بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 24 يونيو 2016

ابن طملوس والوضعية الفكرية في الأندلس

في مراجعة دعوى دومينيك أورفوا

فؤاد بن أحمد
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

من المعروف عند الدارسين اليوم المهتمين بالفلسفة الأندلسية-المغربية زمن ابن رشد وما بعده أنّ تلك المقدمة التي وضعها الفيلسوف والطبيب أبو الحجاج ابن طملوس **لكتابه في المنطق** (مخطوطة خزانة الأسكوريال 649) قد حملت ما يشبه سيرة ذاتية فكرية للمؤلف، كما حملت تقويماً للوضعية الفكرية العامة في عصره وللفاعلين فيها. هذان العنصران شغلا المستعرب الإسباني ميكائيل أسين بلاصيوس في عمله عن ابن طملوس (1908-1916). منذ تلك الفترة وأغلب الدّارسين يعودون إلى هذه المقدمة لإثارة العنصرين المذكورين في تجاهل شبه تام لمجموع العمل المنطقي الذي تركه ابن طملوس. وبحكم الاهتمامات السوسيو-ثقافية والتاريخية للدارس الفرنسي دومينيك أورفوا Dominique Urvoy كان مُتوقعاً أن يتعرض في كتاباته لابن طُمْلُوس. وقد حصل ذلك منذ سبعينيات القرن الماضي إلى حدود العشرية الأولى من هذا القرن. لهذا فقد عكف في دراساته على فحص بعض الدعاوى التي حملتها المقدمة المذكورة بخصوص الصورة العامة للوضع الفكري وللفاعلين فيه في الأندلس، واختبارها في ضوء واقع الفاعلية الثقافية والفكرية في الأندلس في عصره وقبله. كما اهتم د. أورفوا بالتلقي العربي لفكر ابن رشد (تلامذته) في ضوء الشهادة التي يوفرها **كتاب ابن طملوس في المنطق** للتلمذة لأبي الوليد في مناخ فكري محكوم بالمحنة وبتأثير الغزالي وبالدعوة الموحدية. ورغم أنّه لا شيء يدل على فحص د. أورفوا للمحتويات المنطقية لكتاب ابن طملوس فإنه يذهب إلى القول «إنّ المؤلف الأندلسي لم يزد شيئاً على ترديد مذهب الفيلسوف المشرقي [الفارابي].»

سؤالنا الذي ننشغل به في هذه الدارسة هو: إلى أي مدى حملت دراسات د. أورفوا جديداً يمكن أن يكون قد حرك مياه البحث في ابن طُمْلُوس منذ ميكائيل أسين بلاصيوس؟

(وللإشارة فإننا قد وقفنا في مناسبة سابقة عند مجهودات العلامة الإسباني بلاصيوس، لهذا يمكن للقارئ أن يعود إليها للمقارنة بينهما: انظر: «ابن طملوس والاستعراب الإسباني: في مراجعة أثر الغزالي في الغرب الإسلامي»).

يجب أن نقول بداية إنّ الدارس الفرنسي دومينيك أورفوا Dominique Urvoy لم ينشغل بالفيلسوف والطبيب الأندلسي ابن طُمْلُوس إلا بالعرض. فالذي استوقفه في ابن طُمْلُوس (ت. 620هـ/1223م) لم يكن لا اجتهاداته المنطقية ولا الطبية التي قد تكون حملتها أعماله المنشورة والمخطوطة، وإنّما أساساً مضامينُ المقدمة التي وضعها أبو الحجاج **لكتابه في المنطق**.[1] وإذا كان حضور هذا الأخير في كتابي أورفوا عن ابن رشد[2] يظل مُبرّراً من جهة أنّ الأول تلميذٌ للثاني، فإنّ إشرافه على مؤلف ببليوغرافي عن **الفلسفة الأندلسية: أعلام وأعمال**[3] كان مناسبة للوقوف عند ابن طُمْلُوس وعند مؤلفه في المنطق. وإلى ذلك، فقد كان لابدّ أن يقود اهتمام أورفوا بالحركية الفكرية والعلمية في الأندلس إلى الاهتمام بطبيب الخليفة الناصر المُوحدي، وتحديداً بالمقدمة المذكورة.

ومن المعروف بين الدارسين اليوم أنّ تلك المقدمة المذكورة قد حملت ما يشبه سيرة ذاتية فكرية للمؤلف، كما حملت تقويماً للوضعية الفكرية العامة في عصره وللفاعلين فيها. وهذان العنصران هما ما شغل دومينيك أورفوا في كتاباته التي تعرض في بعض جوانبها لابن طُمْلُوس.فإلى أي مدى حملت أعماله جديداً يمكن أن يكون قد حرك مياه البحث في ابن طُمْلُوس منذ ميكائيل أسين بلاصيوس؟

1. ابن طُمْلُوس والمشهد الثقافي في الأندلس

يمكن للمتتبع لأعمال أورفوا أن يلاحظ أنّه قد وقف في أكثر من مناسبة عند تقويم ابن طُمْلُوس للوضعية الفكرية والعلمية للأندلس، وتحديداً عند مواقف النظار الأندلسيين وردود أفعالهم تجاه التجديد في الأفكار. وفي كل مرّة يضع أورفوا القراءة التي يعرضها ابن طُمْلُوس لتاريخ الفاعلية الفكرية في الأندلس على محك التاريخ والشواهد النصية. وهكذا، نجده في مقال مبكر له يُشكّك في شهادة ابن طُمْلُوس بخصوص تلك الوضعية الثقافية، لأنّ المسح العام للأنشطة العلمية والثقافية لذلك العصر يتعارض تماماً مع الشهادة التي حملتها مقدمة كتاب ابن طملوس في المنطق المعروف بفضل بلاصيوس **بالمدخل لصناعة المنطق**.[4] عاد

1- ابن طملوس، **كتاب في المنطق**، مخطوط الأسكوريال، عربي 649، 1ظ-10و. وانظر نشرة أسين بلاصيوس وترجمته في:

Miguel Asín Palacios, *Introducción al Arte de la Lógica por Abentomlús de Alcira, texto árabe y trad. española por Miguel Asín, Fasciculo I: Categorías- Interpretación* (Madrid: Imprenta Ibérica, 1916).؛30-5 ص الأصل العربي، 51-3 ص الترجمة الإسبانية.

وقد أعاد نشر النص العربي محمد العدلوني الإدريسي في: **المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس**، الجزء الأول: **كتاب المقولات وكتاب العبارة**، أعاد نشره وقدم له وحققه محمد العدلوني الإدريسي (الدار البيضاء: دار الثقافة، 2006) ص ص 27-49؛ والنشرتان فاسدتان في مواضع كثيرة منهما لذلك أعدنا تحقيق هذا النص الذي نرجو أن ينشر قريباً.

2- Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, Translated by Olivia Stewart (London and New York: Routledge, 1991); *id*, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman* (Paris: Flammarion, 1998).

3- Dominique Urvoy (dr.), *La philosophie andalouse. Auteurs et œuvres* (Casablanca: Fondation du Roi Abdul-Aziz al-Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines, 2006).

4- Dominique Urvoy, «La structuration du monde des Ulémas a Bougie au VIIe/XIIIe siècle,» *Studia Islamica* XLIII (1976) 87-107, p. 90.

أورفوا سنوات بعد ذلك إلى الموضوع ذاته ليقرأ موقف النظار الأندلسيين بخصوص أبي حامد الغزالي في ضوء نص مخطوط، توفي صاحبُه قبل أن يولد ابن طُمْلُوس بعقدين على الأقل، والمخطوط هو **النكت والأمالي في النقض على الغزالي** لأبي عبد الله محمد بن خلف بن موسى الأنصاري الإلبيري (ت. 537/ 1142) الأشعري المذهب.[5]

وفي هذا السياق، يعترف أورفوا بالصورة التي رسمها ابن طُمْلُوس لمقاومات الفقهاء الأندلسيين تجاه توافد أعمال في علوم الحديث وأصول الفقه وأصول الدين إلى الأندلس بنوع من الموثوقية في مجملها. ولكنّ الذي يقف عنده أورفوا هو تفسير أبي الحجّاج "الصعوبات التي واجهها انتشار أعمال الغزالي."[6]

إنّ تدليل ابن طُمْلُوس يظل "تدليلاً متحيزاً"، لأنّه ذو هدف مزدوج، فهو يتغيا شجب "العمى المذهبي لرجال الدين"، وفي الآن ذاته يسعى إلى تعبيد الطريق أمام القبول بدراسة المنطق. والحجة هي أنّ هؤلاء الفقهاء هم أنفسهم كانوا قد "اضطروا في ما مضى إلى القبول بما كانوا قد رفضوه من قبل."[7] ممّا يعني، في نهاية المطاف، أنّ تغير الموقف ليس سوى مسألة وقت؛ فقد ينتهي الأمر بهؤلاء إلى القبول بالمنطق بعد أن رفضوه. غير أنّ تدليل ابن طُمْلُوس في نظر أورفوا "يفترض أنّ العداء تجاه الغزالي لم يكن سوى فعل متخلفين لا يعرفون ما في كتب الغزالي."[8] ولعلّ ما لم يُقبل في تحليل ابن طُمْلُوس موقف الأندلسيين من كتب الغزالي هو التركيز على البعد الانفعالي من جهة، والسعي إلى جعل الفقهاء كلهم موقفاً واحداً؛ والحال أنّ المسألة لم تكن بتلك البساطة. وبعبارة أخرى، إنّ البعد الشخصي والاختزالي في تفسير ابن طُمْلُوس هو ما يتهمه أورفوا؛ لذلك نجده يخلص إلى القول: "إنّ المشكلة معقدة بشكل لانهائي، ولا يمكن حلها من خلال ردود فعل عاطفية."[9] إنّ حل المسألة لا يكون بالتركيز على عامل التعاطف مع مؤلف يُعتبر "محرراً للعقل المسلم كالغزالي"، وبالتركيز على "موقف الكراهية من قبل فئة سوسيوثقافية (الفقهاء) أكثر تنوعاً مما يُعتقد." ونص الإلبيري الفقيه، المشار إليه أعلاه، هو واحد من تلك الشواهد المضادة التي تكسر تفسير ابن طُمْلُوس.

5- Dominique Urvoy, «Le manuscrit Ar. 1483 de l'Escurial et la polémique contre Ġazālī dans al-Andalus,» *Arbica* 40, Fasc. 1 (Mar., 1993) 114-119. وقد كتبت ردود أخرى على **كتاب الإحياء** مثل: **الكشفُ والإنباءُ عن كتاب الإحياء** للحافظ محمد بن علي المازريّ المالكي (ت: 536 هـ) و**إحيَاء ميت الأحْيَاء فِي الرَّدِّ على كِتَاب الإحياء** لأبي الحَسَن بْن سُكَّر (ت. 616). وبالمناسبة، فإننا نجد في ما يحكيه الذهبي في **سيره** عن تحفظ المازري من الحكم عن كتاب **الإحياء** لأنه لم يطلع إلا على نبذ منه ما يؤكد تأويل أورفوا. يقول: «للإمام محمد بن علي المازري الصقلي كلامٌ على **الإحياء** يدل على إمامته، يقول: «وقد تكررت مكاتبتكم في استعلام مذهبنا في الكتاب المترجم **بإحياء علوم الدين**، وذكرتم أنّ آراء الناس فيه قد اختلفت، فطائفة انتصرت وتعصبت لإشهاره، وطائفة حذرت منه ونفرت، وطائفة لكتبه أحرقت، وكاتبني أهل المشرق أيضاً يسألونني، ولم يتقدم لي قراءة هذا الكتاب سوى نبذ منه، فإن نفس الله في العمر، مددت فيه الأنفاس، وأزلت عن القلوب الالتباس».» الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج. 19، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط، ط 11 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996) ص ص 340-341؛ وانظر: ص ص 330-332

6- D. Urvoy, «Le manuscrit Ar. 1483 de l'Escurial et la polémique contre Ġazālī dans al-Andalus,» op. cit. p. 114.

7- Ibid, p. 115.

8- Ibidem.

9- Ibid, p. 119.

وهكذا، يخلص أورفوا إلى أمرين: أولهما إنّه لم يعد مقبولاً اعتبار هذه المقدمة الأتوبيوغرافية "شهادة موضوعيةً" على علماء الأندلس الذين يعادون كل تجديد، مع أنّهم ينتهون مع مرور الزمن إلى القبول به؛ والحال "أنّ هذه الشهادة مشتبه فيها للغاية."[10] أمّا الأمر الثاني، فهو أنّ "الوثائق التي تعود إلى ذلك العصر تتعارض واللوحة التي يقدمها [ابن طُمْلُوس] للحياة الفكرية بالأندلس."[11] والنقطتان معاً يختلف فيهما أروفوا عن بلاصيوس ومن سايره.

وفي الواقع، فقد مارست المقدمة التي وضعها ابن طُمْلُوس **لمصنفه في المنطق** سحراً خاصاً على عقول الدارسين. فعلى الرغم من كونها في الأصل صدراً لكتاب في المنطق فإنّها قد شغلت، بالنظر إلى طابعها البيوغرافي والتاريخي، بال المؤرخين والسوسيولوجيين عامة، فضلاً عن مؤرخي الأفكار والمنطق. ويمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أنّها عادة ما كانت - دون بقية الجزء المنشور من الكتاب - تُستدعى إمّا للوقوف على الفاعلية والمضمون الثقافيين للأندلس، وإمّا لتفسير المحدودية الفكرية للفقهاء في عصر ابن طُمْلُوس وقبله.[12] ولكنّ الواقع أنّ القصد الأول لابن طُمْلُوس لم يكن هو أن يؤرخ للوضعية الثقافية للأندلس، وإنما أن يعيد رسم تلك الوضعية وإخراجها بما يخدم أهدافه من التقديم لكتاب في المنطق، لذلك جاءت تلك اللوحة منسجمة تماماً مع ما يودّ أن يقنع به مخاطبيه، وهو أنّه لا ضرر في الإقبال على تعلم صناعة المنطق.

2. ابن طُمْلُوس، ابن رشد، الغزالي، والدعوة الموحدية

كان منتظراً أن يتعرض دومينيك أورفوا في مُؤلَّفَيْه عن ابن رشد لذكر ابن طُمْلُوس باعتباره تلميذاً لأبي الوليد وخلفاً له في الطب كما في الفلسفة. وهكذا، فقد نظر في علاقة ابن طُمْلُوس بأستاذه المفترض من جهة، وبالإيديولوجيا الموحدية من جهة ثانية، وبفكر الغزالي من جهة ثالثة.

10- D. Urvoy, « Ibn Tumlūs, Abū l-Hajjāj ou Abū IshāqYūsuf b. Aḥmad (vers 560-620/1164-1223),» in Dominique Urvoy (dr.), *La philosophie andalouse. Auteurs et œuvres* (Casablanca: Fondation du Roi Abdul-Aziz al Saoud pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines, 2006) 186-187, p. 187.

وكما يمكن للمرء أن يلاحظ، فإن دومينيك أورفوا يضع أحمد بدل محمد أبا لصاحب السيرة.

11- Ibidem.

12- وقد انتبه الدارس عبد العلي العمراني-جمال قبلنا إلى هذا الأمر، انظر:

Abdelali Elamrani-Jamal, «Éléments nouveaux pour l'étude de l'Introduction à l'art de la logique d'Ibn Ṭumlūs (m. 620 H/1223),» Abdelali Elamrani-Jamal, «Éléments nouveaux pour l'étude de l'Introduction à l'art de la logique d'Ibn Ṭumlūs (m. 620 H. /1223),» *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. Actes du colloque de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques) Paris, 31 mars -3 avril 1993 (Leuven- Paris: Institut du Monde Arabe- Peeters, 1997): 465-483, p. 465.

ومن بين الأسئلة المركزية في كتاب أورفوا عن **ابن رشد: طموح مثقف مسلم**، التي في سياق معالجتها جاء الحديث عن ابن طُمْلُوس، من بين تلك الأسئلة السؤالان التاليان: أي صدى يمكن أن يكون لنشاط ابن رشد المذهبي؟ وماذا فعل الله بأفكاره بين المثقفين من طينته؟[13]

من أجل الجواب عن هذين السؤالين لم يظهر لأورفوا إلا عمل ابن طُمْلُوس، إذ ينفي "وجود أي وثيقة تسمح بأي حكم مباشر. والنص الوحيد الصادر عن فيلسوف انتصر للمذهب الموحدي هو المقدمة الأتوبيوغرافية لابن طُمْلُوس لكتابه **المدخل لصناعة المنطق**."[14]

لكنّ هذا النص يظل موضع إشكال في نظره:

يظل تقديم ابن الأبّار في كتاب **التكملة لكتاب الصلة** للفيلسوف ابن طُمْلُوس بصفته تلميذاً لابن رشد ادعاءً بدون سند صريح، في نظر أورفوا، مادام ابن طُمْلُوس نفسه لا يذكر ابن رشد ويكتفي بالقول، في المقدمة المنوه بها، إنّه قد استعان بغيره لفهم أعمال الفارابي وأرسطو في المنطق.[15] ولكنّ أورفوا، في المقابل، يشير إلى وجود تشابه بين أقوال ابن طُمْلُوس في التشريع لدراسة المنطق وتدليلات ابن رشد في **فصل المقال**، بل يعتبر أقوال ابن طُمْلُوس مستوحاة من تدليلات ابن رشد في **الفصل**؛ وهو الأمر الذي كان قد انتبه إليه بلاصيوس مبكراً،[16] وانتهى إليه العمراني-جمال أيضاً في مقالته "عناصر جديدة".[17] والواقع أنه على الرغم من وجود أوجه شبه أو مؤشرات على استلهام ابن طُمْلُوس لروح الدفاع الرشدي عن المنطق، فإنّ ابن طُمْلُوس قد قرر في نظر أورفوا أن يسكت تماماً عن ذكر اسم ابن رشد وعن أعماله؛ وهكذا، فهو "لم يذكر شروح ابن رشد على **الأرغانون** بينما ذكر على نحو بارز الفارابي."[18]

ويظل الرجوع إلى الفارابي أمراً مفهوماً ما دام أن الرجل كان السلطة العلمية الأولى في المنطق في الأندلس لمدة طويلة، وفي غياب النصوص الأرسطية في الموضوع؛ بل كان سلطة علمية في المنطق حتى بالنسبة إلى ابن رشد. غير أنّ أمر السكوت هذا كان في حاجة إلى تفسير في نظر أورفوا، لذلك وجدناه يقدم عاملين كبيرين:

13- D. Urvoy a écrit: «Quel écho a pu avoir l'action doctrinale d'Averroès? […]Mais parmi les intellectuels co - me lui, qu'est-il advenu de ses idées?» cf. *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, p. 147.

14- Ibidem.

15- D. Urvoy, « Ibn Tumlūs, Abū l-Hajjāj ou Abū IshāqYūsuf b. Aḥmad (vers 560-620/1164-1223),» op.cit., p. 187.

16- Miguel Asín Palacios, *Introducción al arte de la lógica por Abentomlús*, trad. Española, p. -10-, n. 1.

17- AbdelaliElamrani-Jamal, «Éléments nouveaux pour l'étude de *l'Introduction à l'art de la logique* d'Ibn Ṭumlūs (m. 620 H. /1223),» p. 474.

18- D. Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, p. 61.

أولاً: عامل المحنة التي تعرض لها ابن رشد آخر حياته. وهو العامل الذي كان أبرزه بلاصيوس في أعماله عن ابن طُمْلُوس. وقد تردد أرفوا قليلاً بخصوص هذا العامل. فإذا كان في كتابه الأول عن ابن رشد يقول إنّ عدم ذكره من قبل ابن طُمْلُوس ربما يكون نتيجة لتلك المحنة، [19] فإنّه يذهب بهذا الاحتمال إلى حد التأكيد في كتابه الثاني المذكور أعلاه، خاصة عندما يقول: إنّ "التقلبات التي عرفها ابن رشد عند آخر حياته هي ما يفسر لماذا يلجأ ابن طُمْلُوس صراحة إلى الفارابي فضلاً عن الغزالي، ولماذا يتغافل كليّةً ابن رشد."[20] وهو ما تراجع عنه في عمل لاحق.

لكنه، **ثانياً**: يضع في الواجهة عاملاً آخر للسكوت عن ذكر ابن رشد، وهو تحمس ابن طُمْلُوس للجمع بين مذهب الغزالي والعقيدة الموحدية. وهذا في حد ذاته يُعدُّ تحدياً صريحاً للجهود التي كان ابن رشد قد بذلها من أجل تلافي ذلك "الخلط".[21] بل أكثر من ذلك، إذا كان ابن رشد لم يكفّ عن مهاجمة ذلك النوع من الخلط، [22] فإنّ ابن طُمْلُوس قد برع في طريقة استعادته المهدي بن تومرت والغزالي على المستوى الفكري، بحسب عبارة أورفوا نفسه. وفي نظر هذا لأخير، لم يؤلف أبو الحجاج **كتابه في المنطق** إلا "بعد أزيد من نصف قرن على تغير النظام"، ويعني العقيدة الموحدية؛ لذلك فإنّ ابن طُمْلُوس كان يروم من خلال جمعه بين المهدي ابن تومرت والغزالي استعادة السلطة السنيّة من قبل الموحدين على قطاع التعليم.[23] غير أنّ طبيعة الكتاب المنطقية لم تسهل عملية ظهور "التبعات المذهبية" لذلك الخلط المذكور الذي سقط فيه ابن طُمْلُوس.[24]

ولن يقدم لنا أورفوا في هذا الكتاب أيّ تفسير للعوامل التي جعلت ابن طُمْلُوس الرجل الذي صحب ابن رشد يتبنى مثل هذا الخلط الذي كان أبو الوليد قد سعى جاهداً للحيلولة دون حصوله. ولن نعثر على عناصر الإجابة إلا في كتابه الثاني عن ابن رشد.

19- D. Urvoy: 'It appears that the logician Ibn Ṭumlūs of Alcira was a disciple of Ibn Rushd(s)- perhaps as a result of Ibn Rushd's disgrace- he never quoted him but openly drew on al-Farabi.' *Ibid*, p. 117.

20- D. Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, p. 148.

غير أنّ أورفوا لا يذكر المواضع التي لجأ فيها ابن طُمْلُوس إلى الفارابي، ولا تلك التي لجأ فيها إلى الغزالي.

21- D. Urvoy: "He never quoted him [Averroes] but openly drew on al-Farabi. This might be excusable had he not, in the historical introduction to his work, given an enthusiastic airing to the confusion between Almohadism and the teaching of Ghazali, despite all Ibn Rushd's effort to avoid this." *Ibn Rushd (Averroes)*, Translated by Olivia Stewart, p. 117.

22- D. Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, p. 148.

23- Ibid, p. 56.

قد يكون ما يقوله أورفوا صحيحاً بخصوص مسعى ابن طُمْلُوس، لكن المقدمة التي ينطلق منها، أي وجود مسافة زمنية بين كتابة **المدخل** وفترة تغير العقيدة الموحدية، تظل غير دقيقة، لأنّ الرجل وبشهادة مقدمة **شرحه على أرجوزة ابن سينا في الطب** كان فاعلاً في زمن كان ابن رشد مازال فيه على قيد الحياة.

24- D. Urvoy: "It is, however, true that he did not go beyond logical technique, on which the doctrinal cons - quences of this confusion did not emerge." *Ibn Rushd (Averroes)*, p. 117.

سنوات إذن بعد صدور الكتاب الأول عن ابن رشد، نشر دومينيك أورفوا بمناسبة مئوية ابن رشد عملاً بالفرنسية يحمل عنوان **ابن رشد: طموحات مثقف مسلم**. ولعله تطوير للعمل الأول.[25]

في هذا الكتاب أيضاً يظل ابن طُمْلُوس تلميذاً مفترضاً لابن رشد، وإن كان لا يذكره.[26] ويقول أورفوا عن **كتاب ابن طُمْلُوس في المنطق** إنّه "تأليف متأخر لعدة أسباب. فهو وإن كان يعود تاريخه من دون شك إلى بداية القرن الثالث عشر، ولا يبعد عن وفاة ابن رشد سوى بربع أو ثلث قرن، فإنه لا يعبر عن الوضعية التي كلف فيها هذا الأخير رسمياً ولا بعدها بقليل."[27] وفي نظر أورفوا، هناك ثلاثة منعطفات حاسمة قد حصلت بين زمن تأليف الكتاب وموت ابن رشد: محنة ابن رشد، وإعادة توجيه الإيديولوجيا الموحدية تحت سلطة أبي يوسف يعقوب، وأثر مساعي الدعوة الموحدية.[28] وهكذا، فإنّ المنعطف الثالث "هو الذي حمل ابن طُمْلُوس على الاعتقاد في التوافق بين إصلاح ابن تومرت وإيديولوجيا الغزالي."[29] وإذا كان أورفوا يشكك، كما بينا أعلاه، في موضوعية شهادة ابن طُمْلُوس بخصوص الوضعية الفكرية لعصره، فإنّه يعتبر تلك المقدمة التي وضعها ابن طُمْلُوس **لكتابه في المنطق** "مندرجة في شكل من أشكال الدعوة الموحدية، التي رامت استعادة تراث الغزالي."[30] وهذا الالتزام الإيديولوجي من قبل ابن طُمْلُوس "هو ما يفسر لماذا سكت ابن طُمْلُوس عن اسم أستاذه ابن رشد، الذي كان بدوره مناصراً للموحدين، لكنه كان يرعى تأويلاً فلسفياً خالصاً لمذهب ابن تومرت."[31] ها نحن إذاً أمام تفسير جديد لـ "مسألة بلاصيوس"، بل أمام إحياء لها.

عاد دومينيك أرفوا عام 2005[32] إلى الحديث عن العلاقة بين ابن طملوس وابن رشد من غير أن يسجل أي موقف يذكر بخصوص ما صدر عنه من قبل من أحكام؛ إذ لا يجد المرء في دراساته هاته أي إشارة إلى

25- Ibid, p. 55.

تعرض الكتاب الأول لانتقادات شديدة من قبل المهتمين بفكر ابن رشد، انظر نموذجاً لذلك:

Charles E. Butterworth, 'Review of Dominique Urvoy's Ibn Rushd (Averroes),' *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993): 335-338. Janssens Jules, «Dominique Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, » *Revue Philosophique de Louvain*, tome 96, n°4, (1998): 729-730.

26- *Ibidem*.

27- *Ibid*, p. 148.

إنّ افتراض أورفوا أنّ ابن طُمْلُوس قد ألف **كتابه في المنطق** في بداية القرن الثالث عشر يتعارض تماماً مع ما يقول به العمراني- جمال، أي أنّ المدخل قد ألف قبل المحنة. وعلى كل فدومينيك أرفوا قد تجاهل تماماً دراسة العمراني-جمال.

28- *Ibidem*.

29- *Ibidem*.

30- D.Urvoy, «Ibn Tumlūs, Abū l-Hajjāj ou Abū IshāqYūsuf b. Aḥmad (vers 560-620/1164-1223),» op.cit., p. 187.

31- Ibidem.

32- Dominique Urvoy, « Les professions de foi d'Ibn Tumart. Problèmestextuels et doctrinaux,» in P. Cressier, M. Fierro and L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, 2 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005): 739-752.

أعماله السابقة التي أثار فيها جوانب من فكر ابن طملوس ولا مراجعة لبعض الأحكام التي قد يكون جانب فيها الصواب.

كان عبد العلي العمراني-جمال قد افترض أنّ ابن طملوس ربما يكون ألف شرحه على **أرجوزة ابن سينا في الطب** بين العامين 575/ 1179 و580/ 1184؛ وقد اعتمد في افتراضه ذاك على واقعة أنّ أبا الحجاج قد أهدى شرحه إلى أبي يحيى، واحد من أبناء رؤوس الدعوة الموحدية، كما تصرح بذلك بداية **الشرح**. وتتزامن هذه الفترة التي يُحتمل أن يكون قد ألف فيها هذا الشرح مع الفترة التي حرر فيها ابن رشد ما يعرف بالأعمال "الأصيلة" (**الفصل، والكشف، والتهافت**) والتي يصرح فيها بنقده الشديد للغزالي، الذي قدمه ابن رشد على أنّه أقصى ما وصلت إليه الانحرافات الفكرية في العالم الإسلامي.[33]

والجدير بالملاحظة أنّ دومينيك أورفوا، حتى وإن كان يتحدث عن كتاب ابن طملوس ككل فإنه لم يعتمد سوى على تلك المقدمة المعروفة، ولم يتجاوزها إلى النظر في محتويات الكتاب ككل. وهكذا فقد ظل أورفوا يعتقد إلى العام 2005 في:

- أنّ "ابن طملوس لا يذكر ابن رشد في كتابه **المدخل لصناعة المنطق**"، مع أنّ ابن الأبّار يعتبره شيخاً من شيوخه؛

- وأنّ أبا الحجّاج "إنّما يستفيد في هذا الكتاب من عمل الغزالي" من غير أن يدل القارئ على المواضع التي استفاد فيها ابن طملوس من الغزالي؛

- وأنّه بفضل المهدي بن تومرت صارت قراءة أبي حامد من لدن الأندلسيين متيسرة بعد كل ما حصل لكتبه من تحريق في العصر المرابطي، وبفضله أيضاً عرف الناس التوافق المذهبي بينهما، أعني بين أبي حامد وابن تومرت.[34]

غير أنّ المثير حقاً هو أن نجد أورفوا يوازن بين عاملين معروفين لتفسير سكوت ابن طملوس عن ذكر اسم شيخه ابن رشد. يقول بخصوص العامل الأول: "إنّ السبب في ذلك يعود أساساً إلى الفارابي"؛ إذ من المقبول أن يعود ابن طملوس إلى المعلم الثاني، الذي كان قد خصه بآيات المدح والتأييد، والتي لها ما يبررها في نظر أورفوا. وهذا العامل كما يعرف المهتمون هو قلب أطروحة العمراني-جمال في مقالته "عناصر جديدة"؛ غير أنّ أورفوا لا يشير في هذا الموضع إلى هذه الدراسة التي استفاد منها كثيراً؛ وإلى ذلك فإنّ هذا العامل، أعني العودة إلى الفارابي، هو نفسه كان موضع تفسير بالمحنة من قبل أورفوا، كما ذكرنا من قبل. وفي مقابل هذا العامل الذي يبدو راجحاً عند أورفوا نجده يقول عن العامل الثاني الذي صار مرجوحاً عنده:

33- Ibid, p. 742.

34- *Ibidem*.

"إذا كان من المحتمل إذن أن يكون نسيان اسم ابن رشد يعود أيضاً إلى أنّ الكتاب قد حرر في زمن متأخر، بعد أن عاش الشيخ محنته، فإنّه رغم ذلك لا يمكن أن نقطع في القول بهذا."[35] والمعروف تاريخياً أنّ هذا كان تفسير بلاصيوس، وقد تابعه في ذلك دومينيك أورفوا في كتابه عن **ابن رشد** قبل أن يتراجع عنه هنا.

وفي كل الأحوال فإن سكوت ابن طملوس عن ذكر اسم ابن رشد يصبح «أمرا مُخزيا» خاصة بعدما تبين لدومينيك أورفوا، بإشارة من مارون عواد، أن الجزء الثاني من **المدخل لصناعة المنطق** (الذي لم ينشره بلاصيوس) شديد الارتباط بابن رشد.[36] وفي المقابل، إنّ الإشكال الأكبر في نظر أورفوا هو استفادة ابن طملوس من الغزالي في ما يتعلق بالمنطق. صحيح أنّ كثيراً من أعمال هذا الأخير تشير إلى هذا التقليد، بل إنّه كان قد حرر في صناعة المنطق مدخلين ذكرهما ابن طملوس، **كمعيار العلم ومحك النظر**. لكن إذا كان قد حصل استبعاد ابن رشد في **كتاب ابن طملوس في المنطق** لصالح الفارابي، فقد كان الأولى أن يحصل ذلك للغزالي.[37] ومن هنا يظهر أنّه لا مبرر لتمسك ابن طملوس بالتأكيد على استفادته من منطق الغزالي "سوى الإقرار بالتوافق بين فكر الغزالي والمذهب الموحدي."[38] الذي كان عند ابن طملوس، وابن رشد أيضاً، مذهباً نظري المحتوى أساساً، وليس عملي المقصد.[39]

وبالجملة، فإنّ**عمل ابن طملوس في المنطق**، حيث يسكت عن ابن رشد ويستفيد من الغزالي، يقدم لنا في نظر أورفوا شهادة نقرأ فيها بجلاء ذلك التحوّل الذي حصل في الدعوة الموحدية المتأخرة، عندما يمّمت شطر الغزالي على الرغم من شدة الانتقادات التي وجهها ابن رشد إليه. وللقارئ أن يسجل هنا تقاطع هذه الدعوى مع تلك التي دافع عنها بلاصيوس، واستعادها عبد المجيد الصغير في مقالاته، كما سنظهر في الفصل التالي.

35- *Ibid*, p. 743.

36- *Ibid*, p. 743, n. 11.

يقول أورفوا: «نبهني مارون عواد مشكورا خلال المناقشة إلى أنه إذا كان الجزء الأول (الوحيد الذي نشر) لمصنف ابن طملوس مرتبطا ارتباطا مباشرا بالفارابي، فإن الجزء الثاني في المقابل يرتبط بشكل ملحوظ ومباشر بابن رشد. وبفعل هذا يصبح سكوت التلميذ في ما يخص هذا الأخير أمرا مخزيا على وجه الخصوص scandaleux particulièrement» نفسه، ص 743، ه. 11. ويبدو أن عواد قد جانب الصواب في ذلك الحكم؛ إذ أن ارتباط ابن طملوس بابن رشد والفارابي ثابت في مجموع العمل المنطقي لابن طملوس؛ أما منطق الغزالي فإننا لم نجد له تأثيرا في منطق ابن طملوس.

37- «Mais si on élimine Ibn Rušd au profit d'al-Fārābī, à plus forte raison devrait-on le faire pour Gazali.» *Ibid*, p. 743.

38- Ibid, p. 743: "La seule justification de son évocation ne peut être que l'affirmation de l'accord entre la pensé de Gazali et la doctrine almohade."

39- Ibid, p. 743: "La pensée almohade est vraiment une doctrine intellectuelle, et invalide l'idée qu'elle soit esse - tiellement à visé pratique." وفي تقدير أورفوا، إن تشديد الفيلسوفين ابن رشد وابن طملوس على الطبيعة النظرية للمنطق يدل على أن الفكر الموحدي كان مذهبا فكريا بالأساسا وليس مذهبا ذا صبغة عملية.

3. في تقويم منطق ابن طُمْلُوس

كان النظر في قيمة الاجتهادات المنطقية موضع انشغال بعض الدارسين منذ بلاصيوس. وكنا قد سجلنا تردد هذا الأخير في تسجيل موقف نهائي بخصوص الموضوع طالما أنّ النصوص المعنية لم تنشر ولم تدرس بعد، بل إنّه ذهب إلى القول باستحالة تقويم المذاهب المنطقية التي عرضها ابن طُمْلُوس في **كتابه في المنطق**. لكن وقوفه على نقل ابن طُمْلُوس للفصل الخاص بالمنطق من **إحصاء العلوم** للفارابي حمله على المجازفة بفرضية مؤقتة، وإن كان يعتبرها جدّ مقبولة، وهي أنّ عمل ابن طُمْلُوس لم يحمل من الجدة الشيء الكثير.[40] وهذا ما تابعه فيه الكثير من الدارسين، ومنهم أورفوا.

إنّ **كتاب ابن طُمْلُوس في المنطق** مؤشر في نظر أورفوا على تحول فكري في تاريخ الفلسفة الإسلامية بالأندلس. فهو دليل على حصول توجه جديد إلى اختزال الفلسفة الأرسطية في المنطق فقط، بل واعتبار هذا موضوعاً للنظر يكفي ذاته بذاته.[41] أمّا بخصوص قيمته، فعلى الرغم من أنّ عقودا تفصل دراسة دومينيك أورفوا عن فرضية بلاصيوس، التي قد تكون فعلاً مقبولة ومعقولة في زمنه، فإنّ أورفوا لم يعمل سوى على استعادة هذه الفرضية مع الارتقاء بها إلى مستوى الأحكام الجازمة. يقول: "إنّ المؤلف الأندلسي لم يزد شيئاً على ترديد مذهب الفيلسوف المشرقي [الفارابي]".[42] فالفارابي هو الأستاذ المعلن لابن طُمْلُوس في نظر أورفوا، أمّا إسهام ابن طُمْلُوس الشخصي فيظل "محدودا جداً".[43] والظاهر أنّ الانتهاء إلى اعتبار الفارابي أستاذاً لابن طُمْلُوس لم يكن بناء على مقارنة بين نصوص العلمين، على غرار ما فعل العمراني- جمال، وإنّما كان بناء على حديث ابن طُمْلُوس عن الفارابي وعلى نقله في صدر كتابه من **إحصاء العلوم**؛ وهي كلها أمور صارت معروفة من زمان، أعني منذ عمل بلاصيوس لعام 1916.

إنّ وصف مجهودات ابن طُمْلُوس بأنّها محدودة جداً، وأنّها لا تعدو أن تكون ترديداً لكلام الفارابي، يُظهر إلى أي حد كان أورفوا متسرعاً في الحكم على مجهودات ابن طُمْلُوس. ولعله من باب السذاجة اليوم التصريح بمثل هذا الحكم في حق عمل يقع في 172 ورقة مخطوطة، أو الاستمرار في التمسك بحكم كان صاحبه الأول، أعني بلاصيوس، قد أبدى تردداً كبيراً قبل الإدلاء به. والأقرب إلى العقل فحص مذهب ابن طُمْلُوس المنطقي ومقارنته بمذهب الفارابي وبغيره قبل رميه بالتقليدانية والعقم.

40- "Ya hemos insinuado, como hipótesis provisional, pero muy verosímil, que su labor propia y original no debió ser mucha." Miguel Asín Palacios, *Introducción al arte de la lógica* por Abentomlús de Alcira, texto árabe y trad. Española, p. xxvii.

41- D. Urvoy (dr.), *La philosophieandalouse. Auteurs et œuvres*, (Introduction), *op.cit.*, p. 21.

42- D. Urvoy, Averroès. Les ambitionsd'unintellectuelmusulman, p. 148.

43- D. Urvoy, «Al-Madkhal li-sināʿat al-manṭiq, Ibn Ṭumlūs,» in Dominique Urvoy (dr.), *La philosophie and - louse*, op. cit. p. 41.

ولسنا ندري متى حصل الاشتغال بالتحديد على كتاب **الفلسفة الأندلسية**، لكنّ سنة صدوره (2006) تظهر إلى أي حد كان دومينيك أورفوا بعيداً عن دوائر انشغال الدارسين بمنطق ابن طُمْلُوس. فالعمراني-جمال كان قد نشر مقالته "عناصر جديدة" (1993) وأظهر انطلاقاً من النصوص المكونة **لكتابه في المنطق** مدى انشداد ابن طُمْلُوس إلى مذهب الفارابي المنطقي؛ وماروون عواد كان قد نشر عمله عن **تلخيص خطابة ابن رشد** (2002) الذي أظهر فيه مسايرة ابن طُمْلُوس عمل ابن رشد عن قرب؛ [44] ونشر دراستيه المهمتين عن مصادر **كتاب الخطابة** لابن طُمْلُوس (2003) والقياس الشعري في **كتاب الشعر** لابن طُمْلُوس (2004)، حيث أظهرت مقارنته بين النصوص أنّ كتاب **الخطابة** الذي هو جزء من **كتابه في المنطق** إنّما هو أقرب أن يكون تلخيصاً**لتلخيص الخطابة** لابن رشد؛ [45] وأنّ ابن طُمْلُوس كان كثير الاستعانة بأمثلة وشواهد **تلخيص كتاب الشعر**. [46]

4. ابن طملوس وتلاميذ ابن رشد

وإذ لم يكن المذهب المنطقي ولا الطبي لابن طُمْلُوس، وإنّما الأمور التاريخية والإيديولوجية، هي ما شغل بال أورفوا في الكتاب، فإنّ المرء يمكن أن يسجل بعض النواقص التي شابت كتابيه عن ابن رشد، وخاصة ما يتعلق بتلامذة هذا الأخير.

وهكذا فإن الجواب الذي قدمه أورفوا عن التساؤل عن أثر ابن رشد يكشف إلى أي حد لم يحصل مجهود في تقصي أخبار تلامذة ابن رشد ونصوصهم. وإذا كانت 1998 هي السنة التي نشر فيها أورفوا كتابه الثاني عن ابن رشد، فإنه لم يتمكن من تقديم معلومات جديدة عن هؤلاء التلامذة، بالقياس إلى ما كان معروفاً في ذلك الزمن. [47] ففي قسم يحمل عنوان: "تلاميذ ابن رشد" [48] يحصي أورفوا الأسماء التالية: عبد الله بن رشد، أبو بكر بندود، عبد الكبير الغافقي، ابن الفرس، ابن طحلوس (كذا) وأبو القاسم أحمد وعشرة أسماء آخرين، كأبي محمد ابن حوط الله، انشغلوا بإرثه الفقهي والشرعي. [49] وهكذا لن يجد القارئ تلميذ ابن رشد الأشهر،

44- Maroun Aouad, Averroès (Ibn Rušd), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, (3 volumes) Introdu - tion générale, édition critique, traduction et commentaire de M. Aouad (Paris: Vrin, 2002), vol. 1, p. 8, 211-212.

45- Maroun Aouad, «Les sources du Livre de la Rhétorique d'Ibn Ṭumlūs, disciple d'Averroès,» *MUSJ* 56 (1999-2003): 57-105.

46- Maroun Aouad, «Le syllogism poétique selon le Livre de la poétique d'IbnṬumlūs,» in Rüdiger Arnzen and Jörn Thielmann (eds), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science*, dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday (Leuven: Peeters, 2004): 259-270..

47- يمكن مقارنة عمل أورفوا بعملين صادرين قبله. انظر: محمد بن شريفة، "نصوص جديدة حول ابن رشد، "ضمن **ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف** (الكويت: منشورات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، 1995): 549-607؛ وانظر أيضاً: Josep Puig, 'Materials on Averroes's Circle,' *Journal of Near Eastern Studies* 51, 4 (Oct., 1992): 241-260.241-260.

48- D. Urvoy, Averroès. *Les ambitions d'un intellectuel musulman*, p. 163.

49- Ibid, p. 163-170.

ابن طُمْلُوس، ضمن هذه اللائحة. لكن الذي يجمع بين أولئك التلاميذ، في نظر أورفوا، هو أنهم كانوا أوفياء لشيخهم ابن رشد أكثر من ابن طُمْلُوس.[50]

ولكن في المقابل يجد القارئ اسم "ابن طحلوس" الذي قدمه أورفوا تلميذا لابن رشد في الطب. ويبدو أنّ أورفوا قد سقط ضحية التحريف الذي حصل في نشرة **تكملة** ابن الأبار ليَعتبرَ شخصاً آخر بالإضافة إلى ابن طُمْلُوس المعروف، شخصاً يحمل اسم "ابن طحلوس" [كذا] تلميذاً لابن رشد، فقط لأنّه ورد اسمه بهذا الرسم في نشرة لكتاب **التكملة لكتاب الصلة**.[51] فمن المثير للاستغراب حقاً أن يحيل دومينيك أورفوا في كتابه هذا على شخصية أندلسية بوصفها أحد تلامذة ابن رشد في الطب، لكن من دون تفاصيل تذكر؛ حيث ترد هذه الشخصية تحت اسم ابن طَحْلوس (أو ابن تحالس Tahālus حسب رسم أورفوا). وفي نظره، فقد ارتبط ابن طحلوس هذا بابن رشد بسبب من الطب فقط. ويرجع أورفوا لتوثيق حياة الرجل إلى نشرة فرانسيسكو كوديرا لكتاب **التكملة لكتاب الصلة** لابن الأبّار (نشرة 1886) حيث يرد أنّ ابن طحلوس هذا كان آخر الأطباء بشرق الأندلس.[52] هذا مع أنّ هذه النشرة قد روجعت بعد ذلك، وأثبت الاسم من جديد بالرسم الصحيح الذي هو «ابن طُمْلُوس».[53]

ولعل بلاصيوس لم يكن المصدر الوحيد لمعلومات أورفوا بخصوص أعمال ابن طُمْلُوس، بل كان هذا يعود إلى المعلومات التي كان درنبورغ قد أوردها في فهرسته لمخطوطات الأسكوريال، [54] والتي كان بلاصيوس بين العامين 1908 و1916 قد وقف على غموضها وضرورة تجاوزها؛ وذلك من قبيل ترديد القول: «بما أن أصحاب التراجم ينسبون لابن طُمْلُوس شرحا **للتحليلات الأولى والثانية** وآخر **للعبارة** لأرسطو، فإنهما يمكن يكونا هما جزءا العمل اللذين يتضمنهما المخطوط [**مخطوط كتابه في المنطق**]، أو عكس ذلك، ربما يكون الشرحان صيغةً أكثر تطورا منهما.»[55] وفي الواقع، يعاني كلام أورفوا عن **كتاب ابن طُمْلُوس في المنطق** غموضا شديدا بخصوص أعمال ابن طُمْلُوس، حيث يقول مثلا: «فضلا عن **المدخل لصناعة المنطق**، كان ابن طُمْلُوس قد كتب شرحا **للتحليلات الأولى والثانية** وشرحا لكتاب **العبارة**

50 - Ibid, p. 148. وحديث أورفوا هنا عن الوفاء يستعيد فكرة إرنست رينان عن انقلاب تلامذة ابن رشد على هذا الأخير

51- يحيل دومينيك أورفوا على طبعة كوديرا **لتكلمة** ابن الأبّار، ويكتب في الهامش رقم 28: ابن الأبّار، مصدر مذكور، ص. 258. ولا نجد أثراً في الصفحة المشار اليها لأي ذكر لابن طُمْلُوس ولا لابن طحلوس. علماً أنه في مدخله عن ابن طُمْلُوس في **الفلسفة الأندلسية** يشير إلى ابن الأبّار ويستعمل رقم السيرة على نحو صحيح، أي رقم 2093، انظر: «Ibn Tumlūs, Abū l-Hajjāj ou Abū IshāqYūsuf b. Aḥmad (vers 560-620/1164-1223),» op.cit., p. 187.

52- D. Urvoy a écrit: « Outre que ibn Sābiq […] un autre médecin important- Ibn Tahālus, qui sera qualifié de "de - nier des médecins dans le Levant espagnol"- se rattache à notre personnage pour cette seule discipline.» Averroès. Les ambitionsd'unintellectuelmusulman, p. 166.

53- Cf. M. Alarcón y C. A. González Palencia, «Apéndice a la edición Codera de la «Tecmila» de Aben Al-Abbar,» in *Miscelánea de estudios y textos árabes* (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1915) p 595.

54- H. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, T. I (Paris: Ernest Leroux, 1884) n°649, p. 455-456.

55- Urvoy, «Al-Madkhal li-sināʿat al-manṭiq, Ibn Tumlūs,» p. 41.

لأرسطو (وقد يكون مجرد جزء من **المدخل**) **وشرحا لأرجوزة ابن سينا** في الطب.»[56] وأورفوا في قوله هذا يعول على ما سبق لخوان فرنيت أن أحصاه في المدخل الذي خص به ابن طملوس في **دائرة المعارف الإسلامية**.[57]

وفي المقابل كان من شأن الاطلاع المباشر على محتويات المخطوط الموجود بالأسكوريال أن يبدّد جزءاً من الغموض المتعلق بموقع شروح ابن طُمْلُوس على **العبارة** و**القياس** و**البرهان**، وأنّها شروح ثلاثة لا شرحان من نص **كتابه في المنطق**، كما كان من شأن الاطلاع على بداية **شرح الأرجوزة** أن يوقفه على طبيعة العلاقة بين ابن رشد وابن طُمْلُوس. وهذان أمران كانا قد صارا معروفين زمنَ نشر أورفوا لعمله عن **الفلسفة الأندلسية**. ومع كل ذلك، فقد فضل هذا الأخير الركون إلى كلام درنبورغ، على الرغم من تقادمه، وعلى الرغم من أنّ أورفوا قد استعاد أيضاً أول ملاحظة سجلها بلاصيوس بخصوص **كتاب ابن طُمْلُوس في المنطق**، وهي أنّ النص، خلاف ما قاله درنبورغ، ليس شرحاً لجزء من **الأرغانون** وإنّما هو تقديم نسقي لمجموعه.[58]

خلاصة القول إنّه باستثناء الانتباه إلى التعارض الكبير بين اللوحة التي رسمها ابن طُمْلُوس للفاعلية العلمية والفكرية للأندلس مع الوثائق التي تكشف حقيقةً عن تلك الفاعلية، وهو الأمر الذي يدخل في صميم انشغالات أورفوا العلمية، فإنّ أحكامه الأخرى لا تعكس التراكم الذي حصل في مسار البحث في ابن طُمْلُوس، فضلاً عن افتقار تلك الأحكام إلى ما يسندها من نصوص ابن طُمْلُوس المنطقية. وإلى ذلك، لا يبدو أنّ هذه النصوص كانت موضع اهتمام أورفوا. والدليل على ما نقول أنّه، باستثناء صدر **كتاب ابن طُمْلُوس في المنطق**، لم يرجع أورفوا بالقارئ، ولو مرّة واحدة في كل ما كتبه، إلى النصوص المنطقية التي يتألف منها **للكتاب**، المنشور منها والمخطوط، ولا إلى نصوصه الطبية؛ وهي النصوص التي من شأنها أن تجيب عن مجموعة من الأسئلة، أو أن تدفع في اتجاه تجاوز الزائف منها. وهكذا، فبقدر ما كانت بعض الجوانب في

56- Urvoy, «Ibn Tumlūs, Abū l-Hajjāj ou Abū Ishāq Yūsuf b. Aḥmad (vers 560-620/1164-1223),» p. 187.

57- لا واحد من أصحاب التراجم القدامى المعروفين اليوم تحدث عن وجود مثل هذه الشروح المنطقية لابن طملوس. والظاهر أن أورفوا قد استعاد المعلومات القليلة والغامضة التي أثبتها خوان فرنيت في مدخله المخصص لابن طُمْلُوس في **دائرة المعارف الإسلامية**:

"His biographers attribute to him the following works: (1) commentaries on *Analitika protera kai hystera* and on *Peri hermeneias* (Escorial 649); (2) *De mistione propositionis de inesse et necessariae;* (3) *Kitab al-madkhal li-sināʿat al-mantiq (Introduction al arte de la logica,* ed. with Sp. tr. by Asín Palacios, Madrid 1916); and (4) a commentary on Ibn Sina's *Urdjuza* on medicine." Juan Vernet, 'Ibn Ṭumlūs,' in *The Encyclopedia of Islam*, vol. III (Leiden-London: Brill- Lozac and CO., 1986). p. 960.

58- Urvoy, «Al-Madkhal li-sināʿat al-manṭiq, IbnTumlūs,» op.cit., p. 41.

تقول عبارة أورفوا "في النص الذي أمامنا، لم يكن ابن طُمْلُوس في الواقع مجرد شارح لجزء بعينه من المنطق بل إنما مقدم تقديماً نسقياً لهذا التقليد في مجموعه." ص 41؛ أمّا عبارة بلاصيوس الواردة في مقدمته:

"Lejos de ser el opúsculo de Abentomlus un simple comentario sobre aquellas dos solas partes del Órganon de Aristóteles, es un tratado de toda la lógica aristotélica, redactado con cierto orden sistemático." Palacios, op.cit. p. x.

محاولة أورفوا تتقدم بمسار فهمنا للتحولات المذهبية وانعكاساتها على الفاعلية الفكرية في الأندلس، كانت بعض استنتاجاته تقفز على التاريخ لتعود بنا إلى زمن بلاصيوس، وربما إلى ما قبله.

ببليوغرافيا

باللغة العربية:

ـ ابن طملوس، أبو الحجاج يوسف بن محمد. **كتاب في المنطق**، مخطوط الأسكوريال، عربي 649

ـ ابن شريفة، محمد. «نصوص جديدة حول ابن رشد»، ضمن **ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف** (الكويت: منشورات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، 1995): 549-607

ـ العدلوني، محمد الإدريسي. **المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس**، الجزء الأول: **كتاب المقولات وكتاب العبارة**، أعاد نشره وقدم له وحققه محمد العدلوني الإدريسي (الدار البيضاء: دار الثقافة، 2006).

ـ الذهبي، شمس الدين. **سير أعلام النبلاء**، ج. 19، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط، ط 11 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996).

بغير العربية:

– Aouad, Maroun. «Le syllogism poétique selon le Livre de la poétique d'Ibn Ṭumlūs,» in Rüdiger Arnzen and Jörn Thielmann (eds), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on theSources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science*, dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday (Leuven: Peeters, 2004) 259-270.

– Aouad, Maroun.«Les sources du Livre de la Rhétorique d'Ibn Ṭumlūs, disciple d'Averroès,» *MUSJ* 56 (1999-2003) 57-105.

– Aouad, Maroun. *Averroès (Ibn Rušd), Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, (3 volumes) Introduction générale, édition critique, traduction et commentaire de Maroun Aouad (Paris: Vrin, 2002), vol. 1.

– Butterworth, Charles E. "Review of Dominique Urvoy's Ibn Rushd (Averroes)," *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993): 335-338.

– Derenbourg, Hartwig. *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, I (Paris: Ernest Leroux, 1884).

– Elamrani-Jamal, Abdelali. «Éléments nouveaux pour l'étude de *l'Introduction à l'art de la logique* d'Ibn Ṭumlūs (m. 620 H. /1223),» *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. Actes du colloque de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques) Paris, 31 mars -3 avril 1993 (Leuven- Paris: Institut du Monde Arabe- Peeters, 1997): 465-483.

– Janssens, Jules. «Dominique Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*,» *Revue Philosophique de Louvain*, tome 96, n°4, (1998): 729-730.

– M. Alarcón & C. A. González Palencia, «Apéndice a la edición Codera de la «Tecmila» de Aben Al-Abbar,» in *Miscelánea de estudios y textos árabes* (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1915).

– Palacios, Miguel Asín. *Introducción al Arte de la Lógica por Abentomlús de Alcira*, texto árabe y trad. española por Miguel Asín, Fascículo I: Categorías- Interpretación (Madrid: Imprenta Ibérica, 1916).

– Puig, Josep. "Materials on Averroes's Circle," *Journal of Near Eastern Studies* 51, 4 (Oct., 1992): 241-260.

– Urvoy, Dominique. (dr.), *La philosophie andalouse. Auteurs et œuvres* (Casablanca: Fondation du Roi Abdul-Aziz alSaoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines, 2006).

– Urvoy,Dominique. «Les professions de foi d'Ibn Tumart. Problèmes textuels et doctrinaux,» in P. Cressier, M. Fierro and L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, 2 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005): 739-752.

– Urvoy, Dominique. «IbnTumlūs, Abū l-HajjājouAbūIshāqYūsuf b. Aḥmad (vers 560-620/1164-1223),» in Dominique Urvoy (dr.), *La philosophie andalouse*. Auteurs et œuvres (Casablanca: Fondation du Roi Abdul-Aziz al Saoud pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines, 2006): 186-187.

– Urvoy, Dominique. «La structuration du monde des Ulémas a Bougie au VIIe/XIIIe siècle,» *Studia Islamica* XLIII (1976) 87-107.

– Urvoy, Dominique. «Le manuscrit Ar. 1483 de l'Escurial et la polémique contre Ġazālī dans al-Andalus,» *Arabica* 40, Fasc. 1 (Mar., 1993): 114-119.

– Urvoy, Dominique. *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman* (Paris: Flammarion, 1998).

– Urvoy, Dominique. *Ibn Rushd (Averroes)*, Translated by Olivia Stewart (London and New York: Routledge, 1991).

– Vernet, Juan. 'Ibn Ṭumlūs,' in *The Encyclopedia of Islam*, vol. III (Leiden-London: Brill- Lozac and CO., 1986): 960.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016