



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 الخامس - 2020

صفاف

مجلة علمية محكمة

العدد الخامس - 2020

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, LAOUINA Abdellah, CERGéo, Université Mohamed V Rabat, DEARBIEUX 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

جمال راشق - خديجة الزاهي - سعيد بوجروف

عبد الرحيم بنعلي - محمد موهوب

عناوين التواصل

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صندوق بريد 3737

أمرشيش - 40000 مراكش - المغرب

الهاتف : 00212524302742 الفاكس : 00212524302039

البريد الإلكتروني : revueflm@gmail.com الموقع : http://www.flm.uca.ma.ac

الإيداع القانوني : 2018PE0010

ردمد : 2605-6410

لوحة الغلاف للفنان ماحي بنين

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 أصلية 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 ملخص 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 الخامس - 2020

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 للأستاذة الأجلة الذين لم
يتراءوا في قراءة المقالات وتقييمها وتعميمها.

هيئة التحرير

فهرس المحتويات

- كلمة العدد.....9
- عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية
- 11..... نحو عقلنة اختيار المسارات الدراسية تلاميذ البكالوريا نموذجا
- يمينة ميري/ حنان ازعيتر
- 43..... هل نشهد نهاية السيكلوجيا المعرفية؟
- جميلة أحمد بية
- 57..... تقييم الموارد المائية والتكيف مع التغيرات المناخية.
- عبد القادر محمد الخراز، عزي هبة الله شريم،
خالد محمد مكي
- التجمعات العمرانية السكنية بالشاوية الساحلية والتحديات البيئية:
- 79..... دراسة حالات بساحل الشاوية
- عبد المجيد هلال
- 107..... جوانب من تاريخ رواق المغاربة بالأزهر الشريف
- توفيق القبايبي

المسألة القانونية وقضايا العدل والعقاب والصفح في فكر بول ريكور137

أحمد فرحان

قراءة في كتاب بين مثابتين159

محمد لشقر

الهوية ورهان الصراع من أجل الاعتراف179

الطبيبي الحيدي

قراءة في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل مشكل التواصل في الفكر الإسلامي 209

مهدي سعيدان

مواجهة "الحقيقة المزدوجة" لدى ابن رشد، الأكوييني وغاليلي:

من أجل حيز للعقل الإنساني237

يوسف العماري

مواجهة "الحقيقة المزدوجة" لدى ابن رشد، الأكوييني وغاليلي؛

من أجل حيز للعقل الإنساني¹

يوسف العمّاري

جامعة عبد المالك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان

ملخص

تثار مسألة "الحقيقة المزدوجة" متى لم يتم الإقرار بتباين زوايا النظر أو سبل معالجة بعض المسائل التي تتداخل فيها الأبعاد الدينية بالأبعاد الفلسفية و/أو العلمية، مع الإصرار على التوافق الضمني بين مجالي الدين والفلسفة وأو العلم. ولقد فرضت ملابسات سياقية على كل من ابن رشد وتوما الأكوييني وغاليليو غاليلي التصدي لمسألة الصلة بين المجالين المذكورين، وهم على وعي بأنهم "يخرجون" عن حدود تخصصاتهم حتى يتمكنوا من التفاعل مع "خصوصهم" انطلاقاً من زاوية نظر هؤلاء الخصوم، آملين رفع ما قد يستتبعه سوء الفهم من آثار سلبية على الجميع. فالفيلسوف ابن رشد يكتب من "جهة النظر الشرعي" لكي يدافع عن الفلسفة، وعالم اللاهوت الأكوييني يكتب من جهة نظر "الحكيم" للذب عن الإيمان، بينما فيلسوف الطبيعة غاليلي من منظور المؤمن التقى دفاعاً عن نظرية علمية.

لقد كُتِبَ الكثير حول المسألة، وخاصة من زاوية نظر مقارنة بين ابن رشد والأكوييني، من جهة وبين الأكوييني وغاليلي من جهة ثانية. وإذ لا ندعي هنا رصد نوع من الاتصال التاريخي بين مواقف هؤلاء الأعلام الثلاثة، فإن الغاية هنا هي التنبيه على أن "مبدأ وحدة الحقيقة" الذي أعملوه وبلوروا على أساسه تصوراتهم للعلاقة بين "مجال الإيمان" وبين "مجال العقل" يشكل شهادة على نحو من "الاتصال الموضوعاتي" بينهم وفكر القاعدة لصياغة شروط إقامة علاقة سليمة وسلمية بينهما، واضطروهم إلى تقديم تصور من قدرة الإنسان على المعرفة، وحدودها ومن الطرق الفضلى لتداول النتائج التي يحصلها الإنسان داخل المجتمع.

كلمات مفاتيح: الحقيقة المزدوجة، الفلسفة-العلم والدين، العقل والإيمان، ابن رشد، الأكوييني، غاليلي.

¹ هذه المقالة هي تفصيل لعناصر مداخلة أقيمت ضمن الندوة الدولية التي نظمها مختبر "الفلسفة والتراث في مجتمع المعرفة" بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش؛ بالتعاون مع مجموعة العمل الدولية الأكوييني والعرب [*The Aquinas and 'the Arabs' International Working Group*]، بمراكش 15-16 مارس 2018. وقد ألحقت بالمداخلة جملة أفكار على ضوء الملاحظات والمناقشات الغنية التي أتاحتها هذا اللقاء. ولا يفوتني بهذه المناسبة أن أعبر عن خالص شكري لمنسقي هذه الندوة الأستاذ جمال راشق والأستاذ ريتشارد تيلر. كما لا يفوتني أن أشكر القراء الذين قَوْمُوا المقال وقَدَّمُوا ملاحظات سديدة رفعت اللبس عن بعض أفكاره.

Abstract

The problem of 'double truth' emerges whenever there is a kind of difference in attitude about issues that are the subject of dual treatment: theological on one hand, and philosophic or scientific on the other hand. That attempt at reconciliation and accommodation between the two domains shows the embarrassment of the thinker who tries to maintain the validity of propositions that may be contradictory, postulating the 'unity of truth' and -at the same time- retaining the distinction between the two areas.

The books considered here are *Fasl al-Maqal* of Ibn Rushd (1126-1198), the *Summa contra Gentiles* of Thomas Aquinas (1225-1274) and *Letter to the Grand Duchess Christine of Lorraine* of Galileo Galilei (1564-1640). The common element is that the three books are 'writings of circumstances', whose authors were forced to write, given the context of interaction of each of the three thinkers. They showed an acute awareness that they are 'coming out' of their own domains to consider from another point of view, in order to answer to questions by talking with their opponents on their ground and using their tools. Averroes, the philosopher, writes from the point of view of the *Sharia* to defend the act of philosophizing, Thomas Aquinas, the theologian, writes from the wise man's point of view to defend the faith, and Galileo, the philosopher of nature and the scientist writes from the point of view of the believer to defend a scientific theory. The purpose here is to draw attention to the presence of a 'thematic continuity', and to the articulation of the principle of 'unity of the truth' with a certain conception of the limits of human reason, and the conditions of diffusion of its results.

Key words: Double truth, philosophy-science and religion, reason and faith, Averroes, Aquinas, Galileo.

Résumé

Le problème de la « double vérité » émerge quand on constate une différenciation dans l'attitude vis-à-vis des questions susceptibles d'être l'objet d'un double traitement : théologique et philosophico-scientifique. Les tentatives de réconciliation et d'accommodation entre les deux 'attitudes' montrent l'embarras de celui qui veut conserver la validité des propositions contradictoires – ou susceptibles de l'être – en postulant l'unité de la vérité. C'est le cas, semble-t-il, d'Averroès (1126-1198) dans son *Traité décisif*, de Thomas d'Aquin (1225-1274) dans son *Contra Gentiles* et de Galileo Galilée (1564-1640) dans sa *Lettre à la duchesse de Lorraine*. En dépit des contextes différents, chacun d'entre eux a examiné la relation entre deux domaines 'distincts', et a veillé à les réconcilier.

L'élément commun entre eux est que les trois écrits sont des « écrits de circonstances », dont les auteurs étaient contraints à interagir avec l'autre, conscients du fait qu'ils sortent de leurs domaines propres afin de voir le problème d'un point de vue différent, et de répondre aux questions des opposants sur leur terrain et en utilisant leurs outils. Averroès, philosophe, écrit du point de vue de la *Charia* pour défendre l'acte de philosopher, Thomas d'Aquin, théologien, écrit du point de vue du sage pour défendre la foi, et Galilée, philosophe de la nature, écrit du point de vue du croyant pour défendre une théorie scientifique. Notre objectif est d'attirer l'attention à la présence d'une 'continuité thématique et problématique', et à l'articulation de l'utilisation du principe de 'l'unité de la vérité' avec l'attitude envers le pouvoir et les limites de la raison humaine, et envers les conditions de la diffusion et du partage de ses résultats.

Mot clés : Double vérité, philosophie-science et religion, raison et foi, Averroès, Aquin, Galileo.

مقدمة

تقترن مشكلة "الحقيقة المزدوجة"، في صيغها المتعددة، بملاحظة تباين في الموقف من مسائل تتداخل في معالجتها العقائد الإيمانية المنتمية إلى نطاق الدين مع المعارف العقلية المنتمية إلى نطاق الفلسفة والعلم¹. ولعل محاولات تبرير دواعي الاختلاف بين النطاقين والتقليل من شأنها ودفع مظاهرها، وإبراز ضروب الائتلاف والتوافق بينهما، تُظهر الحرج الذي يقع فيه الناظر حينما يضطر إلى حفظ صلاحية قولين قد يكونا متعارضين فعلا -أو يبدوان كذلك على الأقل-، عبر الإقرار بوحدة الحق من جهة، وحفظ التمايز بين منظور كل نطاق من النطاقين من جهة ثانية؛ كما حصل، على ما يظهر، مع كل من أبي الوليد ابن رشد (1126-1198) وتوما الأكويني (1225-1274) وغاليليو غاليلي (1564-1640). إذ رغم اختلاف السياقات الخاصة بكل واحد منهم، فإنهم قد فحصوا مسألة العلاقة بين نطاقين أدركوا تمايزهما وحرصوا على الموافقة بينهما على ضوء التسليم بمبدأ وحدة الحقيقة، ووفقا لتصور مخصص لقدرة العقل الإنساني على المعرفة ولمداها وحدودها، تصور انطبع بخصوصية الغرض الذي أمَّه كلُّ منهم من وراء الكتابة حول هذه المسألة:

- فقد كان غرض ابن رشد، في فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال²، الدفاع عن شرعية ومشروعية الفلسفة وعلوم المنطق، باعتبار إفادتها في نبيل المعرفة التامة بالله، وذلك ضد الذين يُعدّونها كفرا صريحا أو بدعة مبينة للشريعة مُحدثة في أمة المسلمين وهم في غنى عنها. فأتاح له بيان الحكم الشرعي من فعل الفلسفة مناسبة لاستئناف تبيين منزلة المعرفة العقلية ومداها وفائدتها للشريعة، مع توزيع حصص استعمال العقل بين الناس، واقتراح ضوابط تداول المعارف على نحو يحفظ العلاقة السليمة والسلمية بين الحكمة والشريعة.

¹ انظر حول الصيغ المتعددة لهذه المسألة، مثلا: وطه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012)، 88-110؛ وأيضا:

Joseph Buijs, A. "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes and Aquinas", in *Medieval Encounters*, 8, 2-3, 2002, 160-183, p. 160.

² اعتمدت في هذه الورقة على النص الذي حققه عبد الواحد العسري ونشر تحت إشراف محمد عابد الجابري: أبو الوليد محمد ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق عبد الواحد العسري، إشراف محمد عابد الجابري (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997). سأحيل عليه لاحقا بالفصل.

- وكان غرض الأكويني، في مجموعة الردود على الخوارج¹، الدفاع عن أولوية ضرورة الإيمان ضد نزوع عقلائي جذري يدّعي استغناء العقل عن الوحي في معرفة الحقيقة، ولا يُقدّر مخاطر ترويج مضامين فلسفية مباينة للعقيدة على التعاليم الدينية. فكان التوصل بالعقل والاستمداد من تركة التقليد الفلسفي المنقول إلى العالم اللاتيني من أجل التدليل على أولوية الإيمان مناسبة للاستدلال على محدودية العقل وعدم استغنائه بنفسه عن الإيمان، بل وجعل الاعتقاد الإيماني هاديا للعقل ومحكا لنتائجه.

- ثم كان غرض غاليليو غاليلي، في الرسالة إلى الدوقة كريستين²، الدفاع عن براءة الفلك الكبرنيكي من تهمة الضلال أو الهرطقة بدعوى مخالفة العقيدة، فمثّل تسليمه بوحدة الحق وتركيزه على احترام الحدود بين "ما يتعلق بالإيمان" و"ما يتعلق بالعلم" مناسبة لإعادة النظر في العلاقة بين النطّاقين على نحو يعينه على إظهار براءته وبراءة الفلك الجديد، ثم على تحرير قدرة العقل الإنساني في نطاق العلم المستند إلى البراهين الضرورية والتجارب الحسية، وذلك لئلا يصير سوء الفهم بينهما مؤديا إلى اصطدامهما والإضرار بهما معا.

لعل القاسم المشترك بين المصنفات الثلاثة، الفصل والردود الرسالة³، هو أنها كُتبت في سياق التفاعل مع الآخر، بحيث كان أصحابها على وعي بأنهم يخرجون من مجال

¹ اعتمدت في هذه الورقة على النص الذي ترجمه عن اللاتينية المطران نعمة الله الماروني: الأكويني، توما. مجموعة الردود على الخوارج، ترجمه عن اللاتينية المطران نعمة الله أبي كرم الماروني (بيروت: دار ومكتبة بيبليون، 2005). ساحيل عليه بالردود.

² اعتمدت في هذه الورقة على النص الذي ترجمه عن الإيطالية مورييس فينوكيارو. وساحيل عليه بالرسالة. Galileo Galilei, "Galileo's Letter to the Grand Duchess Christina (1615)", in Maurice A. Finocchiaro, *The Galileo Affair: A Documentary History* (Berkeley: University of California Press, 1989), 87-91-92.

³ خلافا لرسالة غاليلي، تُطرح مسائل كثيرة بشأن الهوية الفلسفية أو الفقهية أو الكلامية لكل من الفصل والردود. وإذا يتجاوز فحص هذه المسائل والبت فيها حدود المرسومة لهذه الورقة، يمكن الرجوع حول هذا النقاش مثلا إلى: أبو الوليد محمد ابن رشد، *فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال*، تحقيق عبد الواحد العسري، إشراف محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)؛ محمد المصباحي، "حضور كتاب ما بعد الطبيعة في كتاب فصل المقال لابن رشد"، ضمن *تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية* (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995)، 95-117؛ وأيضا:

Averroès, *Discours décisif*, traduction de Marc Geoffroy, introduction d'Alain de Libera (Paris : Flammarion, 1996) ; Richard C. Taylor, "Truth does not contradict truth: Averroes and the Unity of Truth", in *Topoi* 19.1, 2000, 3-16 ; John F. Wippel, "Philosophy and the Preambles of Faith in Thomas Aquinas", in *The 'Praeambula Fidei' and the New Apologetics*, Proceedings of the VIII Plenary Session, 20-22 June 2008 (Vatican City: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis), 38-61.

التخصص لأجل الجواب على أسئلة وهواجس خصوصهم، بل ويستعملون وسائل هؤلاء الخصوص: فابن رشد الفيلسوف يكتب من منظور الشرع دفاعاً عن شرعية ومشروعية الحكمة، والأكويني اللاهوتي يكتب من منظور الحكمة دفاعاً عن أولوية الإيمان، بينما يكتب غاليلي فيلسوف الطبيعة من منظور المؤمن دفاعاً عن براءته الشخصية وعن براءة نظرية علمية من تهم الضلال والهرطقة¹.

لقد كُتِبَ الكثير عن علاقة الدين بالعلم لدى كل واحد من المفكرين الثلاثة المعنيين هنا، وهناك اختلاف في تقويم وتأويل مساهمة كل واحد على حدة. كما أن هناك دراسات كثيرة قارنت بين ابن رشد والأكويني في تناول العديد من القضايا الفلسفية والكلامية، وأخرى انصبحت على دراسة حضور بعض آراء الأكويني في بعض كتابات غاليلي. ونرى أن المقارنة بين المفكرين الثلاثة بشأن الموقف من "مسألة الحقيقة المزدوجة"² قد توسع آفاق استكشاف ضروب التفاعل بين النطاقين المذكورين، ولوجوه معالجة هاته المسألة من لدن مفكرين ينتمون إلى تقاليد فلسفية وكلامية مختلفة.

وإذ لا نتوخى فحص وجود أو غياب اتصال تاريخي بين المفكرين الثلاثة في توظيف "مبدأ وحدة الحقيقة"، إذ يقتضي ذلك دراسة ظروف نقل وتنقل الأفكار والمؤلفات خلال حقبة تاريخية طويلة تناهز على الأقل خمسة قرون، فإن الغرض من هذه الورقة لفت الانتباه، أولاً، إلى وجود نوع من الاتصال الموضوعاتي والمسالي، إن صح التعبير³، ثم، ثانياً، إلى تمفصل أعمال "مبدأ وحدة الحقيقة" في إقامة علاقة سليمة وسلمية بين نطاقي الدين والعلم مع بلورة تصور عن قدرة العقل الإنساني وحدوده ومداه وضوابط تداول نتائجه.

¹ لقد استثمرنا في النظر إلى هذا البعد التفاعلي الأصلي الباحث لتحرير كتاب الردود من لدن الأكويني مقارنة تي فيلدي التي عرضها لفحص منزلة العقل الطبيعي في الكتاب المذكور:

Rudi A. Te Velde, "Natural Reason in the Summa contra Gentiles", in Brian Davies (ed.) *Thomas Aquinas: contemporary philosophical perspectives* (Oxford: Oxford Univeristy Press, 2002), 117-140.

² ينبغي أن نقول، بالأحرى، "مسألة وحدة الحقيقة"؛ إذ الراجح اليوم بين أغلب الدارسين هو أن "الحقيقة المزدوجة" في الصيغة الموروثة عن المحاكمة التي جرت في جامعة باريس سنة 1277 لا وجود صريح لها في نصوص ابن رشد.

³ عن فكرة "الاتصال المسالي والموضوعاتي" التي تسمح بالدراسة المقارنة لمسائل تداولها مفكرون لا تقوم الشواهد النصية الكافية على الاتصال التاريخي الصريح بينهم، انظر:

Luca Bianchi, *Pour une histoire de la 'double vérité'* (Paris : Vrin, 2008), 125.

1- ابن رشد (1126-1198) . وحدة الحق دفاعاً عن الفلسفة من داخل الشريعة

وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع: فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. (الفصل، ص. 96).

كما هو معروف، عرض ابن رشد في الفصل، الذي ألفه حوالي العام 1178، عناصر تصوره للعلاقة السليمة والسلمية التي يراها بين ممارسة الفلسفة وبين الشريعة. فقد طرح، مع إعلان غرض الكتاب، المسألة الرئيسة المتصلة بفحص حكم الشرع في مزاوله الفلسفة وعلوم المنطق: هل هي مباحة أم محظورة أم مندوبة أم واجبة؟ وعن هذه المسألة الرئيسة تتفرع مسائل أخرى بمقدور القارئ أن يتبينها بسهولة ويتتبع تفاصيل تحريرها والبت في كل واحدة منها من لدن ابن رشد على طول صفحات الكتاب المذكور؛ مسائل من قبيل: أليس التفلسف بدعةً دخيلة على الإسلام والمسلمين؟ ما حكم الاستعانة بغير المشارك في الملة على نيل معرفة الله معرفة حقيقية؟ كيف السبيل إلى رفع ضروب المخالفة الظاهرة بين عدد من الأقاويل الفلسفية وبين جملة من العقائد الإيمانية؟ ما هي الضوابط التي ينبغي التقيد بها عند مباشرة تأويل النصوص القرآنية، سواء تلك التي تتعلق بقواعد إنجازها أو بتعيين ملامح أهله ومستحقيه أو بتداول نتائجها؟ ما دور السلطان في تدبير نشر وتداول الكتب المتضمنة للتأويل؟ وقد ضمّن ابن رشد تناوله لهذه المسائل موقفه من قدرة الإنسان على نيل الحقيقة، ومن ضوابط نشر وتداول نتائج النظر العقلي بشأن المسائل الشائكة التي يتداخل فيها النظر بين الشريعة والحكمة.

يمكن، من خلال هذه المسائل، تبين ملامح المخاطبين الذين عزم ابن رشد على مواجهتهم، وهم الذين اعترضوا -باسم الشرع- على شرعية التعاطي للفلسفة في المجتمع الإسلامي بالأندلس خلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر، بدعوى أنها بدعة دخيلة على جماعة المسلمين أتت من أمم لم يُرسل إليهم وحي، وأنها تتضمن آراء مضادة للعقيدة (حول علم الله وقدم العالم وفناء النفس والمعاد، الخ.)، وبالتالي ينبغي تحريمها ومنع الاشتغال بها. وهكذا، فإن رهان ابن رشد من اتخاذ فكرة "وحدة الحق" أصلاً يشيد عليه موقفه من موافقة الحكمة للشريعة هو الدفاع عن شرعية ومشروعية التفلسف، والدفاع عن وجودها ضمن مناخ غير مُرجّب بها، بل ومناهض لها¹. ولربما هذا ما فرض

¹ يميز المصباحي بين الدفاع عن وجود الفلسفة وإثبات مشروعيتها ("حضور كتاب ما بعد الطبيعة في كتاب فصل المقال"، مرجع منكر، 1995، ص. 100-101)؛ لكن يبدو أن الأمرين قد تطابقا في حالة ابن رشد متى استحضرنّا الأقول التدريجي للممارسة الفلسفية في السياق العربي الإسلامي بالأندلس بعد وفاته.

عليه الاستناد إلى تصور يستند إلى التفاوت الطبيعي القائم بين الناس في قدراتهم على نيل الحقيقة، ثمحصر مجال تداول الأقاويل الفلسفية والتضييق على الكتب التي تتضمن الحلول التأويلية لأشكال التضاد بين الحكمة والشرعة.

فعلا، ترد عبارة "الحق لا يضاد الحق" تتويجا لاستدلال مطوّل ينتهي بنفي التضاد عن العلاقة بين حق الحكمة وحق الشرعة، وبتقرير التوافق والتكامل بينهما. فانطلاقا من تقديم تعريف لفعل الفلسفة يرُدّه إلى معرفة الله عبر النظر البرهاني في صنعه، صار بإمكان ابن رشد أن يُعمل جهاز الأحكام الشرعية لصياغة الموقف من التعاطي للفلسفة. فحكّم استنادا إلى جملة من الشواهد القرآنية بأن فعل الفلسفة واجب، إذ هو في جوهره تلبية لأمر إلهي بالسعي إلى معرفة الله من خلال النظر في الموجودات (الفصل، 87-89). وبجعله الحكمة فعلا واجبا، هان عليه طبعاً إخراجُه من دائرة البدعة الحادثة بين المسلمين (الفصل، 89-90)، بل مكّنه ذلك من تسويع اللجوء إلى الاستمداد من غير المشارك في الملة، وجعل الاستعانة بما قدّموه - متى كان مفيدا في معرفة الله- واجبا أيضا، حيث كتب:

وإن كان غيرُنا قد فحص عن ذلك [=القياس العقلي وأنواعه]، فبيّن أنه
يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك،
وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة. (الفصل، 91).

هكذا، توجّ ابن رشد هذه اللحظة من لحظات الفحص الذي ابتغى القيام به في الفصل ليس فقط بصياغة حكم إيجابي بشأن مزاولة الفلسفة وعلوم المنطق، بل بإصدار حكمٍ يقضي بتحريم منع التعاطي لهما، طالما أن منع مزاولتهما سيصير بمثابة صدّ عن مزاولة ما يؤدي إلى معرفة الله، أي الصدّ عن معرفة الله.

لربما كان بإمكان ابن رشد أن يتوقف عند هذه الحدود، ويترك الباب مشرعا لتطوير النقاش الذي جرى قبله وتواصل من بعده حول التأويل وقوانينه، بعدما قرّر أن اللجوء إلى التأويل هو الضامن لحل أشكال التضاد الطارئة بين نصوص الشرعة وأقاويل الفلسفة، واقترح "صيغة عمل" تصلح لأن تكون دليلا بيد القيمين على التعامل مع نصوص الشرع (الفصل، 96). غير أنه انتقل إلى إصدار أحكام شرعية بشأن تداول وتقاسم نتائج المعرفة بالتأويلات الصحيحة؛ حيث حكّم-أولاً- بتحريم التصريح بالنتائج التي يتوصل إليها العارفون بالتأويل الصحيح؛ و-ثانيا- بتحريم تعليم هاته التأويلات، إذ التعليم بمثابة دعوة

للجمهور للتصديق بطريقٍ لم تؤهلهم طبيعتهم لتلقيه؛ و-ثالثا بتحريم تناولها ضمن الكتب الخطابية والجدلية الموجّهة بطبيعتها إلى الجمهور من غير أهل البرهان؛ و-رابعا بتحريم ترويج كتب البرهان التي من شأنها أن تتضمن تلك التأويلات؛ ليختم حلقات هذه السلسلة المحكمة من التحريمات بحكم خامس يكفر بموجبه المتفلسفين الذين أذاهم نظرهم إلى "أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه، أعني لا تقبل تأويلا"، فرأوا وجوب كشفها والتصريح بها لجمهور الناس (الفصل، 119-120).

يظهر إذن أن موقف ابن رشد، كما هو مفصّل في كتاب الفصل، لا يسمح بالحديث عن وجود صريحٍ لما عُرف لاحقا بمذهب "الحقيقة المزدوجة"؛ بل الراجع، على ضوء مستجدات البحث المتكاثرة بشأن أشكال حضور أفكاره لدى المشتغلين بتاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، أن ابن رشد أجرى فحصه متوسلا تطبيق "مبدأ وحدة الحق" بدلا من القول بازدواجه؛ وذلك حتى يتسنى له نفي إمكان التضاد بين الحق المتضمن في كتب الشريعة وبين الحق الذي تؤدي إليه الفلسفة وعلوم المنطق، وتقرير توافقهما وشهادة كل واحد منهما لصالح الآخر، وإن كانا غير متطابقين تماما ومن كافة الوجوه¹.

أما فيما بهم تصور ابن رشد لقدرة عقل الإنسان على نيلايقين، فالواضح أن ثقته في قدرة الإنسان كانت ثقة كبيرة، وأنه لم يضع حدودا لما يمكن العلم به من لدن العقل البشري، سواء تعلّق الأمر بمعرفة حقيقة العالم أو بمعرفة حقيقة الشريعة؛ ولعل إلى هذا الوجه أشار الدارسون لفكره عندما اعتبروه فكرا "عقلانيا". فهو حينما اختزل فعل الفلسفة إلى معرفة الله عبر النظر البرهاني في صنعه، إنما فعل ذلك من موقع المنخرط عن وعي ضمن

¹ يرى المصباحي في المقالة التي خصصها لتتبع "حضور كتاب ما بعد الطبيعية في كتاب فصل المقال" (مرجع مذكور، 112). أن هذه الوحدة والتوافق هي ليست لا على سبيل المطابقة التامة التي ينتفي معها كل اختلاف، ولا على سبيل التكافؤ الذي يستقل فيه أحدهما الطرفين عن الآخر أو يستغني عنه. أما ماجد فخري Majid Fakhry. *Averroes: His Life, Works and Influence* (Oxford: One World, 2001), 162. فيرى أن تلك الوحدة إنما هي وحدة يمكن النظر إليها بوصفها نوعا من أنواع المساواة في الحق. انظر لمزيد من التفصيل:

Richard C. Taylor. "Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thoughts", in Richard C. Taylor and Peter Adamson (eds.) *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 180-200, 185; Taylor, Richard C. "Truth does not contradict truth: ..., *op. cit.*, 6-7.

² انظر رسدا لبعض عناصر المرجعية الأرسطية التأوية خلف السلوك الرشدي الذي ردّ التفلسف إلى النظر البرهاني: Taylor, Richard C. "Ibn Rushd / Averroes and 'Islamic' Rationalism", in *Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue* 15, 2009, 225-235, 228.

تقليد فلسفي وعلمي ينظر إلى العالم باعتباره موضوعا لمعرفة إنسانية يمكن أن تكون معرفة يقينية تامة. وحيث أنه سلّم بالطابع العقلي والمعقول للوحي، فإنه لم يتردد في إعلان الموافقة التامة بين ما يقرره النظر البرهاني وبين الشريعة متى فُهمت فهما صحيحا، بالنظر إلى أن المعنى الحقيقي لا يكون دوما صريحا ظاهرا، بالنظر إلى اعتبارات لا ترجع إلى الحق في ذاته وإنما إلى الشروط المطلوبة لاستحصله؛ حيث كتب بنبرة جازمة أتم ما يكون الجزم:

ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل نقول: ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتُبر الشرع وتُصِفَّت سائر أجزائه، وُجِد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد. (الفصل، 98).

إن التوافق الأصلي بين ما يؤدي إليه البرهان وبين ما يرد في الشرع ليس مجرد "قضية" تحظى بالقبول المبدئي من لدن المسلمين والمؤمنين، تُعبر عن بداهة أولية بامتناع التنافر بين طرفين يتمتعان معا بقدر كاف من المصادقية. كلا. إن التوافق الأصلي المذكور هنا على لسان ابن رشد "قضية" تستمد أعلى درجات اليقين من كونها نتيجة أثبتتها المزاولة والتجربة القاصدة: مزاولة الجمع بين المعقول والمنقول. من المقصود هنا بـ "مَن زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد"؟ هل يُخبر ابن رشد هنا عن ممارسة لدى بعض النظار السابقين عليه أو المعاصرين له ممن زاولوا وجربوا وقصدوا، أم أنه يتحدث عن نفسه فقط ويُطمئن مخاطبته لئلا يخشى من وقوع الخصومة بين الحكمة والشريعة. ويدعوه ربما إلى الانخراط في تجربة إدراك معنى التوافق بينهما؟ أسئلة تثيرها عبارات الفصل دون أن تقدم ما يكفي من المعطيات الميسرة للجواب عليها. إلا أن المؤكّد، على كل حال، هو أن ابن رشد قد بادر إلى إنجاز برنامج إثبات التوافق بين ما صح بالبرهان وبين مضمون الشرع، في الفصل أولاً ثم بعد ذلك في الكشف وتهافت التهافت¹.

¹ مما يعزز القول بأن الكتب الثلاثة المذكورة تندرج ضمن مشروع شامل ينظمها جميعا، وبأن الفصل قد كان بمثابة المقدمة المنهجية والإطار النظري للكتابين التاليين. وهذه هي القراءة التي يقدمها تيلر في مقالته المذكورة سابقا حول "وحدة الحقيقة".

فبأي معنى يجدر بنا أن نحمل نعت ابن رشد بالعقلانية؟ وهل يصح فعلا اعتبارها عقلانية تامة أو جذرية؟

1-1- الواقع أن إطلاق لفظ "العقلانية" على فكر ابن رشد في هذا المقام بالذات يقتضي أخذه بنوع من التحفظ، إن لم نقل ينبغي أن يخضع لمراجعة نقدية. وذلك لا لأجل نفيا عنه تماما، وإنما فقط لأجل تبين طابعها النسبي، والوقوف على بعض أوجه محدوديتها. وحسبنا هنا الإشارة إلى العناصر المتصلة أساسا بالتصور النخبوي للعقل ولما زولته لدى ابن رشد، وبنوع من الاستلاب للسلطان - السياسي والفقيهي - في تصوره لتداول ونشر المعرفة بين الناس.

فلو أننا نفهم "العقلانية" انطلاقا من حيثية دلالتها على القناعة بامتلاك الناس، كل الناس، الشروط البدئية الضرورية (=الطبيعية) لممارسة النشاط العقلي في سبيل نيل المعرفة، فلا ريب أن موقف ابن رشد من القدرة العقلية للإنسان كان موقفا محدودا؛ هذا إن لم يكن مشوبا بضرب من ضروب "اللاعقلانية". فلقد سلّم تسليما بتفاوت مراتب الناس في "استعمال العقل" والإفادة من نتائجه، واطمأن إلى الاعتقاد في أن هذا التفاوت إنما يجد أساسه في امتلاك أو فقد خاصية طبيعية، "فطرة" أو "جبلّة"، يتهيأ بموجها كلّ إلى نيل ما تخوله إياه: فمن الناس من يستحق الأقاويل الخطابية لأن طبعه لا يُعده لغير التصديق بالخطابة، ومنهم من يستحق الأقاويل الجدلية لأن طبعه لا يُهيئه لغير التصديق بالجدل، ومنهم من يستحق الأقاويل البرهانية لأنهم وهبوا الفطرة الفائقة التي تتيح لهم التصديق بالبرهان. بل لربما لا يحق لنا الحديث مع ابن رشد عن توزيع لفروض استعمال العقل، وإنما فقط توزيع لفروض التصديق، إذ أن الاستعمال الذي يستحق فعلا أن يسمى عقلا هو الاستعمال البرهاني، وهذا لا يحوزه الجميع، بل صفوة من الناس صاروا به أهلا للمعرفة الحقيقية التامة بالعالم وبالإله معا.

2-1- رغم أن ابن رشد قد راهن على الدفاع عن وجوب فعل الفلسفة وعلوم المنطق وهو على وعي بمختلف أشكال التضيق على هذا الفعل وعلى المشتغلين به، فإنه لم يتردد في المطالبة بأمر يصعب قبولها ممن يتسم بسمات "العقلانية"، أو وصف من يطالب بمثلها بصفة "العقلاني". ومن ذلك على الأقل التكلم بلسان حال السلطان، بل المبادرة إلى التبرع بالإشارة على أولى الأمر بوجوب أعمال آليات الزجر والردع والمنع قصد ضبط التعاطي للعلم وتنظيم تداوله، إلى درجة حكم بتحريم التأويل عن غير الراسخين في العلم،

بل وكثُر من يؤمن بضرورة نشر نتائج العمل العقلي بين الناس. الأمر الذي يسوغ طرح أسئلة حول هذا الضرب من "العقلانية الإسلامية الخاصة" الذي يقدم ابن رشد نموذجاً من نماذجه¹، انطلاقاً من تصوره لنمط تداول المعارف وتقاسمها داخل المجتمع. ذلك أن هذا التصور إنما هو أقرب إلى الممارسة النخبوية – وربما السرية – منه إلى الممارسة العمومية، وهو الأمر الذي أدى إلى قطع صلته بالبيئة الفكرية التي يعيش ضمنها، وعزّز اتهام المزاوئين للفلسفة بادّعاء حيازة علم "خاص" يفوق ما لدى العموم، وقوَى الشبهات التي تحوم حولهم بشأن تبنيهم سلوكاً يتسم بالازدواجية والمخادعة والنفاق.

أجل، فبعد مرور عقدين ونيف على كتابة الفصل، تعرض ابن رشد عام 1195 لنكبة لا تزال أسبابها وحيثياتها محل اختلاف بين الدارسين². غير أن القارئ يجد في رسالة أبي عبد الله المنصور القاضية بترك علوم الفلسفة وإحراق كتبها، بعض العناصر التي قد تفيد في تقريبنا من فهم بعض عوامل "فشل" مشروع ابن رشد في الأندلس الإسلامية خلال القرن الثاني عشر، ومآل فلسفته والفلسفة عموماً من بعده. ويتعلق الأمر بتهمة "ازدواجية" موقف المشتغلين بالعلوم الفلسفية، تلك التي تدين اللجوء إلى التورية وإظهار خلاف ما في ضمائرهم، وهي على وجه الإجمال أهم العناصر التي تدخل في تكوين ما عُرف لاحقاً بـ "الحقيقة المزدوجة".

فعلاً، تصف رسالة المنصور الفلاسفة بـ "شياطين إنس"، للدلالة على موضع المخادعة والتورية، وللتحذير من خطرهم الخفي المحدث بروح العقيدة: إظهار موافقة

¹ لقد تساءل علي أولملي عن بواعث انزلاق ابن رشد إلى مثل هذا الموقف المتعصب الذي يستعصي فهمه من لدن من يدرج ابن رشد في عداد "الفلاسفة العقلانيين"، فاقترح فرضية قراءة تبدو مثمرة في استكشاف سمات "العقلانية الرشدية"، مقدّماً تأويلاً يكشف الطابع السياسي لنقد ابن رشد للكلام عموماً وللشعرى خصوصاً، كما يُظهر مخاصمة توجّه ابن تومرت نحو تعميم العلم باعتباره داعياً من الدواعي الأساسية وراء موقفه السلبي من الكلام. انظر: علي أولملي، *السلطة الثقافية والسلطة السياسية* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، 205-217.

² هل كانت المحنة وليدة سوء فهم لبعض عبارات عُثر عليها في بعض كتبه؟ هل هي وجه من وجوه التنافس والتحاسد بين الأعلام وبين الأسر القرطبية وجدّ فيها الحيلة لنزع الحظوة من آل ابن رشد لصالح غيرهم؟ هل هي تجلّ من تجليات صراع سياسي بين رؤى متباينة إزاء طبيعة السلطة السياسية ودور الدين داخل المجتمع؟ هل هي تعبير عن وضع الفلسفة والفلاسفة في الغرب الإسلامي خلال أواخر القرن الثاني عشر؟ الخ. يمكن للقارئ أن يجد، بين الروايات التاريخية القديمة وما بين قراءات الدارسين المعاصرين لابن رشد، من المبررات ما قد يجعله يرجح تأويلاً على آخر، وعسى أن يكشف البحث التاريخي عن معطيات تلقي أضواء جديدة على القضية. انظر على سبيل المثال لا الحصر: محمد بنشريفية، *ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية* (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999)، 60-84؛ ومحمد عابد الجابري، *المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2008)، 119-153.

الشريعة والرجوع إلى نصوص الكتاب، وإضمار ما يصرف المرء عن الله وينزع منه الإيمان. مما يجعل الرابطة التي تجمعهم بجماعة المسلمين رابطة ظاهرية سطحية قولية: كما يمنح مشروعية محاربتهم لأنهم صاروا بمثابة سم يسري خفية في جسم الجماعة يُخشى أن ينتهي بالقضاء عليها تماماً. هكذا، ورد في الرسالة المذكورة التي تكفل بكتابتها ابن عياش واصفا الكتب التي طالتها الإدانة أن:

ظاهرها موشح بكتاب الله وباطنها مصبح بالإعراض عن الله، لُئس منها الإيمان بالظلم، ويحيى منه بالحرب الزبون في حالة السلم، مزلة للأقدام وسم يدب في باطن الإسلام، (...) فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيمهم ولسانهم، ويخالفونهم بباطنهم وغيمهم ومهتانهم¹. (التشديد منّا)

ولعل هذه الصورة التي خبّت في مجال الثقافة العربية الإسلامية بفعل الأقول العام الذي آلت إليه الفلسفة في الغرب الإسلامي على الأقل، هي التي ستنبعث مجددا ولأمد طويل عند أولئك الذين سيُنسَبون - خطأ ربما - إلى ابن رشد في العالم اللاتيني: صورة ادعاء حيازة معرفة عقلية يقينية غير موافقة في جوهرها لما تتضمنه الكتب المقدسة، ويجدر مع ذلك نشرها بين عموم الناس، ثم بالمقابل إعلان الانتماء إلى جماعة المؤمنين على سبيل التسليم الإيماني فقط، أي سلوك "الازدواجية" على الصعيدين النظري والعملي، والخطر الخفي على وحدة المجتمع.

2- توما الأكويني (1225-1274). وحدة الحق دفاعاً عن الإيمان بواسطة

العقل الطبيعي

إن حقيقة الإيمان المسيحي المذكورة، وإن كانت تفوق طاقة العقل الإنساني، فيستحيل مع ذلك أن الحقائق المغروسة في فطرة العقل الإنساني تجيء مضادة لها. (الردود، 23).

حسب قراءة ألان دُليبيرا للمواجهة بين الأكويني وبين بعض الأساتذة الذين درج المؤرخون للعصر الوسيط على نعتهم بـ "الرشديين"، يبدأ التأريخ لمذهب "الحقيقة المزدوجة" خلال النصف الثاني من القرن الثالث عشر مع كتاب توما الأكويني وحدة

¹ أحمد عزاوي (تحقيق)، رسائل موحدية. مجموعة جديدة، الجزء 1، الرسالة 43 (القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة جامعة ابن طفيل، سلسلة نصوص ووثائق، 1995)، 206-207.

العقل ضد الرشديين الذي صَنّفه عام 1270، وتوجّه من خلاله إلى أساتذة الفلسفة بجامعة باريس، وعلى رأسهم سيجر البرابنسي (ت. 1282) و/أو بويس الدّاسي (ت. 1280)¹. حيث يُروى أنه شاع بين هؤلاء الأساتذة التصريح بوجهة نظر "ديداكتيكية" تستند في تدريس قضايا فلسفية خلافية إلى التمييز بين "جهة نظر الإيمان" و"جهة نظر الفلسفة"². ويمكن عدّ هذا الكتاب استثماراً وتفعيلاً لما كان قد أسّسه ضمن كتاب الردود الذي كتبه عام 1265، و"امتداداً" للبرنامج الذي أعلنه هناك: إخراج هؤلاء "الأساتذة" وكشف المحال الذي يؤدّهم إليه المبدأ "الديداكتيكي" المذكور.

فعلاً، عبّر الأكوييني عن عجبه وسخطه في آن معاً إزاء هذه "الجراءة" من لدن قوم يدّعون الانتماء إلى المسيحية، لكنهم لا يتكلمون عن الإيمان المسيحي بمقتضى الاحترام والوقار الواجبين في حقه، ولا يتورعون عن ترويع ما يضاد ذلك الإيمان مضادة صريحة، وهم يدركون ذلك ويتحدثون عن شريعة المسيحيين كما لو كانوا غير مسيحيين. بل تجدهم يتحدثون عن مذاهب العقيدة المسيحية باعتبارها مجرد مواقف، وكأنها لا تعدو أن تكون آراء تؤخذ أو تُردّ مثلما يقع مع سائر الآراء. وهكذا، يبدو أن شُبهة "الحقيقة المزدوجة" انبثقت تتويجاً لعملية استدلالية دفع الأكوييني بموجبها موقف أساتذة الفلسفة إلى مداه الأقصى، مع الحرص على عدم التسليم لهم بمبدأ الفصل بين ما يُستنتج بضرورة العقل وما يُعتَقَد بمقتضى الإيمان، وذلك حتى لو كان هذا الفصل مجرد "إجراء تعليمي" يراعي خصوصية نطاق تخصصي ما ويعي حدود صلاحية ما يقوله في السياق التعليمي، ويتحفظ من البت في مسائل خارج التخصص. هكذا كتب الأكوييني معيداً صياغة المبدأ الذي يتعامل بموجبه الأستاذ المذكور مع مسألة وحدة العقل:

ثم يقول ما هو أدهى: 'أستنتج بمقتضى العقل أن العقل واحد بالعدد، لكنني أتمسك بضد ذلك بمقتضى الإيمان'. فهو يرى إذن أن الإيمان يتعلق بأمور قد ينتج ما يضادها نتجا ضرورياً. لكن لما كان من المحال أن ينتج نتجا ضرورياً إلا الحق الضروري الذي يكون ضده هو الباطل المحال،

¹ Thomas D'Aquin, *Contre Averroès*, traduction d'Alain de Libera (Paris : Flammarion, 1994).

² Alain De Libera, *L'unité de l'intellect, Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin* (Paris : Vrin, 2004), 18 ; 271 et 387.

فيترتب على أقواله أن الإيمان يتعلق بالباطل المحال، وأن الله نفسه لا يقدر على تحصيله. وهذا ما لا تطيقه أسماغ المؤمنين¹.

لقد نذر الأكوييني كتاب الردود لجعل الإقرار بمبدأ وحدة الحق ركيزة أقام عليها صرح العلاقة السليمة والسلمية بين العقل والإيمان، وذلك في مواجهة أغيار يستعصي الحوار معهم بالاقصرار على المرجعية الدينية الكاثوليكية وحدها. إذ يتراءى من خلف مبادرته أنه يستهدف الإطار الفلسفي الذي يتحرك داخل حدوده أساتذة الفلسفة، الذين يحتجون بقوة الإلزام الذاتي الموجودة في المذاهب الفلسفية، خلافا لما تقتضيه العقائد الإيمانية من حال التسليم المسبق وغير المشروط. وهذا ما جسده إعلانه الاعتماد على العقل الطبيعي باعتباره "أرضية مشتركة"، يمكن أن يقوم عليها حوار منتج بينه وبين هؤلاء الذين يبالغون في الاعتداد بالعقل وحده بشأن كافة الموضوعات². لأجل ذلك، كان رهان الأكوييني هو إثبات أصلية الإيمان وعدم استقلال العقل بنفسه لنيل سعادة إدراك الحقائق الإلهية، قصد مقاومة شيوع "نزوع عقلائي جذري" يهدد بالتشويش على عقيدة طلبة العلم أو زعزعتها. فبلور تصورا عن العقل انطلاقا من تمييز حال العقل الإنساني إزاء "ما يمكن أن يعرفه" من جهة أولى و"ما يقع فوق طاقته على المعرفة" من جهة ثانية: الأول يتعلق بنطاق الحقائق التي يدركها العقل الطبيعي، بينما الثاني فيتصل بنطاق الحقائق التي لم يُزَوَّد العقل في شأنها بما يُقدِّره على دركها.

يتضح إذن أن معاودة النظر في قدرة العقل على معرفة كل الحقائق قد أتاحت للأكوييني الفرصة للتشديد على محدودية العقل، والبناء على ذلك من أجل إجبار المغترين بقدرات العقل على ضرورة عدم تجاوز الحدود البشرية. فالهدف المتوخى هو التشكيك في إطلاقية العقل التي يدعيها المتفلسفة عموما، وأساتذة الفلسفة بباريس خلال النصف الثاني من القرن الثالث عشر على وجه الخصوص. لكن، دون أن يعني تعالي حقائق الوحي ومجاورتها طاقة الإنسان إحجام العقل عن طلبها، ولا بالأحرى توقع إمكان وقوع أي تضاد بين العقل والوحي، طالما أن العقل يجد، في سعيه إلى درك الحقائق الإيمانية، الموافقة التامة بين ما غرسه الله في فطرته وبين ما ينبغي أن يسلم به من حقائق إيمانية منزلة. حيث كتب:

¹ يعتبر ألان دُليبيرا أن سيجر البرابنسي هو سبب "الأزمة" التي سنتبثق من النظر فيها والتناظر بشأنها مقولة "الحقيقة المزدوجة" و"إدانة استقلال البحث الفلسفي"

De Libera, *L'unité de l'intellect*, ... op. cit., 400

² Te Velde, "Natural Reason in the *Summa contra Gentiles*" op. cit., 124.

إن حقيقة الإيمان المسيحي المذكورة، وإن كانت تفوق طاقة العقل الإنساني، فيستحيل مع ذلك أن الحقائق المغروسة في فطرة العقل الإنساني تجيء مضادة لها، وذلك لأن الحقائق المغروسة في طبيعة العقل الإنساني من الثابت المقرر أنها من الحقيقة والصدق بحيث لا يمكن تصور كونها باطلة كاذبة؛ والحقيقة التي نتيقن بها تيقن الاعتقاد لكون الله أكد صدقها بأوضح البينات، فلا يسوغ لنا الظن بأنها باطلة. فإذاً، لما كان الباطل وحده يضاد الحق، كما يتضح من تعريفهما، كان من المحال أن الحقيقة التي يُعَلِّمها الإيمان المسيحي تقع مضادة لتلك المبادئ التي يعرفها العقل ببديهة الفطرة. (الردود، 25).

وإن بدا أي تعارض بين العقل وبين الإيمان فإنه لا محالة تعارض ظاهري، نتج عن سوء فهم يمكن، بل ينبغي، للحكيم الذي جمع إلى تحصيل معرفة عقلية الاهتداء بالوحي أن يرفعه، بل وأن يسلب عنه الطابع البرهاني الذي يزعمه¹. ولما كان كل ما يخالف العقائد الإيمانية باطلا بالضرورة، فإن العقائد الإيمانية تصبح بمثابة "امتحان" لنتائج العقل، وسبيلا لتسديد استعماله. وبذلك، حقق الأكويني هدفا مزدوجا: إحباط طموح مزاولي الفلسفة إلى الهيمنة على مجال المعرفة المستندة إلى العقل، ثم إعاقتهم عن تثبيت استقلالهم وتوثيق تبعيتهم لأهل العلم الجامع الذي كان هو نفسه أحد الأعلام المساهمين في إنشائه، والذي يتربع علم اللاهوت على عرشه².

كان رهان الأكويني إذن صدّ خطر ادعاء العقل الطبيعي النظر في مسائل اعتقادية قد تفتح الباب أمام مراجعة باقي الاعتقادات الإيمانية، فينتهي الأمر إلى جعل العقل مرجعا للحكم بدلا من الكتب المقدسة وتأويلاتها المأثورة. ولعل هذا ما أشار إليه وهو يرسم ملّح أستاذ الفلسفة خلال الربع الأخير من القرن الثالث عشر بالجامعة الباريسية: ذاك المفكر المعتمد بقدراته العقلية، المستعد لخوض غمار النظر والمناظرة بشأن أي قضية أيا كان موضوعها أو مجالها، المعوّل على الاستدلال العقلي باعتباره المعيار الوحيد الذي له قوة

¹ Wippel, "Philosophy and the Preambles of Faith...", *op. cit.*, 39.

² Sten. Ebbesen, "The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito", in John Marenbon (ed.) *Routledge History of Philosophy Volume III: Medieval Philosophy* (London and New York, 2004), 269-290, 286.

الإلزام بالتصديق. ملمح يعكس بنظر الأكويني خِفة وسوء تقدير لخطورة تناول حقائق تتجاوز طاقة الإنسان "لا يجدر أن نتكلّم فيها إلا متلعثمين".¹

ولم يُخفِ الأكويني هواجسه "التربوية" التي يدل عليها استحضاره للبعد المؤسسي-التعليمي للنقاش، سواء ما تعلّق بالتزام حدود التخصص من طرف الأساتذة، أو بمراعاة الأحوال العقدية والعقلية للطلاب. فلم يفته، في معرض تحدّيه لأساتذة الفلسفة المذكورين، التنبيه على "المسؤولية" التي ينبغي أن يتحلّى بها الأستاذ إزاء طلاب العلم، داعياً إلى أن لا تُسَخَّر العلاقة غير المتكافئة بين الأستاذ والطلبة لأغراض بث أطروحات خلافية حقّها أن تُفحص بين الأنداد من ذوي الكفاءة العلمية. فكتب متوعّداً:

وإنَّ عَنِّ لأحدٍ من المتبحّرين بعلمٍ زائف أن يقول شيئاً ضد ما كتبنا، فلا ينبغي أن يفعل ذلك في الردّهات المعتمة أو بمحضر صبيّة غير مؤهلين للحكم في أمور عويصة للغاية؛ بل يجب أن يُعقَّب على هذا المكتوب بمكتوب إن جرؤ على ذلك. فلن يجدني أنا فقط في مواجهته، فأنا آخرهم جميعاً، إنما سيجد الكثير من ذوي الحميّة على الحقّ قادرين على مقاومة ضلاله وكشف جهله.²

سيستلمهم أسقف باريس إتيان طمبي الحجة نفسها والملمح نفسه عند صياغة قرار الإدانة الباريسية المشهورة عام 1277. حيث تُخبر خطبة القرار عن جساسة عدد من أساتذة الفلسفة "على أن يُلقوا في المدارس ضلالات صريحة شنّعاء بل أضغاث أحلام وترهات، ويتناظروا بشأنها، كما لو أمكن الشك في بطلانها"، دونما اكتراث لما من شأنه أن يؤدي إلى زرع الفتنة في قلوب وعقول السامعين، بل ويلجؤون إلى نوع من المواربة والاحتيال للدفاع عن موقفهم من ضرورة عرض القضايا الفلسفية مقترنة بالبراهين الملزمة التي تدعّمها. حيث نقرأ:

ولكي لا يصرحوا بما يؤمّون إليه على هذا النحو، فإنهم يخفون أجوبتهم... يقولون 'إن هذا حق بحسب الفلسفة لا بحسب العقيدة الكاثوليكية'، كما لو أن ثمة حقيقتين متضادتين، وكما لو أن ثمة، ضد حقيقة الكتاب المقدس، ما يحق في أقوال هؤلاء البُغاة الملاحين.³

¹ Thomas D'Aquin, *Contre Averroès*, op., cit., 197.

² De Libera, L'unité de l'intellect, ... op. cit., 522.

³ David Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris, 1999, 73-79.

وعليه، يمكن النظر إلى عمل الأكوييني باعتباره مندرجا ضمن الجهود التي بُذلت لمواجهة هذه "الطريقة السائبة في الكلام" التي تهدد بالضلال بسطاء الناس. فقد قصد من إثبات وجود حقائق إلهية فوق طاقة العقل الإنساني أن يضطر من رأى فهم الغرور بقدراتهم العقلية إلى الإقرار بالجهل، ثم إلى الإذعان للإيمان والاهتداء بهديه في سبيل استيعابها. فالاعتراف بالقصور ليس علامة على "طيش" صاحبه ولا على "خفة" العقل أو نقصه؛ إنما هو دليل على كمال لا سبيلَ إلى نيله من لدن أي إنسان، متعلما كان أو غير متعلم، إلا بطريق "التصديق اليقيني الإيماني" بالوحي، فتكون هذه المعرفة الحاصلة بأمور سامية مجاوزة لطاقة العقل البشري مصدرا من مصادر كمال للنفس الإنسانية. (الردود، 20).

لقد جعل الأكوييني من فحص طبيعة الحق وتعيين حدود العقل إزاء الإيمان، وبيان عدم الاستغناء عن الوحي، جعل من ذلك سبيلا لإعادة التوازن للعلاقة بين نطاقَي الإيمان والعقل، توازن هدّدَه بالاختلال المدُّ الفلسفي 'العقلاني' الذي أغرى عددا من الأساتذة والطلبة بنيل سعادة عقلية باستقلال عن الوحي، مع ما في ذلك من خطر على الجماعة المسيحية خلال القرن الثالث عشر. فعلا، فقد تضمنت الإدانة الباريسية عام 1277 عددا من البنود التي يستشَف منها – بصرف النظر عن حقيقة نسبتها إلى هذا الأستاذ أو ذاك – شيوع جو من القلق إزاء الكيفية التي ينظر بها المزاولون للفلسفة لأنفسهم ولمجال تخصصهم، وللنموذج العلمي والأخلاقي الذي اختاروه سيرة لهم، وهو نموذج يصطدم في الكثير من عناصره مع النموذج الديني اللاهوتي القائم. ومن بين هذه البنود:

(40) لا مقام أشرف من التفرغ للفلسفة. (154) إن الفلاسفة هم وحدهم حكماء العالم. (150) على المرء أن لا يقنع بالمأثور في تحصيل اليقين بشأن أي مسألة. (145) لا وجود لمسألة نظرية عقلية لا ينبغي للفيلسوف أن يناظر ويُبْت بشأنها... (24) كل العلوم عارية من الضرورة إلا المطالب الفلسفية... (144) إن جُماع الخير الذي في قوة الإنسان يكمن في الفضائل العقلية. (157) إن المرء الذي يدبر عقله ووجدانه، بقدر ما يطبق من الفضائل العقلية والخُلُقِية التي يذكرها الفيلسوف في كتاب الأخلاق، يكون مستعدا بما يكفي للسعادة الأبدية. (176) إن السعادة تُنال في هذه الحياة، لا في الحياة الأخرى. (175) إن الدين المسيحي يعوق

¹ Ibid.

عن التأديب. (174) إن في الديانة المسيحية أمثالا وضلالات، كما في باقي الديانات. (153) إننا لا نزداد معرفة حين نعرف اللاهوت.

لأجل ذلك، كان على رأس المهام التأديبية التي يضطلع بها الحكيم، بحسب الأكوييني، أن يتصدى لاستئصال هذا الضلال. ولذلك استوجب النجاح في إنجاز مهمة الاستئصال تلك أن يند الحكيم في المهد التباهي بالذكاء والادعاء "الذي هو أم الضلال"، وأن يلزم النفس بالتواضع في بحثها عن الحقيقة. علما أن هذا الإقرار بالقصور والتواضع لا يتم للنظر ما لم يتيقن أن ثمة حقائق لا سبيل إلى تلقيها من غير طريق الوحي. حيث كتب:

فإن من الناس قوما يتباهون إعجابا بذكائهم حتى إنهم يتوهمون أنه يمكنهم أن يسبروا كل غور طبيعة الله بمقياس عقولهم، زاعمين أن كل ما يبدو لإدراكهم فهو الحق وما لا يبدو فهو البطل. فلكي تتملص النفس من مثل هذا الصَّلف والادعاء فتخلد إلى تطلب الحق بتؤدة وتواضع كان من الضرورة أن يُلقَى الإنسان بعض حقائق تفوق عقله من كل وجه. (الرودود، 19).

لعل الغاية التي توخى الأكوييني تحقيقها من وراء زعزعة الثقة المطلقة التي لمحبها لدى محاوريه في قدرة العقل الإنساني، ونسف اعتدادهم المبالغ فيه بنتائج الاستدلال العقلي، هي إحباط الطموح العقلاني الذي يسعى جاهدا إلى جعل العقل مقياسا للحق، والبسط سلطانه الشامل على كافة الموضوعات التي ينظر فيها، بما في ذلك حقائق العقيدة¹. لأجل ذلك، لم يغب عن نظر الأكوييني العمل على بلورة علاقة الخدمة والتبعية بين الفلسفة واللاهوت، بحيث يستبق إمكان الاستغناء عن الإيمان أصلا.

3- غاليليو غاليلي (1564-1640). وحدة الحق دفاعا عن العلم من داخل المأثور

شكلت الرسالة إلى الدوقة كريستين دُلورين، التي كتبها غاليلي عام 1615، مناسبةً لعرض أدق وأوضح تصورا وأمتن استدلالا لوجهة نظره بشأن طبيعة العلاقة السليمة والسلمية التي أرادها بين الفلك الكبرنيكي وبين العقيدة المسيحية². كانت "قضية غاليلي" حينذاك قد بدأت فصولها الأولى، إذ ستنتهي، كما هو معروف، بإدانته عام 1634،

¹ Te Velde, "Natural Reason in the Summa contra Gentiles" *op. cit.*, 125.

² كانت هذه الرسالة أغنى من رسالة سابقة كان قد بعث بها غاليلي إلى صديقه كستلي [Castelli] أواخر عام 1613؛ حيث عمل على تعزيز وجهة نظره بالحجج والمأثورات الكتابية ومأثورات علماء اللاهوت المشهود لهم بالحجة لدى المسيحيين.

وبوضعه رهن الإقامة الجبرية بمنزله إلى حين وفاته عام 1640. كتب غاليلي رسالته وقد رانت على السياق الثقافي العام أجواء التوتر التي سببتها عوامل كثيرة، ليس أقلها ظروف الانشقاق الديني المسيحي الذي أفضت إليه حركة الإصلاح البروتستانتي، ومقتضيات حركة مواجهة الإصلاح التي دشنتها الكنيسة لأجل حفظ الكاثوليكية بعد أن لاحت بوادر اليأس من استعادة الوحدة الدينية.

كان غرض غاليلي، الذي أعلنه منذ الفقرات الأولى لرسالته، المساهمة في النقاش حول مسألة حكم الدين المسيحي بشأن مدى موافقة القول بالنظرية الفلكية الكبرنيكية للتأويل المتقرر لبعض العبارات الكتابية¹. متوخيا من ذلك ربح رهان على قدر بالغ الخطورة، ألا وهو دفع تهمة الهرطقة عن نفسه أولاً وعن النظرية الفلكية الجديدة ثانياً². وعن مسألة حكم الدين تلك تتفرع مسائل عديدة، من قبيل: ما قيمة نتائج البراهين الضرورية والتجارب الحسية؟ لمن الأسبقية في البت في المسائل العلمية: هل لما تؤدي إليه الأرصاد والبراهين الرياضية أم لما يتلقى عبر المأثورات الكتابية؟ كيف السبيل إلى رفع ضروب المخالفة الظاهرة بين النتائج التي يستوثق العلماء من يقينيتها وبين العبارات الكتابية؟ وقد حاول غاليلي من خلال تناول هذه المسائل تقديم أجوبة على اعتراضات ومخاوف الكثير من المعنيين بمضامين الرسالة، بدءاً من رجال اللاهوت المعترضين على الفلك الكبرنيكي الداعين إلى منع دراسته وتدريبه بدعوى مخالفته للعقيدة وللقرارات الكنسية، وانتهاءً بالمتوجسين خيفة من أن تحمل الأفكار المستجدة ما شأنه أن يشك في

¹ من بين الإشكالات اللاهوتية التي اضطر إلى الدخول فيها أنصار الفلك القائل بثبات الشمس ودوران الأرض حولها تلك المتعلقة بتفسير المقطع المتضمن لقصة إيقاف الشمس من لدن يوشع. انظر المقطع المذكور ضمن سفر يوشع، الإصحاح 10، 12؛ وجاء فيه: "جَبَنْدُ كَلَمَ يَشُوعَ الرَّبِّ، يَوْمَ اسْلَمَ الرَّبُّ الْأُمُورَ بَيْنَ يَدَيْ إِسْرَائِيلَ، وَقَالَ أَمَامَ عَيُونِ إِسْرَائِيلَ: «يَا شَمْسُ دُومِي عَلَى جَبْعُونَ، وَيَا قَمَرُ عَلَى وَادِي أَيْلُونِ». 13 فَذَامَتِ الشَّمْسُ وَوَقَفَتِ الْقَمَرُ حَتَّى انْتَهَمَ الشَّعْبُ مِنْ أَغْدَائِهِ. أَلَيْسَ هَذَا مَكْتُوبًا فِي سِفْرِ يَاسَر؟ فَوَقَفَتِ الشَّمْسُ فِي كَيْدِ السَّمَاءِ وَلَمْ تَعْجَلْ لِلْعُرُوبِ نَحْوَ يَوْمٍ كَامِلٍ. 14 وَلَمْ يَكُنْ مِثْلَ ذَلِكَ الْيَوْمَ قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ سَمِعَ فِيهِ الرَّبُّ صَوْتَ إِنْسَانٍ، لِأَنَّ الرَّبَّ حَارَبَ عَنْ إِسْرَائِيلَ".

https://st-takla.org/pub_oldtest/Arabic-Old-Testament-Books/06-Joshua/Sefer-Yasho3-Chapter-10.html

² كتب غاليلي في مطلع رسالته ما يلي: فلست أبغي أكثر من النظر في هذه الأفكار – البعيدة عن صناعاتي – عسى أن يلقي فيها شيء (عدا ما قد تشتمل عليه من زلل) ينفع فقهاء الكنيسة المقدسة عند التشاور في أمر الهيئة الكبرنيكية، فيقبل أن أفاد أولى الأمر؛ وإلا فليمرق كتابي ويحرق، إذ لا أريد أن أجني منه ثمرة لا تكون نقيّة وصالحة".

Galileo Galilei, "Galileo's Letter to the Grand Duchess Christina (1615)", in Maurice A. Finocchiaro, *The Galileo Affair: A Documentary History* (Berkeley: University of California Press, 1989), 87-91-92, 118.

صديق الكتب المقدسة، مروراً بالحريصين على حفظ علاقة التراتب بين التخصصات وحفظ سلطة البت في المسائل الشائكة لعلم اللاهوت.

لقد أدرك غاليلي خطورة العواقب المترتبة على التداول بشأن الفلك الجديد والحكم عليه وفقاً لضوابط وأصول غير تلك المتعارفة بين أهل علم الفلك؛ فدعا إلى أن يكون امتحان الفلك الجديد امتحاناً من داخل فلسفة الطبيعة وعلوم الرياضيات لا من داخل العقيدة وعلم اللاهوت، وحث على أن يجري ذلك التداول بحرص صادق على الدين وغيره حقيقية عليه، وأن لا يغدو حلبة صراع ينقاد فيها المتنازعون لأهوائهم فلا يتورعون عن تسخير الكتب المقدسة لأجل ربح معارك ما كان لهم أن يربحوها لو لم يدخلوا غمارها متسلحين بالعبارات الكتابية. من هنا نفهم تأكيد غاليلي المتكرر على "تقواه" وعلى "الغيرة على الدين" اللتين حرصتاه على دخول هذا النقاش أصلاً: ولئن كان الفلك الكبرنيكي يستحق فعلاً الإدانة، فينبغي أولاً فحصه وفهمه فهما صحيحاً، ثم بعد ذلك الحكم على مدى موافقته أو مخالفته للكتب.

فضلاً عن ذلك، لم يدخر غاليلي جهداً في سبيل التشديد على أن بعض قضايا الفلك الجديد لو كانت حقاً موضع نزاع فإنه نزاع لا تعلّق له -منذ أن استأنف النظر فيه نيكولا كبرنيك- بـ"أمور الدين والإيمان"؛ بل إن كبرنيك نفسه حينما عرض نتائج الفلكية لم يستند في الدفاع عنها إلى العبارات الكتابية، وإنما جرى على نهج النظر المتعارف في العلوم الطبيعية، أي البراهين الهندسية والتجارب المحسوسة والأرصاء المحكمة؛ وذلك ليس لأن كبرنيك كان غافلاً عن مضامين العبارات الكتابية التي قد تبدو بعض تفسيراتها مخالفة للنتائج العلمية، ولا بالأولى غير مبالٍ بها أو تحدياً لها. بل إن كبرنيك كان - بنظر غاليلي - يعلم علم اليقين "بامتناع مخالفة مذهبه، إذا تبرهن، للكتب المقدسة متى فهمت فهما صحيحاً"¹.

استدعى غاليلي العبارة الدالة على وحدة الحق وعدم إمكان وقوع التضاد بين حقيقتين في عرض فحصه لمسألة مزدوجة يمكن صياغتها على النحو التالي: ما هو وزن البراهين الضرورية والتجارب الحسية في العلوم الطبيعية والرياضية؟ وكيف ينبغي أن للحكماء وعلماء اللاهوت أن يتعاملوا معها حينما يتعلق الأمر بالتداول في قضايا تمس

¹ Ibid., 91.

الأمر الطبيعي؟ وقد استدعى نصيّن توجييين، أحدهما لليسوعي بِنديكتُس بريرئس [Benedictus Pererius, 1535-1610]، والآخر لأغسطين [Augustin (430-354)]، وهما يحملان تحذيرا صريحا للمؤمنين من آفتين اثنتين تنجم عنهما تبعات لا تُحمد عواقبها على العقيدة وعلى العلم معاً:

(1) الآفة الأولى تكمن في استعجال تبني رأيٍ من الآراء حول مسألة من المسائل الطبيعية على نحو قاطع، وذلك دونما التفتن إلى أن الرأي المتبني قد يكون مخالفا لما تم البرهان عليه وفقا للأدلة الفلسفية والتجارب الحسية، ودونما وعي بالتوافق الأصلي بين الطرفين، إذ "لما كان الحق يوافق الحق دوماً، فإن حق الكتاب المقدس لا يمكن أن يضاد دلائل العقل وتجارب علوم البشر."

(2) أما الآفة الثانية فتتمثل في المسارعة إلى تسخير الكتب المقدسة لأجل إسناد اعتراضات شخصية ضد قضايا عقلية بيّنة وموثوقة، فيكون من يفعل ذلك بمثابة من يجعل العبارات الكتابية وسيلةً من وسائل حفظ رأيه الخاص لا حفظ تلك الكتب، بحيث "ينصب ضد الحق رأيه الخاص لا رأي الكُتُب الذي لم ينفذ إلى كنهه، مدّعيًا ما وجَد في نفسه لا ما يوجد في الكُتُب".¹

من خلال إعمال مبدأ وحدة الحق، خلص غاليلي إلى نتيجة مفادها أن الاعتقاد في الحقيقة المطلقة للوحي الإلهي لا يمنع من تلقي البراهين الموثوقة في العلوم الطبيعية، بل هو أخرى أن يُعزّز الثقة في أنه ما من يقين موثوق يناله العقل البشري إلا ويكون موافقا لحقيقة الكتاب، شريطة أن يُفهم هذا الأخير فهما صحيحا. وعلى ضوء هذا، استنتج غاليلي واحدة من المهام الأساسية الموضوعية على عاتق أهل اللاهوت المشتغلين بتفسير العبارات الكتابية، ألا وهي سبر غور المعنى الحقيقي للكتاب، حيث كتب:

ولما كان ذلك كذلك، وكان الحق لا يضاد الحق، كما أسلفنا، فيجب على حكماء المفسرين بذل الوسع للنفاد إلى المعاني الحقيقية للمقاطع المقدسة، ولا ريب أنها ستكون موافقة للنتائج الطبيعية التي تقدّم استيقانها واستيثاقها بالأرصاء الظاهرة والبراهين الضرورية.²

¹ Ibid., 96.

² Ibidem.

يتضح إذن أن غاليلي قد سعى إلى درء التعارض الكائن أو الممكن بين نتائج البرهان في الفلسفة الطبيعية والعلوم الرياضية، مستندا إلى تقرير التوافق الأصلي بينهما، بالنظر إلى أن الحقيقة المتضمنة في كتاب الطبيعة هي عينها الحقيقة الواردة في الكتاب المقدس، والتي تجد شاهدها الأمثل في أن الله هو مصدر الكتابين معاً.

الجدير بالانتباه هنا أن الدفاع عن حق الفلك الكبرنيكي في أن يُتداول بشأنه علمياً وفي أن يُمتَحَنَ كنظرية علمية لا كمذهب عقدي، ازدوج بالدفاع أيضاً عن حرية البحث العقلي الإنساني في الطبيعة، على ضوء تصور يُعلي من شأن قدرة هذا العقل على إدراك المعرفة اليقينية، ويُحذر من مغبة الوقوف – عن جهل- ضد البحث وضد تقدم العلوم. وهكذا، ربط غاليلي بين تصوره للعلاقة بين العلم والعقيدة وبين تصوره لقدرة العقل الإنساني ومدى المعرفة. فدعا إلى عدم الوقوف ضد تطُّع الإنسان إلى المعرفة، وإلى سلوك كافة السبل المتاحة لكشف مكامن الظواهر والاستيقان منها بالبراهين الضرورية والتجارب الحسية. فضمَّن تأملَه في طبيعة العقل الإنساني موقفاً تجاوزَ أفق الموقف الشكَّاني الذي لطالما وُظِّف بغرض تسفيه السعي البشري من أجل نيل الحقيقة وتبخيس منجزاته، حيث رفع هذا السعي البشري إلى رتبة المشاركة في الحكمة الإلهية، مع ثقة جلية في استحالة طمس العقل الإنساني ومطالبة بعدم جدوى تقييد حرية التفكير في الطبيعة، نظراً لسعة دائرة المجهول مقارنة مع المعلوم، وامتداد البحث في المشكلات عبر القرون. ولنا في النص التالي شاهد على هذا النسج المفهومي الأصيل بين الثقة في قدرة العقل البشري وبين الضرورة الحيوية لحرية الفيلسوف من أجل أن يقدم الدليل المحسوس على قدراته، حيث كتب:

وليت شعري مَنْ ذا الذي يريد فناء عبقرية الإنسان؟ من يزعم بأننا قد رأينا وعرفنا كل ما يمكن رصده ومعرفته في العالم؟ لعليهم أولئك الذين أقروا – صادقين – في مناسبات أخرى بأن ما نعرف ليس إلا غيضاً من فيض ما نجعل؟ (...) فيجب برأيي أن لا يُخالف هذا الحكم ويُقطع سبيل التفلسف الحر في أمور العالم والطبيعة كأنما هي معروفة مكشوفة مسبقاً على نحو يقيني. كما يجب أن لا يُرمَى بالطيش كل مَنْ لم يقنَّع بالأراء المشهورة القبول، ولا النعمة على كل من خالف في المجادلات الطبيعية رأياً يحمده الناس، وبخاصة في مسائل ظلت آلاف السنين محل نزاع بين كبار الفلاسفة كسكون الشمس وحركة الأرض¹.

¹ Ibid., 96-97.

أكثر من ذلك، لم يدّع غاليلي أن قدرة العقل الإنساني لا حدود لها من كل الوجوه، ولم ينف عنه الضعف أو العجز؛ لكنه بدلاً من أن يجعل الإقرار بضعف العقل البشري وبعبجه عن الإحاطة بالحقيقة المطلقة سبيلاً من سبل كسر ادعائه واستقلاليته، فإنه اجترح وجهاً للإعلاء من قيمته مثبتاً قوت العقل الإنساني واقتداره على امتلاك معرفة دقيقة تبلغ غاية اليقين. وهكذا كتب، بعد أكثر من عقد على الرسالة إلى الدوقة كريستين، في معرض الرد الذي وضعه على لسان سالفياي بشأن التوفيق بين الإقرار بمحدودية القدرات البشرية وبين الإعلاء من شأنها:

الأفضل أن نتوصل بتمييزٍ فلسفي فنقول إن معنى الفهم يُحمَل على وجه الاستغراق أو على وجه التضمّن. أما على وجه الاستغراق، أي بالنسبة إلى كثرة الأشياء المعقولة وهي غير متناهية، فالفهم البشري يكاد يكون لا شيء حتى لو أحاط بألف قضية، إذ الألف هي كالصفر بالنسبة إلى ما ليس له نهاية. لكن إذا أخذنا الفهم على وجه التضمّن، بمقدار ما يحيل لفظ التضمّن على الفهم التام لقضية ما، فأقول إن العقل الإنساني يفهم بعضاً منها على التمام وينال يقيناً مطلقاً يضاهي اليقين الذي يكون للطبيعة ذاتها؛ وهذا حال العلوم الرياضية الخالصة، أي الهندسة والحساب: ففي هذه العلوم، يمكن للعقل الإلهي أن يعرف ما لا يتناهى من القضايا أكثر مما يعرف العقل البشري، إذ يعرفها كلّها، لكن فيما هم العدد القليل الذي يفهمه العقل الإنساني، فأنا أؤمن بأن معرفته تضاهي المعرفة الإلهية في اليقين الموضوعي، إذ ينجح في فهم لزومها الضروري الذي لا يقين فوقه¹.

وعلى نحو مساوق لهذه النظرة، ازدوج هذا الموقف من قدرة العقل الإنساني لدى غاليلي بيقينه في قابلية العالم والوحي معاً للفهم العقلي من خلال البراهين الرياضية والتجارب الحسية، بالنظر إلى أن مصدر العالم والوحي واحدٌ: الله؛ وقد استثمر التنبيه على وحدة المصدر هاتين من أجل أن يعيد توجيه النظر في التداول بشأن قضايا فلسفة الطبيعة وعلومها إلى الضوابط والأصول المتعارفة فيها، حيث كتب:

وعليه، أرى أنه في المجادلات المتصلة بالظواهر الطبيعية، ينبغي للمرء أن

¹ Ibid. 129.

لا يبدأ بسلطان المقاطع الكتابية وإنما بتجربة الحواس والبراهين
الضرورية؛ فالكتاب المقدس والطبيعة كلاهما صادران عن الكلمة
الإلهية، ذلك إملأ الروح القدس وهذه طوع وأمر الله النافذة¹.

وقد جسّد هذا اليقين تسليمه المبدئي بامتناع التضاد بين النتائج المبرهنة والمجربة
التي يدركها العقل الإنساني حول الطبيعة وبين معاني الوحي المفهوم فهما جيدا. بحيث
ينبغي للقارئ أن يستحضر مراعاة مقصد الوحي وخصوصية المتلقي المقصود بالخطاب
الإلهي، وبالتالي لجوء الكتب المقدسة إلى التعبير على أنحاء متفاوتة تلائم تفاوت الناس في
أفهامهم من جهة، وإلى مخاطبة الناس على ضوء المقاصد التي تتوخى خلاصهم وليس
تعليمهم هذا العلم أو ذاك. هكذا، تعاضدت استعدادة الثقة في قدرة العقل الإنساني مع
تحصين النتائج العلمية التي يتم التأدي إليها بالأدوات والمناهج العلمية ضد تدخلات "غير
علمية"، وبالتالي تجنب تلك النتائج الامتحان أو الإدانة على ضوء فهم معين من بين أفهام
كثيرة محتملة للنصوص الكتابية. حيث كتب:

فيلزم عن ذلك أن الآثار الطبيعية وتجربة الحواس أمام أعيننا وكذا
البراهين الضرورية التي نستنتجها منها لا ينبغي أن توضع موضع شك ولا
بالأحرى أن تُدان لأجل مواضع كتابية ألفاظها حمالة أوجه².

هكذا وضع غاليلي أصبعه على عوامل الحصر الذهني لدى خصومه الذين لاذوا
بالاعتراضات اللاهوتية على الفلك الجديد، فاضحا الهاجس الحقيقي الذي يحركهم: فهم
لا يتوخون حفظ العقائد الإيمانية من التهديد الذي قد تمثلته نتيجة من النتائج العلمية،
وإنما غرضهم المحافظة على تصورهم الفلسفي الذي ورثوه عن أسلافهم، ولم يتمكنوا من
الأدوات الكفيلة بإقذارهم على مواكبة التطورات العلمية المستحدثة، حتى صاروا بتعصّبهم
لآرائهم مقاومين لكل المحدثات مهما قدمت لصالحها من براهين، غير مدركين إلى أن
التجديد ليس ضررا على العلم، بل على العكس من ذلك تمام، إن نماء العلوم يزداد بتكاثر
الفتوحات العلمية وتنوعها³. منها على أن الوقوف في وجه البحث العلمي من شأنه أن يؤدي

¹ Ibid. 93.

² Ibidem.

³ Ibidem.

إلى تعطيل عمل الحس واللسان والعقل، وهي كلها هبات وهبها الله للإنسان من أجل إدراك العالم. فكتب:

غير أنني لا أرى لزوم اعتقاد أن الله الذي وهبنا حسا ولسانا وعقلا قد شاء
هو نفسه أن يصرفنا عنها إلى غيرها ليُنْبِتْنَا بمعارف يمكننا نبْلِها
باستخدامها، فننفي الحس والعقل حتى لو تعلق الأمر بالنتائج الطبيعية
الماثلة أمام أبصارنا وأفهامنا بما نجربه حسا أو بما نبرهنه ضرورة¹.

إن تأكيد غاليلي على عدم جعل القضايا العلمية التي يتأذى إليها العقل الإنساني محط امتحان على ضوء تأويلات للعبارات الكتابية يدل على إدراكه لمخاطر نقل الحوار من ساحة علم الفلك إلى ساحة الإيمان. إذ من شأن ذلك أن يُشيع أجواء من التوتر تضر بالعلم والدين معا، فتكبح تقدم العلم وتُعَرِّض العبارات الكتابية لجرح مضادة البراهين الضرورية والتجارب المحسوسة. لأجل ذلك، عمل على فك الارتباط بين الساحتين تبعا لتمييز شروط التصديق في كل واحد منهما: الأول يتطلب التصديق فيه البرهان الضروري والتجربة، أما الثاني فيقتضي تصديقه التسليم والإذعان غير المشروط؛ الأول ينتهي إلى مجال ما "ليس من الإيمان"، أي ما يهم نيل معرفة أكيدة بفلسفة الطبيعة وعلوم الرياضيات، والثاني يندرج ضمن "ما هو من الإيمان" ويهم "عبادة الله وخلاص الأنفس". فطالما أن الكتب ليس قصدها الأول أن نحصل علما بأمور الطبيعة وإنما أن ترشدنا إلى ما به خلاصنا، فإن الحكم بموافقة نتيجة علمية أو مخالفتها يغدو غير ذي معنى، إذ لا تعلق لذلك أصلا بالإيمان.

هكذا، جسدت إعادة النظر في مسألة تفاضل العلوم وعيا حادا بأن الصلة والتواصل بين نطاقي الفلسفية والعلوم الطبيعية من جهة، وبين نطاقي الدين والعلوم الإلهية بلغت درجة من التوتر تطلبت بلورة صيغة جديدة من أجل تكون أسلم وأمن لهما معا. وقد نقل غاليلي المواجهة من الموازنة بين الدين والعلم إلى تمييز التخصصات، ودعا إلى نوع من توزيع المهام بين رجل اللاهوت وبين العالم، بحيث يقوم كل واحد بدوره ضمن النطاق الذي يخصه فلا يتجاوز، وإلى عدم تقييد حرية التفكير العلمي والتداول بشأنه أو الحكم عليه بالرجوع إلى العقائد الإيمانية.

¹ Ibid, 94.

خاتمة

نظن أن تتبع الكيفية التي تصدّى بها كل من ابن رشد والأكويني وغاليلي لمسألة "الحقيقة المزدوجة" قد سمح لنا بإلقاء الضوء على الكيفية التي كان فيها الحل المقترح لمجاوزة حرج السقوط في القول بـ"ازدواج الحقيقة" متمصلاً مع اتخاذ موقف من مدى قدرة العقل الإنساني. ويمكننا أن نستجمع الخلاصات التي تحصلت لنا ضمن العناصر التالية:

1- فلقد وُجد كل واحد من النظائر الثلاثة ضمن مواجهة حرجة بين طرفين يصعب تغليب أحدهما على الآخر: الحكمة/العقل، العلم/الشريعة، الإيمان/الدين؛ كما واجه كل منهم خصماً عصبياً على الاحتواء: أهل الفقه والكلام بالنسبة لابن رشد، أساتذة الفلسفة بالنسبة للأكويني وأعضاء لجنة التفتيش الكنسية بالنسبة لغاليلي. وفي الحالات الثلاث، كانت العلاقة بين الطرفين "المتحاورين" قد بلغت درجة من التوتر اضطرت مفكرينا الثلاثة إلى الدخول في نقاش توخوا حسمه نهائياً، فجنّدوا درايتهم وكفاءتهم الغنية بموارد متنوعة من أجل التخفيف من التوتر وتسديد النقاش صوب خواتيم سعيدة للجميع.

2- الواضح أن مفكرينا الثلاثة قد استدرجوا إلى موقف استوجبه الخروج من دائرة "التخصص" لمحاورة الغير، بل وإلى ابتكار ملامح شخصية تتمتع بالحد الأدنى المقبول من لدن الجميع: شخصية "الراسخ في العلم"، بالنسبة لابن رشد الفيلسوف، لاستمداد شرعية إصدار حكم شرعي يستثمر بحذق أدوات الحكمة الفلسفية وثمارها؛ وشخصية "الحكيم"، بالنسبة للأكويني اللاهوتي، لتأمل الحقائق الإلهية العالية ومقاومة الأباطيل اعتماداً على عقل لم يتخلّ عن إيمانه¹؛ ثم شخصية "المؤمن العالم"، بالنسبة لغاليلي فيلسوف الطبيعة وعالم الرياضيات، لاتقاء الإساءة إلى العلم والعقيدة معاً بإيمان أدبه العلم.

3- يلتقي الثلاثة في القول بعدم إمكان التضاد بين الإيمان والعقل، بل التوافق والتساند المتبادل بينهما. لكن بينما جعل الأكويني الحقائق الإيمانية الاعتقادية مرجعاً للحكم على النتائج العلمية، رأى ابن رشد وغاليلي أن مرجع الحكم هو ما أدى إليه العقل

¹ سجّل بويج [BUIJS, (2002), p. 168] أن الأكويني في إلحاحه على علو الإيمان ورفض أسبقية العقل يكاد يحيل مباشرة على ابن رشد.

وثبت بالبراهين الضرورية المرعية في بناء المعرفة الفلسفية والعلمية (مع فارق كون العلم بالنسبة لابن رشد تجسد في العلم الأرسطي، بينما كان علم غاليلي ضد أرسطو، أو على الأصح ضد المتكلمين باسمه وباسم شراحه).

4- بينما كان الإقرار بضرورة التسليم بوجود حقائق إيمانية تفوق طاقة العقل الإنساني مناسبة للأكويني كي يضع على العقل مهمة تأمل الحقائق الإيمانية وبيانها ومقاومة الظنون الباطلة بشأنها، ذهب كل من ابن رشد وغاليلي إلى المطالبة بضرورة التأويل لاستعادة التوافق بين الطرفين، بحيث تغدو النتائج العلمية المحققة "عُدا خادمة" للإحاطة بمعاني الكتب المقدسة.

أخيراً، كان إتيان جِلْسُون قد سجّل في دراسته حول التوماوية أن على من يعزم على دراسة الفلسفة الحديثة أن يبدأ أولاً بتحديد التصور الذي حمله فلاسفة العصر الحديث عن المعرفة الإنسانية، بينما على من يبادر إلى دراسة الفلسفة واللاهوت في العصر الوسيط أن يتبيّن أولاً مشكلة الصلات بين العقل والإيمان¹. فعلاً، لربما لا تزال وجهة النظر هاته صادقة نسبياً، لكن ربما يصحّ أن نضيف إليها أيضاً أن تصور النظائر الوسيطيين عن المعرفة الإنسانية كان يتحدّد، في جانب مهم منه، انطلاقاً من التصور الذي يحملونه عن العلاقة بين العقل والإيمان.

¹ GILSON, (1922), p. 22.

البيبلوغرافيا

- ابن رشد، أبو الوليد محمد. فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق عبد الواحد العسري، إشراف محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997).
- الأكوي، توما. مجموعة الردود على الخوارج، ترجمه عن اللاتينية المطران نعمة الله أبي كرم الماروني (بيروت: دار ومكتبة بيبليون، 2005).
- أومليل، علي. السلطة الثقافية والسلطة السياسية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، 199.
- بنشريف، محمد. ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999).
- الجابري، محمد عابد. ابن رشد: سيرة وفكر. دراسة ونصوص (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 3، 2007).
- الجابري، محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 3، 2008).
- عبد الرحمن، طه. سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012).
- عزاوي، أحمد (تحقيق). رسائل موحدية. مجموعة جديدة، الجزء 1، الرسالة 43 (القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة جامعة ابن طفيل، سلسلة نصوص ووثائق، 1995).
- المصباحي، محمد، حضور كتاب ما بعد الطبيعة في كتاب فصل المقال لابن رشد، ضمن تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995، 117-95.
- المصباحي، محمد. مع ابن رشد (الدار البيضاء: دار توبقال، 2007).
- Averroès. *Discours décisif*, traduction de Marc Geoffroy, introduction d'Alain de Libera (Paris : Flammarion, 1996).
- Bianchi, Luca. *Pour une histoire de la 'double vérité'*, Paris : Vrin, 2008).
- Buijs, Joseph A. "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes and Aquinas", in *Medieval Encounters*, 8, 2-3, 2002, 160-183.
- D'Aquin, Thomas. *Contre Averroès*, traduction d'Alain de Libera (Paris : Flammarion, 1994).

- De Libera, Alain. *L'unité de l'intellect, Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin* (Paris : Vrin, 2004).
- Ebbesen, Sten. "The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito", in John Marenbon (ed.) *Routledge History of Philosophy Volume III: Medieval Philosophy* (London and New York, 2004), 269-290.
- Fakhry, Majid. *Averroes: His Life, Works and Influence* (Oxford: One World, 2001).
- Finocchiaro, Maurice A. *The Galileo Affair: A Documentary History* (Berkeley: University of California Press, 1989).
- Galilée, Galileo. « Lettre à Mme Christine de Lorraine, Grande-Duchesse de Toscane », traduction de F. Russo, Maurice Clavelin, in *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 1964, Vol. 17, N° 4, 338-368.
- Galilée, Galileo. *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, traduit par René Fréreau (Paris : Éditions du Seuil, 1992).
- Galilei, Galileo. « Galileo's Letter to the Grand Duchess Christina (1615) », in Maurice A. Finocchiaro, *The Galileo Affair: A Documentary History* (Berkeley: University of California Press, 1989), 87-118.
- Gilson, Etienne. *Le thomisme : introduction au système de saint Thomas d'Aquin* (Paris : Vrin, 1922).
- Piché, David. *La condamnation parisienne de 1277* (Paris : Vrin, 1999).
- Taylor, Richard C. "Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thoughts", in Richard C. Taylor and Peter Adamson (eds.) *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 180-200.
- Taylor, Richard C. "Ibn Rushd / Averroes and 'Islamic' Rationalism", in *Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue* 15, 2009, 225-235.
- Taylor, Richard C.. "Truth does not contradict truth: Averroes and the Unity of Truth", in *Topoi* 19.1, 2000, 3-16.
- Te Velde, Rudi A. "Natural Reason in the Summa contra Gentiles", in Brian Davies (ed.) *Thomas Aquinas: contemporary philosophical perspectives*, 2002, 117-140.
- Wippel, John F. "Philosophy and the Preambles of Faith in Thomas Aquinas", in *The 'Praeambula Fidei' and the New Apologetics*, Proceedings of the VIII Plenary Session, 20-22 June 2008, 38-61.

RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture

N° 5-2020

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, **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).

Comité de Rédaction :

Abderrahim BENALI - Jamal RACHAK - Khadija ZAH

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

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.



جامعة القاضي عياض
UNIVERSITÉ CADI AYYAD

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

Revue des Sciences Humaines

RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture



N° 5 - 2020