui entrent dans le champ des sciences humaines.
- La revue est semestrielle.
- La revue publie des études et des recherches originales non encore publiées ou soumises à publication.
- Les travaux à publier sont soumis aux conditions de la recherche scientifique reconnue en termes de documentation et de citations des sources utilisées.
- Les contenus des textes publiés dans la revue n'engagent que leurs auteurs.
- Les travaux soumis sont à déposer en deux copies, l'une en version imprimée et l'autre en version électronique.
- Les contributions suivent les normes techniques suivantes: en arabe, police 14 Sakkal majalla et en latin, police 11 en Times New Roman. Les notes de bas de page seront en police 10 Times New Roman.
- le nombre de pages ne doit pas excéder 20 pages par article.
- Le chercheur mentionne, sous le titre de son travail, son nom, le nom de sa structure de recherche et de son institution d'appartenance.
- Le chercheur présente deux résumés de sa recherche, respectivement dans sa langue de travail et dans une autre langue.
- Les travaux sont soumis à évaluation et l'auteur s'engage à apporter les amendements demandés au plus tard 15 jours après réception du rapport des évaluateurs.
- La revue se réserve le droit de publier ou de ne pas publier les travaux qui lui sont soumis et ceux qui ne sont pas publiés ne seront pas rendus à leurs auteurs.
- La revue se réserve le droit d'auteur et le droit de re-publier, sous format papier ou électronique, tous les articles soumis et publiés.
- Les travaux soumis ne devront violer aucun droit d'auteur ni aucun autre droit de propriété d'une tierce partie.

Revue des Sciences Humaines

# **RIVAGES**

Revue scientifique à comité de lecture

# RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture

N° 6-2021

Revue semestrielle, scientifique à comité de lecture, éditée par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Cadi Ayyad – Marrakech - Maroc

## Directeur

Doyen de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

**Abderrahim BENALI**

## Coordination générale

**Jamal RACHAK**

## Comité Scientifique

**GRAVARI BARBAS Maria**, IREST, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France, **ELLOUMI Mohamed**, INRAT, Tunisie, **LAOUINA Abdellah**, CERGéo, Université Mohamed V Rabat, **DEBARBIEUX Bernard**, Université de Genève, Suisse, **NAVARRO PALAZON Julio**, Escuela de Estudios Arabes des Granada, CSIC, Espagne, **SKOUNTI Ahmed**, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine, Rabat, **GIRAUT Frédéric**, Département de Géographie, Université de Genève, Suisse, **HERNANDEZ ARMENTEROS Salvador**, Universidad de Granada, Espagne, **BOUBRIK Rahal**, Département de Sociologie, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V de Rabat, **TOZY Mohamed**, UMRVIP et Sciences po, Aix en Provence, France, **PULVAR Olivier**, Université Antilles-Guyane, Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe – CNRS UMR 8053, **HILLALI Mimoun**, Institut Supérieur International de Tourisme, Tanger, Maroc, **PERALDI Michel**, directeur de recherche au CNRS et Centre Jacques Berque pour le développement des Sciences Sociales à Rabat (Maroc), **BOUMAZA Nadir**, Université Pierre MENDES France- Grenoble 2, **LANDEL Pierre – Antoine**, CERMOSEM, UJF, Mirabel – France, **PECQUEUR Bernard**, Institut de Géographie Alpine, PACTE (UMR CNRS 5194 – Université J. Fourier, Grenoble – France).

## Comité de Rédaction :

Abderrahim BENALI - Jamal RACHAK  
Mohamed MOUHOUB - Said BOUJROUF.

## Adresse

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, B.P. 3737  
Amerchich – Marrakech 40000 Maroc  
Site web. <http://www.flm.uca.ma.ac> - Email : [revueflm@gmail.com](mailto:revueflm@gmail.com)  
Tél. 00212524302742 - Fax 00212524302039

Dépôt Légal : 2018PE0010

ISSN : 2605-6410

**Le tableau en couverture est de l'artiste peintre Mahi Binebine.**

*Les contenus des textes publiés dans la revue n'engagent que leurs auteurs.*



Revue des Sciences Humaines

جامعة القاضي عياض  
UNIVERSITÉ CADI AYYAD  
كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

# RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture



N° 6 - 2021