القول السياسى عند ابن رشد

(مقال فى قلق العبارة الرشدية)

د. محمد على الكبسى (*)

«وإن كان يسمح ويعتبر ملائماً للحكام اللجوء فى بعض الأحيان إلى الكذب البرىء على العامة فلغاية ما، مثلما يعطى الدواء للمريض لغاية هى المنفعة العامة».

تلخيص السياسة

يورد عبد الواحد المراكشى فى «المعجب فى تخليص أخبار المغرب» رواية على لسان ابن رشد قال فيها: «استدعانى أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لى: سمعت أمير المؤمنين يشتكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه ويقول لو وقعت لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس».(١)

كان لابد من التساؤل عن قاصية معنى الوقوف عند هذه الرواية ونحن نحاول تحديد القول السياسى لدى ابن رشد وما يقتضيه وقوع التدبير من حصول المراعاة لجملة الفضائل بما هى فروع لذلك الأصل. وحتى لا يفوتنا إدراكها فإننا نكتفى بالإشارة إلى أننا استشعرنا بدورنا قلق العبارة الرشدية فى «تلخيص السياسة» ولا نعنى بالقلق اضطراب الترجمة العربية لهذا الكتاب، ولا قلق الردود عليها طالما أنها غير قادحة فى نسبة الكتاب إلى أفلاطون وإنما مبعث القلق كان من جهة الكتاب بما هو كتاب لأفلاطون لايجوز لنا اعتباره متمماً للقول السياسى الرشدى، أو مدخلاً لمساءلة ابن رشد عن مستطاع قوله السياسى، كذلك أن ما وصلنا من الكتاب لم يحسم الأمر حول طبيعة الكتاب هل هو تلخيص لنص أفلاطون أم

(*) أستاذ الفلسفة ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة القيروان ـ تونس.

تلخيص لجالينوس كما ورد فى الترجمة العربية؟ أضف إلى ذلك أن تلخيص السياسة كان مسبوقاً بتلخيص الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو وذاك يستدعينا لنستجيز التوكيد على قلق العبارة عند هذا المتعبد الفانى لأرسطو الذى لم يوف مهمته الذى انتدب إليها إلا من جهة الحكمة النظرية أما حين تعلق الأمر بالحكمة العملية توقف عند الأخلاق إلى نيقوماخوس محولاً وجهته إلى جمهورية أفلاطون متعللاً بأن «كتاب السياسات» لأرسطو وهو مما ليس فى متناول أيدينا الآن[٢] وذاك غير كاف بذاته لإدراك سبب تحول الموقف لديه[٣]، وهو يعلم موقف العلم المدنى فى النسق الأرسطى من جهة منزلته فى الحكمة العملية بما هى بحث فى الخير الأسمى وما به يتحقق أفضل الوجود الإنسانى ونعنى به السعادة من حيث هى كذلك.

الحقيقة إن وجود التنبيه على القلق ليس مرده تحول المواقع بين أفلاطون وأرسطو فقط بل تحول فصول محاورة الجمهورية ذاته من مواضعها الأصلية تلخيصاً تارة وإلغاء تارة أخرى متعللاً كذلك بأن «الغاية من هذا الكتاب هو تخليص الآراء العلمية المتضمنة فى الأقوال الجدلية»[٤] وذلك غير كاف بذاته من حيث هو كذلك.

وفق ذلك نقول، لعل القلق الذى استشعرناه يساعدنا على تدبر القول السياسى لدى ابن رشد ولعله يكون نحواً من الأنحاء لقراءة تلخيص السياسة وما جاء كذلك فى «تلخيص الخطابة» وما ظهر متناثراً فى «الكشف عن مناهج الأدلة» و«فصل المقال» و«تهافت التهافت» و«تلخيص كتاب الحس والمحسوس» (النبوة).

هذه الفرضية ليست أقل بداهة من فرضية «الشارح الأكبر لأرسطو» لأنها تمكننا من إعادة التساؤل عن مستطاع قوله السياسى بما هو إحاطة بالإنسان من جهة كونه حيوان سياسى بامتياز، وكذلك من جهة حضور العلم المدنى لديه وترقيه من قول محاكى إلى قول فلسفى خاص به.

قد يكون الحديث عن اكتفاء ابن رشد بإصلاح عبارة أرسطو يخرجه من الحيز الفلسفى إلى حيز الترجمة والشرح، ويباعد كذلك بيننا وبينهما لأننا سنعالج قلق العبارة الرشدية لكن مقاربتنا تطمح أن تتبين مدى الإفصاح عن مقاصده حين تحول من كتاب «السياسات» إلى «الجمهورية». كما تريد أن تتبين تحصنه بـ«ميتافيزيقا البرهان» التى يرفعها فى وجه المذاهب الكلامية. فالعبارة الرشدية تجعلنا حذرين من تحصنها بالبرهان لأن الوقوف عند مهمة التلخيص يحجب عنا القران بين «البرهانى» و«السياسى» الذى تحاول العبارة إخفائه.

هكذا تبدو مقاربتنا غير مستندة إلى سند خارج الفلسفة الرشدية ذاتها وتحديداً الفلسفة السياسية لديه. فحين يتوسل السلطان الجمهور يظهر الفعل السياسى مؤسساً على انتفاء الضرر داخلياً وخارجياً وليس على حصول الكمال. فهل نقول أن «تلخيص السياسة» بما

هو كتاب يبحث فى شرعية العقل السياسى لا يختلف مطلوبه عن مطلوب «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة» إلا من حيث الموضوع؟

لأمر كهذا استشعرنا الحاجة إلى البحث عن ممهدات العلم المدنى فى كتاب تلخيص السياسة من جهة الاصطلاح النسقى والواقعى فكان لزاماً تتبع الانشاءات والطيات، والفراغات حيث تختفى محاورة الجمهورية لتظهر مواقف مطلوبها تحقيق مقاصد ليست ضرورة مقاصد أفلاطون.

فمن جهة الاصطلاح النسقى يكشف «تخليص السياسة» عن ترتيب جديد تنهل مقالته الأولى من الكتاب الثانى والرابع للجمهورية[٥]، وتضرب صفحاً عن الكتاب الأول المتعلق بالعدالة ولا تشير إليه إلا مرة واحدة[٦]، لتتوجه إلى الكتاب الثالث[٧] فالخامس[٨] من «الجمهورية». ويتكرر ذلك فى المقالة الثانية من تلخيص السياسة التى تبتدأ من الكتاب الخامس لتعود إلى الكتاب الرابع مرة أخرى من «الجمهورية»[٩]. وتتجه ثانية إلى الكتاب السابع ثم الكتاب السادس لتعود مجدداً إلى الكتاب السابع[١٠]. أما المقالة الثالثة وهى آخر مقالات «تلخيص السياسة» اقتصرت على الكتاب الثامن والتاسع[١١] وأسقطت كلياً الكتاب العاشر كما أسقطت المقالة الأولى من الكتاب الأول.

الحقيقة أن مثل هذا التمشى نجده سابق على كتاب تخليص السياسة، ففى كتاب «تلخيص مابعد الطبيعة» نجد مقدمة الكتاب متضمنة لمقالة الجيم والهاء بعد أن أهمل مقالة الألف الكبرى[١٢] ومقالة الباء[١٣]. والمقالة الأولى من الكتاب هى مقالة الدال[١٤] فى حين يحتوى الكتاب الثانى على مقالة الزاى والهاء[١٥]. أما الكتاب الثالث فضم مقالة التاء[١٦]، والياء[١٧] وأسقط مقالة الكاف وهى المقالة العاشرة وكذلك مقالة الميم وهى المقالة الثانية عشر وكذلك مقالة النون[١٨] وجعل من مقالة اللام[١٩] آخر مقالات كتاب «تخليص مابعد الطبيعة».[٢٠]

بالاستناد إلى ما سبق ذكره لا يمكننا أن نشير إلى أنه بالإمكان رصد منهجية مقترحة من خلال ذاك الترتيب الوادر فى التلخيصين. فلئن اكتفى فى «تخليص مابعد الطبيعة» بإعادة تبويب[٢١]وترتيب المقالات، فإنه لم يكتف فى «تخليص السياسة» بإسقاط بعض أبواب الجمهورية بل التجأ إلى استبدال أفلاطون بأرسطو تارة وبالفارابى تارة أخرى وبابن باجة طوراً آخر.

هذا الانتقال من المصطلح الأفلاطونى إلى غيره من الفلاسفة هو ما يجعلنا نتبين قلق عبارته لأن ذاك يجعلها لا ترتقى إلى مستوى القول البرهانى من جهة الاصطلاح النسقى.

أما من جهة الاصطلاح الواقعى فحين نقوم بوصل المحاورة بأفلاطون ونحاول تعليل الفروقات، نستجيز الإشارة إلى عدم تجانس مكونات النص الأفلاطونى مع النص الرشدى، فحين يتحدث أفلاطون فى «تلخيص السياسة» عن الحراس وعن ضروب التربية العسكرية المناسبة لهم يضعنا ابن رشد أمام وضع معرفى لايمكن للناظر فيه إلا أن يحكم بزيف الترابط بين ما يقوله ابن رشد وما يقوله أفلاطون، فالأمر يتعلق لدى أفلاطون بتحويل ما فى طباع الجند وما فى نفوسهم لحصول الفضائل لديهم فى حين يتحول الأمر مع ابن رشد إلى تربية الجمهور وبيان الطريقة التى تمكنهم من الحصول على الفضائل[٢٢]. هذا فيما يتعلق بالمقالة الأولى أما فى المقالة الثانية يستبدل قول أفلاطون عن التربية الملائمة للفيلسوف بالهجوم على المذاهب الكلامية[٢٣]. كما أن طبيعة القول فى الحرب لدى أفلاطون هى دوماً ذو طبيعة دفاعية وقد قررها كذلك للمدينة الفاضلة حتى تحتمى من مضاداتها. فتتغير هذه الطبيعة ويصبح القول الأفلاطونى يقوم على تصدير الحرب إلى المدن المجاورة من أجل إخضاعها.

يبدو أن عناصر الربط تتحول لتصير عوامل فصل قاطعة، فإسقاط الكتاب الأول المتعلق بالعدل يمكن القبول به إذا وقفنا عند ظاهرة عبارة ابن رشد[٢٤]، إلا أن الأمر يتعلق لديه بمسألة إجرائية تقوم على أسبقية الشجاعة على العدل مادام تعريف المدينة الفاضلة هو تلك المدينة الحكيمة، الشجاعة، العدالة والعفيفة[٢٥]. هذا الترتيب هو الذى أعطى الشجاعة والحكمة الأفضلية على العدالة والعفة، وبالعودة إلى جنس الفضائل نلمس أن الحكمة والشجاعة هما من الفضائل المفردة التى لاتتأتى إلا إلى فئة من الناس، أما العدالة والعفة فهما من الفضائل المشتركة التى تتوزع بين الطبقات. فبإمكان الحكيم والشجاع أن يكون عادلاً أما العادل والعفيف يعسر عليهما ذلك. ومتطلبات العلم المدنى هى غرس هذه الفضائل وفق طبائع الناس، ومن ثمة فالعدالة والعفة «جزء من العلوم النظرية التأملية الخاصة بالجمهور»[٢٦] أما الشجاعة والحكمة فهى حكمة مدبر المدينة. ومادام الحاكم دوماً من الحراس فإن المقابل للخير فى العلم المدنى لم يعد الجور أو الظلم وإنما «الجبن»، «هناك حكمة تقول إن المدنية لايمكن أن توصم بالجبن أو يقال عنها أنها شجاعة لما فيها من أغنياء أو صناع وإنما لما لها من حراس شجعان وحسب»[٢٧]، ومن ثمة لم تعد الحاجة لدى ابن رشد إلى الاهتمام بالكتاب الأول طالما أنه يعالج العدالة، غير أن ما يحتاج إلى توضيح صمته وعدم التصريح بالأسباب الواقعية لهذا الإغفال والاقتصار على نعته بالقول الجدلى. هذا الصمت هو ما عنينا به قلق العبارة لديه.

فالترواح بين تصدير المقالة الأولى من «تلخيص السياسة» باستبعاد الحديث عن العدل وإعلاء مقولة الشجاعة التى سترتقى لديه بالحرب من حرب دفاعية إلى أخرى توسعية ولدت

مقولة الجبن بما هو تعريف سلبى لشرعية الحاكم لأنها فرضت على الحاكم أن لايكون عادلاً وأنما عليه أن يكون مقاتلاً، وأن ينشر الحرب فى المدن المجاورة، وإذ وافق ذاك شريعتنا فهو مخالف للقول الأفلاطونى حتى وإن قال ابن رشد أن تلك الشرائع التى تظهر فى شريعتنا هى من الشرائع الإنسانية.

لا يخفى علينا هنا أن ابن رشد يلخص أفلاطون بعيون موحدية، فالموحدون مجاهدون (الشجاعة) وأميرهم أحد المجاهدين لكنه جمع إلى شجاعته القدرة على التأمل والنظر. كيف لا وهو صاحب «أعز ما يطلب»؟

إن استحضار القول السياسى يكون دوماً مرتبطاً باختيار الذات المتفلسفة. ويكون قولها ذاك موقفها الذى تعتقد أنه الأقرب إلى الإحاطة بالواقع وفهمه. فإذا سلمنا بذلك فإن البعض قد يستجيز التوكيد على صوابية تلك العيون الموحدية داخل القول السياسى الأفلاطونى واستقامة دلالاتها من جهة كونها شرط الوعى بالتاريخ لديه. إلا أننا حين نطرح من منطلق صوابية تلك العيون مسألة الوعى بالتاريخ وجب الانتباه إلى أشكال العبارة التى أفرغ فيها هذا الوعى حتى نتبين مدى جدية هذا الوعى. فليس لنا أن ننظر فيه من جهة ما هو مغاير أو ملتبس أو مقتبس وأنما ينبغى النظر فى العوائق التى باعدت مستويات العبارة حتى أصبحت هذه الأخيرة غير قادرة على إضاءة قوله السياسى واكتفت بظاهر اختزلها فى صورة التنبيه على وجوب التحصن ضد الصيغ الخطابية والجدلية. هذا التحصن لا يخلو بدوره من خطابة وجدل ليس أكثر قيمة من الصيغ التى يرفضها.

هنا نكون مضطرين إلى التساؤل فى هذا الموضع كيف تكون العيون الموحدية التى قرأ بها محاورة الجمهورية والتى هى شاهد على أنه يتحدث بلسانه أو مدرك لوجوب الترتيب الذهنى ليتلاءم ومقتضيات حضارته، أن يعد فكرة برهانية وهو الذى يلتجىء دوماً إلى شواهد تاريخية؟ ألا يعنى هذا أن ترتيبه الذهنى لكتاب «تلخيص السياسة» قائم على منقول وليس على معقول؟[٢٨] والشواهد التاريخية ليست برهاناً عقلياً على ما أراد إقامة البرهان عليه من جهة كون البرهان يظل دوماً مفروضاً فرضاً على العقل. فالقول أن الفترة الرشدية هى المدينة الفاضلة ليس قولاً برهانياً مادامت المدينة فاضلة سواء كانت ملكية أو أرستقراطية[٢٩] يحكمها دوماً حاكم فيلسوف شجاع لا يستطيع رغم مكانته تخليص مدينته من الأقوال الخطابية والجدلية. فهو غير قادر على سن سلوك عملى دون إقناع وإكراه. فالعلم النظرى الذى يمتلكه الحاكم لا يتقوم بذاته بل من خلال المتكلم والفقيه. ومن هنا يظل هذا العلم برهانياً فى مقاصده وخطابياً جدلياً فى موضوعه، مادامت المعقولات يتم تمثلها من خلال المبادىء السياسية وأفعال الملكات السياسية.[٣٠]

لهذا لا يستطيع أن يمنع تحول المدينة الفاضلة إلى مدينة الكرامة أى مدينة المجد والشرف كما هى حال الراشدين ومعاوية. فتحول الرجل الفاضل إلى رجل المجد والشرف ينجر عنه تحول العقل النظرى إلى خادم للعقل العملى، فمن البديهى أن تتحول المدينة الفاضلة إلى مضاداتها. وهذا يطرح مسألة القيمة المعرفية للعلم النظرى مدام غير عاصم من الانسياق نحو الانحراف[٣١]. فالتدبير السياسى الرشدى للقول الأفلاطونى وتدبيره لايمكن تقصيه فى العلم النظرى بل فى الأسئلة الملحة الحاضرة دون طلب البرهان، بمعنى ليس من أجل الحصول على علم وإنما من أجل الإصلاح. فالحاكم أو السياسى غرضه أخذ الناس بالطاعة والأعمال، واستحضار ذلك هو ما مثل قلق العبارة، لأن مهمته صارت مزدوجة. فالأمير الموحدى أرادها صورية تتدرج فى مقام «الترجمة» و«إصلاح العبارة» وأرادها ابن رشد تبصيراً للأمير وإصلاحاً للمدينة. من أين استمد ابن رشد شرعية تبصير الأمير؟[٣٢]

ذاك هو المستوى الثانى للإطار الذى حددناه لبحث قلق العبارة الرشدية فالتناظر الذى مارسه بين الأنظمة السياسية كما ظهرت فى التاريخ العربى الإسلامى والهيكلة المعرفية الواردة فى تلخيص السياسة يكشف لنا عن شعور بالأزمة. فالدافع إلى الهجوم على مذاهب المتكلمين الذى يتكرر فى هذا الكتاب يذكرنا بهجومه عليهم فى فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة. ولئن كانت القضية فى «الفصل» و«الكشف» تقريب الفلسفة من الشريعة فإنها تبدو فى تلخيص السياسة تقريب العقل السياسى من العقل الدينى نظراً للانحراف الحاصل المستوجب لعقد المصالحة بين العقل السياسى والملة.

إذ صح ذلك يكون قد ترجم شعوره بالأزمة باللجوء إلى نص الجمهورية بما هو نص فى العلم السياسى عوضاً عن سياسات أرسطو. لقد استشعر الحاجة لنقد السياسات المتبعة، فالسؤال الطبيعى هو: ماهو الدستور الأفضل الذى يجب أن تساس بموجبه المدينة؟ هذا هو السؤال الغائب فى القول الرشدى ولكنه حاضر فى منظومته الفكرية والعقدية.

فهو الفقيه والقاضى الذى لا يجهل أن وضع مثل هذا السؤال غير ممكن ابستيمياً وواقعياً فى حضارة تفخر بأنها تمتلك أفضل الدساتير. فليس هناك من معنى أن يلخص أو يشرح كتاب السياسات لأرسطو وهو كتاب دساتير. فما الحاجة إليه مدام الدستور فى ذهنه هو القرآن؟ والحاكم فى العلم المدنى العربى الإسلامى لاتقوم مهمته على تشريع دستور بل على السهر على تطبيقه تفادياً للخروج عنه أو حدوث ظلم. وتكون مهمة العلماء تأويل ما جاء فى ذاك الدستور لمساعدة الحاكم على تدبيره شؤون الناس. ومثل هذا الرأى يجعل القضية غير كامنة فى حلول علم إنسانى محل العلم الإلهى أو كما يحلو للبعض القول بوجود حقيقتين وإنما بتغيير قراءتنا لذاك الدستور من قراءة خطابية جدلية إلى أخرى فلسفية. ويمثل

«الفصل» و«الكشف» خير شاهد عما شرحناه.

والمقاربة التى تواخاها فى هذين الكتابين تكفى لتنبيهنا إلى أن قوله السياسى سوف لن يكون بحاجة إلى اللجوء إلى أرسطو وكتابه السياسات، لهذا جاءت عبارته قلقة حين أراد تعليل توجهه إلى أفلاطون. لأن الترجمة أو التلخيص أو الشرح أو التفسير يكون دوماً محكوماً بضرورات واقعية وحضارية، ومهما كان حجم الترجمة أو التلخيص كبيراً فإن النص المنقول إليه أكبر.

هكذا نفهم العوائق الابستمولوجية التى منعت ابن رشد وقبله الكندى والفارابى وإخوان الصفا من اللجوء إلى كتاب أرسطو، فمهما بلغت خطورة الأزمة، ومهما بلغ انحراف الواقع فليس على العلم المدنى البحث فى تغيير الدستور وإنما بحث تغيير أشكال النظم. لهذا وجب ترقب النهضة لينتهى قلق العبارة تدريجياً بمحاولات المقارنة بين الدساتير الأوروبية وشريعتنا التى قام بها من سموا بـ«رواد النهضة»[٣٣] ليبدأ حينئذ انشطار الذات العربية، فالقائلون بوجود حقيقتين هم من المعاصرين الذين يعبرون عن واقع منشطر وقرءوا من خلاله ابن رشد.

الهوامش:

(١) عبدالواحد المراكشى: المعجب فى تخليص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربى العلمى. القاهرة ١٩٤٩، ص ٢٤٣.

(٢) تلخيص السياسة: ترجمة د. حسن مجيد العبيدى وفاطمة كاظم الذهبى. دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨، ص ٦٦ ـ ٦٧. وفيما يخص كتاب الأخلاق بعد أن انتظر العثور على كتاب السياسات لأرسطو يقول: «قبل أن نبدأ تلخيصنا.. من الملائم أن نشير إلى ما شرحناه فى الجزء الأول والذى كان يمكن أن نضعه أصلاً لما نريد قوله هنا» ص ٦٧. انظر كذلك ص ٧١ ـ ١٠٧ ـ ١٣٩.

(٣) يقول الفارابى فى إحصاء العلوم عند تحديده للعلم المدنى وأقسامه أن مضمون هذا العلم موجود فى كتاب «بولتيقى» وهو كتاب السياسة لأرسطوطاليس، فالإشارة تدل على تداوله كما أن ابن أصيبعة أشار إلى وجوده، فتكون عبارة ابن رشد الكتاب ليس فى متناول أيدينا الآن، عبارة قلقة فهى تدل من جهة أنه غير متاح فى اللحظة الراهنة ومن جهة أخرى توحى بوجوده فالعبارة تدل على إمكانية التهرب من استعماله دون التصريح بهذا المعنى جهراً. فليس يصعب على الأمير الموحدى إيجاده لو ألح على ذلك. هل نقول أن الكتاب يثير من المشاكل لا يرغب فيها كل من الأمير وابن رشد؟ هل التقت الرغبتان؟

(٤) تلخيص السياسة: مرجع سابق، ص ٦٤.

(٥) تلخيص السياسة: مرجع سابق، انظر ص ٦٨ ـ ٧٠.

(٦) يعلل ابن رشد إسقاطه للكتاب الأول وكذلك العاشر بكونهما يتناولان قضايا أو أقوالاً جدلية، ص ٦٤.

(٧) تلخيص السياسة: مرجع سابق، ص ٨٧.

(٨) المرجع نفسه: ص ١٢٣.

(٩) المرجع نفسه: ص ١٥٤، نشير أن ابن رشد يهمل أفلاطون ليعتمد الفارابى من خلال تحصيل السعادة والسياسة المدنية.

(١٠) المرجع نفسه: انظر الفقرة ١٤، وهى تابعة للكتاب السابع، أما الفقرة ١٥ فهى للكتاب السادس.

(١١) المرجع نفسه: انظر الفقرة ١٧ ص ١٧٤.

(١٢) تتحدث الألف الكبرى عن تلخيص المذاهب الفلسفية السابقة.

(١٣) تتحدث الباء عن قضايا تتعلق بما بعد الطبيعة وهى أربعة عشر قضية.

(١٤) تتحدث عن المصطلحات ومختلف تحديداتها.

(١٥) تتحدث عن الكليات.

(١٦) تتحدث عن القوة والفعل.

(١٧) تتحدث عن الواحد والكثرة.

(١٨) تتحدث عن نظرية المثل والأعداد الفيثاغورية.

(١٩) تتحدث عن المحرك الأول.

(٢٠) انظر أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزائر ١٩٧٨، ص ٨٩.

(٢١) فى الحقيقة أن ترتيب ابن رشد هو إعادة لترتيب اسكندر الافروديسى.

(٢٢) يذكر أن هناك طريقتين: الأولى اقناعية «وهى ممكنة وغالباً فقط لهؤلاء الجمهور» والثانية «وهى التى إذا تعذر الإقناع اقتضى اللجوء إليها ويتم تطبيقها على الخصوم والأعداء... وتدعى بطريقة القسر والإكراه باستعمال العقاب الجسدى» تخليص السياسة، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٢٣) تلخيص السياسة: مرجع سابق، ص ١٤٩.

(٢٤) ينعت الكتاب الأول بكونه من الأقوال الخطابية.

(٢٥) نشير هنا إلى أن كتاب الجمهورية وتحديداً الكتاب الخامس يورد العدالة تالية عن الشجاعة وتارة أخرى يجعلها تالية للعفة وكذلك يفعل ابن رشد، ص ١١٨.

(٢٦) تلخيص السياسة: مرجع سابق، فقرة ٧، ص ٧٤.

(٢٧) تلخيص السياسة: مرجع سابق، ص ١١٨.

(٢٨) لهذا يقرر أن الحاكم/الفيلسوف/ الشجاع ليس هناك ما يمنعه من «الكذب البرىء على العامة» لأنه لا يوجد واضع للدساتير إلا ويلجأ إلى الحكايات الوهمية لأنها ضرورية كما يبلغ السعادة، ص ٨٨ و٨٩.

(٢٩) تلخيص السياسة: مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٣٠) تلخيص السياسة: مرجع سابق، فقرة ١٠٠، ص ٨٤.

(٣١) تلخيص السياسة: مرجع سابق، ص ١٩٨.

(٣٢) يذكر المؤرخون أن له شرحاً على عتاب أعز ما يطلب لمحمد بن تومرت، كما أملاه تلميذه الخليفة عبدالمؤمن بن على وقد فقد ذاك الشرح الذى ربما كان يساعدنا لمعرفة رأيه فى دولة الموحدين وثورتها بعد أن قرر عبدالمؤمن تدريس أيدولوجيا الموحدين وتلقينها رسمياً. انظر: أخبار المهدى بن تومرت: البيذق نشرة ليفى برفنسال، باريس ١٩٢٨، ص ١٣٩.

(٣٣) انظر كتابنا: فى النهضة والحداثة، دار سيرس، تونس ١٩٩٥.