المدخل النظري

١- ابن رشد : المكان والزمان وتداعيات السؤال السّياسي

لم يخرج الخطاب الفلسفي خاصة القديم عن ثلاثة محاور رئيسة: اللّه،الإنسان والعالم، وليس من الغرابة أن يكون البحث مداره العناصر الآنفة لما لها من علاقة مباشرة ببعضها البعض، ومن جهة أخرى كان التفكير الفلسفي مترعا بالميتافيزيقا التي تشكل علاقة فلسفية بين اللّه كقوة متعالية عن الموجودات ومصدر كل ما هو موجود، وبين العالم الذي هو الواسطة بين واجب الوجود والموجود الأشرف الذي هو الإنسان، فاللّه خلق العالَم قبل الإنسان حتى يوجد الإنسان.

فالإنسان يبقى دوما محورا للبحث والدراسة باعتباره ذاتا باحثة وموضوعا للبحث في اللحظة نفسها، وتأتي المدينة (الدولة) في المرحلة الثانية لما لها من علاقة وطيدة بحياته الاجتماعية والاقتصادية، فالمدينة تعكس الممارسة السّياسية التي على ضوئها تتضح طبيعة الإنسان كمواطن له كينونته الاجتماعية. ومن هنا كانت المدينة في الفكر السياسي تعكس دوما جدلية المرغوب والمرفوض، ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، لأن العقل السياسي تحكمه القاعدة التالية: "التنظير دوما ينطلق من ما ينبغي أن يكون من معكوس ما هو كائن".

وبناء على ما سبق كانت المدينة في الفكر السياسي تسير نحو المشروع الممكن نظريا وعمليا، حتى في أرقى مستويات اليوتوبيا. وبالطبع فإن المستقبل والمصير أصبحا محوران لصيقان بالإنسان والمدينة، يتجلى حضورهما في ثلاث مستويات: الخوف من المجهول يؤدي إلى رسم استراتيجية الغد، ورفض الواقع يفرض التنظير للحاضر، واليأس من الحاضر يدفع الفكر إلى الارتماء في أحضان الماضي لرسم معالم السعادة.

لقد أصبح الغد والمستقبل أهم ما يُقْلق الفكر السياسي، وأصبحت إشكالية المدينة في الفكر السياسي ترتبط ارتباطا عضويا بالسياسة المدينة. فالبحث في مسألة المدينة هو بحث في السِّياسة المدنية أصلا، ولعل الفارابي وضّح ذلك الترابط العضوي في كتابيه إحصاء العلوم والسياسة المدنية.

وفي صدد معالجة السياسة المدنِّية في فكر ابن رشد، سنحاول أن نستخدم في البداية منهج روجيس دوبري (R.debray)، وخاصة فيما يتعلق بدراسة التراث السياسي.

لقد كان من المتعارف عليه لدى القدماء أن السِّياسة سر الأسرار، وأنها من الفنون التي تبقى حكرا على بعض الأصفياء، إنها تشبه ذلك الطوق الذي نسجته الآلهة في المعتقد اليوناني حول معارفها: "ولا نزال نؤدي غرامة الكبوة البروميثيوسية، والانزعاج الذي صادفه بروتغراس للمرة الأولى والأخيرة في مغامرته الافتتاحية منذ خمسة وعشرين قرنا. فما إن اكتشف برميثيوس، في اللحظة الأخيرة، ومن بين كل الحيوانات الأخرى التي سبق ايبيميثيوس أن جهزها بشكل متناغم، (الإنسان العاري، الحافي، الخالي من كل ستر، الأعزل من كل سلاح)، عشية اليّوم، حتى هرع مفجعا طائفا بالآلهة بحثا عن مَلَكة أو اثنتين يسرقهما. وقد أراد أول الأمر أن يستأثر بسر الفن السياسي الذي يعتبر فن الحرب جزءا منه، لكنه اضطر للعدول عن ذلك لأن السر كان تحت حراسة مشددة داخل حصن سيدة الآلهة ذي الأبواب المزودة بالحرس العتاة"(١).

وإذ نحن نتعامل مع نص وحيد لابن رشد في مجال السِّياسة، نشعر بالكبوة البروميثيوسية، وتزداد أزمة الذات الباحثة حين يكون النَّص الذي بين أيدنا مجرد ترجمة عبرية بائسة لنص رشدي عريق، ولموضوع كان يُعتبر في زمانهم سر الأسرار.

---

(١) روجيس، دوبري، نقد العقل السياسي، تعريب: عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٦ ص٦٤.

إننا نشاهد فعلا المأساة الرشدية على ضوء قراءتنا لمتنه السياسي، ولكن كما قال دوبري: " أن مشهد المأساة جزء من المأساة، وأنه ينبغي أن يكون هناك أكثر من مجرد تصورات وجدانية في أشكال الوعي الاجتماعية، أو شيء غير أفكار الإيديولوجيات لكي تحدد الطريقة التي بها يتخيل الناس، أو يتكلمون، أو يفكرون، الطريقة التي بها يعيشون، ويموتون. وقد يكون أقل ما يستنتج منها نوع من نمط وجود الإيديولوجية بوصفها إرادة وتصورا"(١).

إننا في دراسة الضروري في السّياسة لا نملك سوى المعطى الإيديولوجي لقراءة النص الرشدي، والقصد من المعطى الإيديولوجي ليس المعنى المستهجن، بل نقصد به المعطى العلمي، فابن رشد لم يغامر بإنتاج نص سياسي مستقل، بل دفعه المكان والزمان إلى استحضار أفلاطون ليفكر من خلاله في مشكلات مجتمعه. فلنتحرر أولا من الاستعمال الشائع لمصطلح الإيديولوجيا، ونحاول أن نوظفه في إطار إيجابي، ولتكن معرفة الدّوافع والهواجس التي جعلت العقل السياسي ينخرط في القول السياسي، وعليه تصبح القراءة الإيديولوجية للمتن الرشدي تتطلب منا ما صرح به جان ماري دنكان (Jean Marie Denquin): "وعلى الصعيد العملي، فإنّه لا يمكن إذن رفض الكلمة (الإيديولوجيا)، لكن المهم قبل الذّهاب لما هو أبعد، أن نفرغ التعبير من خبثه"(٢). والتوظيف الإيجابي للكلمة يجعلنا نعتقد أن ابن رشد عايش نفس الوضع الذي نحن فيه، نقصد حيال التعامل مع التراث المهجور، لقد كان النص الأفلاطوني في العالم الإسلامي يعتبر نصا قديما ومهجورا، ولكن بالرغم من ذلك استطاع الفارابي وابن رشد أن يتجاوزا عقدة المهجور، وتعاملا مع النص وفق لما يمليه حال عصرهما.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٥٥.

(٢) دنكان، جان ماري، علم السياسة، تعريب: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط ١ ،١٩٩٧، ص١٧٤.

إن فكرة القديم المهجور يمكن أن نسقطها على نص ابن رشد ذاته،خاصة في المجال السّياسي، ولنحاول أن نتأمل الفقرة التالية: "إن فكرة القديم المهجور تشكل موضوع عكس باهظ الثمن للمهني، والازدراء الذي يماثل بينه وبين شائخ ومتقادم ورث يتعرض لأخطار جدّية. ولنكرّر الكلام على أصل الوضع اللغوي. فجذر الكلمة اليوناني يعني: البداية ونقطة الانطلاق، ولكنه يعني أيضا ومن غير انفصام القيادة والسلطان"(١).

فهل النّص الرشدي الذي نحن بصدد دراسته يمثل القديم المهجور؟؟ الشائخ المتقادم؟ أم أنه يمثل بداية النهاية ونهاية البداية؟ وهل يمثل في اللاشعور السِّياسي نقطة الارتكاز والسلطة والقيادة نحو المجهول؟؟

إن دراسة الضروري في السياسة لا تخلو من الإسقاط الإيديولوجي، وكما يقول محمد عابد الجابري كل قراءة للتراث هي قراءة إيديولوجية، وخاصة إذا لمسنا قلقا في العبارة الرشدية في مجال القول السياسي.

وهذه التوطئة تفرض قبل الخوض غمار الموضوع ضرورة تبيئة ابن رشد، لأنه لا يمكن فهم طبيعة أي تفكير فلسفي إذا لم نربطه ببيئة منتجه، لأن المكان والزمان عنصران ضروريان لفهم الظاهرة الفكرية، وخاصة عندما يتعلق الأمر بفكر الأزمة والمحنة، ويتعرض صاحبهما للنكبة والمحنة.

ودراسة الفكر السِّياسي الرشدي تفرض ضرورة دراسة بيئته دراسة تحليلية، لكون ابن رشد جاء في فترة زمانية جد معقدة من حيث وضع المكان والزمان. فالبلاد الأندلسية كانت تشهد تشرذما سياسيا وانحلالا اجتماعيا، إضافة إلى نظام حكم طبيعته استبدادية جعل ابن رشد يصفه لأول مرة في تاريخ الفكر السّياسي بوحداني التَّسلط.

---

(١) روجيس، دوبري، نقد العقل السِّياسي، ص٤٧٦.

كما أن المجتمع طغت عليه السفسطائية الإسلامية أعني المتكلمة، فتفرقت الأمة إلى شيع، فكثرت الملل والعقائد، ومما زاد الأمر أزمة وسوءا سيطرة الفقهاء على الحياة الثقافية والسّياسية، فكانت كل الظروف ضد مشروع ابن رشد المعرفي والسّياسي.

لكن بالرغم من صعوبة المكان والزمان، كانت الأندلس في تلك الفترة أحسن الأماكن الإسلامية من حيث انتشار المعرفة والعلوم، وخاصة قرطبة، ولقد أورد روبرت هيلنبراند (Robert Hillenbrand) نصا لأحد المؤرخين العرب المجهولين : "كانت مدينة قرطبة العاصمة منذ فتح جزيرة الأندلس ذروة الدّرى وبُغية المبتغى، محطّ الراية وأمّ الحواضر والأمصار، ومواطن الخير والأخيار، موئل الحكمة، بدؤها و الختام، قلب البلاد ومنبع العلم والأعلام، قبة الإسلام ومجلس الإمام،موطن الرأي السديد، حديقة ثمار الفكر، ومنبت رايات العصر."(١) إن هذا الوصف يتطابق مع الحقائق التاريخية التي تثبت فعلا أن بلاد الأندلس كانت منبت العلماء والفكر، ولقد أصبحت بمركزها الثقافي الجديد تنافس بغداد في المشرق: "أصبحت قرطبة الآن تنازع بغداد حول الزعامة في العالم الإسلامي، فقد كان جامع قرطبة مركزا مشهورا للدراسة العالية، بمستوى القاهرة وبغداد، إذ كان أول جامعة قروسطية في أوربا"(٢). ولقد أفرز المكان روح المثاقفة بين المسلمين وغيرهم من أهل الملل الأخرى، فمالت نفوسهم للدراسة الحّرة، وأسسوا تقاليد التفكير الحر، وخاضوا في كل ما له علاقة بالمعرفة. يصفهم رينان (E.Renane): "كان عرب الأندلس قبل الحكم يتجهون نحو الدراسة الحرة والتفكير غير المقيد، متأثرين بذلك الجو الرائع في الأندلس، ومن جهة أخرى عن طريق علاقتهم

---

(١) سلمى الخضراء الجيوسي وآخرون، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩. ص ١٨٣.

(٢) روبرت هيلنبراند (قرطبة القروسطية مركزا ثقافيا عالميا)كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، الجزء الأول، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩. ص ١٩٤.

المتميزة مع اليهود والنصارى"[1]. وتلك العلاقة المتميزة مع اليهود هي التي حافظت على التراث الرشدي ونقلته إلى الثقافات الأخرى، والتي هي بدورها أعادت نقله إلينا من جديد.

١- الفلسفة في الفضاء الأندلسي

شهد التفكير الفلسفي في بلاد الأندلس حضورا متميزا، نتيجة اشتغال الحكام بالنظر الفلسفي وحبهم للمشتغلين بالفلسفة. ولقد وجد ابن رشد في الدولة الموحدية الإطار الأمثل للاشتغال بالفلسفة، خاصة الرعيل الأول من حكامها. وتكشف هذا الفضاء من خلال ما ذكره ابن أبي أصبيعة [عيون الأنباء: ج ٢.ص٧٦]: "لما كان المنصور في ٥٩١ هـ بقرطبة وهو متوجّه إلى غزو ألفونس الثامن ملك قشتالة، استدعي أبا الوليد ابن رشد، فلما حضر عنده،احترمه كثيرا، وقرّبه إليه، حتى تعدّى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد ابن الشيخ حفص الهنتاني"[2].

وعلى هذه الأرضية الثقافية والحبوة السّياسية حاول ابن رشد أن يؤسس أرضية للتقارب بين النظر الفلسفي والشريعة الإسلامية : " فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع : فإن الحق لا يضادُّ الحق بل يوافقه ويشهد له"[3]. هذا لا يعني أن معارضة الفكر الفلسفي لم تكن قائمة، بل كانت على أشدها بين الفقهاء والفلاسفة، ولكن هذا التجاذب كان في صالح الفلسفة: "استطاعت الفلسفة أن تجد جذورا عميقة في البلد العجيب [الأندلس] الذي كانت كل القوى تحاول أن تقوضه لكنه كانت على العكس من ذلك تجعله دوما يتقوى ويحيا"[4].

---

(1) Renan, Ernest, Averoos et L'averroïsme, Maisonneuve et larose, PARIS, 1997, P 23.

(٢) نقلا: محمد عابد الجابري،ابن رشد وسيرة وفكر،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص٦١.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٧، ص٩٦.

(4) Ibid, P 24 .

لقد أخذ ابن رشد على عاتقه ضرورة تقريب صور الحكمة لأنصاف المتعلمين (الفقهاء والمتكلمة) باعتبارهم الحلقة الأضعف معرفيا في بنية الثقافة الإسلامية، وكانوا من جهة ثانية يمثلون خصما شرسا للفلسفة. ولأجل تقديم الفلسفة في أفضل صورة كان عليه أن يكون أكثر شفافية في طروحاته الفكرية، وأن يعتمد البرهان كمنهج قوى ومثمر، لأن دوره كمثقف يتطلب منه ذلك: "دور المثقف يتمثل في تصور صور وهيئات الأشياء، ويجب عليه هو ذاته أن يكون مثال بَلُورَة الكريستال الشفاف التي لا تُبقي سوى صور الموجودات"(١).

وتتطلب الشفافية الثقافية من ابن رشد التركيز في عملية التأسيس على النقاط التالية :

١-١- الاستعانة بكتب الأقدمين ضرورة و واجب شرعي.

المعرفة عند ابن رشد تراكمية تخضع للتتابع التاريخي، تتطلب من الناظر فيها الاستعانة بما كتبه الأقدمون،لا لقصور نظر المتأخرين، بل لكي يستفيد الناظر من علم الأقدمين بمقدار ما يستطيع أن يُحَيِّن معرفة عصره: "وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبيِّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء كان الغير مشاركا أو غير مشارك لنا في الملّة"(٢).

والاستعاضة ليست من باب الضرورة الحضارية أو الإنسانية، بل هي واجب شرعي على كل من يدين بالملّة الإسلامية: "فقد تبيّن من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه"(٣). والغرض من هذا التّوظيف التاريخي لكتب الأقدمين خاصة أرسطوثم

---

(1) Ibid, P 107 .

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص ٩١.

(٣) المصدر نفسه،ص ٩٣.

أفلاطون هو دحض المعرفة السلطانية أولا، وثانيا نقد المنطق الفقهي البليد، وثالثا تعرية المذهب الأشعري. وهو نفس ما أكده محمد أركون". لقد نهض ابن رشد ضد الأفلاطونية الجديدة لفلاسفة المشرق، والضعف الجدلي للمتكلمين المسلمين الأشاعرة، وضد الدوغمائية التبسيطية والشرعوية للفقهاء، وحاول أن يضع محل كل ذلك المنهجية البرهانية،أو التحليل أو -الأنالوطيقا- ثم المحاجة الجدلية أو- الطوبيقا-، ثم المجادلة الخطابية أو الخطابة، ثم المقولات المنطقية، وهي مجمل الأشياء التي تحدد الموقف الفلسفي و الممارسة الفلسفية لأرسطو"(١). غير أن أركون لم يتفطن إلى كون توظيف أفلاطون في المجال السياسي من قبل ابن رشد الغرض منه بالخصوص الإطاحة بالنظام السّياسي لمدن الأندلس الجاهلة.

١-٢- إيديولوجية السلطة ينبغي إن تكون المعرفة.

فطن ابن رشد إلى ضرورة إشراك السلطة في عملية احتضان المعرفة لا إنتاجها، فقوة المعرفة تستمد وجودها من قوة السلطة، وبالتالي فكل مشروع فكري يريد أن يتجسد ميدانيا لا بد له من حصانة إيديولوجية، لكن ابن رشد يرفض في صميم منطقه الذاتي أن تكون الإيديولوجية هي المنتجة للمعرفة. إن مهمة السلطة هي رعاية الحوار الفكري لا غير، إنه يرفض أن يصبح الحاكم في المدن الجاهلة طرفا في الإنتاج الفكري. ولكن رغم ذلك يقر أن للسلطان قوة رهيبة في رفع المضار الفكرية: "وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات، والمسالك المضلات، وبهذا الأمر الغالب. وطرق به إلى كثير من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر، ورغبوا في معرفة الحق: وذلك أنه دعا الجمهور إلى معرفة الله سبحانه إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض

---

(١) محمد أركون (ابن رشد رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير) ترجمة هشام صالح، مجلة عالم الفكر،المجلد ٢٧،العدد ٠٤، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،دولة الكويت،١٩٩٩،ص ١١.

المقلدين،وانحط عن تشغيب المتكلمين، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة"(١).

والخطاب موجه كما يبدوا للسلطان، وهو من باب التقريظ الرشدي، لكنه يعكس ضرورة الاستفادة من النظام الحاكم، وتحيُّن الفرصة لتأسيس مدينة الإنسان الفاضل: "ولذلك ينبغي للفلاسفة،كما قال أفلاطون، أن يستعدوا لمثل هذه المدن، وأن يختاروا منها أفضل الأنواع الموافقة للجماعة الفاضلة حتى ينشئوها فيها"(٢).

١-٣- المعرفة الفلسفية تتطلب النظائر

إن عملية التأسيس للفلسفة في أرضية فقهية ذات إيديولوجية أشعرية، يفرض على ابن رشد أن يضع الحوار الفلسفي ضمن إطار الندية الفكرية، لأن البرهان لا يقبل إلا جنسه. ومن ناحية أخرى فالناس عند ابن رشد ثلاثة أصناف:

الجمهور=الخطابة. - المجادلون=الطبع والعادة.-العلماء=الحكمة والنظر.

إن وضع الخطاب في غير صنفه تترتب عنه عواقب وخيمة، لأن التأويل باعتباره خطابا مميزا، كثيرا ما يحيد عن غاياته عندما يُصرح به لكافة الأصناف: "وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل،فضلا عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات إلى من هو غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمُصَرِّح به والمُصرَّح له إلى الكفر"(٣).

ولّما كان الحال على هذه الشّاكلة، فإنه من الأجدر أن يبقى التأويل حكرا على العارفين العالمين بأسرار اللفظ والمعنى، والمدركين لغايات الفلاسفة.

---

(١) ابن رشد، فصل المقال،ص١٢٥.

(٢) ابن رشد، أبو الوليد، الضروري في السّياسة، تعريب أحمد شحلان (من العبرية)، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط١،١٩٩٨، ص ١٩٠.

(٣) فصل المقال، ص١١٩.

١-٤- التحرر من الإيديولوجية الكلامية

من خلال كتابه مناهج الأدلة، ندرك أن ابن رشد يرفض علم الكلام كشكل من أشكال المعرفة، وينتقد المتكلمة من حيث كونها تحولت إلى إيديولوجيات المدن الجاهلة. فالمتكلمة على العموم هم سفسطائية عصره، لذا يرى ابن رشد أن الأشعرية ينبغي أن لا تُعتبر حركة معرفية أو اتجاه معرفي: "بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية"(١). إن مهاجمة الأشعرية التي هي من الوجهة السياسية إيديولوجية السلطة الموحدية له ما يبرره عند ابن رشد، ويمكن حصر الدوافع في ما يلي :

أ- أن الدولة الموحدية التي بدأت إمامية المذهب، بنت سياستها على العقل والقلب، فكانت في بداية نشأتها مدينة فريدة من نوعها. إذ قرَّب ملوكها العلماء والحكماء، وبحثوا عن من يشتغل بالفلسفة وعلوم النظر، وأرادوا بذلك أن يتبعوا سنة ملوك بني العباس خاصة المأمون.

وابن تومرت في المقابل قام بفعل مشابه للمأمون [ترسيمه مذهب المعتزلة كمذهب رسمي للدولة] عندما اختار الأشعرية كمذهب رسمي للدّولة، وجعل من أبي حامد الغزالي المعلم و المرآة العاكسة لمقصده.

وابن رشد من خلال ملازمته للبيت الملكي أدرك خطورة المذهب الأشعري على أفق التفكير السياسي، وخطورة فكر ابن تومرت، لكن ابن رشد لا يستطيع أن ينتقد ابن تومرت الأب الروحي للموحدين فاختار أسلوبا جديدا للنقد، إنّه النقد بالتلميح الذي يتأسس على نقد المرجع الأول لابن تومرت والمتمثل في شخص الغزالي الأشعري. إن أغلب الدراسات تحاول تصوير ابن رشد مهاجما للغزالي، لكن القليل الذي استنتج أن النقد الرشدي ليس موجها للغزالي فحسب بل موجها لفكر ابن تومرت.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢٢.

لقد ربط ابن رشد إيديولوجية الدولة الموحدية بفكر ابن تومرت، وأن تحطيم هذه الإيديولوجية لا ينجح بالتّصريح المباشر، لذا اختار الغزالي ليحاوره فلسفيا من أجل أن يتقدم هو فلسفيا وسياسيا: " لقد اختار ابن رشد الغزالي كمحاور لكي يتقدم فلسفيا بالمسألة الحاسمة الخاصة بالعلاقات بين الفلسفة والدين"(١)." لكن غاب عن فكر محمد أركون جانب آخر توصل إليه أ. عليل أومليل: "إن دعوانا الأساسية هنا هي أن نقد ابن رشد الأشاعرة والغزالي الأشعري كان نقدا بكيفية غير مباشرة لمؤسس السلطة الموحدية في المغرب، ابن تومرت الذي أذاع المذهب الأشعري في هذه البلاد، ورسَّمته الدولة التي انبنت على دعوته، والذي جعل من قضية إحراق المرابطين الغزالي الإحياء فرس رهانه السياسي"(٢). إذن فابن رشد يستعمل نفس الأسلوب الذي استعمله ابن تومرت ولكن لغرض آخر، لقد اختار ابن تومرت الغزالي ليتقدم سياسيا في حين اختار ابن رشد الغزالي ليتقدم معرفيا أولا، ثم ليطيح بابن تومرت ثانيا. فالعلاقة واضحة بين الغايتين، فابن تومرت أساسه المعرفي هو كتاب التوحيد الذي يحمل كثيرا من عقائد الأشعرية وخاصة الغزالي، و الإطاحة بالدّولة يتم عبر الإطاحة بنظامها المعرفي.

لقد استفاد ابن رشد من تجربة ابن تومرت مع الدولة المرابطية، إذ استطاع هذا الأخير أن يقضي على أكبر دولة في تلك الفترة من خلال القضاء على نظامها المعرفي. والذي يقول عنه محمد أركون ما يلي: "..أما الإسلام المرابطي فقد رسخ الانقسام بين المجال الضيق للثقافة العالمية واللغة الفصحى، وبين المجال الشاسع الواسع الذي يشمل المغرب الكبير كله والذي تنتشر فيه الثقافة الشفهية البربرية بكل مؤسستها وعقائدها.وقد استمرت هذه الأشياء رازحة ضمن إطار إسلام مُبسط جدا من الناحية

---

(١) محمد أركون (ابن رشد رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير)، ص١٢.

(٢) أومليل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص ٢٠٨.

اللاهوتية، وغير موجود من الناحية الفقهية أو الشرعية"[١]. لقد كان من السهل على فقيه ومتكلم مثل ابن تومرت أن يقضي على إيديولوجية المرابطين البسيطة، وأن يقوض سلطة الفقهاء عن طريق علم الكلام والخطاب الأشعري.

إن النجاح الذي حققه ابن تومرت جعله في منأى عن النقد المباشر من قبل ابن رشد، فالدولة التي يعيش فيها تعود إليه من حيث فضل التأسيس، وأن الطعن في مؤسسها ما كان ليغفره له المنصور، علما أنّه مضطلع على الفلسفة ويستطيع إدراك ما يريده ابن رشد.

تحدث ابن رشد عن الفساد الطبيعي في رسالة الكون والفساد، ثم اسقط نظرية الفساد على المجتمع والمدن والشريعة، وكان يقصد من جهة أخرى أن الفساد يكمن في ما زرعه ابن تومرت من عقائد جديدة، خاصة تلك الموجهة إلى العامة (كتاب التوحيد)، يقول أومليل : " وابن رشد حين يتحدث عن الفساد العارض فيها [الشريعة] من قبل التأويل فهو يعني ما قام به مؤسس الدولة الموحدية لأن القول بالتأويل ركن من أركان عقيدته"[٢].

وجلي مما سبق أن ابن رشد في كتبه المشهورة (فصل المقال/ مناهج الأدلة / تهافت التهافت/ بداية المجتهد) يحاور ابن تومرت لا الغزالي، والخلاف والاختلاف ليس بينه وبين الغزالي بل بينه وبين ابن تومرت :" ليس الاختلاف إذا بين ابن رشد والغزالي فيما يخص علاقة العامة بالعلم، بل أن الاختلاف في هذه المسألة هو بين ابن رشد وابن تومرت"[٣]. إن ابن رشد يتهم الغزالي بتصريح العلم للعامة، لكن نحن نعلم أن الغزالي يرفض ذلك، وألف في ذلك كتابا مشهورا إلجام العوام عن علم الكلام. في

---

(١) محمد أركون (ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير)، ص٢١.
(٢) أومليل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص ٢١٧.
(٣) المرجع نفسه، ص٢١٣.

حين إن ابن تومرت هو الذي صرح للعامة بالعلوم الكلامية من خلال فرضه على أتباعه حفظ كتاب التوحيد [ويقال له حزب]. ويُفهم من عناوين رسائل ابن رشد الفلسفية أن الرجل يحاكي الغزالي أكثر مما يناقضه، ولقد صرح هو ذاته أنه يروم ما رامه هذا الأخير: "وقد كان أبو حامد رام هذا المرام في كتابه المعروف بالمقاصد لكنه لم يف بما رام من ذلك، فرأينا أن نقصد قصده لما رجونا في ذلك لأهل زماننا من المنفعة التي رجاها وللسبب الذي ذكره"(١). إن ابن رشد يعترف أن مقصدهما واحد، وأن ما أراده الغزالي هو نفسه ما يريده لما فيه من المنفعة الشاملة لأهل ملة الإسلام. فالمقصود بالهجمة إذن هو مذهب ابن تومرت.

١-٥- القضاء على سلطة المتكلمة

حاول أفلاطون القضاء على سلطة السفسطائيين المعرفية، التي مكنتهم من الحضور القوي في المجال السياسي فأفسدوا المدينة. وقد حاول ابن رشد من جهته أن يحذو حذو أفلاطون. لأن تقويض الأشعرية كبنية معرفية، ينتج عنه حتما تقويض سلطة وحداني التسلط الذي يري فيه شر الرئاسات على الإطلاق. لقد كان ابن رشد يريد أن تصبح السلطة في يد الفلاسفة لكونهم أدرى الأصناف بمواطن الفساد والكمال، وأكثر علما بالشرائع والدساتير، وأقدر الناس على التأويل وفهم الغايات من الأحكام.

إن ابن رشد من خلال هذه الهواجس يُقدم نفسه كثائر على النظام المعرفي والسّياسي للدولة الموحدية، وسيعمل على هدم إيديولوجية الدولة المُمثلة في الأشعرية: "يهدف نقد ابن رشد المتكلمين إلى انتزاع السلطة العلمية منهم. لقد كانت هذه السلطة في يد الفقهاء في العصر المرابطي، وحين أعادت الدولة الموحدية الاعتبار إلى علم الكلام،كان من شأن ذلك أن يُعزز سلطتهم"(٢).

---

(١) ابن رشد، السماع الطبيعي، دار الفكر اللبناني،بيروت،١٩٩٤. ص ص ٢٧/٢٨.

(٢) أومليل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص ٢١٧.

وبالرغم من تباين الفكر الإسلامي إلا أنه يشكل من خلال الثورة على الأنظمة والأنساق المعرفية تواصلا يهدف إلى التغيير. إن حركة التغيير في العالم الإسلامي طُبعت بطابع الدم والقوة، فأغلب الدول المتعاقبة على الحكم نشأت بفعل القهر والدم، وأغلبها تستند إلى منطق الإصلاح، وبالتالي تتبنى أكثر المذاهب انتشارا في أوساط العامة.

٢- السياسة في الأندلس: الواقع والآفاق.

لقد استفاد ابن رشد من التجربة الباجوية، فالثورة على ظاهرة فساد المدن الأندلسية سياسيا ينبغي أن تمر عبر مرحلتين أساسيتين، المرحلة الأولى التي ذكرناهاسابقا -أي الثورة على المنظومة المعرفية - أما المرحلة الثانية فهي محاولة إصلاح الفساد السياسي.

لقد كانت كل المدن الإسلامية تشهد تناقضات في الخطاب السياسي(١)، وأصبح الصراع بين عدة روافد ثقافية، وغدا الصراع محتدما بين أهل الملة الواحدة: "كل فريق أصبح يتعصب إلى ثقافته في معركة التنافس الثقافي الحضاري فكانت المعركة مزيجا من الدوافع العنصرية الجنسية و السياسة الإدارية، والثقافة الأدبية والدينية أيضا...وكانت معركة التعصب الثقافي التي أصبح فيها الكتاب يعدّون خصائص الأجناس ومفاخر الشعوب مشهورة في القرن الثالث الهجري"(٢). ولقد كانت أخطر الثقافات المتصادمة الثقافة العربية والفارسية، ولقد تعمد بعض المثقفين إدخال الثقافة اليونانية لتقويض ظاهرة التعالي الفارسي والمد الشّعوبي المتنامي.

وأمام ظاهرة التّعصب الثقافي لم يجد ابن رشد بدا من محاولة مواصلة نهج الفارابي في وضع الصراع السياسي ضمن إطار الفلسفة و الشريعة.

---

(١) راجع فصل المدن الفاضلة في الفكر الإسلامي.

(٢) عمر مالكي من مقدمته لكتاب العهود اليونانية لابن الدّاية، ص٣٥.

٢-١- الثورة على نظام ابن تومرت السياسي

استطاع ابن رشد أن يقضى معرفيا على النسق الأشعري وإن استمر الآخر تاريخيا، وتلك تعتبر عنده أول نقطة في عملية التغيير، ولذا استعان بأرسطو لكون النسق الأرسطي متماسك وقوي،ويستطيع أن يُقوض معالم الفكر الأشعري الذي لا يعطي للبرهان قيمة كبرى. لكن أرسطو لا يُمكِّن ابن رشد سياسيا من إتمام ثورته على الراهن العربي آنذاك، فبعد التأسيس المعرفي كان لابد من وضع رؤية سياسية كتتمة للمشروح الإصلاحي، فكان أفلاطون بدل أرسطو هو المخرج والبديل.

وإذا كان الغزالي هو المقصود في ظاهر الخطاب وابن تومرت هو المقصود بالحقيقة، فابن رشد في مجال الخطاب السياسي يصبح التصريح برموز الفساد السياسي واجبا شرعيا.

ولكن لما ينتقد ابن رشد نظام الدولة الموحدية ؟؟ ولما يعتبرها رئاسات ضالة ؟؟

إن قراءة تاريخ ابن تومرت تُفصح عن شخصيته القوية،والخطرة للغاية، لقد وظف الشريعة الإسلامية لأغراضه الشخصية.ثم تبنى نظرية الإمامة ليعطى لنفسه الحق في الجمع بين السلطة الزمانية والروحية: "إنه معصوم فيما دعا إليه من الحق، لا يجوز الخطأ فيه، وأنّه لا يكابر، ولا يضاد، ولا يدافع ولا يعاند، ولا يخالف، ولا ينازع.."[١] ولم يكتف بالآراء بل عمد إلى فرضها بالقوة، فسطر للعامة كتاب التوحيد يُحفظ كما يُحفظ القرآن عقب صلاة العصر والمغرب. وشمل الكتاب آراء كلامية خطيرة تخص النقاط التالية: الإمامة، القدرة الإلهية، الرؤية، الفعل الإنساني، العقاب والثواب، التكليف، الصفات، الإيمان، مرتكب الكبيرة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢]. والمهم في الأمر أن أغلب الآراء الكلامية كانت تتجه نحو ما هو سياسي

---

(١) الإدريس،على، الإمامة عند ابن تومرت،ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر، ص١٧٤.

(٢) المرجع السابق. من ص ١٢٥ إلى ١٣٢.

وليس ما هو عقائدي، لأن مشكلة العالم الإسلامي قديمه وحديثه لم تكن في عقيدته بل مشاكله في رؤياه السّياسية(*)، وأغلب الآراء الكلامية عند ابن تومرت كانت للضرورة ذات صبغة سياسية:"إذن فهي ضرورة سياسية لا غير، وليس لها أي طابع مذهبي"(١).

لقد استثمر ابن تومرت الآراء الكلامية المختلفة من شيعة وسنة، ليُكسب مسيرته الدموية الشّرعية الدِّينية.ففكرة الإمام على سبيل المثال لا الحصر تعطيه سمة المُخلص والمهدي المنتظر الذي لا يذر على الأرض كافرا ولا فاسقا.

لقد طبع ابن تومرت تاريخ الدولة الموحدية بطابع الدم والإكراه، وهذا السلوك يجعل فيلسوفا كابن رشد يدرك خطورته على مصير المدينة الإسلامية: "..التصفيات الدموية الرهيبة التي ذهبت ضحيتها جماعات وقبائل بأكملها باسم التمييز[مصطلح استعمله الموحدون ليميزوا في زعمهم بين المؤمن والكافر]. ولعل هذا الجانب المظلم من الصورة هو ما كان عالقا في ذهن ابن رشد، ولا سيما أن الزمان لم يبتعد كثيرا عن الأحداث الرهيبة بحيث تُنسى ولا يبقى سوى ذكرى قوة الدولة الموحدية"(٢).

إن أفكار ابن تومرت السياسية تتجه صوب رئاسة أحادي التسلط، الذي يعتبره ابن رشد شر الرئاسات على الإطلاق. والخليفة المنصور استفاد من بنية الدولة الفكرية، فحوّل الدولة إلى مدينة الطغيان، وجعل نفسه الحاكم المطلق.

(*) أول خلاف وقع بين المسلمين كان حول خلافة النبي عقب وفاته مباشرة، فحادثة "السقيفة" تعكس بوضوح أن السّياسة في الإسلام كانت هي مركز اهتمامهم، وأن الإنسان في سبيل السلطة قد تصدر منه مواقف لا تحكمها قواعد الأخلاق وآداب المعاملات. كما تبرز من جانب آخر وعي المسلم بحقيقة وجوده كذات لها الحق في القول السّياسي، وتصور نمط النظام الذي يحقق الغايات السامية من مطلب الاستخلاف الإلهي.

(١) المرجع نفسه، ص١٧٥.

(٢) أوملیل، علي، السلطة الثقافية و السلطة السياسية،ص ٢١٦.

وعليه تملك ابن رشد السؤال التالي: كيف نضع حدا لأحادي التسلط؟ وكيف نؤسس المدينة الفاضلة؟؟

٢-٢- أفلاطون معلم التغيير السياسي

لم يجد ابن رشد في أرسطو ضالته السياسية كما وجدها في نظريات المعرفة، وعليه توجه نحو أفلاطون وبالأخص نحو كتاب جوامع السياسة [الجمهورية] لا ليشرحه ويلخصه، بل ليقدم مشروعا سياسيا من خلاله. ومن ناحية أخرى أن فلسفة أفلاطون السياسية لا تتعارض في كثير من القضايا مع الإسلام.وهو الرأي الذي قال به روزنتال : " إن آراء أفلاطون السّياسية تلائم دولة الإسلام ماضيا وحاضرا مما قاده إلى تفسير الدولة الإسلامية في ضوء كتاب السياسة لأفلاطون"(١).

والفارابي نفسه وجد بغيته السياسية في أفلاطون لا أرسطو، لأن بنية الخطاب السياسي عند أفلاطون قابلة للتأويل والتوظيف، كما أن الجانب الطوباوي يقدم للفيلسوف الوجاء من كيد السّاسة.لذلك اختار ابن رشد أفلاطون كمعلم عندما نظّر للأخلاق والسياسة، يقول ألفرد عبري (A.Ivry): "ولعله أمكنه على أقصى تقدير أن يؤلف كتابا نظريا يتناول فيه هذه المواضع العملية مثل الأخلاق أو السياسة. وذاك بعينه هو شرحه سياسة أفلاطون، وقد أراد به أن يُطلع الخليفة على آراء أفلاطون و آرائه الشخصية في الكيفية التي تقام بها دولة ويدافع عنها، وتكون هذه الدولة فاضلة أو حتى مُثلى"(٢). غير أن هذا الأخير لم يدرك أن الكتاب لم يكن موجها للخليفة، بل كان موجها لأخيه أبي يحي الذي اعتقد لبن رشد في شخصه إمكانية وضع أولى الخطوات لمشروعه السياسي (الملك الحق).

---

(1) Rosenthal, Intruction to Averros Commentary on Plotos Repuplic, P15 .

(٢) ألفردل. عبري(دور الفيلسوف في المجتمع في نظر ابن رشد) ترجمة مقداد عرفة منسية، أعمال ندوة ابن رشد، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأول، تونس، ١٩٩٩، ص٣٣٠.

لقد خلق الوعي السّياسي لدى ابن رشد حالة من التّوتر، كتلك التي عاشها الفارابي وابن باجة، فكان لابد من استدعاء صورة الملك الفاضل مقابل صورة الملك الطاغية، ومحاولة إعادة حكم الشريعة بدل أنظمة الحكم المنحرفة :" إن التوتر بين هذا والمثال والواقع السّياسي القائم إنّما يكمن في صلب الفكر السّياسي الإسلامي. والواقع أن الحكم قد شرد بعيدا عن مجال الشريعة كما أجراها القضاة المسلمون"(١). إن القاضي الوفي لمبادئ الشريعة، لابد أن يبحث في غير الشريعة عن ما يصلح به الفساد السياسي، وكما قال أبو الوليد سابقا أن النظر في كتب الأقدمين واجب بالشرع، لذا اختار كتاب السياسة لأفلاطون.

٢-٣- الضروري في السياسة الغاية والأبعاد

نتفق منذ البداية مع أ.ألفرد عبري كون إقبال ابن رشد على كتاب السياسة لأفلاطون لا ينقص من وعي ابن رشد بل يُعمق نظرته تجاه مشكلات عصره المصيرية: "وخلاصة القول هي إذن جوامع كتاب السياسة لأفلاطون لا يغير كثيرا انطباعنا عن وعي ابن رشد بمسؤولية الفيلسوف.فهو يعرض آراءه في الفلسفة السياسية وفي أي أمر آخر من الزاوية النظرية و هذه وحدها هي التي تعيّن بصفة عرضية حاجات مجتمعه وأغراضه"(٢).

إن الضروري في السياسة هو العمل الوحيد الذي يُظهر ابن رشد بعيدا عن أرسطو، ولعل هذا النزوع نحو أفلاطون في المجال السياسي دفع الكثير من الباحثين إلى التساؤل عن سبب هذا التّحول النّوعي. لقد دفع بالبعض إلى التشكيك في التعليل الرشدي الذي يبرر ذلك بعدم حصوله على كتاب السياسة لأرسطو: "..والثاني يفحص

---

(١) ميخائيل، حنا، السياسة والوحي – الماوردي وما بعده، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص ١٢٢.

(٢) ألفرد. عبري (دور الفيلسوف في المجتمع في نظر ابن رشد) ص٢٣١.

عنه في الكتاب المعروف ب"السياسة"، وأيضا في كتاب أفلاطون الذي نروم تلخيصه هاهنا نظرا لأنا لم نحصل على كتاب أرسطو"[1]. ولكن هل فعلا لم يكن كتاب السياسة لأرسطو موجودا في خزائن الدولة الإسلامية ؟؟

تفيد أغلب المصادر التاريخية إلى أن كتاب أرسطو (السياسة) كان متداولا ومشهورا، سواء في المشرق أو الأندلس. ويُعتبر الكندي (٢٥٢/٨٦٦م) من بين أهم فلاسفة الإسلام الذين أكدوا وجود كتاب السياسة لأرسطو، ونستدل على ذلك في قوله: "وأما غرضه في كتبه الخلقية السياسية فإن أول كتبه إلى ابنه نيقوماخوس، واسمه نيقاماخس في أخلاق النفس وسياستها بالأخلاق الفاضلة...وأما غرضه في كتابه الثاني منها وهو المسمى بوليطقي أي المدني الذي كتبه إلى بعض إخوانه ففي مثل ما قال في الأول و تكلم فيه أكثر على السياسة المدنية وبعض مقالاته بعض مقالات الأول بعينها"[2].

وهذا دليل قاطع على وجوده، والفارابي ذكره هو الآخرفي كتابه الحروف. ولقد جاء ذكره عند المؤرخين العرب، فالمسعودي (٣٤ ه/٩٥٧م) ذكره عندما تحدث عن الفلسفة المدنية لأرسطو طاليس في كتابه في السياسة المدنية (ص ٧٦٣ج٢).

وأبو زيد البلخي (٣٢٢ ه /٩٣٤ م) ذكره تحت عنوان (كتاب السياسة). والمؤرخ القفطي نفسه (٦٤٦/١٢٤٨) ذكره في كتاب (أخبار العلماء بأخبار الحكماء ٣٣-٣٦.) وقال عنه: (وكتابه تدبير المدن ويسمى فوليطقون ثاني مقالات).

ولم يشر إلى عدم وجود ترجمة له باللغة العربية سوى ابن النديم (٤٣٨ هـ/١٠٤٧) وابن جلجل و ابن أبي أصبيعة.

---

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص٧٣.

(٢) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد ع. أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣٨٤.

غير أن أ.عبد الرحمن بدوي ينفرد برأي يثبت أن ابن رشد قرأ كتاب أرسطو في السياسة :"غير أننا نعلم علم اليقين أن الكتاب قد ترجم إلى العربية.لأن ابن رشد لخصه.وبقي لنا هذا التلخيص في ترجمة لاتينية نجدها في الطبعات الكاملة اللاتينية لمؤلفات ابن رشد(١).

وحاول الدكتور عمار طالبي أن يتحقق من رأي عبد الرحمن بدوي، فتأكد له بالدليل القاطع أن ابن رشد اطلع على كتاب السياسة لأرسطو، ولم يقف الأمر عند قراءته بل ذهب إلى تلخيصه أيضا. وحجته أن المكتبة الوطنية بباريس تحتفظ بنسخ من التلخيص الرشدي، ومنها:

- نسخة ٤٨/٤٧٩ Vélins أربع مجلدات، كتاب أرسطو موجود في المجلد الرابع.

- نسخة ٣٣٥/٣٥٤ .Res.R مجلدان.

- نسخة ٥٤ .R.E

- نسخة البندقية ٣٠/٩٤٠٠ .٣٠R مجلدا، يوجد كتاب تلخيص السياسة في المجلد الثاني والعشرين تحت رقم ٩٤٢٢. R يقع التلخيص في ٨٢ صفحة.

وتلك الوثائق جعلت أ.عمار طالبي يقول : " وهذا دليل قاطع على أن العرب ترجموا كتاب السياسة لأرسطو وأنه وصل إلى ابن رشد و وقع بين يديه، وتمكن من تلخيصه"(٢).

---

(١) نقلا عن عمار طالبي (النظرية السياسية لدى ابن رشد) أعمال ملتقى ابن رشد بالجزائر١٩٧٨.ج ١، وزارة الثقافة، ١٩٨٥، ص٢١٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٢١٩.

والسؤال المُحيّر فعلا : لما عزف ابن رشد عن أرسطو في مجال السياسة؟؟

ليس من باب اللباقة اتهام ابن رشد بالكذب، ولكن النظر في مسألة عزوف ابن رشد عن كتاب السياسة لأرسطو يمكن أن يفسر على ضوء جملة من الفرضيات:

أ- أن كتاب أرسطو لا يحقق التغيير أو الإصلاح لأنه كتاب يغلب عليه الطابع الدستوري أكثر من الطابع النظري، وأن المسلمين ليسوا بحاجة إلى شريعة أو دستور لوجودها في صميم دينهم. وفي دراسة للأستاذ محمد علي الكبسي بيّن أن النزوع الرشدي إلى أفلاطون سببه "قلق العبارة الرشدية " تجاه السّياسة: "لعل القلق الذي استشعرناه يساعدنا على تدبير القول السياسي لدى ابن رشد"(١). والقصد من عملية تدبُر القول السياسي الرشدي هو محاولة التعرف على منهج ابن رشد في الإصلاح السياسي الذي يقود بالضرورة إلى توظيف أفلاطون عن طريق شرح بعض فصول محاوراته وتجاهل بعضها، ثم استحضار أرسطو في مجال الأخلاق: "الحقيقة إن وجود التنبيه على القلق ليس مرده تحول المواقع بين أفلاطون وأرسطو فقط بل تحول فصول محاورة الجمهورية ذاته من مواضعها الأصلية"(٢).

إن متون الشرح الرشدي تستحضر أرسطو من خلال رسالة "أخلاق نيقوماخوس" و"تلخيص الخطابة"، وأن ابتداءه بالعلم المدني في الضروري في السياسة دليل على علمه بكتاب أرسطو في السياسة، ومنه نصل إلى: "أن وضع السؤال [السابق] غير ممكن إبستيميا وواقعيا في حضارة تفخر بأنها تمتلك أفضل الدساتير. فليس هناك من معنى أن يُلخص أو يشرح كتاب السياسات لأرسطو وهو كتاب دساتير. فما الحاجة إليه مادام الدستور في ذهنه هو القرآن"(٣).

---

(١) محمد علي الكبسي (القول السياسي عند ابن رشد) مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد ٨، ١٩٩٩، ص ١١٦.

(٢) المرجع والمكان نفسه.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٠.

إن أفلاطون لا يُلزم أهل المدينة الفاضلة بدستور مقنن، بل جعل دستورهم ما تقره الفطرة والطبع وهو ما يتلاءم وطبيعة الشريعة الإسلامية، ومن جهة ثانية أن مشكلة العالم الإسلامي لم تكن على الإطلاق مشكلة دستور أو شريعة بل كانت مشكلة نظام سياسي. كما أن كتاب أفلاطون يساعد على ترسيخ الوعي الفلسفي والاجتماعي، وضرورة تغير أشكال النظم الفاسدة.

ومن خلال التجربة الرشدية يمكن القول أن إخوان الصفا والفارابي وابن سينا لّما توجهوا في كتاباتهم السياسية لأفلاطون بدل أرسطو كانوا يبحثون عن خطاب يحمل معالم الثورة والرفض كما يحمل معالم الواقع السّحري. واستعمال الإيطوبيا لم يكن هروبا في الحقيقة، بل كان وسيلة لدفع الظلم والجور وتوعية الناس بخطورة الأنظمة السّياسية المتعاقبة على حكم المسلمين، دون مخاطرة بالنفس: "في هذا المنظور تكون اليوتوبيا السياسية احتجاجا ضد الظلم"(١).

إن اليوتوبيا هي ثورة صامتة ترفض الواقع ولا تهرب منه، إنها تحيل الذات على النص لتقاوم وترفض، وتفتح للخيال السياسي بوادر الأمل في التغيير: "ولكن الحلم لا يعني الانسلاخ المطلق عن الواقع،إن الحلم سواء أكان فرديا أو جماعيا يُصدر بواعث شعورية أو لاشعورية، فاليوتوبيات لم تظهر جزافا والمدن الفاضلة لم تؤلف في جميع الأمكنة ولا في كل العصور، إن الحلم يحمل معنى يجد تبريره في الوجود"(٢).

إن اللامنطوق في فلسفة الفارابي هو ظلم حكام الدولة العباسية لشيعته وأئمته، وابن باجة ظلم المجتمع له بأجمعه، وابن رشد هو جور وطغيان المنصور ومن قبله ابن

---

(١) سبيلا، محمد، للسياسة بالسياسة، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٠، ص٣٤.

(٢) بنعبد العالي، عبد السلام، الفلسفة السّياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط ٤، ١٩٩٨، ص١١.

تومرت وخلفائه. فليس من الغريب عندئذ أن تكون جمهورية أفلاطون ملاذ الغاضبين، ومتن الثائرين، وتصبح فلسفتهم مرتبطة بفكرة البحث عن جنة الأرض المفقودة أو عن جزيرة السعادة الأسطورية: "كل خطاب سياسي، سواء كان خطاب سلطة أو خطاب معارضة، يتضمن ويتعين أن يتضمن ليس فقط بعدا إيديولوجيا أي تبريرا للواقع، بل و بالأساس بعدا يوتوبيا، أي وعدا بالجنة على الأرض"(١).

ب- أن النسق الأرسطي لا يُمكن ابن رشد من تحقيق أهدافه السّياسية، لكون خطابه السّياسي خطاب مُقنن وخاص بمرحلة تاريخية معينة. بيد أن أفلاطون أعطى لأغلب المفكرين الفضاء النقدي والتأملي، وبالتالي يُمكن أن نؤول النص الأفلاطوني ونوظفه كما نريد، في حين يتعذر مع أرسطو: "وهكذا يستفيد ابن رشد من الفلسفة اليونانية خاصة أفلاطون الذي يأخذ منه الإطار النظري للمدينة الفاضلة، ويضع في هذا الإطار مادة مستمدة من التاريخ الإسلامي،ضاربا مثالا بما تحقق من مدينة فاضلة في عهد الخلفاء الراشدين، ويتوجه بالنقد إلى الدولة المعاصرة في المغرب الإسلامي لبعدها عن هذا النّموذج الفاضل"(٢).

والجابري في مقدمته التحليلية لكتاب الضروري يتجه نحو تثبيت فكرة أن اختيار النص الأفلاطوني من قبل ابن رشد كان القصد من ورائه ممارسة النقد السّياسي: "وإبراز عناصر الجدة فيه كخطاب "برهاني" نقدي في السّياسة"(٣).

ج- أما الفرضية الثالثة فتذهب إلى تبرير الاستعاضة بأفلاطون إلى وجود مقام صحبة إيديولوجية اكتشفها ابن رشد من خلال فلسفة أفلاطون، أي أن شرح أو

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٣.

(٢) أبو زيد، منى، المدينة الفاضلة عند ابن رشد، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط ١، ٢٠٠٠، ص. ص ٢١/٢٢.

(٣) مقدمة الجابري، لكتاب الضروري في السياسة، ص٩.

تلخيص سياسة أفلاطون كان وفق قصد إيديولوجي رشدي: "فكأن عدم وصول سياسة أرسطو إلى ابن رشد قد صادف عدم حاجة إليها، وربما صادف حرجا منها دامت الجمهورية أنسب لغرضه.فإن الاضطرار إلى الجمهورية بديلا عن السياسة - ولو صح - لا يعني أن الفيلسوف يعالجهما من غير قصد، ولكنه يبدو لي أن أَوْكَد هذه القصود ما قد يتراءى في استطرادات ابن رشد حول المرأة، أو حول جهادات المدينة الفاضلة من السعي إلى مطابقة الشريعة الإسلامية حينا أو مناقضة جالينوس حينا آخر، أو إلى الرّد على الأفلاطونية"(١).

لقد وجد ابن رشد مقام صحبة في القول السِّياسي الأفلاطوني، ولأن الباحث عن الحق لا يضاده إن وجده عند أفلاطون أو أرسطو أو غيرهما.

والشرط الهام في عملية استحضار أفلاطون هو دقة النظر والمقاربة بين نصين، نص نيقوماخوس لأرسطو ونص السياسة لأفلاطون، يقول أحمد محجوب مؤكدا: "وإنّما هو كما قلنا نفاذ أول يعنيه أن يباشر النصين بما هما غيران يعالجهما تعقبا لنفسه أي تعقبا للفكر الذي يجري فيهما بما هو فكر مفكر فيه"(٢).

ومن خلال الفرضيات السابقة، نستنتج أن ابن رشد من خلال الضروري في السياسة كان يريد من ورائه مقاصد وغايات كبرى، سنتعرض لها لاحقا.

والسؤال التالي: ما طبيعة كتاب الضروري وما خصوصيات القول السِّياسي الرشدي؟

---

(١) محمد محجوب (شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون) أعمال ملتقى: ابن رشد فيلسوف المشرق والمغرب، ص ٢٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦.

ثانيا: الخطاب السياسي الرشدي: الخصوصية والمنطلقات

١- القراءة الشريدة

ساد الاعتقاد في الثقافة العربية أن ابن رشد مجرد شارح ممتاز لأرسطو، وظُنّ أنه لن يخرج عن المتن الأرسطي مطلقا، كما صاحب هذا الاعتقاد اعتقاد آخر مفاده أن ابن رشد لم ينتج خطابا في السياسة. ولم يتبدد هذا الاعتقاد إلا بعد ظهور أول ترجمة إنكليزية لتلخيص له في السياسة سنة ١٩٥٢ على يد المستشرق إرقن روزنتال(E.I.J Rosenthal) والذي نقله من العبرية، واعترف بوجود صعوبات جمة عند ترجمته: "..وقد أعاقتها ظروف غير طبيعية من الهجرة والحرب وما جرّته من ويلات. والنص العبري لا يزال يطرح عدة مشاكل عسيرة، ولكن يبدو من الأفضل نشره وطبعه الآن"(١).

ولكن رغم الترجمة الإنكليزية له ظل الكتاب مجهولا في العالم العربي، ولم تظهر إلا بعض الإشارات عنه في المتن العربي المعاصر(٢).

وفي سنة ١٩٧٤ أقدم المستشرق البريطاني رالف ليرنر (R. Lerner) على ترجمة الكتاب للمرة الثانية من العبرية، وفي مقدمة طبعته يشير إلى نوع من التميز عن ترجمة روزنتال: "وإذ نقدّم هذه الترجمة الإنجليزية الجديدة، فاعتقادا منا أنها تشير إلى التّحسن في الدقة والكفاءة عن النسخة النقدية الرائدة لروزنتال"(٣).

لقد استطاعت كل من الترجمتين أن تدفع الفكر العربي المعاصر إلى التساؤل إن كان ابن رشد فعلا كتب في السياسة؟؟ وإن كان فعلا النص العبري هو ترجمة فعلية للنص العربي؟

---

(١) من مقدمة إرقن روزنتال منقولة من : تلخيص السياسة، ترجمة حسن مجيد العبيدي وفاطمة. ك. . الذهبي، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ص ٣٨/٣٩.

(٢) راجع عنصر أهم الدراسات السابقة لنظرية السِّياسة عند ابن رشد من التمهيد.

(٣) المرجع الأسبق، ص٥٠.

وتولدت عن تلك التساؤلات دراسات وأعمال أدت سنة ١٩٩٨ صدور ترجمتين باللغة العربية، الأولى لحسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي موسومة ب "تلخيص السياسة" وقد اعتمدا على الترجمتين الإنجليزيتين. غير أن أسلوب الكتابة يبدو عليه الطابع المعاصر منه إلى لغة ابن رشد، وذلك ناتج عن الترجمة الإنكليزية أصلا. ولقد اعترفا المترجمان ببعد أسلوبهما في الترجمة عن لغة ابن رشد: "من هنا عزمنا على نقل النص إلى العربية لنعيده إلى أصله الذي وضع فيه أول مرة، وإن كان بلغة ليست هي لغة ابن رشد تماما"(١). وفعلا يستشعر القارئ منذ البداية أنه يقرأ نصا معاصرا وليس نصا تراثيا لابن رشد، وتبقى التعليقات الهامشية للمترجمين هامة ومفيدة للباحث.

أما الترجمة الثانية فصدرت في نفس السنة ١٩٩٨، حيث أصدر مركز دراسات الوحدة العربية ترجمة رائعة وممتازة قام به أ. أحمد شحلان المختص في العبرية، وقد نقل النص مباشرة من نصه العبري لمؤلفة يهوذا بن شموئيل، وسمه المترجم ب"الضروري في السياسة" وصاحبته مقدمة طويلة لمحمد عابد الجابري.

وترجمة أحمد شحلان تمتاز بعدة ميزات تفتقدها الترجمات الثلاث، وهي على التوالي:

- أن إتقان العبرية من لدن عربي أصلا يسهل عملية التعريب لتشابه اللغتين من حيث النحو والجذر اللغوي.

- أن النص في أسلوبه ولغته يكاد يشبه لغة ابن رشد،خاصة أن المترجم مهتم وقارئ للتراث الرشدي، وهذا ما أكده أ. الجابرى: ".. ليس فقط في ترجمة الكتاب ترجمة أمينة بل أيضا تصحيح قراءة المترجم اليهودي للنص العربي،إذ كانت معرفته

---

(١) من مقدمة: حسن مجيد العبيدي وفاطمة الذهبي،تلخيص السياسة لابن رشد، ص٨.

باللغة محدودة، و بالتالي تصحيح تخمينات واجتهادات الترجمتين الإنجليزيتين للنص العبري... بل لقد اجتهد الأخ شحلان في تقريب عبارة ترجمته من عبارة ابن رشد، والابتعاد بها قدر الإمكان عن عبارتنا المعاصرة"(١).

- أن أ.شحلان قام بترجمة مقدمة المترجم العبري يهوذا بن شموئيل، والتي نستشف من خلالها أن الرجل يعترف بضعفه في اللغة العربية، وأنه أُشكل عليه كم من مرة فهم المتن الرشدي، ومن ذلك قوله :"..بل ضروري، أن يشك الناظر في ترجمتي [يقصد العبارة] هذه لهذين الجزآين من هذا العلم، في مواضع مختلفة، لسوء ترجمتي ولقصر باعي في اللسان العربي"(٢).

- أن العمل مذيّل بنصوص أفلاطون التي شرحها أو لخصها ابن رشد، وبالتالي سهلت على البحث معرفة مواطن الحضور الرشدي خارج النص الأفلاطوني.

- أن أ. أحمد شحلان ذكر في هامش التعريب أهم العبارات التي وقع فيه الاختلاف بينه وبين روزنتال وليرنر، والتي أغلبها يرجع إلى أخطاء الترجمة العبرية الأولى.

- أن المقدمة التحليلية للجابري أعطت بعدا فلسفيا، وقراءة جديدة لتاريخ ابن رشد خاصة مسألة النكبة.

ونتيجة لهذه الميزات، فإننا نعتقد أنّه من الواجب علينا أن نعتمد في هذا البحث على كتاب الضروري في السياسة لأحمد شحلان، وأن يكون التعامل مع ابن رشد من خلاله لقناعتي أن لغة المترجم تكاد تكون شبيهة إلى حد كبير بلغة ابن رشد. ومن جهة أخرى أن النّص عندما ينقل من ترجمة قريبة من الأصل تكون أمينة، عكس

---

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص١١.
(٢) المصدر نفسه،ص ٢٠٩.

الاعتماد على ترجمة عربية نابعة عن ترجمتين انجليزيتين. وانطلاقا من لغات تختلف تركيبتها إلى حد بعيد، عن بنية اللغة العبرية ذات الأصل السّامي، وكما هو الحال كذلك بالنسبة للغة العربية.

وكما يقول المثل الروماني: "كل ترجمة هي خيانة"، والخيانة يزداد مداها كلما كانت الترجمة تتولد عن الترجمة.

لكن هذا لا يجعلنا نزدري ترجمة حسن مجيد وف. الذهبي بل أن التعليقات المقدمة من لدنهما أفادتنا في فهم كثير من النقاط الرئيسة في فلسفة ابن رشد. ولكن رغم الترجمات يبقى العمل الرشدي مجهولا في كافة البلاد الإسلامية والعربية،كما يقول فريدرخ نيفونر (F.Nefonr) :"..ويكاد يكون شرح ابن رشد مجهولا بالبلاد الإسلامية(١)".

٢- مجال الشك

بعد أن تم عرضنا لأهم الترجمات والمترجمين للمتن الرشدي السِّياسي، فالمؤكد أن يتبادر إلى خلد الكثير من النقاد والدراسيين السؤال التالي: هل فعلا أن ابن رشد لخص أو شرح كتاب السياسة لأفلاطون؟(*)

من المؤكد من خلال الشواهد التاريخية أن ابن رشد له شرح أو تلخيص حول أفلاطون، وأن الكتاب الذي بين أيدينا نسبته لابن رشد كنسبة كتاب فصل المقال له.

---

(١) فريدرخ نيفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد)المجلة التونسية للدراسات الفلسفية – عدد خاص بابن رشد -،العدد ١٩، ١٩٩٨،ص ٣١.

(*) ترجم العرب كتاب أفلاطون ب "كتاب السياسة" ولم يذكروا أبدا عنوان "الجمهورية"، ونعتقد أن تسمية كتاب أفلاطون بالجمهورية تم في العصر الحديث حتى يتقارب مع الفلسفة السياسية الغربية التي تكرس النظام الجمهوري.

وعلّة ذلك أن المسلمين تعاملوا مع كتاب السياسة لأفلاطون قبل ابن رشد، خاصة إخوان الصفا والفارابي وابن سينا، وابن باجة.. كما تشير الكتب التاريخية إلى وجود كثير من الترجمات العربية له. ومن أشهر من نقل كتاب أفلاطون إلى العربية :

- حنين بن إسحاق ١٩٤ هـ/٢٦٠هـ.الذي قام بتعريب تلخيص جالينوس لجوامع كتاب أفلاطون في السياسة. ويعتقد كل من رزونتال وأحمد شحلان أن ابن رشد استعمل هذه النسخة بالذّات، لكون ابن رشد تعرض بالنقد لجالينوس، ناعتا إياه بعدم فهم أفلاطون، ولنتأمل قوله :" وقد اختلط على جالينوس فهم عبارة أفلاطون حول ما إذ كان الأفضل أن يكثروا من هذه الاحتفالات أو لا يكثروا منها،جهلا منه بمقصد أفلاطون "(١).

- ثابت بن قرة الصَّابي (٢٢١ هـ/٢٨٨ هـ) السياسات المدنية.

- أبو الفدا (٧٣٢ هـ) جوامع كتاب أفلاطون في سياسة المدن، المختصر في أخبار البشر.

ومن جهة أخرى فإن طريقة عرض الكتاب تثبت فعلا أن التلخيص أو الشرح(*) لابن رشد فيلسوف قرطبة.

---

(١) الضروري في السياسة،ص١٢٩.

(*) يلاحظ أني أستعمل لفظة التلخيص أو الشرح، وذلك لأني لا أريد أن أنساق وراء جدل حول مسألة: هل هو تلخيص أم مختصر أم جامع. وأنا اعتقد شخصيا أنّه لا يهم تصنيف الكتاب بقدر ما يهم دراسته كما هو متنا. ومن أراد أن يراجع مسألة صنفه فليطالع مقدمة حسن المجيد ورزنتال ونحن نتفق مع. محمد المحجوب حين يقول: "لذلك فإن مقام الصحبة الذي ينبغي علينا الكشف عنه مقام دوري ليس يُخسر من درجة الدور: فهو أولا مقام التدبير الرشدي للقول الإغريقي عموما بما هو تدبير يدرج القول في البوليثيا الأفلاطونية إدراجا ليس من الوجيه في شيء أن يُصنّف ضمن الجوامع عوضا من أن يصنف ضمن الجوامع عوضا الشروح أو ضمن التلاخيص". ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ص ٤٧.

٣-بنية الكتاب :المتن الأفلاطوني والانتقاء الرشدي

قدم ابن رشد مختصره في ثلاث مقالات، الأولى تحدث فيها عن العلم المدنية وكيفية تشييد المدينة الفاضلة، ويلاحظ الحضور القوي لأرسطو سواء من خلال منهجية تقديم الكتاب أو من خلال المضمون المعرفي، فالعلم المدني يرجع إلى أرسطو من خلال تصنيفه للعلوم. وهذا يدل على أن ابن رشد كان مضطلعا إما على كتاب السياسية أو على الأقل كتاب رسالة إلى نيقاماخوس.

والغرض واضح عند ابن رشد من خلال هذه المضايفة الفكرية،فكتاب الأخلاق لأرسطو يشكل بنية النظرية السياسية الرشدية وخاصة في جزئها العملي، وأما كتاب أفلاطون فيعطها الجانب النظري والنقدي. أما المقالة الثانية خصصها لرئيس المدينة الفاضلة، حيث شرح فيها خصال الرئيس، وعلّق على شروط أفلاطون، مبينا امتناعها، لذا استعاض بشروط أرسطو الأربعة التي ذكرها في كتاب نيقوماخاوس(١)، والمقالة الثالثة خصصها للحديث عن السياسات غير الفاضلة ومحاولة إسقاطها على عصره.

وعند تشريح المقالة الأولى نجدها تتألف من نصف المقال الثاني، والمقال الثالث، ومنتصف المقال الرابع، ونصف المقال الخامس من كتاب السياسة لأفلاطون، وهذا يعني أنه عزف عن المقال الأول برمته ونصف المقال الثاني والرابع. مما يجعل فرضية تسميته بالضروري في السياسة أكثر معقولية وتطابقا مع بنيته(٢).

---

(١) هذا يدل على أنه لخص وشرح كتاب نيقامخوس قبل الضروري وليس بعده، عكس ما يفترضه الجابري، وإن كلمة إنشاء الله لا تعني أن ابن رشد سيقدم على تلخيصه.

(٢) الضروري تسمية ذات مدلول أصولي، وتعني في عرف علما الأصول الشيء اللازم والمهم، وبالتال هو خلاف العرضي (الفروع)، ومن المعلوم أن ابن رشد عنّون كثير من كتبه بهذه الصيغة: كالضروري في النحو، الضروري في الأخلاق،

أما المقالة الثانية، فاعتمد على نصف المقال الخامس، والمقال السادس، والمقال السابع. بينما المقالة الثالثة لخص واختصر فيها المقال الثامن وجزءا من التاسع.

وقبل أن نعلق على الانتقاء الرشدي، نقدم بنية كتاب السياسة لأفلاطون،فهو مؤلف من عشر مقالات : الأولى حول معنى العدالة،الثانية المدينة السعيدة، الثالثة دستور المدينة، والرابعة الفضائل، والخامسة المرأة، والسادسة الفلاسفة، والسابعة نظرية المثل، والثامنة مضادات المدينة الفاضلة، والتاسعة الشعر،والعاشرة أسطورة إير ER.

ومن خلال المقالات الثلاث، نلاحظ أن ابن رشد اختار ما هو ضروري لقصده وغرضه، وبالتالي لم يتحدث عن معنى العدالة الأفلاطوني لكونه مبنيا على الأقاويل الجدلية، ومن جهة أخرى أن مفهوم العدالة عند المسلمين متجذر في النص الشرعي. أما رفضه للمقال العاشر فيعود لكونه مجرد أساطير لا تمت بصلة لمعتقدات المسلمين. ولم يتحدث عن الشعر من المقال التاسع لكون ابن رشد سبق وإن لَخَّص كتاب الشعر لأرسطو، وطبق كثيراً من القواعد الفنية والمعايير الجمالية على الشعر العربي.

٤- منهج عرض الكتاب

منذ البداية يعلن ابن رشد التزامه الصارم بالمنهج الأرسطي في عملية تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون، والغرض من ذلك شجب الطابع الحواري بوصفه يدعم الأقاويل الجدلية التي يرفضها ابن رشد، ويحاول ابن رشد في كل تلخيص، شرح، مختصر أو جوامع أن تكون الغلبة للقول البرهاني. فالجدل عنده مطية للتعلم، ويفتح باب التفلسف أمام أنصاف المتعلمين، الذين هم كالبذور التي نبتت في غير تربتها.

فالضروري في صورته الرشدية هو عبارة عن أقاويل برهانية فقط، استطاع ابن رشد أن ينفذ إليها من خلال اعتماده المنهج الأرسطي. ولنتأمل قوله : " قصدنا في هذا

القول أن نجرد الأقاويل العلمية التي في كتاب السياسة المنسوب لأفلاطون في العلم المدني، ونحذف الآراء و الأقوال الجدلية،سالكين سبيل الاختصار كما هي عادتنا في ذلك"(١).

ونستشف من خلال القول الرشدي أنه يُطبق منهجا خاصا على كل الأعمال التي يروم تلخيصها، وتتمثل في حذف كل ما له علاقة بالجدل. ويبدو أن ابن رشد اكتسب نوعا من الحس الإبستيمي جعله يظل متمسكا به في أغلب الشروحات. وإذا تأملنا مقدمات معظم كتبه نجده ينهج النهج نفسه، ففي مقدمة كتاب ما بعد الطبيعة جاء: "قصدنا في هذا القول أن نلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضوعة في علم ما بعد الطبيعة على نحو ما جرت به عادتنا في الكتب المتقدمة، فنبتدئ أولا فنخبر بغرض هذا العلم ومنفعته و أقسامه ومرتبته ونسبته، وبالجملة فنبتدئ بالأمور النافع تقدم تصورها عند الشروع في هذه الصناعة"(٢).

ونفس المنحى يؤكده ابن رشد عند تلخيصه كتاب المنطق: "الغرض في هذا القول تجريد الأقاويل الضرورية من صناعة المنطق في تبين مراتب أصناف التصوّر والتصديق المستعملة في صناعة من الصنائع الخمس، أعني البرهانية والجدلية والسوفسطائية والخطابية والشعرية"(٣). وعند بداية شرحه للسماع الطبيعي بلور نهجه مجددا :" فلنبدأ بالسماع الطبيعي ونلخص ما في مقالة منه من الأقاويل العلمية بعد أن نحذف أيضا الأقاويل الجدلية"(٤).

---

(١) الضروري في السياسة،ص ٧١.

(٢) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٩.

(٣) ابن رشد، المنطق، ص ٤٤.

(٤) ابن رشد، السماع الطبيعي، ص٢٨.

إن منهج ابن رشد في الشرح والتلخيص لا يستثنى حتى معلمه الأول أرسطو، فهو يصرح أن كتب أرسطو يجب أن تخضع لمبدأ الحذف والانتقاء، وبالتالي هو يحاول أن يرسخ قاعدة إبستمية في الحقل الفلسفي الإسلامي: "أما بعد حمد الله بجميع محامده والصلاة على المنبعث بالصدق والهدى، فإن قصدنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو بتجريد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهبه أعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه"(١).

ولمنهج ابن رشد فائدة جمة، فهو يقدم ما هو ضروري في العلم النظري أو العملي، مع تركيزه على ما يقترب من البرهان.والهدف من ذلك قطع الطريق على فئة السفسطائيين في عصره أي المتكلمة،الذين يجعلون من الأقاويل الجدلية نقطة انشغالهم الكبرى.

وفائدة هذا المنهج في كتاب الضروري في السياسة أنه قدمه في أحسن تقويم فكري، فلم يذكر ذلك الكم من الأحاديث التي لا تمت للموضوع بصلة جوهرية أو صميمية بل تدخل في الفروع والشُعب الهامشية.

٥- الضروري في السياسة : مراجعات لرؤى الجابري

إن مصطلح العقل المستقيل الذي وظفه الجابري في كتابه تكوين العقل العربي يُضمر في ثنايا متنه تناقضا صارخا، ذلك أن فعل الاستقالة فعل إرادي واع، يلزم عنه أن العقل المستقيل هو الذي اختار نهايته. فالجابري يعتقد أن سبب تأخر المسلمين كان من جراء تقديم العقل استقالته :" إنما بدأوا يتأخرون حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقالته"(٢).

---

(١) المصدرنفسه،ص٢٧.

(٢) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٧، ١٩٩٨، ص٣٤٧.

ولكن هل فعلا قدم العقل استقالته ؟؟

وهل فعلا يصح تسمية تلك الظاهرة باستقالة العقل؟؟

إن تاريخ الأفكار يبين أن العقل في طوره الثالث يحدث له تحول إلى اللاعقل ليس بفعل الاختيار وإنما بفعل التداول الكوني. ومن هذا المنطلق فإننا نعتقد أن العقل يخضع لمنطق التداول على غرار الدول والحضارات لا إلى منطق الاستقالة، بل هناك علاقة بين أفول الحضارة واستكانة العقل.

لا بد علينا منذ البداية أن نضع ما تفضل به الجابري جانبا، ونوظف مفهوما جديدا نسميه بالعقل التداولي(١)، الذي يمر بثلاث مراحل أساسية طردا ومراحل الحضارة، وتلك المراحل على النحو التالي :العقل التابع ،العقل المبدع، والعقل المستكين.

ومن ثمة يصبح مفهوم العقل المستقيل هو الذي نشير إليه بالعقل المستكين، فلفظة الاستكانة في اللغة العربية تدل على الضعة بعد القوة، والاستراحة بعد العمل، والعطالة بعد الحركة..ومن ثمة يغدوا فعلا خارج نطاق الإرادة،بل يرتكن للعوامل الموضوعية التي تتحكم في سير الحضارة.

يبرر الجابري استقالة العقل العربي إلى وجود إرثين :" أما أسباب إصرار العقل العربي على تقديم استقالته فبعضها يرجع إلى (الموروث القديم) السابق على الإسلام، وبعضها يرجع إلى (الموروث الإسلامي) الخالص"(٢).

---

(١) العقل التدّاولي ننظر إليه من خلال البعد الاشتقاقي: دال، دولة، أي تغير وتبدل من حال لحال.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤٧.

إن استعماله لفظة إصرار يعزز ما قلته سابقا، كون فعل الاستقالة يكون ناتجا عن إرادة اختيار أي إصرار، وهذا يتناقض أصلا وطبيعة العقل الكوني، فلا يصر عقل على تحويل نفسه إلى (لا عقل) إلا إذا تعلق الأمر باللاشعور.ولو صح مفهوم الجابري يصبح العقل قادرا على العمل في حالة وجود لحظة إصرار لأجل العودة إلى فعل العقل ذاته.

ونحن نتفق مع الجابري حين يربط السياسية في الفكر الإسلامي بسياسات الماضي، وأن فعل الاستكانة لا الاستقالة حدث بفعل الإرثين المذكورين آنفا.

واستكانة العقل السياسي الإسلامي كانت بفعل فكرة الماضي،تماما كما يعتقد الجابري:" بل إن العلاقة بين الفكر والسياسة في (دولة الإسلام) لم تكن تتحدد بسياسة الحاضر وحده، كما هو الشأن في المجتمعات المعاصرة، بل كانت تتحدد أيضا بالماضي"(١).

لكن الغريب في الأمر، أن الجابري بعدما أعلن عن استقالة العقل العربي، نجده في مقدمته التحليلية لكتاب الضروري في السياسة يتراجع عن رأيه، واضعا عنوانا كبيرا (ابن رشد يرفض استقالة العقل السياسي) ويعلق في آخر التحليل :" لقد قطع مع أفلاطون رافضا استقالة العقل"(٢). ولكن ما الذي دفع الجابري، أن يرفض استقالة العقل العربي بعد أن أعلنها ورسّمها فلسفيا؟؟

إن التبرير المقدم كون العالم الإسلامي لم يطلع على كتاب ابن رشد إلا في أواخر القرن الحالي يحمل دلالة خطيرة، ذلك أن أغلب الأحكام التي نطلقها على الموروث الإسلامي غير متطابقة مع مقدماتها. فيكفي أن يظهر معلم تراثي جديد ليغير الأحكام والمواقف.مع العلم أن تراثنا الإسلامي أغلبها أُتلف، أو هو موجود بلغات غير عربية.

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٤٦.

(٢) مقدمة الجابري لكتاب الضروري في السياسة، ص٥٥.

إن كتاب الضروري في السياسة وضع الفكر العربي المعاصر في نقطة حرجة للغاية، فإما نطلع على تراثنا إطلاعا واسعا، وإما أن نكف عن تلك القراءات الساذجة.

٦-الضروري في السياسة : ومعالم النكبة الرشدية.

أورد بعض المؤرخين روايات متباينة عن سبب نكبة ابن رشد، ولكن تبدوا منذ الوهلة الأولى واهية، فما كان الخليفة المنصور أن يعاقب ابن رشد على قوله عند مخاطبته : "أنت تسمع يا أخي"(١) حين كان يخاطبه به ابن رشد، أو لقوله "أني وجدت زرافة عند ملك البربر"(٢). وليس ابن رشد هو الذي يقول :" أن كوكب الزهرة أحد الآلهة"(٣).

وما كان ابن رشد القاضي والفقيه أن ينفي وجود قوم عاد. ونحن نعتقد أن نكبة ابن رشد لا بد أن تكون ذات دلالة سياسية، لأن التاريخ اثبت أن النكبات التي حلّت بالعلماء أغلبها كان وراءه دافع سياسي، وموقف إيديولوجي.

ولقد سبق الجابري كل الدارسين في ربط نكبة ابن رشد بكتاب الضروري في السياسة، لأن المؤلف حتى وإن لم نتفق لمن ألفه ابن رشد، فإن كثيرا من النصوص الواردة في متونه تنتقد سياسة المنصور، وتصف حكمه بأحادي التسلط وتضعه ضمن زمرة الطغاة، ومدينته ضمن المدن غير الفاضلة، ولهذا نعتقد: "ولكن الشيء الذي لا يتطرق إليه الشك، بعد التحليل الذي قمنا به في مجال هذه البحوث هو أن نكبة ابن

---

(١) ذكرها الأنصاري (..ثم رَفْعه الكلفة بينه وبين السلطان حتى كان يخاطبه بقوله: "تسمع يا أخي").

(٢) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة ، ج ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤، ص١٢٣.

(٣) الغبريني، أبو العباس، عنوان الدراية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط ٢، ١٩٨١،ص١٨٥.

رشد كانت بسبب ما نسب إليه من أمور ذات طبيعة سياسية، هي ما ورد في كتابه جوامع سياسة أفلاطون من انتقادات للأوضاع في الأندلس"(١).

وبشيئ من التفصيل يواصل الجابري تحليل نكبة ابن رشد من خلال ربط حادثة النكبة باختصاص أبي الوليد بصحبة الأمير أبي يحي، ثم تأليفه كتاب الضروري في السياسة الذي ينتقد فيه المنصور نقدا مباشرا: "في هذا الكتاب نقرأ لابن رشد كلاما في انتقاد الوضع "في بلدنا وزماننا هذا" حسب عباراته، لايمكن أن ينصرف، لا صريحه و لامضمره، لا إلى أبي يوسف يعقوب الذي رأيناه يثنى على عهده الثناء العطر، ولا يمكن أن ينصرف بالأحرى إلى زمن عبد المؤمن، وإنما ينصرف، بل يواجه بصراحة المنصور ذاته"(٢).

والسبب الأخر، هو أن ابن رشد لخص الكتاب وشرحه للأمير أبي يحي، وكان هذا الأخير واليا على قرطبة. وتقول المصادر التاريخية أن ابن رشد كانت له معه صحبة طيبة، وأنه هو الذي توسط له عند أخيه لكي يوليّه أمر قرطبة.

وفي معرض الحديث عن النكبة يقول شرف الدين الخرساني: "..وهنا لابد من الإشارة إلى أن أبا يحي هذا هو الذي ولاّه أبو يعقوب والد أبي يوسف قرطبة بتوصية ابن رشد كما ذكرنا سابقا. ويبدو أن علاقة ابن رشد هذه ومنزلته عند أبي يحي لعبا دورا في استياء أبي يوسف المنصور ومنه،أو المحنة التي تعرض لها عنده"(٣).

---

(١) الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية محنة بن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز الدراسات العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠،ص.

(٢) الجابري ،محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص٦٧.

(٣) شرف الدين الخرساني (ابن رشد حياته، تأثيره ولآثاره) مجلة ابن رشد، فصلية تصدرها دار مارينور للنشر، العدد الأول، ١٩٩٨، ص ١٥..

ومما يفيد أن سبب النكبة هو تحالف ابن رشد مع أبي يحى ما ذكره الأنصاري : "ويذكر أن من أسباب نكبته هذه اختصاصه بأبي يحي، أخي المنصور، والي قرطبة"(١).

واختصاص ابن رشد بالأمير هو الذي كان وراء النكبة، لأن المنصور مرض وهو بمراكش، وظُنّ أنّه ميت لا محالة، فقام أبو يحي يدعوا بالخلافة لنفسه في قرطبة وغيرها، وبايعه شيوخ بعض القبائل.

لكن المنصور شُفي من مرضه، ووجد نفسه أمام انقلاب أبيض بلغة عصرنا، فما كان منه إلا أن فتك بأخيه يحي وقتل معه الكثير من أنصاره.

وبما أن ابن رشد من المقربين لأبي يحي، وربما لعب نفس الدور الذي لعبه أرسطو مع الإسكندر. فما كان من المنصور بعد أن اطلع على ما كتبه ابن رشد أن ألحق به نكبة ومحنة عظيمة، فأحرق كتبه، وشهر به تشهيرا، وكتب وثيقة ظاهرها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وباطنها التعريض الصريح بابن رشد: "وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام... وأقر لهم عوامهم بشفوف عليهم في الأفهام... فخلّدوا في العالم صحفا ما لها من خلاق... بعدُها عن الشريعة بعد المشرقين... يوهمون أن العقل ميزانها و الحق برهانها... ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين إنس... فكانوا أضر عليها من أهل الكتاب... لأن الكتابي يجتهد في الضلال... وهؤلاء جهودهم التعطيل... دبت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمن، إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قد سالمهم على شدة حروبهم"(٢).

---

(١) نقلا: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص ١٢٣.

(٢) نقلا عن: الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، ص ١٢٠.

والصحف المُخلدة التي تناقض الشريعة وتباعدها كبعد المشرقين ... منها على الخصوص كتاب الضروري في السياسة الذي يطعن في رئاسة المنصور، ومن جهة أخرى فبعض أفكار أفلاطون التي شرحها أبن رشد تناقض الشريعة في صميم قانونها كشيوعية النساء والأولاد. وهو ما تفطن إليه الباحث ألفرد.عبري: "أما الأمور العملية التي قبلها من أفلاطون في هذا الكتاب، مثل المساواة بين الذكور والإناث، والزّيجات المشتركة والملكية، فلم يكن من الممكن أن يأخذها الخليفة مأخذ الجد،لا هو ولا غيره ممن يضطلع بمسؤولية سياسية، وهو ما كان من شأن ابن رشد أن يعلمه"(١). وهذه المقولة هي التي على ضوئها نفهم الشق الثاني من وثيقة المنصور: "أقلامهم مسطورة في الضلال..ظاهرها موشح بكتاب الله وباطنها مصرح بالإعراض عن الله،... أسياف أهل الصليب دونها مفلولة و أيدهم عن ما يناله مغلولة"(٢).

فالمنصور يرى في مشروع أفلاطون دعوة صليبية، الغرض منها تحويل نظامه السياسي إلى نظام غير إسلامي، وكأن المنصور وهو يضع خطابه كان يعي صعوبة التأسيس لدعواه، فشارح الكتاب هو قاض البلاد وعالمها الفذ، لهذا استعمل عبارة: "ظاهرها موشح بكتاب الله".

ولا يعتقد القارئ أن ما نقوله عن النكبة هو الحقيقة، ولكن نعتبره مجرد افتراض قوي، وإن كان أ. الجابري يعتقد أنّ نكبة ابن رشد سببها كتابه الضروري في السياسة: "والتهمة السياسية التي يمكن أن يكون لها صدى في نفس الخليفة، إما أن تكون مرتكزة على نصوص لابن رشد، وفي هذه الحالة يجب التوجه إلى نصه السياسي الوحيد، أعني كتابه: جوامع السياسة أفلاطون، وإما أن تكون مبنية على التشكيك في علاقاته مع

---

(١) ألفردل. عبري (دور الفيلسوف في المجتمع في نظر ابن رشد) ترجمة مقداد عرفة منسية، ص٣٣٠.

(٢) الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، ص١١٩.

أحد الأطراف السياسية، وفي هذه الحالة يجب التوجه إلى ما ذكر من أن سبب النكبة كان قيام نوع من العلاقة بين ابن رشد وأخي الخليفة أبي يحي والي قرطبة"[1].

ونحن بدورنا نرى أن الافتراض الأول والمتعلق ببعض نصوص الكتاب كان وراء نكبة ابن رشد، وقد سميتها بالنصوص القاتلة لما فيها من التّصريح بفساد الحكم، ونعت المنصور بالطاغية وأحادي التسلط، وتلك النصوص تفوق العشرة.

وبعد أن تحدثنا عن علاقة هذا الكتاب بنكبة ابن رشد، نعلم أن سبب عزوف الفلاسفة المسلمين عن التنظير السياسي إنما كان يعود إلى خشيتهم من السّلطان. وإذا كنا قد ربطنا نكبة ابن رشد بكتاب الضروري فهذا يعني أننا نتفق مع الجابري حول تاريخ تأليف الكتاب، الذي يعود إلى سنة ٥٩١هـ= ١١٩٤م، لأن النكبة وقعت في السنة الموالية ٥٩٢هـ = ١١٩٥م.

٧- الضروري: بين آفاق الإبداع وحدود الشرح

إن ابن رشد وهو يتعامل مع نص وحيد لأفلاطون يضعنا أمام سؤال حرج للغاية، هل ما قدمه مجرد شرح ذكي وتلخيص مفيد أم إبداع وتجديد؟؟

إن الإجابة عن السؤال السالف تفرض علينا التعامل مع مفهوم الشرح والتلخيص في حد ذاته، ذلك أن المسلمين مروا في تاريخهم الفكري حسب رؤية المفكر حسن حنفي بثلاث حقبات معرفية هي على التوالي: النقل، التحول، الإبداع.

وحسب زمان ابن رشد فهو يندرج ضمن حقبة الإبداع، ومنه تصبح الشروح حسب أ.حنفي لا تتعلق بعملية النقل بل تصبح عملية محكمة تحاول أن تبدع في قراءتها للموروث والوافد على حد السواء، فالشرح كما يرى الأستاذ حنفي: "لا يعني الشرح تغيير لفظ بآخر أو عبارة بأخرى بل يعني دراسة ابن رشد لموضوع بذاته ثم

---

(١) المرجع نفسه، ص١٣١.

الاستشهاد بأرسطو.لذلك لا يبدأ ابن رشد بقوله: قال أرسطو و لكنّه كثيرا ما يقول: (قال أبو الوليد..) ثم مستشهدا بأرسطو. ليس أرسطو هو الباحث وابن رشد هو الشارح بل ابن رشد هو الباحث و أرسطو هو المؤيد والشارح لنتائجه والمثبت لها"(١). وفعلا لم يكن هو الشارح لأرسطو أو أفلاطون فحسب، بل كان يقدم نفسه على أنه الباحث وأرسطو وأفلاطون هما مرجعيته للتأييد والبرهان.

وأرسطو وأفلاطون في المتن الرشدي غير بعيدين عن النقد والتمحيص، فابن رشد له رؤيته الخاصة وطريقة في الاستدلال، ومن ثمة له رأي مخالف ومعارض، كما له رأي موافق ومؤيد: "ولا يقتصر البحث فقط الاستدلال العقلي بل يمتد أيضا إلى التحقق من صدق القول العلمي. فالشرح هنا يعني التحقيق والتمحيص بالرجوع إلى الأشياء ذاتها واعتبارها مقياسا لصدق القول المشروح أو بالرجوع إلى الأساليب البرهانية و أنواعها، لا يعني الشرح إذن التبعية المطلقة أو النسبية والتأكيد التام والصريح"(٢).

والدليل على أن الشرح الرشدي ليس من باب النقل، كونه في كثير من الشروح والتلخيص يتبع المنهج التالي:

أ- حذف الأساطير اليونانية والشواهد الإغريقية من متنه لكونها لا تتلاءم مع ثقافته وخصوصياته كمسلم، ومن ذلك أنه في شرحه لكتاب السياسة لأفلاطون حذف المقال العاشر الذي يتحدث عن أسطورة إير ER، يقول ابن رشد: "وأما ما تشتمل عليه المقالة العاشرة فإنه ليس ضروريا في هذا العلم"(٣). فهو ليس مجرد شارح بل ناظر ومتمعن في ما يكتبه الآخر، وابن رشد يضع نفسه في إطار المُنتقي، وهذا يعني أن الرجل

---

(١) حسن حنفي (ابن رشد شارحا لأرسطو) من كتاب أعمال ملتقى ابن رشد ١٩٧٥، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ج ١، ١٩٨٥، ص٦٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٣.

(٣) الضروري في السياسة، ص ٢٠٧.

يمارس عملية النقد.ومن مثال ذلك قوله: "ثم بعد ذلك حكى حكاية وصف فيها ما تؤول إليه نفوس... وقد عرفنا أكثر من مرة أن هذه الحكايات ليست شيئا"(١). وبالتالي فإن ابن رشد يستعين بالثقافة الإسلامية لكي يصل الشرح إلى الغاية التي رسمها ابن رشد، ولقد أكد هذا التوجه الرشدي أ. حنفي: "لم يسقط ابن رشد الأمثلة من البيئة الثقافية اليونانية إلا لأنها لا تحدث أثرا في الوجدان العربي"(٢).

ب- تضمين المتن بالشواهد الإسلامية من آيات وأحاديث، ومن كلام العرب وأشعارهم، وذكر الأحداث الكبرى في تاريخ الإسلام: "عندما يسقط ابن رشد المادة اليونانية فإنّه يحضر المادة الإسلامية أما من اللغة والنحو أو من الشعر والخطابة أو من المثل والحكمة أو من التاريخ والشريعة أو من القرآن والحديث"(٣).

ففي الضروري مثلا، يذكر زمن التمرد على المدينة الفاضلة مع معاوية بن أبي سفيان. وكذلك تحول الدولة المرابطية والموحدية عن غايتها السامية، وتحولها إلى مدن كرامية وأحادية التسلط. كما ذكر في كثير من النصوص فساد المدن الأندلسية مشيرا لها في كثير من الإشارات: "كما هو الحال في مدننا هذه".

إن ابن رشد تفطن لضرورة تبيئة النص الوافد، فالنص مهما بلغ من الأهمية العلمية إذا لم تتم تبيئته يظل نصا غريبا وبالتالي نصا مهجورا. وهذا نفسه ما أورده أ.الجابري: "لم يكن كتاب ابن رشد جوامع سياسة أفلاطون مجرد شرح أو تلخيص ل:الجمهورية. إنه نص أفلاطوني نعم. ولكنه نص أعيد بناؤه بطريقة جردته من

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

(٢) حسن حنفي (ابن رشد شارحا لأرسطو) ص١١١.

(٣) المرجع نفسه،ص١٠٨.

القضايا الميتافزيقية والأقاويل العلمية غير العملية، لتجعل منه نصا سياسيا محضا تمت تبيئته، إلى حد كبير، في الحقل الثقافي الحضاري العربي الإسلامي"(١).

إن إسقاط المادة اليونانية لا تعني خيانة للنص الأصلي، بل هي إعادة قراءة النص ضمن حقل ثقافي جديد، فالقراءة الرشدية للنص اليوناني هي قراء حداثية بلغة عصرنا.

وفي المقابل لو أخذنا ما كتبه الفارابي في موضوع السياسة المدنية مقارنة مع النص الوحيد لابن رشد لوجدنا فرقا شاسعا بينهما، فابن رشد أكثر جرأة وأشد نقدا للسياسة العربية الإسلامية، مع عمق في تحليل الواقع الاجتماعي.

فابن رشد عندما باشر القول السياسي أبدع فيه لكونه التزم الواقعية، وخفف من طوباوية النص الأفلاطوني، ولذا قال أ. عبد الله شريط :" يمتاز ابن رشد بمثالية خاصة في أخلاقه السياسية و بواقعية دقيقة في تحليله الفلسفي لمشكلات المجتمع"(٢).

وعلى ضوء ما سبق لم يكن الجابري مجتنبا الصواب حين صرح: "يمكن اعتبار كتاب ابن رشد الذي لخص فيه جمهورية أفلاطون بعنوان جوامع سياسة أفلاطون أحسن كتاب في السياسة في الإسلام، فهو أعمق من الكتب الأخرى المؤلفة في الموضوع وأكثرها التصاقا بالواقع العربي الإسلامي"(٣). وفي المقابل نلاحظ أن أرنست رينان

---

(١) الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، ص١٤٠.

(٢) عبد الله شريط (المسألة الاجتماعية عند ابن رشد – المرأة والدولة). مجلة دراسات فلسفية، قسم الفلسفة بالجزائر، العدد ٠٥، ١٩٩٩، ص٩٥.

(٣) الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، ص١٣٥.

يقلل من شأن كتاب الضروري في السياسة لابن رشد، ويعتقد أنه لا يحمل أية قيمة سياسية تذكر: "لا تنضوي سياسة ابن رشد على كبير إبداع كما هو منتظر، و تجدها كلها في كتاب (جوامع السياسة أفلاطون)" (١).

فهل معنى ذلك أن ما قاله أرنست رينان لم يكن إلا تجنيا على ابن رشد ؟؟

٨- الضروري :الوجه الآخر لابن رشد السياسي

كما أشرنا سابقا لم يكن العالم الإسلامي على اطلاع بتلخيص وشرح ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون، حتى صار من المُسلم به أن ابن رشد لم يكتب في السياسة ما عدا تلك الإشارات الموجودة في بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أو بعض صفحات تلخيص الخطابة.

وبعد ظهور الضروري صار من الممكن رسم نظرية سياسية لابن رشد، ليس من خلال الضروري فقط، ولكن من خلال ربط كل مؤلفاته مع رصد ذلك التناغم الموجود بينها. ولقد أوضح جون جوليفيه (Jean Jolivet) في دراسة – ملتقى ابن رشد بالجزائر ٧٨- ذلك التناغم الموجد في المتن الرشدي :" إذن الجوامع والشروحات من جهة،وفصل المقال، الضميمية ومناهج الأدلة من جهة أخرى، تُعبر عن رؤى كلها متناغمة مع نقطتين رئيستين: معرفة الله الأشياء الموجودة في عالمنا. والحكمة"(٢).

والحكمة المقصودة تفرض على ابن رشد أن يكون حكيما، وأن لا يبرز كمعارض سياسي إلا بعد أن يمهد الأرضية لمشروع الإصلاح السياسي.

---

(1) Renan, Ernest, Averoos et L'averroïsme, P170 .

(2) Jolivet, Jean, Divergences entre les métaphysiques d'IBEN RUSD et D'ARISTOTE , P 376. (ابن رشد٧٨).

ولبناء الأرضية حاول ابن رشد أن يبدأها من خلاله بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأن الكتاب له دلالة دينية كبيرة، كما أنه يحاول من خلاله التأسيس لمذهب السلطة المقبلة، فقد استفاد من ابن حزم الذي يرى أن المذاهب لم تصبح مذاهب رسمية إلا بفعل السلطة.فكل دولة استأثرت بمذهب وجعلته إيديولوجيتها، وبل وذهبت إلى فرضه على الناس بالقوة.

وليس من الغريب أن ابن رشد ألف كتابه ذلك ليجعله في المستقبل دستور المدينة الفاضلة، ويقوض من خلاله مذهب ابن تومرت. وقد لمح ابن رشد إلى غايته حين قال: " نحن نذكر ... ما أشهر من الخلاف بين الفقهاء ليكون ما يحصل من ذلك في نفس الفقيه يعود كالقانون والدستور الذي يعمل به"(١).

ولقد أعرب أ. عثمان بن فضل عن قناعته الخاصة، كون ابن رشد ألف بداية المجتهد ونهاية المقتصد ليكون دستور المدينة الفاضلة، كما حدث مع موطأ إمام مالك وغيره، وينبه إلى ضرورة الكتاب من الناحية السياسية فيقول: "يمكن اعتبار بداية المجتهد كصورة واقعية لصورة خيالية وهي خروج" المدبر والمتوحد "أي العالم الفيلسوف الحكيم من برجه العاجي إلى معمعة الجماهير، أو كمغادرة حي ابن يقظان لجزيرة المثل للتوجه إلى أبناء جنسه داعيا إياهم إلى الخروج من الجمود الفكري وإلى العودة إلى القانون الفطري الذي يمليه العقل لبناء المدينة الفاضلة"(٢).

إن مؤلفات ابن رشد تصب من حيث البناء النظري من قريب أو بعيد في بلورة رؤيته السياسية، والتي كان ينبغي أن يُمهد لها قبل الضروري، تقول الباحثة منى أبو

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق سالم محيسن، مكتبة كليات الأزهرية، القاهرة، ج٢، ١٩٧٠، ص ٢٧٠.

(٢) عثمان ابن فضل (مساهمة ابن رشد في تطوير القانون ومادة القانون المقارن في القرون الوسطي) أعمال ملتقى ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب(م.س)، ص ٣٩٨.

زيد: "وتوجد موضوعات عن سياسة النفس و تدبير المنزل في كتب ابن رشد الفقهية، وهذا ما نراه في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، وبصورة أقل في كتابه الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى للغزالي"(١).

ودستور المدينة الجديدة في حاجة إلى أن يكون خلاصة الكتب الفقهية، وأن يكون جامعا مانعا، وأن يكون بداية لكل مجتهد نهاية لكل مقتصد، ولعل الكتاب كان كذلك: "ويعد بداية المجتهد، كتابا في الحكمة العملية، ويظهر ابن رشد فيه فقيها حاذقا، جامعا بين مذاهب فقهية مختلفة، مختارا أفضلها وأيسرها من الناحية التطبيقية، محددا الأمور والقواعد التي بها العامة"(٢).

وبداية المجتهد لم يكن فقط كتابا في الفقه والأصول، ومحاولة تقريب المذاهب الفقهية من أجل بناء مذهب متناغم، بل كان يهدف من خلاله ابن رشد أن يؤسس للفلسفة من خلال جعل النظر فيها واجبا وجوبا شرعيا: "وقد أدرك ابن رشد أن فكرة المدينة الفاضلة لن تتحقق إلا من خلال الفلسفة. فكان لا بد أن يوجد مصداقية للفلسفة ووجوب شرعي لها حتى يتقبلها العامة، ويحقق هذا النموذج على أرض الواقع فكان تأليفه لهذه الكتاب. كما يهدف إلى تحقيق أغراض علمية، فهو أيضا يهدف إلى تحقيق أغراض سياسية، ومن هنا كانت لهذه الكتب مغزاها السياسي"(٣).

ونفس الرأي يصدق على كتاب مناهج الأدلة وفصل المقال،فالغاية من تأليفها الإصلاح الشامل، لأن الإصلاح السياسي يكمن في هدم البنية المعرفية للعقائد والملل المنتشرة في الإسلام التي مزقت الدين، وفرقت الأمة.

---

(١) أبو زيد، منى، المدينة الفاضلة عند ابن رشد، ص ٢٦.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧.

لكن ابن رشد السّياسي لا يحضر بشكل علني إلا من خلال الضروري في السياسة، ولعله جعله آخر المطاف للمكاشفة السياسية، فهو من خلال اختياره لأفلاطون لم يكن يريد أن يغوص أو يتعمق في الرؤية السياسية لأفلاطون، بل اختار أفلاطون لكونه يناسبه من حيث الإطار الشامل للحوار، إنه يذكرنا بمحاولة ابن الدّاية عندما قدم كتابه العهود اليونانية. فالكتاب بالرغم من نسبته الباطلة لأفلاطون إلا أن ابن الدّاية حاول أن يجعل من خلاله أفلاطون ندا لأردشير وسياسة الفرس، وان يجعل سياسة اليونان أفضل من سياسة الفرس، والسبب في ذلك أن العرب أدركوا أن أجل الدول المتعاقبة على الحكم بعد سقوط الدولة الموحدية تسيرها الأنتلجنسيا الفارسية.

والحضور الفارسي في الجانب السياسي، جعل الفرس يتباهون على العرب كونّهم أمة إدارة وسياسة، وأن العقل السياسي الفارسي أرقى العقول.

فابن الدّاية لم يجد بدا من الاستنجاد بالفلسفة اليونانية في مقابل السياسة الفارسية، واختياره لأفلاطون ولو انتحالا سيؤدي بالضرورة إلى الغرض الذي يرمي إليه. وهو قهر التّيار الشعوبي الذي نما في العصر العباسي الثاني.

ولنكتشف الغرض من خلال ما يصرح به أحمد ابن الدّاية:" قد تأملت – أيدك الله – ما عدّدته الفرس من حسن السيرة ورجاحة الآراء وملك الأهواء. فأما تكريرك تقصير اليونانيين في السياسة..فقابل بها ما نمى إليك من غيرهم لترى محلّهم من حسن السيرة وفضلهم على غيرهم في السياسة"(١).

---

(١) أحمد بن الدّاية، العهود اليونانية،تحقيق: عمر المالكي، الشركة و. ش والتوزيع، الجزائر ١٩٧١، ص ٤٦.

فالوهم الشعوبي والصراع الثقافي جعله يختار أفلاطون لينتصر ثقافيا، والملك أدريانوس (Hadrianus)[١] ليتقدم سياسيا. علّق أ. عمر المالكي على الوهم الشعوبي فقال: " فالدور الذي يلعبه الوهم هنا: هو اختيار الملك المثالي وجعله بعيدا عن التاريخ وعن الواقع الحضاري، وثانيّا يحثنا بهذا على أن نبحث على جوهر الحكم و جوهر الإنصاف بواسطة الجدل الأفلاطوني"[٢].

إن اختيار أفلاطون بالنسبة لابن رشد لم يكن بناء على معطى الجدل الأفلاطوني لكون ابن رشد يرفضه أصلا، ولكن اختيار ابن رشد راجع إلى أن أفلاطون كان من خلال كتابه يباشر النقد السياسي، ويحاول إصلاح النظام السياسي الأثيني.

ونعود إلى فكرتنا السابقة التي تفيد أن ابن رشد لم يكن ينوي أن يشرح أفلاطون بل كان يحاول توظيفه لنقد واقع أمته. ويبدو أن روزنتال لم يفهم ابن رشد جيدا حين اتهمه بعدم الغوص في أفكار أفلاطون: "فقد كان أيضا من شراح جمهورية أفلاطون وإن كان لم ينفذ إلى أراء هذا الفيلسوف في السياسة"[٣].

إن الجانب الهام في إعادة بناء النص الأفلاطوني من قبل ابن رشد يكمن في مقدرته على تحليل ونقد واقع الدولة الإسلامية، وهذا هو الداعي أصلا إلى القيام بتلخيصه. والغريب أن روزنتال قد تفطن لهذا الجانب بالرغم من حكمه السابق على ابن رشد: "وإن ما يجعل شرح ابن شد لجمهورية أفلاطون مهما ومفيدا في نفس الوقت، هو أنه يخرج عن المألوف في الشروح الأخرى، بل يشذ عن مذهبه الفلسفي.فابن

---

(١) أدريانوس Publis Acluis Hadrianus (٧٦ م). ملك روماني قام بمجهودات جبارة في الإصلاح، ذكره في رسالة العهود هو الذي جعل نسبتها لأفلاطون باطلة من الأساس لأن أفلاطون سابق عنه في الزمن بثلاث قرون.

(٢) من مقدمته للعهود اليونانية لابن الداية، ص٣٧.

(٣) إرقن روزنتال (أراء ابن رشد السِّياسية) مجلة البينة، المغرب، ١٩٦٢، ص ٩٤.

رشد يستعمل كتاب أفلاطون كما انتهى إليه النص العربي لتحليل الدولة الإسلامية، وبالأخص لانتقاد الدولتين اللتين عاصرهما :دولة المرابطين، ودولة الموحدين"(١).

إن قراءة الضروري بعيدا عن شراك المرجعية الأفلاطونية غير عيون أفلاطونية، تجعلنا تكتشف في ابن رشد الخبرة الواسعة عن السياسة، والقدرة الفائقة في فهم عمق المجتمع الإسلامي، ومن ثمة سبر أغواره.

وقبل أن نختم المدخل النظري،هناك مسألة بالغة الأهمية يجب التطرق إليها، لما لها علاقة وطيدة بكتاب الضروري في السِّياسة، نباشرها من خلال السؤال التالي: لما اهتم اليهود بالتراث الرشدي؟ وهل الحرف العبري استطاع أن يحفظ الأصل العربي؟ وهل فعلا ونحن نقرأ الضروري في السياسة نقرأ نصا لابن رشد؟؟

ثالثا: التراث الرشدي والترجمات العبرية

نزح اليهود إلى الجزيرة العربية ما قبل الإسلام، وشكلوا حواضر علمية في كل من يثرب وما يتاخمها من مناطق كخيبر، وشكلوا فعلا أنتلجنسيا يهودية متميزة، إذ كانوا مرجعية عامة للأمم الوثنية في مجالات العلوم والأديان، وكذا في مجال الحرف والصناعات، فشكلوا طبقة اجتماعية متميزة بسياستها وأسلوب عيشها واقتصادها، ونمط سلوكها وأخلاقها...

وبالإضافة إلى ذلك كانوا مرجعية عرب الجاهلية في أمور الغيب و الآخرة وعلوم الأولين، وأخبار الأنبياء والرسل،ودليلنا في ذلك أنّه لما اشتد الجدل بين النبي محمد (ص) وسادة قريش، بعث سادة قريش إلى يهود يثرب من يسألهم أسئلة يُخرسون بها لسان الرسول إلى الأبد (راجع أسباب نزول سورة الكهف).

---

(١) المرجع والمكان نفسه.

ونحن لا يهمنا في هذا المجال السياق التاريخي للعلاقة الموجودة بين اليهود والعرب، ولكن الذي يهمنا هو ذلك الارتباط الثقافي بينهم، فلقد شكل اليهود قبل الإسلام العقل والنظر، العلم والبرهان، في حين شكل العرب آنذاك القول والبيان.

ولما ظهر الإسلام وتشكل العقل الإسلامي تراجع المد الثقافي اليهودي، وحضر اليهود من خلال الخبر[شكلوا أغلب موارد التاريخ القديم والتفسير].ولم يخبو بريق اليهود في شبه الجزيرة العربية إلا بعد أن تم إجلاؤهم علي يد عمر ابن الخطاب، ولكن اليهود الذين أسلموا كانوا أهم نخبة شكلت أئمة التفسير.

ومع الانفتاح الإسلامي على الثقافات العالمية ظهر اليهود كمترجمين وعلماء في بعض التخصصات المثيرة كالطب والكيمياء.

وكان لحركة الترجمة كما يؤكد أغلب المفكرين الإسلاميين بالخصوص الدور البارز في تطوير الحركة الفكرية، وميلاد الفلسفة الإسلامية بشقيها المشرقي والمغرب-الأندلسي.

لكن تفوق العقل الإسلامي في فهم الفلسفة اليونانية، وتقديمها في صور مبسطة على شكل تلاخيص، جوامع، شروحات، رسائل،...جعل اليهود يتحولوا من طور الأستذة إلى طور التلمذة، فطفقوا يجمعون التراث الإسلامي ويترجمونه إلى العبرية. وكان لهم الفضل الكبير في حفظ التراث الإسلامي، خاصة بعد أن عمدت بعض السلطات إلى حرق وإتلاف تراث كبار الفلاسفة والمتصوفة في الإسلام.

وبلاد الأندلس عرفت أكبر حركة للأنتلجنسيا اليهودية، وخاصة في مجال الترجمة والإبداع الفلسفي، يقول أحمد شحلان: "عرفت الأندلس الإسلامية وضعا فريدا أسهب الباحثون في الكشف عن أسبابه، ذلك أنّها أنتجت مجتمعا متعدد المكونات، موحد العطاء الفكري ردحا من الزمان لا يستهان به، وساهم في بناء هذا المجتمع

أجناس تعددت أصولهم وأعراقهم ومشاربهم المعرفية، وكان اليهود عنصرا من عناصر هذا المجتمع، شاركوا في فعله ونشاطه، كانوا كثيرا ما يتصرفون قريبا من كراسي الحكم ومراكز النفوذ"(١).

والحرية التي حصل عليها اليهود كغيرهم من أهل الذمّة شجعتهم على الإنتاج والإبداع، وفي المقابل قدموا للحضارة الإسلامية خدمة عظيمة حتى ولو كانت في أغلب الأحيان من غير قصد. إن تلك الخدمة تتمثل كما قلنا سابقا في ترجمة التراث العربي إلى اللغة العبرية، وبالتالي وضعوا الجسر الذي التقت من خلاله الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية المسيحية، وهو نفسه الاعتراف الذي يؤكده بعض مؤرخي الغرب كأرنست رينان ومونك.

والترجمة اليهودية لم تكن الغاية منها تمجيد العلم العربي، وإنما الغرض منها ما تمليه العصبية اليهودية في المجالات التالية:

- ما تمليه العصبية اليهودية من التفرد في الفنون والعلوم، والتعمق في الثقافات الأممية، لأجل فهم طبعة التفكير وتفكيك البنى الأساسية للعقل العربي، وإدراك إستراتيجية الوجود التاريخي. وما يمليه العقل اليهودي المتعالي، المسحور بفكرة شعب الإله المختار، المُتفرد بالحكمة والنبوة.

- تخليص الفلسفة اليهودية من رواسب المسيحية، ومحاولة العودة إلى ربط الفلسفة اليهودية باليونانية من غير ربطها بالفلسفة العربية التي هذبت وشرحت الفكر اليوناني.

---

(١) أحمد شحلان (هل فهم تراجمة ابن رشد اليهود الوسطويون لغة ابن رشد) أعمال ملتقى: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مج ٢، منشورات المجمع الثقافي، تونس، ط١، ١٩٩٩، ص٢٦٩.

- السيطرة على الفكر الغربي من خلال إرغامه الاعتماد على الحرف والنص العبري عند محاولة قراءة الفكر اليوناني.

- السياسة العربية شجعت أهل الذمّة على العمل الثقافي والنظر الفلسفي، وقد دأب الساسة فيما بعد على اقتفاء أثر المأمون في تقريب النصارى واليهود المشتغلين بالعلم والفلسفة والتاريخ،وبالتالي استغلوا مقام الترجمة للمشاركة في السلطة.

- ابن رشد والجاليات العبرية: إعجاب أم توظيف !

لا أحد ينكر أن الجالية اليهودية بالأندلس كان لها الفضل في حفظ التراث الإسلامي من الضياع، وخاصة أعمال ابن رشد، ولعل السؤال المُحيِّر لما ابن رشد بالذات؟؟

حاول الأستاذ عبد القادر ابن شهيدة أن يجعل نقطة إنطلاق بحثه الإشارة التالية: "لم تطرح – بكل سذاجة علمية- عن سبب لجوء أهل الملة العبرية لاستنساخ تصنيف ابن رشد، عربي المحتوى وعبري اللفظ"(١). إن أغلب المفكرين العرب يعتقدون أن الترجمة لم تكن بريئة، بل كان القصد من ورائها أهداف قومية وسياسية، وأن كل مراحل الترجمة سادها التحوير والتحريف :" أنّ الكتب العربية التي ترجمت إلى العبرية إنها مرّت كلّها بتلك المرحلة التحويلية من التعمئة والإضمار والتي تمس الشكل دون المحتوى"(٢).

---

(١) عبد القادر ابن شهيدة (في الإبانة عن سبب وجود مخطوطات عربية اللفظ وعبرية الحرف لابن رشد) أعمال ملتقى: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مج ٢،منشورات المجمع الثقافي، تونس، ط ١، ١٩٩٩، ص ٢٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٣.

وفي نفس المنحى يذهب الباحث التونسي الأستاذ منجي الكعبي: "..والغرابة في وجود هذه النسخة بأوربا باللغة العبرية أو بحروف عبرية راجع إلى اهتمام يهود الأندلس بتسريب التراث العربي الإسلامي إلى ثقافاتهم،توقعا لاضمحلاله من هناك أو لأسباب أخرى.وهو التراث الذي استغل لقيام ما عرف فيما بعد بالنهضة الأوربية في العلوم الفلسفية وغيرها"(١). وفي هذا السياق يحاول أ. عبد الرحمن بدوي أن يُفسر تهويد التراث الرشدي من قبل المترجمين من خلال قياسه بابن رشد نفسه،الذي قام بأسلمة التراث اليوناني، فالهدف واحد سواء عند المسلمين أو اليهود، وبالتالي فالترجمة ترتبط دوما بالدوافع الإيديولوجية للمترجم، وهو ما نلمسه في تلخيص ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون، وبالتالي فإن التساؤل الفارط يفقد شرعيته، لأن توجيهه لليهود فقط ينُم عن خلفية إيديولوجية، ولهذا فنحن نعتقد أن ما فهمه أ.عبد الرحمن بدوي هو الأقرب إلى منطق الزمان والمكان: "ولقد صنع المترجم العبري صنيع ابن رشد: فاسقط كثيرا من الأمثلة التي ساقها ابن رشد أخذا عن العالم الإسلامي و الفقه الإسلامي واللغة العربية، ووجد في اعتذار ابن رشد نفسه ما يبرر هذا الصنيع.فصنيعه بشواهد ابن رشد الإسلامية العربية هو صنيع ابن رشد بشواهد أرسطو اليونانية"(٢).

وإننا نعتقد عبد الرحمن بدوي فهم ابن رشد جيدا، وعلم منهجه في التلخيص، ذلك أن ابن رشد لم يذكر أساطير اليونان ولا معتقداتهم لأنها مفارقة للعقل الذي يؤمن به من ناحية، ومن ناحية أخرى تعارضها مع روح الشريعة الإسلامية. وكذلك حاول اليهود أن يفعلوا بابن رشد كما فعل هو بأرسطو وأفلاطون. ونكتشف ذلك المقصد من

---

(١) الكعبي، المنجي، الشرح المنشور لابن رشد على مقالة أرسطو في النفس، مطبعة تونس قرطاج، ط١، ١٩٩٨، ص٧.

(٢) عبد الرحمن بدوي، من مقدمته لتلخيص الخطابة، لابن رشد، تلخيص الخطابة،دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٩. ص ي.

خلال اعتراف ابن رشد ذاته: "وقد لخصنا منها ما تأتى إلينا فهمه وغلب على ظننا أنه مقصودة، وعسي الله أن يمن بالتفرغ التام للفحص عن فصّ أقاويله في هذه الأشياء، وبخاصة فيما لم يصل فيه شرح لمن يرتضي من المفسرين"(١).

ومن خلال ما سبق، سننطلق من المسلمة التالية: أن المترجم سواء كان عربيا أو يهوديا ينبغي أن تُدرس أعماله بمعزل عن الخلفيات، بل يتطلب الأمر من الباحث أن يمارس نوعا من الإيبوخيا. فوضع وتعليق السؤال السابق في حقله المعرفي يستوجب عرض مجموعة من الفرضيات،على النّحو التالي:

١- هل لكونه عُرف بالشارح الأكبر لأرسطو؟؟؟

وهذه الفرضية تقودنا إلى الاعتقاد أن المطلوب من الترجمة هو أرسطو بعينه [وأفلاطون في السياسة فقط]، ومنه يصبح ابن رشد هو الوسيلة والمطية إلى ذلك، من منطلق كونه المتخصص في أعمال أرسطو، جمعا، تلخيصا، وشرحا. ومن ثمة فإن الاطلاع على الفكر اليوناني وخاصة الأرسطي لا بد أن يمر عبر الفهم الرشدي، لأن ابن رشد يعتبر عند الغرب مجرد قارئ ذكي لأرسطو.

يصبح هذا الافتراض صائبا في حالة عدم ترجمة كتب ابن رشد المستقلة،كمناهج الأدلة،وفصل المقال، وتهافت التهافت. والواقع هو أن اليهود ترجموا كتبه الخاصة مما يدفعنا إلى عدم اعتماد هذا الافتراض.

٢-هل لكونه فيلسوفا مضطهدا؟؟؟.

وهذه الفرضية تتطلب تحليل نفسي للشخصية اليهودية، التي أترعت بالمحن والنكبات، فصار شعورها الجمعي يتعاطف مع كل مضطهد، لأن النفس البشرية جبلت على التعاطف مع من يقاسمها آلامها ومحنها. وابن رشد مثل في الذاكرة

---

(١) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ط.

الإنسانية جمعاء صورة الإنسان المظلوم، والعالم المضطهد، والفيلسوف المنكوب، و.. وفي المقابل كان اليهود يشعرون بالظلم والاضطهاد.

والنخب المفكرة بغض النظر عن الزمان والمكان، تحاول دوما أن تجعل من شخصيات فكرية معلمها وأنموذجها، والشخصية المطلوبة تلك التي تجسد دوما فلسفة الرفض(لا)، أو على الأقل تلك الشخصية التي طالتها محن كبرى، وأصابها من الظلم ما أصابها. ونحن نعلم من خلال تاريخ الفكر أن أغلب الفلاسفة والعلماء الذين تعرضوا للمحن من تعذيب أو قتل أو نفي..خلّدت أسماؤهم، وحُفظت أعمالهم،لأن الخلف يتعاطف مع السلف في المحن والمآسي أكثر من المسرات والأمجاد. ودليلنا في ذلك ما فعله أفلاطون مع سقراط المقتول، وما فعله علماء الدين مع نكبة كل من الإمام مالك وابن حنبل...

وفي اعتقادنا الخاص أن نكبة ابن رشد المشهورة هي التي كانت وراء شهرته من ناحية، ومن ناحية أخرى دفعت الغرب واليهود إلى دراسة أعماله وترجمتها إلى لغاتهم.

والعودة القوية لابن رشد في زماننا هذا، ترد في أغلب الأحياء إلى اعتقاد المثقف العربي أن ابن رشد ظلم في حيلته وبعد مماته، وبالتالي فإن من العدل والإنصاف إعادة ابن رشد.

إن نفس المنحى نلاحظه في الفكر الشيعي، فمأساة آل البيت ومقتل الحسين لحد الساعة لازال المتشيع يشعر بفظاعتها، ويحاول من خلال السلوك والاعتقاد أن يحولها إلى فلسفة للوجود.

ولعل هذا السبب هو الذي جعل الأستاذ عبد الرزاق قسوم يقول:" الشعور بالإحباط الناجم عن عمليات الاضطهاد الفكري التي تعرضت له الفلسفة العربية ممثلة

في ابن رشد من جانب بعض فقهاء الأندلس،وهو اضطهاد يلتقي مع الإحساس بالاضطهاد السياسي لدى اليهود، لأسباب سياسية أكثر منها فكرية، مما خلق نوعا من التعاطف مع ابن رشد، وخلق أيضا نوعا من رد الفعل لديهم ضد تلك السلطات كنوع من الانتقام غير المُعلن"(١).

لكن هذا الافتراض يبقى مجرد وجهة رأي، ذلك أن كثيرا من فلاسفة الإسلام تعرضوا للتنكيل والتعذيب، ولم يُعن بهم مثلما أعني بابن رشد، ولعل عبد القادر ابن شهيدة استطاع أن يُنبهنا لذلك في قوله: "...إن سلمنا بظروف التحجر والتزمت التي عاناها ابن رشد على يد رجال الدين من أهل ملّته، فقد سبقه في الاضطهاد والمحنة رجال عظماء كابن باجة السرقسطي، وابن حزم الإشبيلي، وأبو بكر ابن زهر تحت حكم الموحدين أيام يعقوب أبي يوسف الملقب بالمنصور"(٢).

عند تصفحنا تذييل المترجم العبري شموئل بن يهوذا لكتاب الضروري في السياسة، نستشف عامل الاضطهاد واضحا في الخطاب: "وكان الفراغ من عمل التقويم ...عندما كنت مسجونا معزولا مع معظم إخواني، محبوسا في محبس يسمى ريدورطا"(٣). ثم يضيف موضحا شدة محنته: "وكنت عزمت على هذا لولا ما أشرت إليه من طول السجن وضائقة الزمان"(٤).

---

(١)عبد الرزاق قسوم (المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات) ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، م. سابق، ص ٢٢٣.

(٢) عبد القادر ابن شهيدة (في الإبانة عن سبب وجود مخطوطات عربية اللفظ وعبرية الحرف لابن رشد) ص٢٦١.

(٣) الضروري في السياسة، ص ٢٠٩.

(٤) المصدر والمكان نفسه.

٣-هل لكونه يمتلك منهجا ونسقا؟؟.

سلامة المنهج الرشدي في تحصيل المعرفة، وقوة نسقه الأرسطي في تلك الحقبة من الزمن مكن ابن رشد من احتلال مكانة كبرى في تاريخ الفكر الفلسفي، فلقد استطاع بمنهجه في شرح وتلخيص أعمال أرسطو أن يستفتح ما اغلق على العقول فهمه، وان يبسط ما أستشكل من الحكمة، وأن ينتصر للقول البرهاني على القول الخطابي الجدلي، وأن يخضع الفكر للمنطق، وأن يجعل من الحكمة نقطة انطلاق التمدن والتحضر. ومنها اكتسب نهجه صلاحية تطبيقه حتى في البيئات الخارجة عن حدود الثقافة الإسلامية، وهو الرأي نفسه الذي أدركه أ.عبد الرزاق قسوم :" صلاحية المنهج الرشدي للتطبيق سواء داخل البنية الإسلامية أو خارجها،لاتسامه بالبساطة،والوضوح،والقدرة على الإقناع"(١).

٤-هل لكونه فيلسوف التنوير؟؟

لعل فلسفة التنوير التي يعتبر ابن رشد معلمها في العالم الغربي، هي سبب إقبال اليهود والمسيحيين على ترجمة أعماله، فلقد تأكد تاريخيا أن جميع الشعوب تجنح إلى التهافت على كل عمل يحمل معالم الرفض للواقع، كما أن كل من يخالف يُعرف ثم يُحب، وهو نفسه ما نراه يقع في عالمنا العربي من تهافت المثقفين على أعمال من يمثلون الرفض والمخالفة في بلدانهم أمثال ميشال فوكو، جاك دريدا، دولوز...

ويمكن أن نستدل بالمقولة التالية لشموئل بن يهوذا من تذييله للضروري: "كيف حدث ما حدث؟؟ استيقظوا أيها النُّوم [يقصد قومه اليهود] من هجعة الكسل،والجهل المفقر، المؤدي إلى القبر، المفسد للسعادة القصوى. عودوا إلى رشدكم سكارى العوز،

---

(١) عبد الرزاق قسوم (المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات) ص٢٤١.

واسعدوا وتقووا بهذا العلم الجميل..اسمعوا يا من بآذانهم وقر، ما قاله الملكان الإلهيان: انظروا أيها العُمي، انظروا نورا في عنان السماء"(١).

إن الخطاب يفصح عن نفسه إفصاحا، فالمترجم يحاول من خلال ترجمة أعمال ابن رشد وضع أبناء ملته المضطهدين في طريق التنوير الرشدي، والغرض من ذلك بطبيعة الحال إعادة بناء اليهود كأمة رسالية بعدما عشش الجهل فوق رؤوسهم زمنا طويلا.

٥-هل لكون كبار اليهود أوصوا بترجمة أعماله ؟؟

ويري بعض الدارسين أمثال أحمد شحلان وعبد القادر ابن شهيدة، أن سبب اختيار أعمال ابن رشد للترجمة إنما يرجع لوصايا مفكر اليهود موسى ابن ميمون، الذي طلب من مريديه وتلامذته ترجمة أعمال ابن رشد باعتبارها أعمالا تُكسب صاحبها عزة وذخرا: ".. أن معظم الأسباب ترجع حسب قوله( ) إلى تأثير موسى ابن ميمون الذي أشار على أهل ملته بالاعتناء خاصة بتآليف فيلسوف قرطبة الذي حظي ضمن الجالية العبرية بسمعة سرعان ما أدت إلى نسخ أغلب تصانيفه بالأحرف العبرية،ثم إلى ترجمتها إلى اللغة العبرية"(٢). والوصاية في حد ذاتها هي ترجمة فعلية لمبدأ الحاجة واللحظة التاريخية التي تعيد اليهود إلى الواجهة التاريخية من جديد. فالغاية ليست في ابن رشد الشخص، ولكن ابن رشد المَعلم والمُعلم.

وعلُق أ. عبد القادر ابن شهيدة على النص السابق : " فمن الواضح أن هذا القول بعيد عن الإقناع، وإنما هو تأويل لإشارة منها وردت في رسالة كتبها موسى ابن ميمون إلى صموئيل ابن طيبون ١١٩٩،ألفت انتباهه إليها إلى أهمية ومنفعة شروح ابن رشد،

---

(١) الضروري في السياسة، ص٢١٠.

(٢) عبد القادر ابن شهيدة (في الإبانة عن سبب وجود مخطوطات عربية اللفظ وعبرية الحرف لابن رشد) ص٢٦٢.

إذ كان ابن ميمون يرى أن أبا الوليد قد (أصاب وجه الحق) في شروحه لكتب أرسطو"(١).

ويرجع بعض المؤرخين سبب ترجمة أعمال ابن رشد يعود إلى أمر الدون بنفيست (don Benveniste Ben labi) الذي يُنسب إليه فضل ترجمة الكتب التالية من قبل اليهود:

- كليلة ودمنة لابن المقفع - ترجمة:يعقوب بن ايلبنيزار Jacob Ben Elinzer.

-تدبير المتوحد لابن باجة - ترجمة: موسى النربوني Moise de Narbonne.

-تهافت الفلاسفة للغزالي - ترجمة:زرحيا حاليفي Zarahya Halevy.

-الأخلاق إلى نيكو ماخوس / ت. ابن رشد- ترجمة: مايير ألقواداز Meir Algvadez

٦- هل الترجمة كانت إرضاء للملوك؟

يعتقد بعض المؤرخين أن حركة الترجمة ارتبطت بالعطاء السلطاني، وأن النصارى واليهود ترجموا الأعمال الفكرية رغبة في الحصول على الهبة السلطانية والتي صورتها الأخبار(بوزنك ذهبا).

غير أن هذا الافتراض لا يتماشى وعصر ابن رشد، فملوك الأندلس لم يشجعوا ترجمة الأعمال الفلسفية إلا في بداية نشوء الدولة الموحدية، لأن الفقه المالكي

---

(١) المرجع والمكان نفسه.

بالخصوص قلص من حظوظ تواجد النص الفلسفي، بل أصبح المشتغل بالفلسفة إما زنديقا أو كافرا.

ومن جهة أخرى، فالترجمة التي كانت تحظى بالعطاء السلطاني هي تلك التي نقلت تراثا غير عربي إلى اللغة العربية، ونحن نلاحظ العكس، أن الترجمة في عصر ابن رشد أصبحت تنقل التراث العربي إلى الثقافة اليهودية والمسيحية.

وبالتالي تسقط هذه الفرضية لأسباب المذكورة أعلاه. ولكن الأستاذ عبد الرزاق قسوم يعمد إلى القول أن العطاء الملكي كان مصدره ملوك أوربا، وبالتالي أن الترجمة أصبحت مصدر رزق لكثير من اليهود، كما أنها من ناحية أخرى وسيلة للتقرب من الملك ومراكز النفوذ: "وقد وجد المفكرون اليهود الفرصة سانحة، للنفاذ إلى العقل الأوربي من خلال الفكر الفلسفي العربي، حيث لوحظ أن الحبر اليهودي سيمون أنطولي كان يتمتع بجراية من الملك فريديريك الثاني مقابل القيام بمهمة تبسيط العلوم العربية"(١).

غير أن الضروري في السياسة لم يترجمه شموئل إرضاء لملك من الملوك، بل ترجمه لكونه توخى من خلاله نفع بني ملته، وإخراجهم من الجهل المطبق على أفكارهم. وكان يؤمن أن أعمال ابن رشد يمكنها أن تعطي القوة لأهل الملة اليهودية لجلالة العلوم التي كان يدرسها أو يشرحها: " وقد عزمت فشرعت في تبيان جلال هذا العلم [تلخيص ابن رشد للسياسة]، فنقلته إلى لساننا، وإذا كان جميلا ما أوجدته منه قليلا، لما بي من نقص، فإن الأمر لا يعدوا أن يكون بداية، وإن كان قليلا فهو عظيم بالقوة"(٢).

---

(١) عبد الرزاق قسوم (المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات) ص ٢٢٤.

(٢) الضروري في السياسة، ص ٢١٠.

٧- التلاقح الثقافي

يشهد التاريخ الإسلامي بوجود علاقات حميمة بين النخبة الإسلامية واليهودية والمسيحية، لم يعكر صفوها طبيعة المعتقد أو الملة، لكونها تأسست على محبة الحكمة.ونلاحظ ذلك من خلال العلاقة الحميمة التي نشأت بين ابن باجة واليهودي يوسف بن حسداي، وعلي ابن رضوان مع كل من إفرائيم بن الزقان و أبي زكرياء يهوداني.

أو تلك العلاقة الحميمة بين المبشر ابن فاتك وسلامة ابن رحمون. وكان الغرض منها تقريب الثقافات ووضع المسوغات التي تجعل الثقافات تتلاقح وتتزاوج ضمن وحدة المكان.

٨- عامل المحنة

إن الأزمة تدفع بالمثقفين على مر التاريخ إلى الاستنجاد بالفكر الذي يخدم عصر المحنة بغية التّجاوز والتّحاور والتّجاور. والمسيحية كأمة ثقافية شهدت محن وأزمات،أشهرها أزمة الكنيسة (١٢٥٠) و(١٢٧٠) جعلت الكثير من مفكريها يستنجدون بالشرح الرشدي. وينعكس ذلك من خلال العمل الذي أقدم عليه الأب (WEBER) جاعلا من الإنسان مركز المساءلة، ورسالته تعكس أن المحنة الفكرية ينبغي أن تتجه صوب دراسة الإنسان، ولذا كان عنوانها (L'homme en question).

والمحنة الفكرية اليهودية تتمثل في كون التراث اليهودي احتوته الفلسفة المسيحية من منطلق كونه تراثا يونانيا بحتا، رغم أن التراث اليهودي أسبق في وجوده.

والفلاسفة اللاهوتيين قاموا بتشكيل فلسفة مسيحية تتداخل فيها كل الثقافات، لكنهم ينسبون أغلبها إلى الفلسفة اليونانية وفق قصدية نزع صفة اللوغوس من الآخر.

ولعل اليهود وجدوا أنفسهم بلا تراث تاريخي . فحاولوا من خلال الترجمة أن يثبتوا للمسيحيين بالذات أن العنصر اليهودي محب للحكمة واللوغوس. لأن العنصر اليهودي لم يستطع أن يقدم نفسه كبديل حضاري بعد زمن النّبيه كما يسميها القرآن الكريم، فلمّا شعر أن عقرب ساعة الحضارة سيتجه حتما نحو أوربا، أراد أن يُمكن لنفسه من خلال تقديم أعمال جليلة للأوربيين.

وبالفعل أن الترجمة العبرية للتراث الإسلامي هي التي استطاع من خلالها الفكر الأوربي أن يؤسس مذهب التنوير الذي كان ابن رشد معلمه إلى غاية القرن الخامس عشر.

٩-توظيف ابن رشد

كما وظف أفلاطون سقراط في المحاورات والجمهورية، فإن أغلب المثقفين العضويين الذين يعملون لحساب الملة والمذهب، أو الإيديولوجيا والحزب، يتبعون سياسة توظيف الشخصيات المحورية في الحديث أو الكتابة، وبما أن ما حدث لابن رشد شغل الناس، فإن الجالية اليهودية رأت من خلال شخصه الفرصة السانحة لتوظيفه وفق ما يخدم ملتهم وعقيدتهم، ومن ناحية أخرى يجعلون من فكره حصان طروادة لدخول القلعة الأوربية.

والدليل على ذلك أن ابن رشد هو الفيلسوف الأكثر ترجمة،إذ بلغت الترجمات اليهودية لمؤلفاته أكثر من ستين مؤلفا[١]. ومن جانب آخر

---

(١) راجع ملحق أهم المترجمين للتراث الرشدي.

فالتشويه،الطمس،الحذف،والتأويل المذهبي الذي لحق بالنص الرشدي يدل أن وراء حركة الترجمة أهدافا غير معلنة.

ولقد تفطن الأستاذ عبد القادر ابن شهيدة إلى ذلك مؤكدا: "...لكنه عربي المحتوى وعبري الحرف، قبل ترجمته إلى اللغة العبرية على يد نقلة مختصين، كثيرا ما يعمدون في نقلهم (الغريب) هذا الموروث الحضاري العربي إلى استخدام الاختزال والتقليص والطمس، التلفيق والسطو، وإلى انتحاله بعد طمس مصادره وأصوله، وذلك في المرحلة الثانية بعد الانفراد به لتوظيفه واستخدامه حسب مشيئة الملة وأغراضها المذهبية"(١).

والغاية من التوظيف الرشدي هو هدم أسس التفكير اليهودي المسيحي، وإعادة بناء أسس تفكير يهودي يوناني،لعلم اليهود أن الحضارة الأوربية لابد عند نهضتها القريبة أن تعود إلى الفكر اليوناني، ومنه لا بد أن يصبح الفكر اليهودي بوابته، أو على الأقل أن يكون الحرف العبري مفتاح الفكر اليوناني.

١٠-هواجس الأقلية

يتبين من دراسة تاريخ الحضارات في كل زمان ومكان أن الأقليات العرقية أو الفكرية لها دور فعال في صنع الأحداث التاريخية. والأقلية نتيجة شعورها أنها أقلية تجنح إلى السيطرة على كل ما هو ثقافي وسياسي، وأن يكون مركز القرار بيدها.

وغالبا ما يرتبط الإبداع الثقافي بالأقليات، ويمكن تفسير هذا النزوع نحو التّميز إلى ما سماه أدلر(Adller) بمركب النّقص. فالجماعة التي تعيش كأقلية تشعر بالاضطهاد، وتؤول كل فعل من قبل الأغلبية على أنه تحقير أو مساس بها. عندئذ تبقى

---

(١) عبد القادر ابن شهيدة (في الإبانة عن سبب وجود مخطوطات عربية اللفظ وعبرية الحرف لابن رشد) ص٢٥٥.

الوسيلة الوحيدة التي تنتزع بها الاعتراف بالتفوق هي الإبداع الفكري، والتّخصص في المجالات الأكثر صعوبة، والغاية من ذلك التقرب بالأعمال الإبداعية إلى مراكز سلطة القرار.

واليهود كأقلية في المدن الأندلسية حاولوا قدر الإمكان أن يستأثروا بأعمال التّرجمة، وأن يكونوا رواد الطب و الفلسفة.

والظاهر أن هاجس الأقلية مبدع وخلاق، ويعطي للجماعة بعدا حضاريا متميّزا، ويكون القرار السياسي في أغلب الفترات بيدها. ونحن نرى ذلك في عصرنا، فأغلب الأقليات الموجودة في البلدان العربية على سبيل المثال تمثل ذروة الإبداع الثقافي.

ومن خلال ما سبق يمكن القول أن إقبال اليهود على ترجمة أعمال ابن رشد يعود إلى هاجس شعورهم كونهم أقلية مضطهدة ولو في المخيال الجماعي للأغلبية.

وخلاصة القول أن جميع ما ذكرناه يدخل في باب البحث عن الأرضية التي تمكن الباحث من دراسة موضوع بحثه دراسة قريبة من ما ينبغي أن يكون عليه. كما أن فهم ابن رشد لم يكن أن يكون خارج البيئة التي عايشها. فالأحداث المتتالية تنعكس صورها على مرآة الفكر فيخرجها الذهن على شكل صور متفاوتة المعاني والدلالات، تحتاج من متلقيها فك رموزها والبحث عن ما يخفيه المنطوق.

إن مجال اللاّمنطوق يتسع باتساع فهمنا لطبيعة المكان ومجريات الزّمان، ويصبح النص ينطق لا وفق ما تمليه الألفاظ، بل وفق ما تمليه المواقف والآراء.عندها يصبح النص كائن حي يترجم شعور الذّات العميق.

وقبل أن ننطلق في مساءلة النص الرشدي، والبحث عن سبب قلق العبارة الرشدية في القول السّياسي، نستحضر مقولة الفارابي التي تعبر بعمق عن ما يخفيه

الفيلسوف خلف عتبات الكلمات: "حرم على الفاضل من الناس المقام في السياسات الفاسدة، ووجبت عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة"(١).

إن لفظ الفاضل مفتوح على كثير من التأويلات، و يشترك معه لفظ الهجرة، لكن هل هي هجرة الأجساد والمكان ؟؟ أم هجرة الأنفس ؟؟ وهل المدينة هي العمران والسوار ؟؟ أم هي مراتب الكمال ؟؟

وهل ابن رشد يماثل الفارابي في تحريم المقام بالمدن الفاسدة ؟؟ وهل يستعد هو ذاته كفاضل للهجرة نحو مدن الفضيلة ؟؟

وقبل أن ندخل في حوار مع المتن الرشدي، يفرض علينا المقام البحث في ظاهرة المدن السّياسية قبل ابن رشد من وحي السؤال التالي : ما المدينة ؟؟ وما السّياسة ؟؟ ولما نزع فلاسفة الإسلام نحو التمكين للعلم المدني داخل الثقافة الإسلامية.

---

(١) الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، تحقيق: فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣، ص ٣٥.

obeikandl.com