أرسطو الحضور والغياب فى الخطاب الرشدى من خلال الضرورى فى السياسة

أ. بو عرفة عبدالقادر (*)

المولج :

يحمل الفكر الفلسفى الإسلامى لأرسطو احتراماً وتقديراً، لا نكاد نلمسه فى شخص أى فيلسوف آخر، وحضوره أكيد يتجلى فى تسمية الفلاسفة المسلمين بالمشائين إشارة ونعت بالتلمذة ، وفى نفس الوقت اعتراف بالاقتداء والمحاكاة، كما عرف أرسطو عندهم بالمعلم الأول، والموسوعة التى تنهل منها المعارف ، والمعلم الذى تحتكم إليه الفهوم، والموضوع الذى تبحر فى طلبه العقول، والحكيم الذى يتبختر فى أحلام المتعطشين إلى المعرفة(١) .

إن أرسطو كما يرى ماركس أعظم فيلسوف عرفه العالم فى العصر القديم(٢) . ونفس الرأى ذهب إليه هيجل حين يقول: **«إذا ما عد امرؤ مهذباً للبشرية، فذلك بلا مراء أرسطو .. فإن ذهنه الثاقب قد نفذ إلى كل أرجاء الوجدان الإنسانى، ولبث مدة أجيال طوال عمادا أوحد لازدهار الفكر»**(٣) . برغم تراجع الكثير من نظرياته وأحكامه، والتى بلغت فى بعض الأحيان السفه والبلاهة على حد تعبير كثير من علماء العصر الحديث - رواد النهضة العلمية - أمثال جاليلى وفرانسيس بيكون.

ولكن رغم ذلك يبقى أرسطو حاضراً بقوة فى الفكر العالمى المعاصر مسجلاً مكانة لايدانيه فيها إلا بعض العظماء على مر تاريخ البشرية(٤) .

(*) قسم الفلسفة - جامعة وهران.

كان العصر الوسيط أكثر العصور تفاعلا مع الفكر الأرسطى خاصة الفلسفة الإسلامية التى جعلت من فلسفته ومنهجه المرجعية العلمية والحضارية التى تميز العالم عن المتعالم والمتفيقه فى العلوم النظرية والعلمية على السواء، ومن فرط محبته نسجت حوله أساطير متنوعة وغريبة، حتى عده البعض موحداً ومسلماً.

إن مكانة أوسطو فى الفكر الإسلامى شغلت العديد من الباحثين فى العالم العربى والغربى، غير أن الموضوع اقتصر على دراسة الشروحات التى قدمت حول أرسطو، والتى فى اعتقادى لاتعكس أبداً التأثر بأرسطو والحضور المتميز، لأن الشارح محكوم عليه من منطق الروح العلمية أن يكون أميناً مع النص الذى يشرحه مهما كانت مضامين متونه . ،لقد عُرف عن علماء المسلمين مدى حرصهم على الأمانة العلمية، وضرورة نقل تراث الأخر كما هو(٥).

إن الشارح العالم وعى القضايا التالية:

١ - الروح العلمية التى تفرض على الشارح تقديم الشرح والتلخيص كما هو دون تدخل فى المتن الأصلى ، وكل تعليق أو شرح لابد أن يُذيل ، أو على الأقل فصله بالإشارة الصريحة الدالة على النقد، المجاوزة، أو حتى الإضافة التى تخدم النص الأصلى.

٢ - الشروحات فى الفكر الإسلامى انتجتها ظروف تاريخية، شكلت على مدار قرون مرجعية فكرية كان من العسير الإفلات من تأثيرها.

٣ - أن الشروحات والتلخيصات لا تعنى بالمرة أن الشارح لما أقدم على شرحها أراد من ورائها إثبات مدى تأثره بالمؤلف، لأن الغاية من التخليص والشرح أولاً الإطلاع على تراث الآخر، والنص الفكرى فى المنظومة الإسلامية غنى بالمواقف النقدية، والرافضة لكثير من مضامين المتون الوافدة سواء من اليونان أو بلاد فارس والهند.

٤ - أن التأثر بفلاسفة اليونان على الخصوص لا يمكن أن نكتشفه من خلال الشروحات، بل من خلال عملية المضايفة - أى استدعاء مفكر - خارج النص

الأصلى، لأن المضايفة تكشف أن حضور الثانى بالفعل يشكل فى بؤرة شعور الشارح سلطة معرفية، كما أن تداعى أفكاره الحرة يمثل جانباً من اللاشعور الواعى.

إن دراسة مدى قوة حضور مفكر ما ، لابد أن ترتكز على عمل أبدعه غيره، لأن غير المبدع هو المرآة العاكسة لمدى الحضور والغياب، فالشارح عندما يقحم آراء مفكر ضمن متون نص مغاير، يعنى بكل يقين أن الحاضر يمثل معلماً ومرجعية فكرية له، بل يمثل المعيار الذى به يحكم على صدق الأفكار أو كذبها.

ومن هذه القاعدة التى وضعتها كقاعدة إبستمية تحكم بنية الموضوع سأحاول أن أتعرض لإشكالية الحضور والغياب الأرسطى فى الخطاب الرشدى من خلال الضرورى فى السياسة، أو جوامع السياسة كما يحلو للبعض تسميته.

الضرورى النفحة الأفلاطونية الشاردة من الوهج الأرسطى :

ومن خلال المقدمات الإبستمية السابقة، فإن **ابن رشد** من خلال **الضرورى فى السياسة**، يبرز تأثر **بأرسطو** أكثر من **أفلاطون برغم** كون الأخير هو صاحب المتن المشروح والمُلخص ، بينما أرسطو يمثل الشخصية المحورية التى على نسقها ومنهجها المنطقى والعلمى تُفحص **أفكار أفلاطون** الحاضرة فى المتن المعرفى والغائبة من حيث المنهج.

فأرسطو أقحمه **ابن رشد** للمجاوزة والبرهان، وللتدليل على أهمية العلوم المدنية قياسا والعلوم النظرية التى يعتد بها أفلاطون، ومن ناحية أخرى إثبات ما للواقع من تمظهر عقلى وحقيقى، وان نقد الفعل هو ذاته نقد العقل.

وابن رشد رغم إشارته إلى كونه لم يقدم على تلخيص «**كتاب السياسة لأفلاطون**»[٦] إلا بعد أن تعذر عليه الحصول على كتاب «السياسة» لأرسطو، فهو يحاول تبرير لحظة الشرود نحو النفحات الأفلاطونية، إنها حالة اشتباه كما يسميها الأستاذ حسن حنفى[٧] ولنقرأ الفقرة التالية من التلخيص: «**وأيضاً فى كتاب أفلاطون الذى نروم تلخيصه ها هنا نظراً لأنا لم نحصل على كتاب أرسطو**»[٨].

إن الضرورى فى السياسة يعد فتحاً فلسفياً جديداً وحقلاً خصباً للبحث، خاصة أن الكتاب يحمل مضامين أفلاطونية مشبعة بالفلسفة الأرسطية التى تعتبر تجاوزا لبعض ما جاء به **أفلاطون**، والحضور الأرسطى يتجلى فى المؤلف أكثر من غيره من الشروحات، لعلتين:

١ - الضرورى فى السياسة هو شرح لكتاب الجمهورية لأفلاطون ومن الطبيعى أن يكون الحضور الأفلاطونى هو الغالب، وفى حالة حضور فيلسوف غيره يعنى أن الحاضر سواء بالتناص أو بالنص يحتل مكانة كبرى فى ذات الشارح، وهذا ما نسجله فى الضرورى فى السياسة إذ حضر أرسطو فى صيغة مختلفة:

- المجاوز للطرح الأفلاطونى.

- الناقد.

٢ - حضور الأثر الأرسطى فى فلسفة ابن رشد لا يُعرف من خلال شروحات ابن رشد لأرسطو لأن الشارح ملزم بشرح وتقديم العمل كما هو وهذا لا يعنى كون الشارح متأثراً دوماً بما يشرح، لكن حضور مفكر فى عمل لا يخصه من حيث التأليف يدل على تأثرنا به، فالمفكر غالباً ما يستشهد بما له صلة بفكره أو معتقده أو ملته أو نحلته.

إن الحضور الأرسطى فى الضرورى جاء كمحاولة لتجوز التناقضات المتواجدة فى المتن الأفلاطونى، ومن جهة أخرى الاستعاضة بأفكار أرسطو التى تتطابق مع الواقع والاعتقاد الرشدى. وغياب أرسطو يعبر عن تغييب واع له لعدم تناغم الطرح الأرسطى مع المتن الأفلاطونى المتماهى فى النصى الإسلامى خاصة الشيعى منه.

ومن خلال جدلية الغياب والحضور سنحاول الكشف عن مدى حضور وغياب أرسطو فى الفكر الرشدى، ومدى استقلالية ابن رشد عن الحكيمين.

ومنه فإشكالية البحث تتمظهر على النحو التالى:

إذا كان أرسطو يمثل مرجعية معرفية لابن رشد فهل يمكن نلمس نفس المنحى فى الفكر السياسى الأخلاقى؟؟؟

بغض النظر عم يقال عن كتاب **الضرورى فى السياسة**(*) والذى يحلو للبعض تسميته «**بجوامع السياسة لأفلاطون**» فنسبته لابن رشد كنسبة الجمهورية لأفلاطون، ذلك أن ابن رشد فى بداية التلخيص يعترف أن العمل الذى هو بصدد تلخيصه ينسب إلى أفلاطون ولنتأمل الفقرة التالية: «**قصدنا فى هذا القول أن نجرد الأقاويل العلمية التى فى كتاب السياسة المنسوب إلى أفلاطون**»(٩).

والإيحاء الرشدى له ما يبرره ففى تلك الفترة ظهرت العديد من الأعمال التى تدعى كونها أفلاطونية أو أرسطية ، والشاهد : العمل الذى قدمه أحمد بن يوسف المشهور بابن الداية الموسوم «العهود اليونانية» والذى يعتقد جازماً أنه كتاب السياسة لأفلاطون، والذى ثبت بطلانه(١٠) ، من منطلق أن أفلاطون لم يؤلف إلا ثلاثة كتب فى علم السياسة أشهرها «الجمهورية» ، «السياسى» و«النواميس».

ومما لا شك فيه أيضاً أن الضرورى فى السياسة الذى ترجمه أحمد شحلان من العبرية إلى العربية هو لابن رشد، ويبقى التلخيص الوحيد الذى تناول فيه ابن رشد عملا خارج الإنتاج الأرسطى.

إن ما نلخص إليه من المقدمات السابقة، أن الضرورى فى السياسة يصبح المعيار الذى يعكس مدى تأثر ابن رشد بأرسطو من خلال جدلية الحضور والغياب.

*** الضرورى البناء والمضمون :**

قسم ابن رشد الضرورى فى السياسة إلى ثلاث مقالات رئيسة، تتوزع وفق تراتبية منطقية أرسطية ، تنتقل بالفكر من الجزئى إلى الكلى، ومن الدونى إلى المتعالى، ومن العملى إلى النظرى، وهذه الحركة الرشدية فى إعادة تشكيل المتن الأفلاطونى تتم منذ البداية عن حضور قوى لأرسطو.

إن أفلاطون قدس العلوم النظرية واعتبر العلم الحقيقى يكمن فى معرفة الكليات المتعالية عن عالم المحسوسات ، أما أرسطو فقد سفه الطرح الأفلاطونى منطلقاً أن المعرفة مزدوجة الغاية والآداة.

إن المقالة الأولى لم تخرج متونها عن العلم المدنى، والذى نلاحظ من خلال مضمونه المعرفى حضور كتاب أرسطو الموسوم ب: «نيقو ماخيا» والخاص بالعلم المدنى فى شقه الأخلاقى(١١).

أما المقالة الثانية فتتحدث عن الفيلسوف الذى ينبغى أن يترأس المدينة الفاضلة، كما يشير إلى فلسفة التربية وكيفية إنشاء الحفظة، ولم يحضر أرسطو كمعارض فقد بل كمطعم للنص الأفلاطونى أيضاً.

والمقالة الثالثة خصصت للمدينة الفاضلة وما يعرض لها من التحول والتوحش، والتبدل والتغير، والأخطار المحدقة بها، وكيف ينشأ الطغيان والقهر.

كما ذكر أن الأنظمة السياسية منتقداً طبائعها ، شاجباً سياستها، ثائراً على الأنظمة الراهنة فى عصره - الأندلس-.

*** أرسطو الحضور من خلال المنهج :**

١ - من الأقاويل الجدلية إلى القول البرهانى - القطيعة مع المنهج الأفلاطونى-:

اشتهر أفلاطون باعتماد فن المحاورة كطريقة مثلى فى توصيل المعرفة، غير أن المحاورة لا تكتسى طابع الاستدلال بل منطق المحاجة ، والاعتماد على الديالكتيك كمنهج كفيل بعقلنة المعارف والوصول إلى نتائج وقضايا لا تحتمل التناقض.

إن الجمهورية بنيت بناء جدلياً صرفاً، غير أن ابن رشد منذ بداية التلخيص يعلم عدم انتهاج النسق الأفلاطونى القائم على المحاجة العقلية، ويشير كونه استعمل المنهج الأرسطى القائم على البرهان والاستدلال ، فالأفكار لابد أن تقدم على أساس التحليل والتركيب التى تترك للعقل مجالاً للتأمل عكس المحاجة التى تفرض سرعة البداهة وقوة الحدس وجودة الفن الخطابى.

إذن منذ البداية يحضر أرسطو فى الضرورى فى السياسة، ولنتأمل الفقرة الأولى من المقالة الأولى: «**قصدنا فى هذا القول أن نجرد الأقاويل العلمية فى كتاب السياسة المنسوب إلى أفلاطون فى العلم المدنى، ونحذف الآراء والأقاويل الجدلية، سالكين سبيل الاختصار كما هى عادتنا فى ذلك**»(١٢).

إن عملية الحذف التى مارسها ابن رشد على المتن الأفلاطونى، تجسد من وجهة ابستيمية محضة القطيعة مع المنهج الأفلاطونى ، إن المحاجة والمجادلة القائمة على صراع النقائض عند ابن رشد لا تبنى المعرفة، لأن المحاجج لا تهمه المعرفة فى ذاتها به الانتصار لها.

يعلق الأستاذ صالح مصباح على الممارسة الرشدية قائلا: « **لقد حذف ابن رشد فى البداية الشكل الحوارى الذى هو المعنى الأول للجدل وهو الأقرب إذ أن الجدل عنده "إنما يدل على مخاطبة بين اثنين يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأى نوع اتفق من الأقاويل"**»(١٣).

ولا أعتقد فيما ذهب إليه الأستاذ صالح مصباح أن جنوح ابن رشد إلى الطريقة البرهانية وجموحه عن الجدلية راجع إلى التباس لدى ابن رشد حول مفهوم الجدل(١٤) ، **بل فى اعتقادى أن المنهج الجدلى الذى كرسه أفلاطون أدرك فيلسوف قرطبة عدم جداوه ما دام منتهجه لا يرى إلا ما يعتقد.**

إن تقديم الضرورى على خلاف ما جرت عليه عادة ابن رشد فى جل الشروحات المقدمة حول أعمال أرسطو، يدل على أن ابن رشد مارس بالفعل نشاطاً علمياً، وأعطى لعقله حيزاً من الحرية.

٢ – من البناء الرياضى إلى البناء المنطقى:

إن القراءة المتأنية للضرورى فى السياسة تقود إلى اكتشاف بنية منطقية للكتاب، فالكتاب مقدم على شكل ثلاث مقالات رئيسة(١٥) ، والسؤال المطروح : لما حصر ابن رشد كتاب الجمهورية المركب من عشرة مقالات فى ثلاث فقط؟؟

يصرح ابن رشد أن العلة فى ذلك تكمن فى عدم أهمية أغلب المقالات خاصة العاشرة، لكن نلاحظه مارس عملية دغم المقالات، والغرض ليس لكونها لا تحمل

مضامين معرفية بل حتى يتسنى له تقديم الكتاب تقديماً منطقياً يظهر ويتجلى فيه البرهان تجلياً حقيقياً ، ولما كان القياس عند المعلم الأول أشمل وأتم الطرق الاستدلالية والآلة التى يعرف على ضوئها الفاسد من الصالح والكاذب من الصادق، فالشرط بناء المضمون على مقدمات تتوزع على ثلاث مراحل، بحيث يتوجب الوصول إلى قول يمثل النتيجة من وحى قولين أحدهما مقدمة كبرى والآخر مقدمة صغرى. فى الحين نحن نعلم أن أفلاطون يبنى المعرفة بناء رياضياً يقوم على الانتقال من البسيط إلى المعقد ومن المشخص إلى المجرد ومن المفرد إلى المركب، وابن رشد فى الضرورى يؤكد فى فلسفة التربية الموضوعية خصيصاً للحفظة أن يحكم المنطق لا الرياضيات.

وعليه فأنا أعتقد أن المقالات الثلاث وضعها ابن رشد لتكون بناء منطقياً على الشكل التالى:

- المقالة الأولى : العلم المدنى - المقدمة الكبرى.
- المقالة الثانية : الفيلسوف الحاكم - المقدمة الصغرى.
- المقالة الثالثة : المدينة الفاضلة - النتيجة.

ومنه يمكن تأويل العمل الرشدى كونه رتب الكتاب على تلك الشاكلة ليؤكد أن لا سياسة بدون علم مدنى، ولا حاكم كالفيلسوف من منطلق كونه هو أصلاً واضع العلم المدنى الذى تبنى عليه المدنية الفاضلة.

٣ - المنهج النقدى :

أرسطو فى مقدمات نسقه الفلسفى يقر أن حقيقة الفلسفة تكمن فى الممارسة النقدية التى تنتج فلسفة، فكل نقد للفلسفة هو ذاته عين الفلسفة، وبما أن النقد الأرسطى الذى مارسه أرسطو على النصوص قد خبره ابن رشد وتمكن منه، فلا غرابة أن نجده حاضراً فى الضرورى فى السياسة.

لقد مارس ابن رشد النقد على المتن الأفلاطونى ، مستعملاً عبارات التميز كقوله : **«أما نحن فنرى» أو «قال أفلاطون بينما..» «أعنى»...إلخ.**

ولقد سجلنا أكثر من أربعين خرجة رشدية عن المتن الأفلاطونى والتى لم نرى مثلها فى سائر الأعمال الأخرى التى تفصح عن انسياقه وراء النص الأرسطى.

إن النقد والمجاوزة وإن كانت تذهب إلى مضمون المتن فهى تعكس وجود منهج يحكم الكتابة الرشدية وقراءته لأفلاطون ولنتأمل المواقف التالية :

- **«وهذا الرأى إنما يكون صحيحاً لو أن جنساً من الناس هو وحده المعد للكمالات الإنسانية، وبخاصة النظرية منها»**(١٦).

- **«وها هنا مكان فحص دقيق، إذ أنه عندما يكون الجزء النظرى حاكماً تكون الفضائل أنسب وأصلح أعنى الصلاح الذى فى الطبع»**(١٧).

- **«فهذا ما قاله أفلاطون فى المقايسة بين المدن وبين هؤلاء الرجال إلا... »**(١٨).

- **«قلت أن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد فى الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف »**(١٩).

ان الفقرات المنتقاة أردنا من ورائها الإشارة إلى حضور ابن رشد الناقد للنص الأفلاطونى ولكن وفق أرضية أرسطية يلعب المنطق الصورى المعيار والآلة القانونية التى تعصم عند مراعاتها الفكر من الوقوع فى الغلط والخطأ، والغاية من ذلك الوصول إلى المعرفة البرهانية.

٤ - منهج التصنيف :

ينسب لأرسطو علم التصنيف والتصنيفات الكبرى للعلوم والفنون، وكل أعمال أفلاطون لم تعن بتصنيف العلوم وفق الأساس العلمى أو المراتب والمدارج، أو المدارك ، بل نجد أفلاطون يفضل العلوم النظرية على غيرها دون أن يستقصى عن مراتبها وأصنافها.

ولما استطاع أرسطو أن يلم بالعلوم وأن يتبحر فى يمها العميق استطاع أن يضع للعلوم تصنيفاً حافظ على كثير من سماته إلى غاية العصر الحديث.

وفى الضرورى فى السياسة نجد ابن رشد عمد إلى تصنيف العلوم فى المقالة الأولى والثانية على الخصوص[٢٠]، وهذا العمل يعكس بصورة قطعية التأثر بالمعلم الأول.

إن ابن رشد تجاوز المنهج الأفلاطونى القائم على تداعى الأفكار، والمترع فى فوضى السؤال، وقدم النص الأفلاطونى دون محاورات بل نصا متجانساً ومتناغماً حتى فى حالات النشاز ، ومما أسبل عليه الصبغة العلمية إعادة تشكيل العلوم على غرار التصنيف الأرسطى. يقول الأستاذ محمد عابد الجابرى فى هذا الصدد ما يلى: «**ينطلق ابن رشد فى عملية التأسيس العلمى لمضمون كتاب "السياسة"لأفلاطون من "ما بعد أفلاطون" ذلك لأن تصنيف العلوم - التصنيف الذى كان معتمداً زمن ابن رشد - هو التصنيف الذى أنجزه أرسطو**»[٢١].

*** أرسطو الحضور من خلال المضمون المعرفى :**

١ - العلم المدنى :

إن المقالة الأولى تكاد تكون أرسطية المضمون، فابن رشد جعل من موضوع العلم المدنى مدار الحديث ومربط الفرس، ومما لا شك فيه أن المقالة الأولى تضم كتابين "الجمهورية" لأفلاطون و"نيقوماخيا" لأرسطو.

ومضمون المقالة الأولى ينصب حول طبيعة العلم المدنى الذى يمثل العلم العملى ويتميز عن العلوم النظرية تميزاً جوهرياً لا عرضياً، من خلال ما يلى:

- موضوعه مختلف عن موضوعات العلوم النظرية، فالأفعال الإرادية هى موضوعه، وبالتالى الإرادة والاختيار، وهنا تأسيس لنظرية الفعل الأرسطية، فالفعل هو الذى يحدد أنطولوجية الإنسان داخل ميتافيزيقية المصير.

إن أفلاطون فى الجمهورية رغم تعرضه للعلم المدنى نستشف جلياً تغليبه العلم النظرى القائم على الكليات على العلم المدنى، ونفس المنحنى نلاحظه فى خطاب الفارابى حيث غلب العلم الإلهى على العلم المدنى، إن تركيز ابن رشد على ضرورة

العلم بالعلم المدنى كأول خطوة من مشروع بناء المدينة هو تأكيد على المضمون الأرسطى الذى نستجليه من خلال كتاب "السياسة" لأرسطو وكذا كتاب "نيقوماخيا" ، يعلق الجابرى على الحضور الأرسطى المتميز فى كتاب السياسة لأفلاطون المقدم كمختصر من طرف ابن رشد بالقول التالى: «ويبقى السؤال: هل سماه ابن رشد: الضرورى فى السياسة أم الضرورى فى العلم المدنى؟؟ وواضح أن الاحتمال الثانى يقتضى افتراض أن ابن رشد أضاف إلى تلخيصه لكتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس" وجعل الكتابين كتاباً واحداً، وفى جميع الأحوال يبقى أن الكتاب الذى بين أيدينا هو كتاب "الضرورى فى الجزء الثانى من العلم المدنى" أو "الضرورى فى السياسة" مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"[٢٣].

- الغاية منه - العلم المدنى - هى الجانب العملى المرتبط بمبدأ الاستفادة ، فالمدينة نشأت لكون الإنسان لم يقدر على توفير الحاجيات منفرداً فوجبت عليه المعاشرة والمؤانسة ، وبالتالى فهو ميال إلى الاجتماع بطبعه، إن أفلاطون جرد الاجتماع المدنى من مبدأ الاستفادة من منطلق أن المدينة الفاضلة كمشروع سياسى تتعالى عن كل ما هو مادى، لأن نشؤها مرتبط بالكمال العقلى لا بالحاجة.

ومنه لما أقحم ابن رشد أرسطو داخل المتن الأفلاطونى مع علمه أن كلا الفيلسوفين يسلك سبيلاً مفارقاً؟؟

إن المبرر يكمن فى كون بن رشد وهو يقدم عمله كان يهدف من ورائه إلى غايتين:

١ - بناء مشروع سياسى قائم على ثنائية السياسى بالأخلاقى، والعقلى بالواقعى، والأرضى بالسماوى، وإذا كان السياسى نجد بوادره ومؤشراته العامة فى كتاب «الجمهورية» لأفلاطون فإن الأخلاقى متصل بالعلم المدنى نلمسه فى نيقوماخيا لأرسطو.

٢ - أن العمل قدم كحالة استعجالية بناء على رغبة أبى يحى الأمير، الذى يذكره ابن رشد آخر الأمر طالباً له التوفيق فيما يريد الإقدام عليه من تغير نظام الحكم وتأسيس مدينة تحل محل المدن الأندلسية المتهافتة[٢٤].

إن حذف الكتاب الأول من «الجمهورية» والتركيز على العلم المدنى هو إقراره بانتصار الرؤية الأرسطية الأكثر واقعية، إن ابن رشد يبحث عن سياسة وظيفية غير متعالية عن الإنسان، فالمدينة المشروع هى مدينة الإنسان.

إن الأستاذ صالح مصباح تفطن إلى التوظيف الرشدى لأرسطو داخل المتن الأفلاطونى ، عندما يقول :« **والتقديم الرشدى هذا أيضاً وظيفى، إذ أنه يكتفى بالتذكير بنظرية الفضائل الأرسطية كما تظهر فى نيقوماخيا، ولا يعتمد إلا مقاطع مكثفة من ذلك الكتاب تتعلق كلها بتحديد الكمال الذى للإنسان وهذه المواضيع هى بالأساس حول الفضائل التعقل ، وحياة التأمل ومعنى السعادة وهى بالذات نهاية المقالة الأولى (أرسطو) وبداية المقالة السادسة والفصل السابع من المقالة العاشرة**»[٢٥].

٣ - أقسام العلم المدنى :

لم يخرج ابن رشد عن التقسيم الأرسطى ذو المضمون الأفلاطونى، فلقد أخذ بالتقسيم الأرسطى الذى يقسم العلم المدنى إلى قسمين ، الخاص بالكمالات الإنسانية والتى تنقسم إلى أربعة : **فضائل نظرية، فضائل علمية، فضائل خلقية، وصنائع علمية**، والخاص **بالكيفيات التى نحقق بواسطتها تلك الكمالات**.

٢ - الاجتماع الإنسانى : من الاجتماع بالفضيلة إلى الاجتماع بالطبع :

أفلاطون فى الجمهورية : يجعل من الفرد حجر الزاوية فى مشروع تأسيس المدينة الفاضلة، فالاجتماع ينتج من وحى الفضيلة الكامنة فى ذات الفرد، وأن الواقع ليس له علاقة بالاجتماع الفاضل، أما أرسطو يرفض هذا التعالى الأفلاطونى، ويقر أن الحاجة والطبع هما اللذان يفرضا الاجتماع الإنسانى، يقول أرسطو - رغم كون ابن رشد لم يطلع على كتاب السياسة :«**ليس فى هذا شىء من التحكم ففى الإنسان مما فى الحيوانات الآخر وفى النباتات نزعة طبيعية إلى أن يخلق بعد موجوداً على صورته**»[٢٦].

وابن رشد فاضل بين النص الأفلاطونى والنص الأرسطى ، مقدماً رأى أرسطو على أفلاطون دون أن يرفض رأى أفلاطون المتعالى عن الطبع، ولعل الأمر يعود إلى

اعتقاد ابن رشد كون الاجتماع الإنسانى يحصل بالأمرين معا، والعبارة الرشدية التالية تبين المزاوجة بين رأى الحكيمين ، لكن مع البدء بالرؤية الأرسطية ثم يأتى دور المعطى الأفلاطونى: « وأيضاً تبين هناك إنه لا يمكن لإنسان واحد أن يحصل من هذه الفضائل، على الفضيلة الخاصة التى ينفرد بها من غير أن يعاونه فى ذلك أناس آخرون. أعنى أن الإنسان يحتاج فى حصوله على الفضيلة إلى أناس غيره، ولذلك قيل بحق عن الإنسان : أنه مدنى بطبعه»(٢٧).

إذن ابن رشد يذهب إلى تغليب الرأى الأرسطى المُؤَسس على مسلمة مدنية الطبع الإنسانى، وأن الدولة كما يقول أرسطو فى كتاب «البوليتقا» **«على هذا فالدولة تأتى دائماً من الطبع»**(٢٨).

٣ - الكمال الإنسانى : من الكمال التام إلى الكمال المتدرج :

يرفض ابن رشد منذ البداية القول الأفلاطونى القائل بحصول الكمال الإنسانى دفعة واحدة، ويرى الأمر متعذراً وهو نفس رأى أرسطو الذى يؤمن بالتدرج فى اكتساب الكمال، يقول ابن رشد: «وتبين هناك أيضاً أنه من المتعذر أن يوجد إنسان واحد فاضل، تجتمع فيه الفضائل دفعة واحدة، فى الأغلب توجد هذه الفضائل متفرقة فى أفراد كثيرين»(٢٩).

وابن كان ابن رشد يوجه النقد لأفلاطون غير أنه فى الوقت نفسه يوجهه لكل من ابن باجة وابن طفيل(٣٠).

وحتى مفهوم الكمال لم يقدمه ابن رشد كما يراه أفلاطون بل كما يعرفه أرسطو، لأن أرسطو يرى أن الكمال نوعان: الأول ما يكمُل به النوع فى ذاته كالعقل بالنسبة للإنسان والثانى ما يكمُل به النوع فى صفاته وأعراضه بالعلم وسائر الخصال الخاصة بالإنسان(٣١).

وابن رشد وإن لم يطلع على كتاب «السياسة» لأرسطو فهو حتماً قد توصل إليه من خلال كتاب «نيقوماخيا»، فالطرح الأرسطى فى قيام المدينة على الجماعة لاعلى الفرد واضح فى الخطاب الرشدى، فكل فرد يحمل فضيلة ونوعاً من الكمال ، وعند اجتماع الفضائل والكمالات تنشأ المدينة المأمولة.

٤ - نظرية الوسط : من التطرف الأفلاطونى إلى التوسط الأرسطى :

اشتهر المعلم الأول بنظرية الوسط الذهبى، التى تعمل على تقريب الحدين المتناقضين قدر الإمكان، بيد أن أفلاطون قبله بنى نسقه الفلسفى على طرف واحد -المثال- ، وابن رشد كان من الطبيعى فى هذه النقطة بالذات أن يسلك مسلك أرسطو، وأن يطبق نظرية الوسط على المتن الأفلاطونى، ويتجلى ذلك جلياً فى عرضه للشروط الثلاثة التى تمكن من تحقيق الفضائل وهى شروط أرسطية كما يعترف ابن رشد ذاته فى الضرورى فى السياسة، وهى على النحو التالى:

أ - توفير شروط قيام الفعل الذى يحقق الفضيلة، فلا توجد صفة مطلقة وإنما الفعل هو الذى يحددها (متى وأين) فليست كل المواقف تفرض الشجاعة ذاتها مثل، بل الشجاعة تجب متى كان الموقف مناسباً لها، يقول ابن رشد :«وهى ملكة يصير الإنسان شجاعاً حيث يجب، وبالمقدار الذى يجب والوقت الذى يجب، إلا أن هذا الحد يحتاج إلى أن يقترن حيث العمل، بشرائط جزئية خاصة لابد منه، وإلا تعذر العمل، لأن القصد الأول فى هذا العلم إنما هو كما يقول أرسطو: «أن يعمل لا أن يعلم»[٣٢].

ب- معرفة كيفيات رسوخ الفضيلة فى نفوس الأحداث، فأفلاطون يرى أن الفضيلة والمعرفة ترسخ كملكة بعملية التذكر القائمة على الجدل النازل والصاعد[٣٣] فنحن لا نتعلم وإنما نتذكر ما كان لَمَّا كنا ذاتا واحدة فى ذات الواحد اللامتناهى المطلق كما يعتقد أفلاطون ، بينما يرى أرسطو أن رسوخ الفضيلة مشروط بالشروط الموضوعية التى توفرها الجماعة للناشىء.

جـ- معرفة أى الملكات تؤدى إلى الكمال الإنسانى المطلوب من معكوس ما هو عليه، وهنا يحضر من جديد أرسطو الذى يعتبر السياسة علم مدنى يتطلب شرطين لكى يصل بالفرد والجماعة على الكمال، وهما:

- الكهولة والتمرس النظرى.

- التجربة العملية.

وبالتالى فالكمال ينتج من فعل اللوغس والتجربة العملية، التى هى أساس اجتماع البشر عند أرسطو.

والدليل على حضور أرسطو ضمن السياق المتن الأفلاطـــونى، هو عبـارة ابن رشد بعد ذكره للشروط الثلاثة، والتى تدل على كونه خرج عن النص الأصلى: **«لنرجع إلى ما نحن بصدده، ونقول إن أول ما بدأ به أفلاطون ...»**[٣٤].

٥ - الحرب: من الحرب الاضطرارية إلى الحرب الموجهة:

يرفض أفلاطون أن تكون المدينة الفاضلة مسرحاً للحرب، أو أن تكون مدينة حرب، لأن الفضيلة تتعالى عن القوى الغضبية، وأن الحرب عنده لا تحدث إلا عند الاضطرار بغية الدفاع ومجابهة المدن الضالة التى ترغب فى تحويل المدينة الفاضلة.

ورفض الحرب الموجهة جعله يقترح عدم تجاوز الجند - الحراس - الألف، حتى لا يتحول المواطن الفاضل إلى مقاتل محترف سرعان ما تستهويه الغنائم والأمجاد، فيتبدل حاله ويصبح فى عداد الضالين.

غير أن ابن رشد يرفض رأى أفلاطون ، منتصراً للطرح الأرسطى الذى اطلع عليه من خلال أعمال الفارابى، ويقول ما قال به أرسطو كون الحرب فضيلة وضرورة اجتماعية، من منطلق كونها صناعة فنية، وبالتالى تصبح ضرورة لتحصيل الفضائل الخلقية والعملية ، ولنتأمل النص التالى: «وهذه الفضيلة بين أمرها أنه لا يتم فعلها إذا لم تقترن بها الصناعة الحربية، كما هو الشأن فى كثير من الفضائل الخلقية والصنائع العملية، إذ يظهر أن كثير من الفضائل إنما هى استعدادات للصنائع، وأن كثير من الصنائع هى استعدادات للفضائل[٣٥].

فالحرب تصبح عند ابن رشد مشروعة لارتباطها بالفضائل، وضرورة ملحة لكونها حرب عادلة ، وانسياق الفارابى وابن رشد للرأى الأرسطى راجع لتطابقه مع الشرائع السماوية على العموم والإسلامية على الخصوص، فالحرب مقدسة فى الأديان وتجعل من الجهاد أعلى مراتب العبادات، والدليل ما يورده ابن رشد فى «الضرورى» معلقاً : **«هذا ما يراه أرسطو فى حروب المدينة الفاضلة، على ما حكاه أبو نصر»**[٣٦].

لنغادر «الضرورى فى السياسة» معرجين على كتاب «السياسة لأرسطو» لنستدل على حصول الحضور فى الخطاب الرشدى بالرغم من عدم إطلاعه على الكتاب أصلا، لأرسطو فى الكتاب الفصل: « **الطبقة الحربية وطبقة القائمين شؤون المدوالات هما وحدهما اللتان تؤلفان الدولة سياسياً ، وهذان القسمان العظيمان للدولة يتميز كلاهما عن الآخر، فأحدهما يمتاز بالدوام، (المهنة الحربية) والثانى بتداول الوظائف**»(٣٧).

وكما هو معروف أن أرسطو دفع بالإسكندر إلى غزو العالم القديم ، ليحقق نزعة التفوق التى تريد نزع الاعتراف من الأخر بالقوة.

٦ - السماع الموسيقى : من التسفيل الأفلاطونى إلى التبجيل الأرسطى

فلسفة أفلاطون : فى التربية تقوم على تنشئة الحفظة أو الحراس تنشئة مثالية، بعيدة كل البعد عن كل ما هو غير مثالى بالأصل، أو كل ما يضعف الطفل المراد تأهيله للمواطنة فى «الجمهورية» ، وما بين الأمر التى يرى أفلاطون ضرورة الابتعاد عنها الشعر والموسيقى، لكونهما فى رأيه يؤديان بالحافظ إلى الرخاوة والضعف.

وابن رشد يستدعى مرة أخرى أرسطو من خلال ما قرأه فى «نيقوماخيا» إذ يرى أن السماع الموسيقى ضرورى فى التربية كضرورة الرياضة فى التربية الجسمانية.

فالموسيقى ليست لذة فحسب، بل وسيلة لإثارة الهمم وشد البأس ، وتفتيق المواهب، ولقد ورد فى كتاب السياسة لأرسطو الكتاب الخامس - الباب الرابع التساؤل الأرسطى التالى: « **لكن أليس الأولى أن تكون الموسيقى إحدى الوسائل الموصلة إلى الفضيلة؟؟؟**»(٣٨). ولكى يجب على ما طرحه عمد إلى تحليل كثير من الافتراضات ليصل آخر الأمر إلى تفنيد رأى سقراط ولنقرأ ما يلى: «**من أجل ذلك عاب بعض المؤلفين الذين اشتغلوا بالموسيقى بحق على سقراط - الرأى وارد فى متون الجمهورية - ينفى من التربية الألحان الرخوة بحجة أنها لا توافق إلا السكر، فقد أخطأ سقراط فى أن ظن أنها تتعلق بالسكر الذى شمته أنه نوع من ثوران الشهوة فى حين أن شيمة هذه الأغانى ليس الضعف.. وحينئذ فى التربية الموسيقية ينبغى توفر ثلاثة أشياء : أولاً اجتناب كل إفراط، ثم عمل ما هو ممكن، ثم ما هو لائق**»(٣٩).

٧ - المنطق والرياضيات : من سلطة العدد إلى سلطة الحد :

يمثل العدد عند أفلاطون سلطة معرفية، إذ أن الرياضيات هى حلقة الوصل بين العوالم السفلية والعلوية، وأن الانتقال إلى المعرفة العقلية الخالصة يتم فقط بالتجريد الذى يلعب الاستدلال الرياضى فيه الدور البارز، ونتيجة لأهمية للعلم العدد فقد رفض أفلاطون أن يدخل مدرسته من لا يعرف علم الرياضيات.

بيد أن ابن رشد يرفض رأى أفلاطون ويرى ضرورة البدء عند التربية بالمنطق الذى بطبيعة الحال قد وضعه المعلم الأول - أرسطو - ، باعتباره هو العلم الذى تحتكم إليه كل العلوم بما فيها الرياضيات، إن أفلاطون يعلل تقديم الرياضيات كونها آلة ولغة كل العلوم ، ومفتاح كل مستغلق ، كما هى فى رأيه حاجة ملحة، ولنتأمل قوله على لسان ابن رشد : « **وذلك أنهم حفظة فهم يحتاجون أيضاً إلى معرفة العدد والمقاييس من أجل ترتيب الرجال وتنظيم صفوفهم**»(٤٠).

وبعد أن عرض رأى أفلاطون انتقل إلى نقضه وتجاوزه قائلا: « **فهذا ما يراه أفلاطون فيما يبدأ به فى التعلم، وإنما رأى هذا الرأى لأن صناعة المنطق فى أيامه لم تكن قد وجدت، وقد وجدت هذه الصناعة فإن الأصوب أن يبدأ التعليم بصناعة المنطق**»(٤١).

٨ - الذهب والفضة : من الحرام إلى المباح :

يرى أفلاطون أن من بين العوائق والأخطار التى تهدد المدينة الفاضلة تعاملها بالذهب والفضة، لأن ذلك من شأنه قيادة الحافظ (راعى المدينة وحارسها) إلى سلوك تكديس الأموال وجمع الذهب والفضة، فيغرق ذاته فى هوى النفس وتتملكه الأنانية، عندئذ يفقد فرقده المثالى ويهبط إلى الكهف الذى أنزل إليه بعد الخطيئة.

وبما أن المواطن الأفلاطونى لا يأبه بالمادة والمنفعة، فمحرم عليه التعامل بالذهب والفضة.

يرى ابن رشد أن التحريم الأفلاطونى لا أساس له من الصحة، وأن أفلاطون يجهل الواقع والمعقول الواقعى، فالنقد كريع للتبادل ضرورة اجتماعية واقتصادية

لكونه يسهل التبادل بين الناس، وتمكنهم من اقتناء حاجياتهم، ويقحم ابن رشد فى «الضرورى» رأى أرسطو والعبارة التالية شاهدة على الحضور الأرسطى : « **وذلك لأن الذهب والفضة، كما تبين فى "أخلاق نيكوماخيا" إنما يحتاج إليهما فى هذه المدن لصعوبة المعاملات ، وأيضاً لكونه وسيلة فى الأمور المختلفة حتى يقع تساوى العمل فى الأمور التى يصعب تقدير حدوث التساوى فيها**»(٤٢) .

ونفس النقد وجهه أرسطو قديماً لأفلاطون فى كتاب «السياسة» إذ يرى أن المبادلة لا تناقض الطبيعة ، وما هى ضرب من جمع المال إذا ما كانت ترمى إلى الاكتفاء الذاتى الطبيعى(٤٣) .

٩ - الحاكم : من الشروط الممتنعة إلى الشروط الأوسطية الأربعة :

فى المقالة الثانية تعرض ابن رشد للحاكم، الذى إليه ترجع أمور تدبير السياسة، ورئاسة العباد ، وحفظ البلاد، غير أن رئيس المدينة الفاضلة لابد أن تتوافر فيه شروط تؤهله للقيادة الحكيمة، وقد ذكر ابن رشد الشروط التى وضعها أفلاطون فى (الجمهورية) غير أنه تفطن بحسه الأرسطى إلى امتناع وجود شخص بتلك الصفات وعليه علق بما يلى: «فإن قال قائل "إذا كان وجود هذه المدينة إنما يكون ممكناً بوجود مثل هؤلاء القوم، وبتلك الصفات التى نشأوا عليها فى هذه المدينة فلا سبيل إلى وجود هذه المدينة، وصار ما كنا نعتقده بما افترضناه فى قولنا ممتنع الوجود»(٤٤) .

والإشكال الذى طرحه ابن رشد واقعى ومنطقى، فالشروط الأفلاطونية تصبح من قبيل الممتنع، رغم كونها من الناحية المعرفية والافتراضية ممكنة، وعليه وجد ابن رشد المخرج فى شروط أرسطو الأربعة المذكورة فى «نيقوماخيا» والتى تتخذ طابع الإمكان، وتقترب من الواقع وهى على النحو التالى:

- القابيلية للرئاسة بالطبع والجبلة .
- قوة الذاكرة والحافظة والبداهة .
- محبة العلم والرغبة فى التعلم .
- محبة الصدق وكره الكذب .

والخصال الأربعة وردت فى كتاب «نقوماخيا» لأرسطو الذى ترجمه إلى العربية عبدالرحمن بدوى سنة ١٩٧٩ .

- من خلال ما سبق يمكن القول أن حضور أرسطو جلى، مما يدل على علم مكانته فى الفكر الإسلامى الوسيط، لكن لم يكن حضوره حضور هيمنه ، ولا حضور استعلاء إنما حضور العالم الذى يحتمل رأيه الصواب والخطأ وفكره النقد والمجاوزة.

إن غياب أرسطو فى كثير من المتون الأفلاطونية يدل إما على التناص مع أفلاطون أو تبنيه ابن رشد بعض آراء أفلاطون المخالفة لما يقول به المعلم الأول، وكمثال على ذلك فقد رفض أرسطو شيوعية النساء والأولاد التى طرحها أفلاطون فى الحين نلاحظ ابن رشد يطرحها ويشرحها كما هى دون نقد رغم كونه مسلما، وهذا يدل إما على تبنيه الطرح أو اعتقاده كونه ممكن التحقيق.

ويبقى ابن رشد هو الحاضر فى متهات الفكر الشارد نحو شظايا. . .

obeikandl.com

الهوامش والإحالات

١ - ذكر المؤرخون أن المأمون زعم كون أرسطو زاره فى المنام، وكان شيخاً أبيض اللحية، تبدو عليه سمات الوقار والمجد، فسأله المأمون عن الحق، فأجابه أرسطو الحق ما يراه العقل، قال المأمون قلت: ثم ماذا؟ . قال: ما يراه الشرع.

ولا يخفى على أحد حضور مبادئ المعتزلة فى مقام المأمون.

٢ - نظر إليه ماركس من كونه يمثل فكراً تقدمياً مبنى على الواقعية العلمية فى عصره، عكس أفلاطون الذى يراه يمثل التيار الرجعى.

٣ - نقلاً : مقدمة الأب أوغسطين بر باره البولسى لكتاب السياسة لأرسطو ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ط الثانية، ١٩٨٠، ص١.

٤ - راجع كتاب «وليد يورانت» قصة الفلسفة أو مائة عظيم.

٥ - انظر : مقدمة كتاب المناظر لابن الهيثم، الذى يضع فيه الشروط الضرورية للعالم حتى يكون عالماً بالحق.

٦ - ابن رشد، الضرورى فى السياسة، ترجمة أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص٧١.

٧ - د. حسن حنفى، الاشتباه فى فكر ابن رشد، مجلة عالم الفكر ، العدد ٤ من ١٩٩٩ ، يصدرها المجلس الوطنى للثقافة والفنون، الكويت، ص ١٩٩ .

٨ - ابن رشد، الضرورى فى السياسة، ص ٧٣.

٩ - المصدر نفسه، ص ٧١.

١٠- مقدمة الجابرى للضرورى فى السياسة، ص ٢٠.

١١- المصدر نفسه ، ص ٧٣.

obeikandl.com

١٢- المصدر نفسه ، ص ٧١.

١٣- د. صالح مصباح : الفيلسوف ومدينة الملة،المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد خاص بابن رشد، العدد ١٩ ، ١٩٩٨ ، ص١٨ .

١٤- المرجع نفسه، ص ١٧ .

١٥- العلوى، جمال الدين، المتن الرشدى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٨٦، ص١٦، ص١٧ .

١٦- ابن رشد، الضرورى فى السياسة، ص٨٢ .

١٧- المصدر نفسه ، ص٨٢، ص٨٣ .

١٨- المصدر نفسه ، ص ٢٠١ .

١٩- المصدر نفسه ، ص ١٢٤ .

٢٠- المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

٢١- المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

٢٢ - المصدر نفسه، ص٤٦ .

٢٣- المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

٢٤- المصدر نفسه ، ص ٢٠٨ .

٢٥- مصباح، صالح، ابن رشد وأشكال الحكم السياسى، الجمعية الفلسفية التونسية، ط١، ١٩٩٩، ص٢٨٨ .

٢٦- أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، منشورات الفاخرية، الرياض، د.ط.س، ص ٩٩ .

٢٧- ابن رشد، الضرورى فى السياسة، ص ٧٤ .

٢٨- أرسطو، السياسة، ص ١٠١ .

٢٩- ابن رشد ، الضرورى فى السياسة، ص ٧٤ .

obeikandl.com

٣٠- المصدر نفسه، ص ٢٥.

٣١- المصدر نفسه، ص ٧٤.

٣٢- المصدر نفسه، ص ٧٨.

٣٣- التركى، فتحى ، أفلاطون والديالكتيك، الدار التونسية للطبع، ط١، ١٩٨٥، ص٦١.

٣٤- ابن رشد، الضرورى فى السياسة، ص ٧٩.

٣٥- المصدر نفسه ، ص ٨١.

٣٦- المصدر نفسه ، ص ٨٢.

٣٧- أرسطو ، السياسة ، ص ٢٦٧.

٣٨- المصدر نفسه ، ص ٣٠٤.

٣٩- المصدر نفسه ، ص ٣١٦.

٤٠- ابن رشد، الضرورى فى السياسة، ص ١٦١.

٤١- المصدر نفسه ، ص ١٦١.

٤٢- المصدر نفسه ، ص ١٠٨.

٤٣- المصدر نفسه ، ص ٢٦.

٤٤- المصدر نفسه ، ص ١٣٩.

obeikandl.com