الفصل الخامس

obeikandl.com

المبحث الأول

أرسطو الحضور والغياب في المتن الرشدي السّياسي

يحمل الفكر الفلسفي الإسلامي لأرسطو احتراما وتقديرا، لا نكاد نلمسه في شخص أي فيلسوف آخر، وحضوره أكيد يتجلى في تسمية الفلاسفة المسلمين بالمشائين إشارة ونعت بالتّلمذة، وفي نفس الوقت اعترافا بالاقتداء والمحاكاة، كما عُرف أرسطو عندهم بالمعلم الأول، والموسوعة التي تُنهل منها المعارف، والمعلم الذي تحتكم إليه الأفهام، والموضوع الذي تبحر في طلبه العقول، والحكيم الذي يتبختر في أحلام المتعطشين إلى المعرفة(١).

إن أرسطو كما يرى ماركس أعظم فيلسوف عرفه العالم في العصر القديم(٢)، ونفس الرأي ذهب إليه هيجل حينما قال: "إذا ما عد امرؤ مهذبا للبشرية، فذلك بلا مراء أرسطو. فإن ذهنه الثاقب قد نفذ إلى كل أرجاء الوجدان الإنساني. ولبث مدة أجيال طوال عمادا أوحدا لازدهار الفكر(٣)". وبالرغم من تراجع الكثير من نظرياته

---

(١) ذكر المؤرخون أن المأمون زعم أن أرسطو زاره في المنام، كان شيخا أبيض اللحية تبدو عليه سمات الوقار والمجد، فسأله المأمون عن الحق، فأجابه أرسطو الحق ما يراه العقل، قال المأمون قلت: ثم قال: ما يراه الشرع.
ولا يخفى على أحد حضور مبادئ المعتزلة في منام المأمون.

(٢) نظر إليه ماركس من كونه يمثل فكرا تقدميا مبنى على الواقعية العلمية في عصره، عكس أفلاطون الذي يراه يمثل التيار الرجعي.

(٣) نقلا: مقدمة الأب أوغسطين برباره البوليسي لكتابه السياسة لأرسطو، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ط الثانية، ١٩٨٠، ص١.

وأحكامه، والتي بلغت في بعض الأحيان السفه والبلاهة على حد تعبير كثير من المفكرين المعاصرين.

ولكن رغم ذلك يبقي أرسطو حاضرا بقوة في الفكر العالمي المعاصر مسجلا مكانة لا يدانيه فيها إلا بعض العظماء على مر تاريخ البشرية(١).

كان العصر الوسيط أكثر العصور تفاعلا مع الفكر الأرسطي خاصة الفلسفة الإسلامية التي جعلت من فلسفته ومنهجه المرجعية العلمية والحضارية التي تميز العالم عن المتعالم والمتفيقه في العلوم النظرية والعملية على السواء، ومن فرط محبته نسجت حوله أساطير متنوعة وغريبة، حتى عده البعض موحدا ومسلما.

إن مكانة أرسطو في الفكر الإسلامي شغلت العديد من الباحثين في العالم العربي والغربي، غير أن الموضوع اقتصر على دراسة الشروحات التي قدمت حول أرسطو، والتي في اعتقادنا لا تعكس أبدا التأثر بأرسطو والحضور المتميز، لأن الشارح محكوم عليه من منطق الروح العلمية أن يكون أمينا مع النص الذي يشرحه مهما كانت مضامين متونه، ولقد عُرف علماء المسلمين بمدى حرصهم على الأمانة العلمية، وضرورة نقل تراث الأخر كما هو(٢).

إن الشارح العَالم لا بد أن يعي القضايا التالية:

١ – الروح العلمية التي تفرض على الشارح تقديم الشرح والتلخيص كما هو دون تدخل في المتن الأصلي، وكل تعليق أو شرح لا بد أن يُذيل، أو على الأقل أن يتم فصله بالإشارة الصريحة الدالة على النقد، والمجاوزة، أو حتى الإضافة التي تخدم النص الأصلي.

---

(١) انظر كتاب ويل ديورانت (قصة الفلسفة).

(٢) انظر مقدمة كتاب المناظر لابن الهيثم، الذي يضع فيه الشروط الضرورية للعالم حتى يكون عالما بالحق.

٢ ـ الشروحات في الفكر الإسلامي أنتجتها ظروف تاريخية، شكلت على مدار قرون مرجعية فكرية كان من العسير الإفلات من تأثيرها.

٣ ـ أن الشروحات والتلخيصات لا تعني بالمرة أن الشارح لما أقدم على شرحها أراد من ورائها إثبات مدى تأثره بالمؤلف، لأن الغاية من التلخيص والشرح تتمثل أولا في الإطلاع على تراث الآخر، والنص الفكري في المنظومة الإسلامية غني بالمواقف النقدية الرافضة لكثير من مضامين المتون الوافدة سواء من اليونان أو بلاد فارس والهند.

٤ ـ أن التأثر بفلاسفة اليونان على الخصوص لا يمكن أن نكتشفه من خلال الشروحات، بل من خلال عملية المضايفة ـ أي استدعاء مفكر ـ خارج النص الأصلي، لأن المضايفة تكشف أن حضور الثاني يشكل بالفعل في بؤرة شعور الشارح سلطة معرفية، كما أن تداعي أفكاره الحرة يمثل جانبا من اللاشعور الواعي.

إن دراسة مدى قوة حضور مفكر ما، لا بد أن ترتكز على عمل أبدعه غيره، لأن الغير المبدع هو المرآة العاكسة لمدى الحضور والغياب، فالشارح عندما يقحم آراء مفكر ضمن متون نص مغاير، يعني بكل يقين أن الحاضر يمثل معلما ومرجعية فكرية للشارح، بل يمثل المعيار الذي به يحكم على صدق الأفكار أو كذبها، وعلى عمقها أو ضحالتها.

ومن هذه القاعدة التي وضعتها كقاعدة إبستمية تحكم بنية الموضوع، سنحاول أن نتعرض لإشكالية الحضور والغياب الأرسطي في الخطاب الرشدي انطلاقا من الضروري في السياسة، أو جوامع السياسة كما يحلو للبعض تسميته.

١- الضروري النفحة الأفلاطونية الشاردة من الوهج الأرسطي

على إثر المقدمات الإبستمية السابقة، فإن ابن رشد من خلال الضروري في السياسة، يبرز تأثره بأرسطو أكثر من أفلاطون برغم كون الأخير هو صاحب المتن

المشروح والمُلخص، بينما أرسطو يمثل الشخصية المحورية التي على نسقها ومنهجها المنطقي والعلمي تُفحص أفكار أفلاطون الحاضرة في المتن المعرفي والغائبة من حيث المنهج، يقول أ. محمد المصباحي مبينا ما سبق: "أول ما لفت نظرنا ونحن نطالع تلخيص ابن رشد لسياسة أفلاطون أمران: هما إحاطته للنص بسياج من الأعمال الأرسطية الأساسية من جهة، وتقديمه للمعاني والأقوال الأفلاطونية بلغة ومصطلحات أرسطية من جهة ثانية. ففي المنعطفات الحاسمة لتلخيصه للنص الأفلاطوني تحضر كتب الأخلاق، والنفس، والطبيعة، والبرهان، هذا عدا كتاب ما بعد الطبيعة الذي يوجد في خلفية كل تلخيص(١)".

فأرسطو أقحمه ابن رشد للمجاورة والبرهان، وللتدليل على أهمية العلوم المدنية قياسا والعلوم النظرية التي يعتد بها أفلاطون، ومن ناحية أخرى إثبات ما للواقع من تمظهر عقلي وحقيقي، وان نقد الفعل هو ذاته نقد للعقل.

وابن رشد رغم إشارته إلى كونه لم يَقدم على تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون(٢) إلا بعد أن تعذر عليه الحصول على كتاب السياسة لأرسطو، فهو بهذا المقال يحاول تبرير لحظة الشرود نحو النفحات الأفلاطونية، إنها حالة اشتباه كما يسميها الأستاذ حسن حنفي(٣).

إن الضروري في السياسة يعد فتحا فلسفيا جديدا وحقلا خصبا للبحث، خاصة أن الكتاب يحمل مضامين أفلاطونية مشبعة بالفلسفة الأرسطية التي تعتبر تجاوزا لبعض ما جاء به أفلاطون، والحضور الأرسطي يتجلى في المؤلف أكثر من غيره من الشروحات، لعلتين:

---

(١) محمد المصباحي وآخرون، أرسطو وامتداداته الفكرية في ف. ع. الإسلامية، أعمال ملتقى الثاني للفلسفة، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، ٢٠٠١، ص٤٦٩.

(٢) الضروري في السياسة، ص ٧١.

(٣) حسن حنفي (الاشتباه في فكر ابن رشد) مجلة عالم الفكر - م. سابق - ص ١١٩.

١-الضروري في السياسة هو شرح لكتاب الجمهورية لأفلاطون ومن الطبيعي أن يكون الحضور الأفلاطوني هو الغالب، وفي حالة حضور فيلسوف غيره يعني أن الحاضر سواء بالتناص أو بالنص يحتل مكانة كبرى في ذات الشارح، وهذا ما نسجله في الضروري في السياسة إذ حضر أرسطو في صيغ مختلفة بوصفه:

- المجاوز للطرح الأفلاطوني

- الناقد

٢ - حضور الأثر الأرسطي في فلسفة ابن رشد لا يُعرف من خلال شروحات ابن رشد لأرسطو لأن الشَّارح ملزم بشرح وتقديم العمل كما هو، وهذا لا يعني كون الشارح متأثر دوما بما يشرح، لكن حضور مفكر في عمل لا يخصه من حيث التأليف يدل علي تأثرنا به، فالمفكر غالبا ما يستشهد بما له صلة بفكره أو معتقده أو ملته أو نحلته.

إن الحضور الأرسطي في الضروري جاء كمحاولة لتجاوز التناقضات المتواجدة في المتن الأفلاطوني، ومن جهة أخري الاستعانة بأفكار أرسطو التي تتطابق مع الواقع وتتقاطع مع الاعتقاد الرشدي. وغياب أرسطو يعبر في سياق آخر عن تغييب واع له لعدم تناغم الطرح الأرسطي مع المتن الأفلاطوني المتماهى في النص الإسلامي خاصة الشيعي منه.

ومن خلال جدلية الغياب والحضور سنحاول الكشف عن مدى حضور وغياب أرسطو في الفكر الرشدي، ومدى استقلالية ابن رشد عن الحَكيمين.

ومنه فإشكالية البحث تتمظهر على النحو التالي:

إذا كان أرسطو يمثل مرجعية معرفية لابن رشد فهل يمكن أن نلمس نفس المنحى في الفكر السياسي الأخلاقي؟؟؟.

obeikandl.com

بغض النظر عما يقال عن كتاب الضروري في السياسة والذي يحلو للبعض تسميته بجوامع السياسة لأفلاطون، فنسبته لابن رشد كنسبة الجمهورية لأفلاطون، ذلك أن ابن رشد في بداية التلخيص يعترف أن العمل الذي هو بصدد تلخيصه ينسب إلى أفلاطون ولنتأمل الفقرة التالية: "قصدنا في هذا القول أن نجرد الأقاويل العلمية التي في كتاب السياسة المنسوب إلى أفلاطون[1]".

والإيحاء الرشدي له ما يبرره ففي تلك الفترة ظهرت العديد من الأعمال التي تدعي كونها أفلاطونية أو أرسطية، والشاهد على ذلك هو العمل الذي قدمه أحمد بن يوسف المشهور بابن الداية الموسوم العهود اليونانية والذي يعتقد جازما أنه كتاب السياسة لأفلاطون، والذي ثبت اليوم بطلانه[2]، من منطلق أن أفلاطون لم يؤلف إلا ثلاثة كتب في علم السياسة أشهرها الجمهورية، السياسي والنواميس.

ومما لاشك فيه أيضا أن الضروري في السياسة الذي ترجمه أحمد شحلان من العبرية إلى العربية هو لابن رشد، ويبقى التلخيص الوحيد الذي تناول فيه ابن رشد عملا خارج الإنتاج الأرسطي.

إن ما نخلص إليه من المقدمات السابقة، أن الضروري في السياسة يصبح المعيار الذي يعكس مدى تأثر ابن رشد بأرسطو من خلال جدلية الحضور والغياب.

* الضروري البناء والمضمون

قسم ابن رشد الضروري في السياسة إلى ثلاث مقالات رئيسة، تتوزع وفق تراتبية منطقية أرسطية، تنتقل بالفكر من الجزئي إلى الكلي، ومن الدوني إلى المتعالي، ومن العملي إلى النظري، وهذه الحركة الرشدية في إعادة تشكيل المتن الأفلاطوني تنم منذ البداية عن حضور قوي لأرسطو.

---

(١) الضروري في السياسة، ص٧١.

(٢) مقدمة الجابري للضروري في السياسة، ص ٢٠.

إن أفلاطون قدس العلوم النظرية واعتبر أن العلم الحقيقي يكمن في معرفة الكليات المتعالية عن عالم المحسوسات، أما أرسطو فقد سفه الطرح الأفلاطوني منطلقا من أن المعرفة مزدوجة الغاية والأداة.

فالمقالة الأولى لم تخرج متونها عن العلم المدني، والذي نلاحظ من خلال مضمونه المعرفي حضور كتاب أرسطو الموسوم ب: "نيقو ماخيا" والخاص بالعلم المدني في شقه الأخلاقي (١).

أما المقالة الثانية فتتحدث عن الفيلسوف الذي ينبغي أن يترأس المدينة الفاضلة، كما يشير إلى فلسفة التربية وكيفية إنشاء الحفظة، ولم يحضر أرسطو كمعارض فقط بل كمطعم للنص الأفلاطوني أيضا.

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

كما ذكر الأنظمة السياسية منتقدا طبائعها، شاجبا سياستها، ثائرا على الأنظمة الراهنة في عصره- الأندلس-.

٣-أرسطو الحضور من خلال المنهج

١ – من الأقاويل الجدلية إلى القول البرهاني-القطيعة مع المنهج الأفلاطوني.

اشتهر أفلاطون باعتماد فن المحاورة كطريقة مثلى في توصيل المعرفة، غير أن المحاورة لا تكتسي طابع الاستدلال بل منطق المحاججة، والاعتماد على الديالكتيك كمنهج كفيل بعقلنة المعارف للوصول إلى نتائج وقضايا لا تحتمل التناقض.

إن الجمهورية بنيت بناء جدليا صرفا، غير أن ابن رشد منذ بداية التلخيص يعلن عدم انتهاج النسق الأفلاطوني القائم على المحاججة العقلية، ويشير كونه

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٣.

استعمل المنهج الأرسطي القائم على البرهان والاستدلال، فالأفكار لابد أن تقدم على أساس التحليل والتركيب التي تترك للعقل مجالا للتأمل عكس المحاجة التي تفرض سرعة البداهة وقوة الحدس وجودة الفن الخطابي.

إذن منذ البداية يحضر أرسطو في الضروري في السياسة، ولنتأمل الفقرة الأولى من المقالة الأولى: "قصدنا في هذا القول أن نجرد الأقاويل العلمية في كتاب السياسة المنسوب إلى أفلاطون في العلم المدني، ونحذف الآراء والأقاويل الجدلية، سالكين سبيل الاختصار كما هي عادتنا في ذلك(١)".

إن عملية الحذف التي مارسها ابن رشد على المتن الأفلاطوني، تجسد من وجهة ابستيمية محضة القطيعة مع المنهج الأفلاطوني، إن المحاججة والمجادلة القائمة على صراع النقائض عند ابن رشد لا تبني المعرفة، لأن المحاجج لا تهمه المعرفة في ذاتها بل الانتصار لها.

يعلق الأستاذ صالح مصباح على الممارسة الرشدية قائلا: "لقد حذف ابن رشد في البداية الشكل الحواري الذي هو المعنى الأول للجدل وهو الأقرب إذ أن الجدل عنده "إنما يدل على مخاطبة بين اثنين يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأي نوع اتفق من الأقاويل"..."(٢)".

ولا نعتقد 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(٣)، بل في اعتقادنا أن المنهج الجدلي الذي كرسه أفلاطون أدرك فيلسوف قرطبة عدم جدواه مادام مُنتهجه لا يرى إلا ما يعتقد.

---

(١) المصدر السابق، ص ٧١.

(٢) صالح مصباح (الفيلسوف ومدينة الملّة)المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ص ١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧.

إن تقديم الضروري على خلاف ما جرت عليه عادة ابن رشد في جل الشروحات المقدمة حول أعمال أرسطو، يدل على أن ابن رشد مارس بالفعل نشاطا علميا، وأعطي لعقله حيزا من الحرية.

٢- من البناء الرياضي إلى البناء المنطقي

إن القراءة المتأنية للضروري في السياسة تقود إلى اكتشاف بنية منطقية للكتاب، فالكتاب مقدم على شكل ثلاث مقالات رئيسة[١]، والسؤال المطروح: لما حصر ابن رشد كتاب الجمهورية المركب من عشرة مقالات في ثلاث فقط؟؟

يصرح ابن رشد أن العلة في ذلك تكمن في عدم أهمية أغلب المقالات خاصة العاشرة، لكننا نلاحظ أنه قد مارس عملية دغم المقالات، والسبب في ذلك لا يعود لكونها لا تحمل مضامين معرفية بل حتى يتسنى له تقديم الكتاب تقديما منطقيا يظهر ويتجلى فيه البرهان تجليا حقيقيا، ولما كان القياس عند المعلم الأول أشمل وأتم الطرق الاستدلالية والآلة التي يعرف علي ضوئها الفاسد من الصالح والكاذب من الصادق، فالشرط أن بناء المضمون شكل مقدمات تتوزع على ثلاث مراحل، كما يصفها المناطقة بحيث يتوجب الوصول إلى قول يمثل النتيجة من وحي قولين أحدهما مقدمة كبرى والآخر مقدمة صغرى.

في الحين نحن نعلم أن أفلاطون يبني المعرفة بناء رياضيا يقوم على الانتقال من البسيط إلي المعقد ومن المشخص إلى المجرد ومن المفرد إلي المركب، وابن رشد في الضروري يؤكد في فلسفة التربية الموضوعة خصيصا للحفظة أن يُحكم المنطق لا الرياضيات.

---

(١) العلوي، جمال الدين، المتن الرشدي، دار توبقال، الدّار البيضاء، المغرب، ط ١، ١٩٨٦، ص ص ١٦-١٧.

وعليه فأننا نعتقد أن المقالات الثلاث وضعها ابن رشد لتكوّن بناء منطقيا على الشكل التالي:

- المقالة الأولي: العلم المدني ـ المقدمة الكبرى.

- المقالة الثانية: الفيلسوف الحاكم ـ المقدمة الصغرى.

- المقالة الثالثة: المدينة الفاضلة ـ النتيجة.

ومنه يمكن تأويل العمل الرشدي كونه رتب الكتاب على تلك الشاكلة ليؤكد أن لا سياسة بدون علم مدني، ولا حاكم كالفيلسوف من منطلق كونه هو أصلا واضع العلم المدني الذي تبنى عليه المدنية الفاضلة. أو يمكن أن نتفق مع ما ذهب إليه المصباحي: "كما استطاع أن يعطي للكتاب بنية جديدة قوامها ثلاث مقالات بدلا من عشرة، وأن يصب اللغة الأفلاطونية في قوالب المصطلح الأرسطي، الأمر الذي حول النص الأفلاطوني إلى نص رشدي يجعلك قادرا على النفاذ إليه مباشرة[1]".

٣ - المنهج النقدي

أرسطو في مقدمات نسقه الفلسفي يقر أن حقيقة الفلسفة تكمن في الممارسة النقدية التي تنتج فلسفة، فكل نقد للفلسفة هو ذاته عين الفلسفة، وبما أن النقد الأرسطي الذي مارسه أرسطو على النصوص قد خَبره ابن رشد وتمكن منه، فلا غرابة أن نجده حاضرا في الضروري في السياسة.

لقد مارس ابن رشد النقد على المتن الأفلاطوني، مستعملا عبارات التَّميز كقوله "أما نحن فنرى" أو "قال أفلاطون بينما.." "أعني"....الخ.

---

(١) محمد المصباحي (حضور أرسطو في مختصر السياسة لأرسطو) أعمال ملتقى أرسطو بقسنطينة (م. سابق)، ص ٤٧٠.

ولقد سجلنا أكثر من أربعين خرجة رشدية عن المتن الأفلاطوني والتي لم نرى مثلها في سائر الأعمال الأخرى التي تفصح عن انسياقه وراء النص الأرسطي.

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

- "وهذا الرأي إنما يكون صحيحا لو أن جنسا من الناس هو وحده المعد للكمالات الإنسانية، وبخاصة النظرية منها(١)".

- "وها هنا مكان فحص دقيق، إذ أنه عندما يكون الجزء النظري حاكما تكون الفضائل أنسب وأصلح أعني الصلاح الذي في الطبع(٢)".

- "فهذا ما قاله أفلاطون في المقايسة بين المدن وبين هؤلاء الرجال، إلا..(٣)".

- "قلت أن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية،فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف(٤)".

إن الفقرات المنتقاة أردنا من ورائها الإشارة إلي حضور ابن رشد الناقد للنص الأفلاطوني ولكن وفق أرضية أرسطية يلعب المنطق الصوري المعيار والآلة القانونية التي تعصم عند مراعاتها الفكر من الوقوع في الغلط والخطأ، والغاية من ذلك الوصول إلي المعرفة البرهانية.

٤- منهج التصنيف

ينسب لأرسطو علم التصنيف والتصنيفات الكبرى للعلوم والفنون، وكل أعمال أفلاطون لم تعن بتصنيف العلوم وفق الأساس العلمي أو المراتب والمدارج، أو المدارك،

---

(١) الضروري في السياسة، ص ٨٢.
(٢) المصدر نفسه، ص.ص ٨٢-٨٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠١.
(٤) المصدر نفسه، ص١٢٤.

obeikandl.com

بل نجد أفلاطون يفضل العلوم النظرية على غيرها دون أن يستقصي عن مراتبها وأصنافها.

ولما استطاع أرسطو أن يلم بالعلوم وأن يتبحر في يمِّها العميق استطاع أن يضع للعلوم تصنيفا لازال يحافظ على كثير من سماته.

وفي الضروري في السياسة نجد ابن رشد يعمد إلى تصنيف العلوم وفق النهج الأرسطي في المقالة الأولى والثانية على الخصوص(١)، وهذا العمل يعكس بصورة قطعية التأثر بالمعلم الأول.

إن ابن رشد تجاوز المنهج الأفلاطوني القائم على تداعي الأفكار، والمترع في فوضى السؤال، وقدّم النص الأفلاطوني دون محاورات بل نصا متجانسا ومتناغما حتى في حالات النشاز، ومما أسبل عليه الصبغة العلمية إعادة تشكيل العلوم على غرار التصنيف الأرسطي.يقول الأستاذ محمد عابد الجابري في هذا الصدد ما يلي: "ينطلق ابن رشد في عملية التأسيس العلمي لمضمون كتاب "السياسة"لأفلاطون من "ما بعد أفلاطون".ذلك لأن تصنيف العلوم – التصنيف الذي كان معتمدا زمن ابن رشد- هو التصنيف الذي أنجزه أرسطو(٢)".

أرسطو الحضور من خلال المضمون المعرفي :

١-العلم المدني

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

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٦.
(٢) المصدر والمكان نفسه.

ومضمون المقالة الأولى ينصب حول طبيعة العلم المدني الذي يمثل العلم العملي ويتميز عن العلوم النظرية تميزا جوهريا لا عرضيا، من خلال ما يلي:

موضوعه مختلف عن موضوعات العلوم النظرية، فالأفعال الإرادية هي موضوعه، وبالتالي هناك ارتباط بين الإرادة والاختيار، وهنا تأسيس لنظرية الفعل الأرسطية، فالفعل هو الذي يحدد أنطولوجية الإنسان داخل ميتافزيقية المصير.

إن أفلاطون في الجمهورية رغم تعرضه للعلم المدني نستشف جليا تغليبه العلم النظري القائم على الكليات على العلم المدني، ونفس المنحى نلاحظه في خطاب الفارابي حيث غلب العلم الإلهي على العلم المدني، إن تركيز ابن رشد على ضرورة العلم بالعلم المدني كأول خطوة من مشروع بناء المدينة هو تأكيد على المضمون الأرسطي الذي نستجليه من خلال كتاب السياسة لأرسطو، وكذا كتاب "نيقوماخيا"، يعلق الجابري على الحضور الأرسطي المتميز في كتاب السياسة لأفلاطون المقدم كمختصر من طرف ابن رشد بالقول التالي: "ويبقى السؤال:هل سماه ابن رشد:الضروري في السياسة أم الضروري في العلم المدني ؟؟ وواضح أن الاحتمال الثاني يقتضي افتراض أن ابن رشد أضاف إلى تلخيصه لكتاب أرسطو "الأخلاق إلي نيقو ماخوس"ن وجعل الكتابين كتابا واحدا، وفي جميع الأحوال يبقى أن الكتاب الذي بين أيدينا هو كتاب "الضروري في الجزء الثاني من العلم المدني"أو"الضروري في السياسة"وأيضا"مختصر كتاب السياسة لأفلاطون[1]".

فالغاية منه – العلم المدني – هي الجانب العملي المرتبط بمبدأ الاستفادة، فالمدينة نشأت لكون الإنسان لم يقدر على توفير الحاجيات منفردا فوجبت عليه المعاشرة والمؤانسة، وبالتالي فهو ميال إلى للاجتماع بطبعه، إن أفلاطون جرد

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٩.

الاجتماع المدني من مبدأ الاستفادة من منطلق أن المدينة الفاضلة كمشروع سياسي تتعالى عن كل ما هو مادي، لأن نشؤها مرتبط بالكمال العقلي لا بالحاجة.

ومنه لما أقحم ابن رشد أرسطو داخل المتن الأفلاطوني مع علمه أن كلا الفيلسوفين يسلكان سبيلين مفارقين ؟؟

إن المبرر يكمن في كون ابن رشد وهو يقدم عمله كان يهدف من ورائه إلى غايتين:

١ - بناء مشروع سياسي قائم على ثنائية السياسي بالأخلاقي، والعقلي بالواقعي، والأرضي بالسماوي، وإذا كان السياسي نجد بوادره ومؤشراته العامة في كتاب الجمهورية لأفلاطون فإن الأخلاقي المتصل بالعلم المدني نلمسه في نيقوماخيا لأرسطو.

٢ -أن العمل قدم كحالة استعجالية بناء على رغبة أبي يحي الأمير، الذي يذكره ابن رشد آخر الأمر طالبا له التوفيق فيما يريد الإقدام عليه من تغير نظام الحكم وتأسيس مدينة تحل محل المدن الأندلسية المتهافتة(١).

إن حذف الكتاب الأول من الجمهورية والتركيز على العلم المدني هو إقرار بانتصار الرؤية الأرسطية الأكثر واقعية، إن ابن رشد يبحث عن سياسة وظيفية غير متعالية عن الإنسان، فالمدينة المشروع هي مدينة الإنسان.

إن الأستاذ صالح مصباح تفطن إلى التوظيف الرشدي لأرسطو داخل المتن الأفلاطوني، عندما يقول: "والتقديم الرشدي هذا أيضا وظيفي، إذ أنه يكتفي بالتذكير بنظرية الفضائل الأرسطية كما تظهر في نيقوماخيا، ولا يعتمد إلا مقاطع مكثفة من ذلك الكتاب تتعلق كلها بتحديد الكمال الذي للإنسان وهذه المواضيع هي بالأساس

---

(١) المصدر السابق نص ٢٠٨.

حول الفضائل التعقل،وحياة التأمل ومعنى السعادة وهي بالذات نهاية المقالة الأولي (أرسطو) وبداية المقالة السادسة والفصل السابع من المقالة العاشرة[١]".

٣- إقسام العلم المدني

لم يخرج ابن شد عن التقسيم الأرسطي ذي المضمون الأفلاطوني، فلقد أخذ بالتقسيم الأرسطي الذي يقسم العلم المدني إلى قسمين، الخاص بالكمالات الإنسانية والتي تنقسم إلى أربعة: فضائل نظرية، فضائل علمية، فضائل خلقية، وصنائع عملية، والخاص بالكيفيات التي نحقق بواسطتها تلك الكمالات. والتي يمكن أن نستشفها من خلال ما يلي:

١- الاجتماع الإنساني: من الاجتماع بالفضيلة إلى الاجتماع بالطبع

أفلاطون في الجمهورية يجعل من الفرد حجر الزاوية في مشروع تأسيس المدينة الفاضلة، فالاجتماع ينتج من وحي الفضيلة الكامنة في ذات الفرد، وأن الواقع ليس له علاقة بالاجتماع الفاضل،أما أرسطو يرفض هذا التعالي الأفلاطوني، ويقر أن الحاجة والطبع هما اللذان يفرضان الاجتماع الإنساني، يقول أرسطو- رغم كون ابن رشد لم يطلع على كتاب السياسة-: "ليس في هذا شيء من التحكم ففي الإنسان مما في الحيوانات الأخروفي النباتات نزعة طبيعية إلى أن يخلق بعد موجودا على صورته[٢]".

لقد فاضل ابن رشد بين النص الأفلاطوني والنص الأرسطي، مقدما رأي أرسطو على أفلاطون دون أن يرفض رأي أفلاطون المتعالي عن الطبع، ولعل الأمر يعود إلى

---

(١) صالح مصباح (ابن رشد وأشكال الحكم السياسي)مجلة الجمعية الفلسفية التونسية، ص ٢٨٨.

(٢) أرسطو، السّياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، منشورات الفاخرية، الرياض، د . ط. س، ص٩.

اعتقاد ابن رشد كون الاجتماع الإنساني يحصل بالأمرين معا، والعبارة الرشدية التالية تبين المزاوجة بين رأي الحكيمين، لكن مع البدء بالرؤية الأرسطية ثم يأتي دور المعطى الأفلاطوني: "وأيضا تبين هناك أنه لا يمكن لإنسان واحد أن يحصل من هذه الفضائل، على الفضيلة الخاصة التي ينفرد بها من غير أن يعاونه في ذلك أناس آخرون. أعني أن الإنسان يحتاج في حصوله على الفضيلة إلى أناس غيره، ولذلك قيل بحق عن الإنسان: أنه مدني بطبعه(١)".

إذن ابن رشد يذهب إلى تغليب الرأي الأرسطي المُؤسس على مسلمة مدنية الطبع الإنساني، وأن الدولة كما يقول أرسطو في كتاب "البوليتقا": "على هذا فالدولة تأتي دائما من الطبع(٢)".

٢-الكمال الإنساني: من الكمال التام إلى الكمال المدرج

يرفض ابن رشد منذ البداية القول الأفلاطوني القائل بحصول الكمال الإنساني دفعة واحدة، ويرى الأمر متعذرا وهو نفس رأي أرسطو الذي يؤمن بالتدرج في اكتساب الكمال، يقول ابن رشد: "وتبين هناك أيضا أنه من المتعذر أن يوجد إنسان واحد فاضل، تجتمع فيه الفضائل دفعة واحدة، في الأغلب توجد هذه الفضائل متفرقة في أفراد كثيرين(٣)". وإن كان ابن رشد يوجه النقد لأفلاطون غير أنه في الوقت نفسه يوجهه لكل من ابن باجة وابن طفيل(٤).

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 في ذاته كالعقل

---

(١) الضروري في السياسة، ص ٧٤.
(٢) أرسطو، السياسة، تعريب أحمد لطفي السيد، ص١٠١.
(٣) الضروري في السياسة، ص٧٤.
(٤) المصدر نفسه، ص١٤١.

بالنسبة للإنسان والثاني ما يكمُل به النوع في صفاته وأعراضه بالعلم وسائر الخصال الخاصة بالإنسان(١).

وابن رشد وإن لم يطلع على كتاب السياسة لأرسطو فهو حتما قد توصل إليه من خلال كتاب نيقوماخيا، فالطرح الأرسطي في قيام المدينة على الجماعة لا على الفرد واضح في الخطاب الرشدي، فكل فرد يحمل فضيلة ونوعا من الكمال، وعند اجتماع الفضائل والكمالات تنشأ المدينة المأمولة.: "من يطالع تلخيص السياسة ستفاجئه المكانة الكبرى التي يحتلها مفهوم الكمال فيه، فهو يلعب دورا حاسما في تعريف حقيقة السّياسة وغايتها، باعتبارها ذلك التدبير الكلي والوحدوي الذي ينشد الوصول بجميع أهل المدينة إلى مرتبة الكمال(٢)".

٣- نظرية الوسط: من التطرف الأفلاطوني إلى التوسط الأرسطي

اشتهر المعلم الأول بنظرية الوسط الذهبي، التي تعمل على تقريب الحدين المتناقضين قدر الإمكان، بيد أن أفلاطون قبله بنى نسقه الفلسفي على طرف واحد -المثال-، وابن رشد كان من الطبيعي في هذه النقطة بالذات أن يسلك مسلك أرسطو، وأن يطبق نظرية الوسط على المتن الأفلاطوني، ويتجلى ذلك جليا في عرضه للشروط الثلاثة التي تمكن من تحقيق الفضائل وهي شروط أرسطية كما يعترف ابن رشد ذاته في الضروري في السياسة، وهي على النحو التالي:

أ - توفير شروط قيام الفعل الذي يحقق الفضيلة، فلا توجد صفة مطلقة، وإنما الفعل هو الذي يحددها[متى وأين] فليست كل المواقف تفرض الشجاعة ذاتها، بل الشجاعة تجب متى كان الموقف مناسبا لها، يقول ابن رشد.. وهي ملكة يصير الإنسان شجاعا حيث يجب، وبالمقدار الذي يجب والوقت الذي يجب، إلا أن هذا الحد يحتاج

---

(١) المصدر نفسه، ص٧٤.

(٢) محمد المصباحي (حضور أرسطو في مختصر السّياسة لابن رشد)م. سابق، ص ٤٧٢.

إلى أن يقترن حيث العمل، بشرائط جزئية خاصة لابد منها، وإلا تعذر العمل، لأن القصد الأول في هذا العلم إنما هو كما يقول أرسطو: "أن يعمل لا أن يعلم[١]".

ب - معرفة كيفيات رسوخ الفضيلة في نفوس الأحداث، لأفلاطون يرى أن الفضيلة والمعرفة ترسخ كملكة بعملية التذكر القائمة علي الجدل النازل والصاعد[٢]، فنحن لا نتعلم وإنما نتذكر ما كان لّما كنا ذاتا واحدة في ذات الواحد اللامتناهي المطلق كما يعتقد أفلاطون، بينما يرى أرسطو أن رسوخ الفضيلة مشروط بالشروط الموضوعية التي توفرها الجماعة للناشئ.

ج - معرفة أيّ الملكات تؤدي إلى الكمال الإنساني المطلوب من معكوس ما هو عليه، وهنا يحضر من جديد أرسطو الذي يعتبر السياسة علما مدنيا يتطلب شرطين لكي يصل بالفرد والجماعة إلى الكمال، وهما:

- الكهولة والتمرس النظري.

- التجربة العملية.

وبالتالي فالكمال ينتج من فعل اللوغوس والتجربة العملية، التي هي أساس اجتماع البشر عند أرسطو.

والدليل على حضور أرسطو ضمن سياق المتن الأفلاطوني، هو عبارة ابن رشد بعد ذكره للشروط الثلاثة، والتي تدل على كونه خرج عن النص الأصلي: "لنرجع إلى ما نحن بصدده، ونقول إن أول ما بدأ به أفلاطون...[٣]".

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٨.

(٢) التريكي، فتحي، أفلاطون والدياليكيك، م .سابق، ص ٦١.

(٣) الضروري في السياسة، ص٧٩.

٤- الحرب: من الحرب الاضطرارية إلى الحرب الموجهة

يرفض أفلاطون أن تكون المدينة الفاضلة مسرحا 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 التي ترغب في 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 في عداد الضالين.

غير أن ابن رشد يرفض رأي أفلاطون، منتصرا للطرح الأرسطي الذي اطلع عليه من خلال أعمال الفارابي، ويقول ما قال به أرسطو كون الحرب فضيلة وضرورة اجتماعية، من منطلق كونها صناعة فنية، وبالتالي تصبح ضرورة لتحصيل الفضائل الخلقية والعملية، ولنتأمل النص التالي: "وهذه الفضيلة بين أمرها أنه لا يتم فعلها إذا لم تقترن بها الصناعة الحربية، كما هو الشأن في كثير من الفضائل الخلقية والصنائع العملية، إذ يظهر أن كثير من الفضائل إنما هي استعدادات للصنائع، وأن كثير من الصنائع هي استعدادات للفضائل(١)".

فالحرب تصبح عند ابن رشد مشروعة لارتباطها بالفضائل، وضرورة ملحة لكونها حرب عادلة، وانسياق الفارابي وابن رشد للرأي الأرسطي راجع لتطابقه مع الشرائع السماوية على العموم والإسلامية على الخصوص، فالحرب مقدسة في الأديان وتجعل من الجهاد أعلى مراتب العبادات، والدليل ما يورده ابن رشد في الضروري معلقا: "إذا ما يراه أرسطو في حروب المدينة الفاضلة، على ما حكاه أبو نصر(٢)".

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٢.

لنغادر الضروري في السياسة معرجين على كتاب السياسة لأرسطو، لنستدل على حصول الحضور في الخطاب الرشدي بالرغم من عدم اضطلاعه على الكتاب أصلا، لأرسطو في الكتاب الفصل: "..الطبقة الحربية وطبقة القائمين شؤون المدوالات هما وحدهما اللتان تؤلفان الدولة سياسيا، وهذان القسمان العظيمان للدولة يتميز كلاهما عن الآخر، فأحدهما يمتاز بالدوام (المهنة الحربية)والثاني بتداول الوظائف[١]".

وكما هو معروف أن أرسطو دفع بالإسكندر إلى غزو العالم القديم، ليحقق نزعة التفوق التي تريد نزع الاعتراف من الأخر بالقوة. إن الحرب العادلة في الفلسفة الأرسطية ما هي في صورتها الأخيرة عند ابن رشد سوى الجهاد، فالجهاد يُمكِن ابن رشد في حالة وجود الملك الحق من أن يُحقق مدينته الفاضلة[٢].

٥- السماع الموسيقي: من التسفيل الأفلاطوني إلى التبجيل الأرسطي

فلسفة أفلاطون في التربية تقوم على تنشئة الحفظة أو الحراس تنشئة مثالية،بعيدة كل البعد عن كل ما هو غير مثالي بالأصل، أو كل ما يضعف الطفل المراد تأهيله للمواطنة في الجمهورية، ومن بين الأمور التي يرى أفلاطون ضرورة الابتعاد عنها الشعر والموسيقى، لكونهما في رأيه يؤديان بالحافظ إلى الرخاوة والضعف.

وابن رشد يستدعي مرة أخرى أرسطو من خلال ما قرأه في نيقوماخيا، إذ يرى أن السماع الموسيقي ضروري في التربية كضرورة الرياضة في التربية الجسمانية.

فالموسيقى ليست لذة فحسب، بل وسيلة لإثارة الهمم وشد البأس، وتفتيق المواهب، ولقد ورد في كتاب السياسة لأرسطو الكتاب الخامس – الباب الرابع التساؤل الأرسطي التالي: "لكن أليس الأولى أن تكون الموسيقى إحدى الوسائل الموصلة

---

(١) أرسطو، السياسة، تر: لطفي السّيد، ص ٢٦٧.

(2) Oliver Leaman ,Averroes and his Philosophy ,Clarendon press.OXFORD 1988 , P 125.

إلى الفضيلة؟[١]". ولكي يجيب عن ما طرحه عمد إلى تحليل كثير من الافتراضات ليصل آخر الأمر إلى تفنيد رأي سقراط ولنقرأ ما يلي: " من أجل ذلك عاب بعض المؤلفين الذين اشتغلوا بالموسيقى بحق على سقراط - الرأي وارد في متون الجمهورية- ينفي من التربية الألحان الرخوة بحجة أنها لا توافق إلا السكر، فقد أخطأ سقراط في أن ظن أنها تتعلق بالسكر الذي شمته أنه نوع من ثوران الشهوة في حين أن شيمة هذه الأغاني ليس الضعف، .....وحينئذ في التربية الموسيقية ينبغي توفر ثلاثة أشياء: أولا اجتناب كل إفراط، ثم عمل ما هو ممكن، ثم ما هو لائق[٢]".

٦ -المنطق والرياضيات: من سلطة العدد إلى سلطة الحد

يمثل العدد عند أفلاطون سلطة معرفية، إذ أن الرياضيات هي حلقة الوصل بين العوالم السفلية والعلوية، وأن الانتقال إلى المعرفة العقلية الحقة يتم فقط بالتجريد الذي يلعب الاستدلال الرياضي فيه الدور البارز، ونتيجة لأهمية علم 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 الذي بطبيعة الحال قد وضعه المعلم الأول - أرسطو -، باعتباره هو العلم الذي تحتكم إليه كل العلوم بما فيها الرياضيات إن أفلاطون يعلل تقديم الرياضيات كونها آلة ولغة كل العلوم، ومفتاح كل مستغلق، كما هي في رأيه حاجة ملحة ولنتأمل قوله على لسان ابن رشد: "وذلك أنهم حفظة فهم يحتاجون أيضا إلى معرفة العدد والمقاييس من أجل ترتيب الرجال وتنظيم صفوفهم[٣]".

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

(٢) المصدر السابق، ص٣١٦.

(٣) الضروري في السياسة، ص ١٦١.

وبعد أن عرض رأي أفلاطون انتقل إلى نقضه وتجاوزه قائلا: "فهذا ما يراه أفلاطون فيما يبدأ به في التعلم، وإنما رأى هذا الرأي لأن صناعة المنطق في أيامه لم تكن قد وجدت، وقد وجدت هذه الصناعة فإن الأصوب أن يبدأ التعليم بصناعة المنطق(١)".

٧- الذهب والفضة: من الحرام إلى المباح

يرى أفلاطون أن من بين العوائق الأخطار التي تهدد المدينة الفاضلة تعاملها بالذهب والفضة، لأن ذلك من شأنه قيادة الحافظ (راعي المدينة وحارسها) إلى سلوك تكديس الأموال وجمع الذهب والفضة، فيغرق ذاته في هوى النفس وتتملكه الأنانية، عندئذ يفقد فرقده المثالي ويهبط إلى الكهف الذي أنزل إليه بعد الخطيئة.وبما أن المواطن الأفلاطوني لا يأبه بالمادة والمنفعة، فمحرم عليه التعامل بالذهب والفضة.

يرى ابن رشد أن التحريم الأفلاطوني لا أساس له من الصحة، وأن أفلاطون يجهل الواقع والمعقول الواقعي، فالنقد ضرورة اجتماعية واقتصادية لكونه يسهل التبادل بين الناس، وتمكنهم من اقتناء حاجياتهم، ويقحم ابن رشد في الضروري رأي أرسطو والعبارة التالية شاهدة على الحضور الأرسطي: "وذلك لأن الذهب والفضة، كما تبين في "أخلاق نيكوماخيا" إنما يحتاج إليهما في هذه المدن لصعوبة المعاملات، وأيضا لكونها وسيلة في الأمور المختلفة حتى يقع تساوي العمل في الأمور التي يصعب تقدير حدوث التساوي فيها(٢)".

ونفس النقد وجهه أرسطو قديما لأفلاطون في كتابه السياسة، إذ يرى أن المبادلة لا تناقض الطبيعة، وما هي ضرب من جمع المال إذ ما كانت ترمي إلى الاكتفاء الذاتي الطبيعي(٣).

---

(١) المصدر والمكان نفسه.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠٨.
(٣) أرسطو، السياسة، ص٢٦.

٨ -الحاكم: من الشروط الممتنعة إلى الشروط الأرسطية الأربعة

في المقالة الثانية تعرض ابن رشد للحاكم، الذي إليه ترجع أمور تدبير السياسة، ورئاسة العباد، وحفظ البلاد، غير أن رئيس المدينة الفاضلة لا بد أن تتوفر فيه شروط تؤهله للقيادة الحكيمة، وقد ذكر ابن رشد الشروط التي وضعها أفلاطون في الجمهورية، غير أنه تفطن بحسه الأرسطي إلى امتناع وجود شخص بتلك الصفات وعليه علق بما يلي: "فإن قال قائل "إذا كان وجود هذه المدينة إنما يكون ممكنا بوجود مثل هؤلاء القوم، وبتلك الصفات التي نشأوا عليها في هذه المدينة فلا سبيل إلى وجود هذه المدينة، وصار ما كنا نعتقده بما افترضناه في قولنا ممتنع الوجود(١)".

والإشكال الذي طرحه ابن رشد واقعي ومنطقي، فالشروط الأفلاطونية تصبح من قبيل الممتنع، رغم كونها من الناحية المعرفية والافتراضية ممكنة، وعليه وجد ابن رشد المخرج في شروط أرسطو الأربعة المذكورة في نيقوماخيا والتي تتخذ طابع الإمكان، وتقترب من الواقع وهي على النحو التالي:

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

والخصال الأربعة وردت في كتاب نقوماخيا لأرسطو الذي ترجمه إلى العربية عبد الرحمن بدوي سنة ١٩٧٩.

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٣٩.

إن أرسطو حضر في المتن الرشدي من خلال نيقوماخوس ليعطي لجمهورية أفلاطون المد والبعد الأخلاقي، وليجعل ابن رشد من هذا التزاوج جمهورية أفلاطون أقرب إلى روح الإسلام(١).

من خلال ما سبق يمكن القول أن حضور أرسطو جلي، مما يدل على علو مكانته في الفكر الإسلامي الوسيطي، لكن لم يكن حضوره حضور هيمنة، ولا حضور استعلاء إنما حضور العالم الذي يحتمل رأيه الصواب والخطأ، وفكره النقد والمجاوزة.إن غياب أرسطو في كثير من المتون الأفلاطونية يدل إما على التناص مع أفلاطون أو تبني ابن رشد بعض آراء أفلاطون المخالفة لما يقول به المعلم الأول، وكمثال على ذلك فقد رفض أرسطو شيوعية النساء والأولاد التي طرحها أفلاطون في حين نلاحظ ابن رشد يطرحها ويشرحها كما هي دون نقد رغم كونه مسلما وهذا يدل إما على تبنيه الطرح أو كونه ممكن التحقيق.

وبالرغم من حضور أرسطو في المتن السِّياسي الرشدي فإن ابن رشد يظل وفيا لأفلاطون: "بالرغم من إرادة ابن رشد لإخراج كتاب السّياسة أفلاطون إخراجا أرسطيا لغة ومنهجا وطريقة عرض، فقد أبى إلا أن يظل وفيا لروح النص الأفلاطوني على الصعيد المذهبي، صعيد الأطروحة المركزية لمحاورة الجمهورية(٢)".

المبحث الثاني

ابن رشد الراهن والمستقبل

في دراستنا الموالية ارتأينا أن ننطلق من الفكرة الآتية: "عند استحضار أي شخصية تراثية لا بد أن نتعلم منها كيف نفكر لا أن نتركها تفكر لنا، وأن نفكر معها لا

---

(1)Oliver Leaman ,Averroes and his Philosophy ,Clarendon press.OXFORD.1988 ,P126.

(٢) محمد المصباحي (حضور أرسطو في مختصر السياسة لابن رشد)م.سابق، ص ٤٨١.

أن نفكر مثلها."وهذا يعني أن استحضار ابن رشد اليوم لا يعني بالضرورة استحضاره من أجل أن يفكر لنا، بل يجب أن نجعل من ما كتب وأنتج موضوعا نفكر به لحل مشاكلنا الراهنة. لقد انتهى زمن ابن رشد.

شهدت نهاية القرن العشرين على الخصوص حضورا متميزا لابن رشد. كما يسميه الآن جل المفكرين العرب فيلسوف الغرب والشرق، وتلك العودة في معظمها لم تخرج عن هالة التعظيم والتقديس، وأصبح ابن رشد رمز الحداثة والعقلانية العربية، واتخذ نموذجا للمثقف المعاصر.

إن هاجس الرشدية المعاصرة لدى بعض المفكرين العرب، يجعلنا فعلا نتساءل عن كنه هذه التوجهات، فهل يمكن أن نتقدم بالرجوع إلى نمطية فكرية تنتمي إلى عصر الانحطاط؟

وهل يمكن أن نحدث التقدم من خلال فلسفة ابن رشد وعقلانيته؟؟

وهل يُعقل أن يحقق ابن رشد المُعاد ما عجز عنه ابن رشد في عصره؟؟

هل ابن رشد أغلوطة إيديولوجية (١) ؟؟

وبعبارة صريحة ماذا نستفيد من ابن رشد اليوم، وخاصة في القول السياسي الذي هو موضوعنا بالأخص؟؟

أورد أولفر ليمان (Oliver Leaman) دراسة عنونها (ماذا بقي من فلسفة ابن رشد ؟) وهو سؤال مشروع من الناحية الإبستيمولوجية والتاريخية، فالرجل يعتبر من حيث منطق التطور التاريخي مجرد تراث، وماض ملتصق إلى أبعد الحدود بفترة زمنية

---

(١) راجع مقال (أغلوطة ابن رشد) لصاحبه يوسف زيدان في قراءات ابن رشد، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (م. سابق).

ارتبط وجودها بأفول الحضارة الإسلامية في المشرق والمغرب، وبالتالي فهل بقي شيء يمكن أن نستفيد منه من تراث ابن رشد ؟

لعل أوليفر ليمان في طرحه لهذا السؤال المركزي، شاهد التهافت على فلسفة ابن رشد من قبل المفكرين العرب، وأراد أن يُنبه الباحث لضرورة وضع السؤال السابق بين عينه، لأن فهم السؤال إبستميا من شأنه أن يحقق إمكانية قراءة ابن رشد قراءة علمية لا قراءة إيديولوجية.

حاولنا أن نضع أنفسنا موضع مساءلة، من وحي السؤال التالي: ماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد في حاضرنا؟

ولا بد للسؤال أن يتبعه تحديد لجملة من الشروط،التي تحدد الاستفادة ضمن نطاق مشروع، خال من التوظيف للماضي، وتلك الشروط هي على النحو التالي:

١- الغرض من قراءة ابن رشد ليس من باب أن يكون مفكرا ومنظرا لنا، وأن نطبق اجتهاداته ومناهجه على حاضرنا، بل الغرض من كل قراءات تمس ابن رشد هي محاولة التفكير من خلاله كمعلم في مشكلات حاضرنا. فالمشكلة إنسانية في عمومها تشترك في بعض الخصائص العامة، ومنه يمكن لابن رشد كمعلم تراثي أن نستفيد من خلال استحضاره في عملية تطوير المجتمع، وترقية الإنسان.

٢- إن عملية التفكير من خلال ابن رشد لا تعني بالضرورة إعادة إنتاج نصوصه واقتباسها، بل محاولة إنتاج نص جديد غير رشدي، لكنه من وحي المساءلة الرشدية، ونعني بذلك أن "العبرة"التي تحدث عنها القرآن الكريم وربط وجودها المفاهيمي بالماضي والشخصية الغابرة، ينبغي أن تتجسد حين قراءة ابن رشد. والعبرة تُنتج الوعي الخلاق، الذي يستطيع أن يجعلنا نستحضر الماضي من أجل فهم الحاضر واستشراف المستقبل، إن الاعتبار في الفكر العربي يتجه صوب تأسيس ما يسميه الغرب فلسفة التاريخ، ونحن بذلك في كل لحظات الاعتبار نستطيع أن يكون التراث ليس مجرد نصوص مقدسة، بل نصوص متجددة في الفهم والقراءة.

٣- عدم الوقوع في النمطية، ونقصد بذلك التَّحرر من ابن رشد المهيمن، الذي يمارس على الباحث منهجه ونصه ومقصده، فكل ما أنتجه ابن رشد كان ضمن بيئته هو كمثقف ومفكر، وكل اجتهاداته كانت تتوافق مع واقع مجتمعه وأمته.فالرشدية المعاصرة ينبغي أن تعزل عن منطق الهيمنة والاستحواذ، وينبغي أن يكون ابن رشد بمثابة المَعلم الحضاري الذي نجعل منه نقطة انطلاق وليس نقطة ارتكاز. فالرشدية المعاصرة إذا كان الغرض منها استحضار ابن رشد المَعلم من أجل أن نفكر من خلاله بعيون الحاضر تصبح عندئذ تمتلك شرعية معرفية.

٤-إن استدعاء ابن رشد ينبغي أن يكون من منطق وضعه كشخصية افتراضية، أي أن نفترض وجوده في عصرنا لكي نفكر من خلاله في قضايانا المعاصرة، فيكون هو الحاضر المفكَّر من خلاله وأنا المفكِّر، هو السائل وأنا المجيب، هو المفترض وأنا المفسر، هو المشكك وأنا المتيقن، هو الصورة وأنا المبدع، هو النص وأنا كاتبه ومؤوله.

٥-أن الاستفادة من ابن رشد لا بد أن تُربط بالقصد والغاية، ونعني بذلك أنه من المهم بمكان أن نصارح الذات بطبيعة العلاقة مع ابن رشد، ولما أحاول استدعاء ابن رشد؟ فأغلب من جعل ابن رشد معلم الحداثة تبناه من منطلق الانتصار للعقل والعقلانية، أو الانتصار للفلسفة، عندئذ يصبح ابن رشد لكن ابن رشد لا ينبغي أن يُجزأ فإذا كان عقلانيا فهو كذلك كان عرفانيا، وإن كان منتصرا للفلسفة فهو كذلك كان قاضيا ومتدينا، فهل تصح قراءة ابن رشد في حالة إذا تعاملت مع ابن رشد وفق ما أريد وأرغب؟؟ أم أن القراءة الصحيحة هي وفق ما يجب ويقتضي؟؟

لقد نبهنا أ. محمود قاسم إلى نقطة مهمة، فأغلب الدّراسات تحاول أن تقدم ابن رشد على أساس الفيلسوف المادي، والمفكر الواقعي: "ومما لا ريب فيه أننا سنجد فرصة تتيح لنا البرهنة على أن الفلسفة الرشدية ليست، كما يدعيه بعض مؤرخي الفلسفة في العصور الوسطى، فلسفة مادية مناهضة كل المناهضة للمذهب الروحي[١]".

---

(١) قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢، ص٣٢.

٦- ضرورة الاعتقاد أن ابن رشد في حاضرنا لا يمكن أن يُحدث التقدم أو يحل مشاكلنا، لا منهجه العلمي ولا نصه التراثي. فالتقدم ومعالجة القضايا تتم وفق إبداع نص يتماشى وعصرنا، ويتناغم وروحه.

٧- التحرر من فكرة أن الغرب تقدم بفضل الرشدية وحلقات التنوير التي ساهم ابن رشد في قسط من وجودها، فالغرب تقدم لأنه استطاع من خلال الآخر أن يعي تخلفه، ثم بادر إلى إحياء رموزه الفكرية لا لتُفكر له بل لكي يفكر من خلالها، وبعد أن تم له ما أراد استغنى عنها في عملية الإبداع، وجعلها مجرد موضوع للإبداع. مع العلم أنّه أحدث قطيعة معها في مجال المضمون المعرفي.

٨- التحرر من وهم أن ابن رشد انتصر على مشكلات عصره، بل الحقيقة أن فلسفة ابن رشد لم تستطع أن تغير من ثقافة العصر أي شيء، لأنها نبتت في بيئة متخلفة عن فكره، ففكره من الناحية التاريخية لم يستطع أن يغير من مسار الفلسفة الإسلامية. وابن رشد فشل واقعيا في حل مشكلات عصره وإن نجح في تحليلها فلسفيا، ومن هذه القاعدة لا نتفق مع كثير من الدارسين الذين يعتقدون أنّه انتصر على مشاكل عصره، تلك هي أغلوطة نستشفها من خلال كثير من الدراسات المعاصرة، وعلى سبيل المثال أن ما قاله محمد بركات يُعد تغليطا للتاريخ: "وإذا كانت قراءة ابن رشد الآن تشهد على تخلفنا بعد أن عجزنا عن حل كثير من إشكالاتنا الفكرية والثقافية والدينية، فهي إلى ذلك تعزز الثقة بأن التّجاوز والعجز والتمزق أمر ممكن، فهو لا يشدنا إلى الماضي فحسب، بل يضعنا أيضا وجها لوجه أمام مشاكلنا الكبرى، لأنه يهيب بنا، بانتصاره العقلي على مشاكل عصره[1]".

إن الانتصار العقلي لا يمكن أن نفهمه على مستوى التنظير فحسب، بل الانتصار العقلي إن صح من حيث الاصطلاح الفلسفي لا بد أن يقترن بالواقع والفعل،

---

(١) محمد بركات (ابن رشد فيلسوفا معاصرا)أعمال ملتقى ابن رشد تونس ١٩٩٩، ص٦٨٠.

فالفعل هو الوجه الحقيقي للعقل، وأن نقد العقل هو نقد الفعل، وأن التنظير العقلي غايته الفعل أصلا. ومنه يصبح ما قاله أ.البخاري حمانة أقرب إلى الواقع مما قاله الجابري وبركات وفخري: "بذلك توارى "فصل المقال"أمام "فيضل التفرقة "، ولم يصمد "مناهج الأدلة "أمام "مناهج العارفين "، ولم يُوقف "تهافت التهافت "تهافت الفلاسفة "، ولم تصل "بداية المجتهد "دون استمرار الأمة في "الاقتصاد في الاعتقاد[1]".

إن التاريخ وإنسان ما بعد الموحدين يؤكدان انتصار الغزالي على ابن رشد، فلقد استمر فكر الغزالي وفلسفته رغم كون ابن رشد جعل منه خصما فكريا ليتقدم فلسفيا، لكن الغزالي حتى من خلال الكتابات الرشدية تقدم فلسفيا، وأزاح ابن رشد من الساحة الفكرية، لأن الجمهور انتصر للغزالي من خلال العقيدة الأشعرية.

إن الثقافة الإسلامية ما بعد ابن رشد كانت في مضمونها أقرب إلى ما جاء في كتب الغزالي، فقد كان أبو حامد العرفاني أقوى في تأثيره من ابن رشد العقلاني، وكان فيصل التفرقة أكثر حضورا من مناهج الأدلة. لقد انتصر الغزالي على ابن رشد تاريخيا، لكن ابن رشد انتصر على الغزالي معرفيا.

لكن فيما نستفيد اليوم من ابن رشد ؟؟

١- في طريقة توظيف الآخر

يبدو أن السلف (المعنى التاريخي) كان أكثر وعيا منا في توظيف رموز الثقافة والفكر، ولم يجد حرجا في تقديم أو شرح كتب الأقدمين، وإن وجدت من الفينة والأخرى معارضة من قبل الفقهاء وأشباه المتعلمين. لكن بالرغم من ذلك كان توظيف الآخر يدخل دوما في تركيب البنية الثقافية للدولة.

---

(١) البخاري حمانة (ماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد اليوم)أعمال ملتقى ابن رشد (تونس)، ص ٧٠٨.

فلقد وظف فقهاء السّياسة العلم الفارسي لتشبيع المواطن بأخلاق الطّاعة، فكانت الحكمة فارسية والحاكم عربي. ثم وظف الفلاسفة أفلاطون وأرسطو، حتى أصبح كل واحد منهما يمثل الجانب النّظري من الإسلام، وهو الأمر الذي حاول أ.عبد الرحمن بدوي أن يُبيِّنه في كتابه الشهير أفلاطون في الإسلام.

إن ابن رشد وظّف أفلاطون بذكاء الفقيه أولا، وبجرأة الفيلسوف ثانيا في مجال القول السّياسي يقول مولغان (R.G. Mulgan): "إن عمل ابن رشد لجدير بأن يقرأ في عصرنا الراهن باعتباره في حد ذاته تأليفا في نظرية سياسية أكثر منه مجرد شرح على أفلاطون. والأمر الذي يكتسي أهمية خاصة هو توفيق ابن رشد بين الأفلاطونية وعقائد الإسلام، فقد وسعه أن يتبنى العديد من نظريات أفلاطون الكبرى دون حرج منه(١)".

وفي زماننا المعاصر نلاحظ أن أغلب المفكرين العرب لم يستوعبوا الدّرس الرشدي، ولا الدرس الذي قدمه قبله الفارابي حين تعاملا مع أرسطو وأفلاطون. ويمكن أن نصرح بكل موضوعية أنهم استطاعوا أن يتعاملوا مع راهنهم بالوافد اليوناني والموروث الجاهلي، واستطاعوا بذلك أن يتقدموا فلسفيا.

نستفيد من ابن رشد اليوم في كيفية التعامل مع النّص الوافد، ثم كيف يكون الباحث شريكا في إنتاج النّص لا مستهلكا له فقط. فاليّوم نحن أمام ظاهرة مقلقة تتمثل في تلقف النصوص والمفاهيم، ثم محاولة تبيئة المكان معها لا تبيئتها معه، إن ابن رشد كان يجيد محاورة الآخر، ثم إنتاج نص جديد يتلاءم وثقافة المكان. يقول أ. الجابري موضحا تلك المهارة الرشدية: "ما يلفت النظر هنا، هو أن ابن رشد لم يسجن نفسه في نص أفلاطون، بل تصرف فيلسوف قرطبة كشريك في إنتاج النص(٢)".

---

(١) مولغان، ص ص ٣٢،٣١.

(٢) الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي، ص ٣٨٣.

لا بد أن نتعلم من ابن رشد كيف نكون شركاء في إنتاج النّص مع الآخر، وأن نختار من النصوص ما هو ضروري في كل مشروع ثقافي.

٢- في طريقة إبداع المفاهيم

لم يكن ابن رشد مجرد شارح للنصوص الفلسفية، وناقلا لمصطلحاتها، لقد كان يعمل في كل شرح على إبداع المصطلحات والمفاهيم، فمن دليل الاختراع، ودليل العناية إلى إبداع المفاهيم السّياسية، فمصطلح وحداني التسلط أبدعه من حيث مشاهدته ومعايشته للملك المنصور، فلقد ترجم سلوكه بالوحداني وشهوته بالتّسلط، فجاء وحداني التسلط ليعطى للفكر الإسلامي مسوغات نقد رموز سلطته. إن النص لو لم يُفقد في الأندلس لكان مصطلحا وحداني التسلط أيقظ الوعي في أذهان كثير من العامة والخاصة.

وإذا كان الجاحظ ثم الفارابي أبدعا مصطلح النوابت، فإن ابن رشد عوض أن يشبه الإنسان بالنبات شبهه بما هو أقرب إليه من حيث النوع، ونقصد الحيوان. فأشباه الناس (العوام عند الغزالي - الدهماء عند المعتزلي)وصفهم بالزنابير، وهي حشرات شبيهة بالنحل ولكنها لا تنفع بل تضر. ولا بد أن يرافق عملية إنتاج المفاهيم الاستعانة بالشواهد الثقافية والتاريخية من بيئتنا حتى يتناسب المفهوم مع الذهنيات. وعلى صعيد آخر يجب أن لا نغطي المفاهيم بهالة إيديولوجية أو بطانة ميتافزيقية، كما هو الحال اليّوم في كثير من الكتابات الفكرية في العالم العربي، التي تنحت المفهوم من خطاب الآخر وتغرقه في يم من المغالطات الإيديولوجية. لقد كان ابن رشد ذكيا حين بتر النص من غطائه الميتافيزيقي: "لأول مرة يتم التّعامل، في الثقافة العربية، مع المضمون السياسي لكتاب الجمهورية كما هو، بعيدا عن أية بطانة ميتافزيقية (كتلك التي لفه فيها الفارابي)، وعن مهج المقابسات و"سوق الأدب"[(١)]".

---

(١) الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي، ص٢٩٢.

٣- في طريقة نقد الأنظمة

لم يكن الفكر السياسي جريئا على اتخاذ مواقف نقدية من الأنظمة الحاكمة في الدولة الإسلامية، ولم يكن المفكر منخرطا في عملية نقد السلطة باستثناء طائفة من المفكرين الذين اختاروا طريق التستر أسلوبا كإخوان الصفا. لكن مع ابن رشد نجد مفكرا يمارس عملية النقد، ويشير إلى الزمان والمكان، ويحدد المَعْنى بالأمر بالذات والصفات. لقد كان المتن الأفلاطوني الرشدي محملا بالنقد الصريح لسياسة أنظمة الدول الإسلامية من عهد معاوية إلى المنصور. ولا نريد أن يكون النقد من أجل المعارضة الضيقة التي نرى طغيانها اليوم على الصعيد السياسي العربي، إننا نريد أن نستفيد من الدرس الرشدي في مجال توجيه النقد نحو مواطن البناء لا الهدم، وأن يكون النقد مسلحا بالمفاهيم التي تعمق الوعي بالمسائل الاجتماعية: "لأول مرة يتم نقد الاستبداد بمفاهيم مباشرة (وحداني التسلط) وبجرأة وقوة وبإعطاء أمثلة من واقع التاريخ العربي(١)". إن عملية نقد رأس السلطة ليست فقط لعبة في عالم صراع الكبار، بل هي عملية تدخل في صميم الحكمة العملية، وعندما نتأمل النصوص التالية نكتشف مدى واقعية ابن رشد في ممارسة عملية النقد.

أ- نقد وحداني التسلط: كان ابن رشد في الضروري في السّياسة قد شن هجمة معرفية على الطغيان والمستبد، وحلل شخصية المستبد (المنصور). رغم أن ابن رشد يؤسس نظامه على وحدانية التدبير، فالحاكم ينبغي أن يكون بالضّرورة واحد حتى يمنع الفساد : "ومن هنا جاءت ضرورة وحدة الحاكم أو المدبر وفساد نظام المدينة الواحدة إذا تعدد فيها الرؤساء(٢)". غير أن الحاكم الواحد في المدينة الرشدية ليس بمستبد أو طاغ. فنحن نتفق مع ابن رشد في ضرورة أن تكون الأنظمة العربية موحدة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة، ١٥٥.

في حكامها ولكن شريطة أن تكون الأنظمة بعيدة عن التسلط والطغيان. لقد كره ابن رشد الطغيان، والأحرى بنا نحن في عصر الحريات أن نكون أكثر جرأة في نقده وتغييره.

ب- نقد سلطة البيوتات: إن شر ما أصاب العالم العربي منذ معاوية بن أبي سفيان إلى يومنا هذا هو سيطرة حكم البيوتات، أو كما يقول أ. حسن حنفي "بين حكم الجيش وحكم قريش "فالسياسة العربية صبغت نفسها بحكم الأسر والعصبيات، وتصبح الدول تتهافت، والأنظمة تتبدل من السيئ إلى الأسوأ، فتضيع الوحدة التي هي أساس صلاح وقوة الدولة.ففي عصرنا توزعت الدول العربية على مساحة شاسعة تمتلك الخير والخيرات لكن تمزقها وتشتتها، واستئثار أرباب البيوتات بالحكم جعل العالم العربي يُرتب ضمن الدولة المتخلفة سياسيا واقتصاديا.

إن ابن رشد كان ملما بالمسألة السّياسية حين ربط الصلاح بالوحدة والفساد بالتشرذم.

ج - نقد النظام الديموقراطي: إن أهم ما يمكن أن نستفيده من ابن رشد نقده لنظام الحكم الجماعي المسمى في عصرنا بالديمقراطية، أي حكم الشعب نفسه بنفسه ولنفسه، والنقد الرشدي عندما نحلله نجده ينطبق اليوم على واقعنا المعاصر فالديمقراطية في البلدان العربية هي ديمقراطية تحمل نصف الشر كما تحمل نصف الخير، والنظام الفاضل هو الذي يكون فيه مستوى الخير أكثر من مستوى الشر، بيد أن الديمقراطية المعاصرة تتساوى فيها المضار والمنافع وهنا تكمن خطورتها.إن الحرية التي تعتبر من أهم مبادئ هذا النظام تخفي وراءها عبودية مطلقة، فنحن اليوم نعاني من هيمنة المجتمع الصناعي، الذي حول الفرد إلى مستهلك، وسيحوله في القرون القادمة إلى آلة، أو إلى كتلة من لحم متحركة.

إن الوقوف على حقيقة الحكم الجماعي يجعلنا ندرك أنه من المستحيل أن يصل إلى الحكم أفراد الشعب العاديين، بل سيصل إليه دوما أبناء الطبقة المالكة.لأن الحكم

الجماعي سُيِّج بقوانين تجعل الارتقاء إلى الحكم يتم عبر المرور بفئة أصحاب المال، فهل يستطيع ابن الفلاح أو الحداد أن يكون رئيسا لدولة معاصرة ؟؟ بطبيعة الحال لا يمكن ذلك، فوراء الديمقراطية حملة انتخابية تتطلب مالا وفيرا. لقد فهم ابن رشد اللعبة جيدا كما فهمها أفلاطون قبله، إن الدول الجماعية كما قال ابن رشد سريعة البوار، وهي كذلك.

ومن جانب آخر، لا يمكن القول أن الناس متساوون في تدبير شؤون الدولة، وأن من استحق ذلك بالانتخاب وجب عليه ذلك، فتدبير الدولة يحتاج فعلا إلى من هو مؤهل بالطبع والتكوين لذلك: "إن المشكلة في طبيعة المجتمع التفاضلية والتراتبية على ما وضعه أفلاطون وابن رشد تبدو وكأنها قامت على مقدمة، وهي أن كل فرد يختلف تماما عن أي فرد آخر، فلا سبيل إلى أن يشارك كافة الناس بالتساوي في تدبير شؤون الدولة أو في تحديد طبيعته"(١).

لكن رغم ما سبق، نستفيد من النظام الديمقراطي من خلال القراءة الرشدية في بناء الأرضية لبناء مشروع سياسي ناجح، لأن النظام الديمقراطي رغم السلبيات السابقة فهو يقدم للفيلسوف الفرصة لإعداد مشروعه السّياسي نتيجة حرية التعبير التي يوفرها لها النظام، وعلى الفيلسوف أن يحافظ على النظام الجماعي إلى غاية اكتمال المشروع السياسي الفاضل. إذن على المفكر العربي اليوم، أن يستغل وجود النظام الديمقراطي ليرسم معالم نظام جديد يحقق للإنسان كينونته الحضارية. إن الديمقراطية كنظام فاسد يبقى ضرورة اجتماعية اليوم أكثر منه ضرورة سياسية. ويجب أن نخضع الأنظمة المستبدة إلى تبنيه ليس لكونه نظاما فاضلا، بل لكونه أقرب الأنظمة إلى الوسطية، وتتساوى فيه قيم الخير والشّر. والنظام الديمقراطي ترفضه المدن

---

(١) أوليفر ليمان (ماذا بقي من فلسفة ابن رشد ؟) ج ٢، ص٦٦٤.

الأولغارشية المجاورة، وهو بدوره يرفض النظام الأولغارشي، مما يجعل الغضب الشعبي يزداد حنقا على حكم القلة ويُتوج آخر الأمر بثورة عارمة أو حرب دروس(١).

إن القراءة الرشدية للحكم الجماعي قراءة ذكية، فهو يدعو الفيلسوف إلى أن يستغل المدن الجماعية لبناء جيل من المواطنين قادرين بما تلقوه من تربية أن يحققوا قفزة نوعية في تطوير المجتمع، وترشيده نحو السَّعادة. ولكن المهم من ذلك كله كيف يجنح المفكر العربي داخل الأنظمة الديمقراطية إلى تَمَثُّل ابن رشد وهو يحاول أن يجعل من يوتوبية أفلاطون مشروع واقعيا، ويحول المدينة الفاضلة إلى مدينة واقعية(٢).

٤- في طريقة بناء المنظومة التربوية

إن جل المشاريع الإصلاحية والتحديثية لم تستطع لحد الساعة بلورة مشروع تربوي متميز، يستمد جذوره من ثقافة شعبه وينخرط في بلازما الثقافة المعاصرة انخراطا حيويا. إن ابن رشد يُعلمنا من خلال الضروري في السّياسة كيف نستفيد من مشاريع الآخر التربوية، وكيف يمكن تبيئتها. لقد استفاد ابن رشد من التجربة الأفلاطونية، وأسس مشروعه التربوي على مبدأ الترتيب التفاضلي، يقول في هذا السّياق أوليفر ليمان: "وهذا يتفق تماما ونظرية ابن رشد السياسية، وقد أصاب في اتخاذ جمهورية أفلاطون دليله الأول في النظرية السياسية، نظرا إلى كون التعليم الوارد فيها مرتبا ترتيبا تفاضليا"(٣). ومعنى ذلك أن العالم العربي اليوم بحاجة إلى من هو على شاكلة ابن رشد لكي يستفيد من النظريات التربوية المعاصرة عن طريق جعلها أكثر

---

(1) Platon , La République , Tr: Robert Baccou , Garnier –Flammarion , Paris , P. 50.

(2) Introduction d'Alain de Libera , Discours décisif (AVERROES) ,Tr: Marc Geoffroy ,G F-Flammarion ,Paris 1996 , P.71.

(٣) أوليفر ليمان (ماذا بقي من فلسفة ابن رشد ؟) ص ٦٦٣.

ملائمة للإنسان العربي، إننا نرفض أن تكون المنظومة التربوية نسخة غربية ونريد أن نكون كابن رشد في اختيار أهم ما في النظريات المعاصرة لبناء منظومة تربوية شاملة.

إن التربية كل متكامل، يجب أن يكون على وتيرة واحدة من التواجد.فابن رشد الفقيه لم ينخرط في زمرة فقهاء التحريم، فلقد أكد على ضرورة التربية الموسيقية واعتبرها عاملا مهما في تربية روح المتمرن. ونحن اليوم في قرن التكنولوجيا المتطورة لا زالت التربية الموسيقية مستبعدة ومقصاة في كثير من المنظومات التربوية. وحتى وإن وجدت فلا يكاد الوقت المخصص لها يتجاوز الساعة في الأسبوع. ونفس الحال يصدق على التربية البدنية في العالم العربي.

5- في طريقة نقد الحركات الإسلامية

لقد دأب ابن رشد على نقد متكلمة عصره، وألف في ذلك كتاب فصل المقال ومناهج الأدلة في كشف عقائد الملّة، ونقده للمتكلمة من حيث كونهم غالوا في الاعتقاد، وفرقوا الأمة شيعا، وأدخلوا في الدين ما لا ليس فيه أصلا، وألزموا به غيرهم كرها كما فعلت الأشعرية، ومن هنا يمكن أن نستفيد من ابن رشد من خلال التفكير في ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة التي تكاد تلعب نفس الدور الذي لعبه أصحاب مدارس علم الكلام. إن الحركات الإسلامية المعاصرة نفسها وقعت في دائرة التكفير، ومنطق الفرقة الناجية، والعقيدة الصحيحة، إننا نحتاج اليوم أن نكتب مثل مناهج الأدلة لكشف إيديولوجيات الحركات الإسلامية التي تسيء للإسلام أكثر مما تنفعه. وأن نكتب مثل فصل المقال في ما بين العلم والفلسفة والإسلام من اتصال.

إن ابن رشد يمكن أن نوظفه لترشيد الإسلام السّياسي، فالسياسة لا تخضع للثابت والمقدس وإنما جوهر التدبير المدني أن تكون القاعدة الأساسية ما قاله صاحب الشرع (ص): { أنتم أدرى بأمور دنياكم.} (١)

---

(١) حديث ورد في حادثة تأثير النخيل بالمدينة المنورة.

ربما يكون عصر ابن رشد أقل حدّة من عصرنا، فعلماء الكلام كانوا أهون من بعض الحركات الإسلامية اليوم، التي لا تنج فكرا بل تنتج دما. لقد كان علماء الكلام رغم السلبيات ينتجون ويبدعون، يحاورون ويعلمون. لكن زنابير هذا الزّمان تلتصق بجزيئات الماضي حتى أصبح الماضي يُختزل في قميص وسروال. وكان علماء الكلام لا يكفرون إلا في بعض المسائل بينما أصبح التكفير سمة عصرنا.

لقد تفرق المسلمون، وتاهوا في فقه الفروع، وأعلنوا استكانة العقل من حيث تقديس ما لا ينبغي أن يقدس، لم يكن الإسلام يوما مجرد لباس وهيئة، أو عبادات وفتاوى لقد كان الإسلام كما فهمه ابن رشد وغيره من الفلاسفة مشروعا للإنسان والمجتمع، ويتفاعل في حركية مع الآخر الثقافي.

لقد تنامت الحركة الإسلامية في عصرنا، ولازال الفكر غير قادر على تقديم تحليل مشخص لها، إذ لا زال السؤال:هل هي صحوة أم وعي متطرف ؟ هل هي عودة للإسلام أم تقدم نحوه ؟ هل هي إيديولوجية سياسية أم دعوة دينية؟

ونعتقد أن الفكر العربي المعاصر سيظل في منأى عن فهم الظاهرة الإسلامية مادام لم يستدع التراث ليستفيد منه في ما يطرأ عليه من مشكلات متجددة.

٦- في الجرأة على إبداء الرأي والموقف

والاستفادة العظمى في رأينا تكمن في وضع ابن رشد كنموذج للمفكر الحر الذي يقول آراءه ومواقفه بكل حرية، وتكون له الجرأة على قول الحقيقة. كما أن الموقف لا بد أن يكون واضحا من مسائل التحضر والسياسة والمجتمع، فالمثقف المعاصر يغازل في أغلب الأحيان السلطة، ويبحث في سراديبها عن منصب بائس، إن الموقف الذي يمليه الواجب على المثقف المعاصر هو أن يكون مرآة عصره، التي يستشف من خلاله مواطن الخلل وموارد الحقيقة.

لقد انتصر في عصرنا السّياسي على المثقف، والعامي على المفكر، فأصبح الشارع هو الذي يحرك السلطة ويخيفها، وهو الذي يملي على المفكر ما يبدع وما ينتج، وعليه وجب إعلان موت المثقف المعاصر. ما قيمة آلاف المثقفين إن كانوا بلا مواقف. وما قيمة السياسة إن لم يصنع دواليبها المثقف الواعي، لقد حاول ابن رشد أن تكون السياسة مهمة الفيلسوف وليس السياسي(الممارس لها)وذلك قمة الإصلاح الرشدي في مجال القول السِّياسي: "والقول في "السياسة "والإصلاح السّياسي، قولا لا نجده في الثقافة العربية، لا لمن سلف ولا لمن خلف[١]".

والإصلاح السياسي كان يريد من ورائه ابن رشد تحديد منزلة رفيعة الفلسفة داخل البنية الاجتماعية،بحيث تضمن ذلك السلطة السياسية والتي ينبغي أن تكون ضد سلطة المتكلمة، وأهل الملل والنِّحل[٢].

وموقف ابن رشد من مسألة المرأة يعتبر في غاية الوضوح والجرأة، ولم يستطع المثقف المعاصر أن يحذو حذوه في فهم الغاية الإنسانية التي تجعل المرأة والرجل شريكين في العلم العملي، وخاصة في تدبير المدينة. لقد تفرد ابن رشد في الدفاع عن قضية المرأة، وأن أطروحاته عنها تعتبر لحد الساعة مواكبة لمتطلبات التحضر. لقد وافق أفلاطون في كون المرأة والرجل توضع على عاتقهما نفس المهام التربوية والسياسية[٣].

٧- الحفاظ على إستقلالية المفكر

إن إشكالية المثقف في عصرنا غالبا ما ترتبط بالانتماء السياسي أو الثقافي، حتى بات التَّسليم أنه لا يوجد مثقف في العالم العربي والإسلامي يملك استقلالية فكرية، أو يضع نفسه في خانة المنتمي للحق والحقيقة. إن ابن رشد كان مثال المفكر

---

(١) الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص ١٤.

(2) Introduction d'Alain de Libera, Discours décisif (AVERROES) , P73.

(3) Platon, La République, P 30.

الذي رغم شرحه لأرسطو وأفلاطون يظل وفيا لذاته، وأن لا يعلن انتماءه المطلق للمعلم الأول أو الأخير. يقول الجابري مبرزا تلك الصفة النادرة اليوم في مثقفينا: "..فقد بقي محافظا على استقلاله الفكري، منصرفا بكليته إلى مشروعه العلمي الكبير الذي كان ينمو ويتفرع، أكثر فأكثر، كلما قطع فيه شوطا. المشروع الذي يتداخل فيه فتح باب الاجتهاد في الفقه، وتصحيح العقيدة، ورفع الظلم عن الفلسفة وتحريرها من إشكاليات علم الكلام(١)".

٨- إحياء العقلانية الرشدية:

قبل أن نعطي للعقلانية الرشدية بعدها الحقيقي في عملية تحديث وتنوير المجتمع العربي، نود أن نلفت الأنظار إلى مسألة استخدام العقل العمومي عند ابن رشد. ولا نعني بالعقل العمومي عقل الجمهور، فابن رشد وضع منذ البداية قطيعة إبستيمية بين العلماء والعوام. إنما المقصود بالعقل العمومي ما يرمي إليه الباحث فتحي المسكيني حين يبين جوهر العلاقة بين المفكر والجمهور: "إن هذه العلاقة الجوهرية مع الجمهور بوضعه مادة النزاع ورهانه في آن، إنّما تجعل مسألة الاستعمال للعقل العمومي، تنقلب إلى خطط متجاورة في هيئة تركيبها. لا تضجر من السؤال إلا عما تسكت عنه أو تخفيه(٢)". يحاول ابن رشد أن يجعل من العلماء العقل العمومي في إطار الدولة السليمة نظريا. فالجمهور لا بد له من عقل يفكر عنه، ويحتضن انشغالاته، ويستوعب أسئلته، والعقل العمومي هو الذي يستطيع أن يصرح ما يجب أن يصرح به للجمهور وما يجب أن يُستر ويكتم. إن هذه النظرية هي أولى عتبات حركة التنوير الرشدية، ليست العقلانية أن يتم تنوير الكل، ولكن العقلانية الرشدية تذهب إلى تنوير

---

(١) الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص .ص ١٣/١٤.

(٢) فتحي المسكيني (ابن رشد والاستعمال العمومي للعقل) المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ١٩، ١٩٩٨ (م .سابق) ص٦٢.

الخاصة أولا، ثم محاولة تنوير العامة بما يتفق وطبيعتهم. إذن ليس النظر العقلي للجميع بل النظر له رجاله، وله مقامه ومقاله.

لقد توصل العقل العربي [مجازا لوحدة العقل الإنساني] إلى حقيقة مفادها أن التنوير لا يمكن أن يتم ضمن فكرة "الشعبوية". فكلما أُقحم الجمهور في مسائل الفكر والسّياسة كلما كانت البلاد تعيش أسوأ مراحلها التاريخية. إننا بحاجة إلى ابن رشد لكونه فهم أن التنوير لا يعني التصريح لهم بالعلوم والمعارف، بل عين العقل في عدم التصريح إلا بما يتفق وطبيعتهم، ويقول في هذا الصدد أ.محمود حمدي زقزوق: "وسوف يتضح لنا من خلال هذه القراءة الجديدة المتأنية أننا اليوم أحوج ما نكون إلى ابن رشد من أي وقت مضى. فالأمر الذي لا جدال فيه أن عالمنا العربي الإسلامي في أشد الحاجة إلى حركة تنويرية شاملة في محاولة لإخراجه من حالة الجمود والتخلف التي تسيطر عليه منذ مدة طويلة(١)".

وبالرغم من الدّعوة المتجددة لعقلانية ابن رشد، فإنّنا نسجل تخوفنا من أن تكون عقلانية ابن رشد مجرد دعوة إيديولوجية بمعناه السلبي. وأن يوظف ابن رشد لأهداف سياسوية ضيقة، أو أن تستعمل في إطار التعصب للمكان، خاصة بعدما أصبح الفكر العربي المعاصر يحاول أن يقسم فكره إلى شطين الشرق والغرب الإسلامي.

والأخطر من ذلك كله أن قراءة ابن رشد منذ مطلع القرن العشرين اتسمت بالإيديولوجية، وفي هذا الصدد يوضح ألكافون كوغلغن: "فقد بدا هناك اهتمام في بداية القرن بابن رشد على المستوى الإيديولوجي(٢)".

---

(١) محمد حمدي زقزوق (من كلمة:قراءات ابن رشد) مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (م. سابق)ص ٧.

(٢) ألكافون كوغلغن (الرشدية العربية المعاصرة)المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، (م.س)، ص١١٨.

٩-قيمة الطرح الرشدي لمسالة السلم

لم يكن ابن رشد في زمن يسمح بالتفرغ لمسائل السلم والسلام العالمي إلى غرار ما سيقدمه لاحقا كل من إيمانويل كانط وبيتراند راسل، لأن عصره عصر ملوك الطوائف والمدن المتحاربة، والملوك المتسلطة تسلطا أحاديا، أما الرعية -العوام- لم تخرج من دائرة القطيع الهائج على حد تعبير غوستاف لوبون.

وبالتالي فقيمة الطرح الرشدي للسلم تتمثل في تركيزه على مبدأي العدل والحرية، ولعل العالم الإسلامي اليوم أشد حاجة إلى الحرية والعدل ليخرج من سباته الحضاري الذي عمر طويلا، لكن رغم ذلك نسجل على ابن رشد ما يلي:

١ – نظر إلى الحرب والسلم نظرة رياضية، وحاول جعل كل واحد منهما مقولة واقعية، تتناسب وطبيعة الإنسان المنجذبة نحو قيمتين متناقضتين الخير والشر، كما هي نظرة تحاول أن تقيد الفعل البشري بالضرورة العقلية من منطلق قوله: "الحرب فضيلة عقلية."

٢ – عدم اهتمامه بالجانب الروحي والتنظير له، ثم التبشير به، وابن رشد جعل الإنسان مجرد رقم في معادلة رياضية معلومة المجاهل والمتغيرات.

إن استحالة السلم وعرضيته لا تمنع من الدعوة إليه، فحتى وإن لم يتأسس كمشروع عام للإنسانية في إطار السياسة والعلاقات الدولية فهو ممكن التأسيس على مستوى الشعور الفردي والجمعي في أذهان الحفظة والناشئة، لأن الشعور بالسلام كقيمة يقلل من مجال العدوانية، ويوجه العنف نحو قيم الخير، ويقلص من ديمومة الحرب، ويمكن أن يؤسس في الذات البشرية قاعدة أخلاقية: "لا حرب إلا عند الضرورة القصوى" وقاعدة إنسانية "لا حرب بين الإنسان وأخيه الإنسان، فحياة الإنسان في حياة أخيه".

ماذا نستفيد من ابن رشد اليوم في مجال السّلم؟؟؟

تتباعد الأزمان لكن الأفكار لا تتباعد، إذ أن الفكرة تتجدد في كل وقت عندما تجد الشروط اللازمة لانبعاثها، فالفكرة كائن مسافر يستريح في بعض محطات الفكر ما شاء له سلطان المعرفة، ويسكن الهواجس كما تسكن النفوس الأجساد، ثم يعاود السفر من جديد.

ابن رشد حاضر في واقعنا المعاصر وإن اختلف زمانه من حيث الأشخاص والأمكنة، فإنه لا يختلف من حيث الوضع والأزمة، وتشرذم ذات البين، وضعف المؤسسات السياسية، وكثرة الطوائف والملل والنحل وقصر نظر الساسة.

فالعالم الإسلامي اليوم أشبه ما يكون بالأبله الذي يتبع كل ريح تهب ويعتنق كل مذهب يظهر وبالتالي يعيش تشرذما وتبعية واغترابا واستلابا ...

ومنه يمكن القول أن الضروري في السياسة للشارح العربي ابن رشد يمكن أن نستفيد منه اليوم انطلاقا مما يلي:

١ - الممكن لا يخرج عن دائرة المعقول، وكل ما هو معقول ممكن، والمدينة كمشروع عقلي واقعي لابد أن ترتكز على العلم المدني باعتباره الركيزة الأساسية لنجاح مشروع الفيلسوف، وتكتمل صورتها النموذجية بعد ذلك بالعلم الإلهي.

ومنه فأفكار السلام العالمي والأمن الكوني عندما نخضعها للواقع والعقل نكتشف كونها مجرد مقولات لا تحمل من المصداقية الأخلاقية والإنسانية إلا الشعار، ومنه فهي مجرد أكذوبة سياسية تكرس نزعة ثيموسية تحاول أن تنزع الاعتراف من الآخر سواء بالقوة أو الخديعة المبنية على فلسفة تصدير القيم الإنسانية الجوفاء.

٢ - إذا أردنا السلم والسلام العالمي فعلينا أولا الاستعداد للحرب، فالسلم لا يصنعه في عرف ابن رشد من كان جبانا أو ضعيفا، وشاهده على ذلك مدينة القلة فأهلها منقادون للسلم جانحون إليه ليس حبا في السلم وإنما رُوع في نفوسهم الخوف من كثرة أهل المدن الأخرى. فتراهم لا يميلون إلى الحرب ولا يفكرون في مواجهة الأخر،

فالسلم لا يمكن أن يحدث مع الآخر -الغالب- إلا إذا كان استسلاما، وعليه يجب التفرقة بين الجنوح للسلم والاستسلام.

الجنوح إلى السلم يعني أن الجانح إليه كان طرفا في عقد السلام، ويملك من القوة والعدة والعتاد ما يضمن للسلام الديمومة -الدوام نسبي-، أما الاستسلام فهو تسليم مصير المغلوب للغالب لعدم امتلاك المغلوب القوة التي تكفل له المجابهة والمبادرة.

٣ - عدم النظر للواقع الراهن والحدث الاجتماعي من منظور طوباوي، فالسلوك السحري سلوك غير سوي، لكونه يجعل الجماعة تفقد وعيها التاريخي والحضاري أمام سحرية الشعور المزيف، إن أغلب الأمم الحالمة صنعت نهاية مسيراتها وخرجت من مسرح التاريخ.

٤ - لا وجود للسلام العالمي الدائم إلا كمقولة فلسفية مفارقة للواقع، فالإنسان جبل على الاختلاف في اللون واللسان والفكر والمعتقد، وبالتالي فالصراع والتدافع سنة كونية بين الناس، وحتمية تاريخية لا يمكن تجاوزها بمقولات ساذجة تحاول أن تجعل العالم جماعة واحدة، أو مدينة واحدة تحت قبعة وحداني النظام.

٥ - بدل التفكير في مشاريع السلام العالمي الوهمية ينبغي التفكير في مشاريع أقرب إلى الواقع والعقل، مثل مشروع توجيه الحرب، أو ما يصطلح عليه أحيانا السلم المسلح، لأن الحرب ستظل قائمة بشكلها الآني أو بآخر، فبدل توجيهها توجيها غير مشروع نحاول قدر الإمكان توجيهها توجيها يخدم الغاية الإنسانية الموحدة.

وابن رشد ركز في الضروري على كون جميع البشر سواء كانوا رجالا أو نساء، مشتركون في غاية عظمى هي الوحدة الإنسانية.

٦ - عدم تجاهل التاريخ البشري الحافل بالأحداث والعبر، فلم يتحقق تاريخيا أي مشروع سلام عالمي، لأن الحادثة الإنسانية محكومة بقوانين وغايات، والسلم الدائم يتناقض مع الغاية من وجود البشر، فالبشر لو لا الصراع والنزاع ما رسموا لأنفسهم

تاريخا ولا وجودا، وما كانوا ليكونوا لو لم يكونوا متصارعين، غير أن الصراع الكوني والتدافع الحتمي غير مستقل عن القيم الإنسانية العليا، فالتدافع غير مشروط بالحرب الدامية، وإنما يمكن أن يكون بابتكار الحرب المسالمة.

٧ - كل مشروع سلام سواء دائم أو ظرفي لا يمكن أن يتحقق إذا لم تمتلك الدولة أو الجماعة الداعية إليه القوة المادية والمعنوية ما يضمن عدم نقض بعض الأطراف لعقد السلام، فالقوة هي التي تصنع السلم. والعالم العربي والإسلامي لا ينبغي أن ينخدع بالشعارات العالمية التي تحمل خلف بريقها أهدافا ثيموسية.

وفي الختام أود أن أؤكد ما توصل إليه الباحث أوليفر ليمان : "وهكذا نعود في الخاتمة إلى السؤال الأصلي في هذا البحث ونفكر فيما بقي من فلسفة ابن رشد ؟؟ وإذا ما تطلعنا إلى ما وراء المصطلح القديم في الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى يمكننا أن نقدر أن فكره يشارك في أهم المناقشات على طول الأزمنة. وبذلك فهو بعيد عن أن يكون قد مات. وهذه فكرة تبعث فينا الحماس إذ أنها توحي بأن فكره يمكن أن يدرس باعتباره فلسفة، ولا يبقى حكرا على تاريخ الفلسفة(١)".

إن حرص الفكر العربي المعاصر على إحياء الجانب الحي من ابن رشد يعطي لنا سبل المراهنة على عقلانية ابن رشد، التي نحاول من خلالها الحد من تنامي ظاهرة اللامعقول: "ومن هنا فهذا الرهان اللامحدود على إحياء عقلانية ابن رشد، يمكنه أن يفسر عمق القلق الذي يعزى كثيرا من الباحثين، من مخاطر تنامي الانزلاق، في مهاوي العنف "اللاعقلاني "ويؤكد إيمانهم بأم للعقلانية النقدية المنفتحة تراثا عريقا في الثقافة العربية(٢)".

---

(١) أوليفر ليمان (ماذا بقي من فلسفة ابن رشد ؟) ص٦٧١.

(٢) بركات محمد مراد (ابن رشد فيلسوفا معاصرا) المجلة الفلسفية للجمعية الفلسفية المصرية، م. سابق، ص ٦٧٦.

لكن هناك نقطة رئيسة، ينبغي التنبيه لخطورتها، فلقد تحول ابن رشد في عصرنا إلى أسطورة، وأُحيطت شخصيته بهالة من الأوصاف، انطبعت عنه في أذهان كثير من الناس صور العالم المادي، والعلماني المؤمن، والفقيه الفيلسوف...فالعمل العلمي الذي يجب أن يكون هو دراسة ابن رشد بعيدا عن تلك المغالطات الإيديولوجية، والتوظيف السافر لشخصيته التراثية في بعض مسائل وقضايا عصرنا لا تمت لزمن ابن رشد بصلة.

ولعل أ.محمود قاسم تنبه لأسطورة ابن رشد،فأراد أن يُلفت الباحثين العرب إلى ضرورة فهم ابن رشد بعيدا عن أي إسقاط: "وعلى هذا النحو يهدف عملنا المتواضع إلى إعادة النظر في قضية ابن رشد، غير أنا نأمل أن يعيد المؤرخون النظر فيها المرة في جو من الإنصاف والحيدة العلمية، أي في جو يتحرر فيه المرء من كل فكرة عاطفية وهمية، أيا كان مصدرها ونوعها(١)".

إن الاستنجاد بابن رشد في الحقبة المعاصرة يعد وهما وسلوكا سحريا، فابن رشد لن يحقق التنوير في العالم الإسلامي، كما أنّه ليس هو من أحدثه في الغرب المسيحي سابقا، لقد كانت بلاد المسيحية في حالة تأهب حضاري، فأخذت ابن رشد معلما لها، لأنه يمُثل حضارة مزدهرة. كما نفعل نحن اليوم عندما نختار من الغرب أبرز المفكرين، ليس لقدرتهم على تحقيق الوعي، بل نختارهم لكونهم يمثلون حضارة راقية في عصرنا.

يعلق أ.أنطوان سيف على فكرة استدعاء ابن رشد فيقول: "إنّ استدعاء ابن رشد في هذه المرحلة له مسوغاته التي لا تخفي ملامحها ومخاوفها.فالاستنجاد به في معركة جُعل هو ملهمها لا يُخفي مخاطر التباس كبير، على الرغم من صفاء النوايا والهداف(٢)".

---

(١) قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢، ص٣٨.

(٢) سيف، أنطوان، وعي الذات وصدمة الآخر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص٨٤.

غير فكرة الاستنجاد بابن رشد تتجه نحو النكوص الحضاري، فعندما يجتمع جهابذة الأمة ويعلنون بالإجماع حاجتهم إلى ابن رشد، ندرك أن الذات العربية لا زالت تعيش حالة السبات الحضاري، إن بيان الكتاب التالي يعكس العطالة الفكرية في العالم العربي: "إننا في هذه الأيام في أشد الحاجة إلى روح العقل، روح التنوير الروح التي تجلت في فلسفة ابن رشد[١]".

---

(١) نقلا: عن المصدر السابق، ص ٤٥. [النص مقتطف من بيان ملتقى النزعة العقلية عند ابن رشد، حرره كل من: حسن السعاتي، توفيق الطويل، زكي نجيب محمود، جورج شحاته..]

obeikandl.com

obeikandl.com

الخاتمـــــــة

إن ما نخلص إليه في آخر البحث، هو أن كل تنظير سياسي في اعتقادنا مرتبط بالطموح الشخصي للفيلسوف المُنظر، كما هو في أغلب الأحيان تعبير عن ما يختلج في اللاشعوري الفردي والجمعي. إذ ليس هناك تفكير سياسي خالص لذاته، فكل تفكير هو في الحقيقة انعكاس للواقع المرفوض، والمأساة الاجتماعية التي تفرض على الفيلسوف الواعي ضرورة تحليلها ونقدها، ومن ثمة تجاوزها بمشروع يتسم في أغلب الأحيان باليوتوبيا.

إن اليوتوبيا رغم سلوكها السحري تعبر عن حالة وعي متقدمة للمشكلة السياسية(١)، تتطلب من الفيلسوف في المكان غير المناسب سياسيا التحليق بخياله لينسج معالم غد مشرق.

إن البحث من خلال دراسة كتاب الضروري في السياسة مكّننا من فهم ظاهرة قلق عبارة الفيلسوف، والتي تعني محاولة تجديد حالة الوعي(٢)، وإعادة بناء الإنسان من خلال تربيته تربية تقضي على نظام حكم المجتمع الراهن.

فأفلاطون عندما صرح بضرورة خضوع المدينة الفاضلة لحكم الفيلسوف(٣)، إنما كان يقصد شخصه وذاته، ذلك أن الصفات المذكورة تتناسب وحال أفلاطون، فهو قد حصّل العلوم النظرية والعلوم الرياضية وبلغ من العمر خمسين سنة، وهي السن التي ينبغي أن تتوفر في الحاكم الفيلسوف، وأفلاطون كان يمثل المعارضة الإيجابية التي تستعمل الرمز والخيال السياسي لتمرير مشروعها السياسي.

---

(1)René Dumont, L'utopie ou la mort! , POINTS, paris, P.179.

(2)Ibid. P.10.

(٣) برنيري، ماريا لويزا، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، تعريب: عطيات أبو السعود، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨، ص٣٠.

ونفس القول يصدق على أرسطو في كتابه السياسة فعندما نظَّر لمدينة العقل والواقع كان يؤهل نفسه كشريك للحاكم في الحكم، إذ ينبغي أن يكون الفيلسوف هو العقل المدبر والمفكر بصفته يمتلك اللوغوس، في الحين أن الحاكم عليه ممارسة الرأي من منطلق امتلاكه للفعل، وبالتالي ففلسفة أرسطو جاءت لتحافظ على مرتبته ومنزلته في بلاط الأسرة الحاكمة، وتلك بغية كل فيلسوف دخل المعترك السياسي لأنه إلا وفي نفسه من الحكم والسلطة شيء ما.

ونفس الحال يصدق على ابن رشد، فهو لم يكتب في الفكر السياسي إلا بعد أن رأى أبا يحي يتأهب لأخذ الحكم لنفسه بدل من أخيه المنصور الذي كان تحت وطأة المرض، ولعل الأمير الطموح ظن أن نهاية المنصور قد قربت، فطلب من ابن رشد تأليف كتاب في السياسة الفاضلة يجعله منهاجا ودستورا.

وابن رشد نفسه وهو يقدم الكتاب للأمير أعطى للفيلسوف المنزلة الرفيعة، وخالف أفلاطون في مسألة حكم غير الفيلسوف، إذ اعتبر أنه إذا وجد الأمير الشجاع [الموحدي] فمن الواجب أن يشاركه الفيلسوف في الحكم بالرأي والنظر.

وابن باجة الفيلسوف الهارب كما يسميه ابن رشد، عندما يُنظِّر لمدينة الفرد فهو ينظر لحكم الفيلسوف الذي يأس من الوصول إلى الحكم في زمانه، إن مدينة الفرد هي سلوك سحري يجد فيه فاقد الرجاء الفرصة المتاحة لتفريغ مكبوتاته وإرواء تعطشه للسلطة.

إن ما نريد أن نصل إليه هو أن التنظير السياسي دوما يرتبط بنزعة فردية تحاول أن تجد لنفسها منزلة في اللعبة السياسية، ليس هناك فيلسوف بريء من الميل نحو السلطة، فكل نظرية سياسية إلا وهي مشروع صاحبها قبل كل شيء، فالفكر الإسلامي منذ عصر تدوين مآثر الخلافة والأحكام السلطانية يريد من ما ينتجه التَّمكين لنفسه في هرم السلطة.

وأغلب الكتب السّياسية نجد فيها تلميحا وتصريحا في مقدمتها للملك أو السلطان، طالبين من الله أن يسدد خطاه وأن يمد في عمره وأن ينصره الله ويؤيده بفضل منه.

وحتى الفيلسوف الذي لم يكن له حضور في البلاط، فهو عندما يُنظر للمدينة أو الدولة ينظر للمذهب الذي يعتنقه برغم من زهده في الحكم والسلطة، فالفارابي على سبيل المثال لا الحصر عندما يتحدث على لسان أفلاطون فهو يستعمل أسلوب التُّقية، لأن المقصود بالمدن الجاهلة الخلافة العبَّاسية والدويلات الجرثومية المتنامية في أصقاعها، فالحاضر هو أفلاطون لكنّه في الحقيقة هو الغائب، فالحاضر هو الفكر الشّيعي الإسماعيلي. فمدينة الفارابي مدينة إمامية شيعية، تنتظر حكم الإمام العادل المعصوم عن الخطأ.

فالفارابي عندما يتحدث عن حكم الفيلسوف أو النبي فهو لا يقصد شخصه [البستاني] كما لاحظنا مع من سبق ممن ذكرنا من الفلاسفة، ولكن يقصد من يعتقده وفق مذهبه الشيعي ألا وهو الإمام، وعندما أورد ذكر مصطلح النبي فهو لم يذكره على سبيل ما حدث في الماضي حين كان الحكم يتولاه النبي بصفته يحمل معالم العصمة والكمال لارتباطه بالله، وإنما ذِكر النبي جاء متوافقا مع الطرح الشيعي والإسماعيلي على الخصوص، الذي يعتقد أن النبوة انتهت في ذات محمد الشخص لكنها تستمر في آل البيت روحا متجلية في شخص الإمام النوراني.

وبالتالي فالفيلسوف المنعوت بالحكم هو الإمام الذي يمتلك القدرة على الاتصال بالله، والذي تجعل منه الشيعة المعلم الهادي لدولة المستضعفين في الأرض، والمخلص العادل الذي يقوض معالم دولة الشر التي تملأ المعمورة والأرض الإسلامية على الخصوص. وذكره للعقول التسعة والعقل المستفاد ليس تماهيا أو تناصا مع الطرح الفلسفي اليوناني كما يدل عليه ظاهر الكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، بل هو توظيف

رمزي، فكل عقل من العقول إلا ويتطابق مع مرتبة إمام من أئمة الشّيعة، في حين يرمز العقل المستفاد إلى أكمل الأئمة وأوثقهم ارتباطا بالله، والذي هو الإمام المهدي المنتظر [المخلص].

والفارابي هنا لا يختلف عن ابن رشد أو ابن باجة ولا عن الماوردي، فليس هناك اختلاف بين التنظير وفق الميل الذاتي والتنظير وفق الميل المذهبي أو العقائدي.

إن مكيافيللي كان المنظر الشجاع الذي لمح للحاكم بضرورة إشراك المثقف في السلطة(١)، لكون المثقف يمتلك الآليات التي تساعد الحاكم على التمكين لسلطته، وتخدير الكتلة اللحمية المتحركة من الهيجان السياسي الذي تحركه بطبيعة الحال النخبة المعارضة، فالعامة على مر تاريخ الفكر السياسي لم يكن لها دور المعارضة الإيجابية، وإنما كانت دوما ضحية الخطاب الذي يتفنن في صناعته القادة، والذي استطاع عالم الاجتماع الفرنسي غوستاف لبون أن يعريه تعرية تامة، فبيّن أن الجماعات التي يقامر رجالات السياسة على دورها في التغيير لم يكن لها دور في تشكيل الوعي السياسي، بل كان لها دور القطيع الهائج الذي يقتلع كل ما يجده أمامه ساعة هيجانه(٢)، فالجماعة البشرية هي كالموج أو الوادي الهائج لا تعرف إلا القلع والهدم. والمعتزلة ذهبت قبل غ. لوبون إلى نقد العامة وتجاهل وعيهم الزائف، معتبرين أن الله قد حكم على العامة من فوق سبع سموات بالجهل والضلالة وشبههم بالأنعام، فكيف يصبح العامة مرجعية للفكر أو حتى موضوعا للوعي السياسي أو المعرفي ؟؟. ونفس المنحى نجده عند ابن رشد في نقده للغزالي وابن طفيل حين صرحا بالمعرفة للعامة، بل نلاحظ معالم العبارة الغاضبة في الخطاب الرشدي حيال محاولات نزول المثقف إلى

---

(١) مكيافيللي، نيقولا، الأمير، تعريب: خيري حمّاد، منشورات دار الآفاق، بيروت، ط ١٢، ١٩٨٥ ص١٣٥.

(٢) لبون، غوستاف، روح الاجتماع، موفم للنشر، الجزائر، ط ١، ١٩٨٨، ص١٨٢.

مستوى العامة والدهماء. واليوم نفس الحال نشاهده في أدبيات الأحزاب الإسلامية التي فتحت باب التَّعالم أمام العوام، وأصبحت قيادتها في أيدي من لا يفقهون قولا.

إن شر ما يلحق المعرفة من تدنيس أن تصبح موضوع حديث العوام، فأفلاطون في معارضته للحكم الأثيني السائد كان ينظر للقطيعة مع حكم الغوغاء الذي راح ضحيته العقل اليوناني سقراط.

إن رفض الحكومة الجماعية عند كل من أفلاطون والفارابي ثم ابن رشد نابع من إيمانهم أن السياسة إذا امتهنها العامة أصبحت عملا بلا علم، واجتماعاً بلا سياسة، وفعلا بلا أخلاق، ومصيرا بلا سعادة، ونهايتها حدوث انقلاب في السلطة الجماعية إلى سلطة استبدادية، يكون الطغيان شعارها الأول.

والقطيع الهائج لا يتحكم فيه الحاكم بسلطته مهما بلغت من القوة والسيطرة بل يتحكم فيه بما يمتلكه من مثقفين.

إن كتاب الأمير لمكيافيللي يكشف في تلافيف عباراته الصارمة دعوة لمشاركة المثقف في المشروع السياسي، وتحذير الملك من تهميش المثقف الذي يضمن استقرار الحكم لا بالحكم وإنما بالحكمة.

وفي تاريخنا الإسلامي صور جلية تبين مدى ارتباط بقاء السلطة ببقاء المثقف، فلما خرج الإمام العز بن عبد السلام من مصر بعد أن تمرد المماليك على سلطته الفكرية خرج معه أغلب سكان مصر، مما دفع وزراء الملك إلى دفعه لإرضائه، والتَّمكين لفتواه من رقابهم، لأن ذهاب ملكه ارتبط في تلك اللحظة بذهاب الإمام.

إن المثقف العضوي بالتَّعبير الغارمشي موجود في ثنايا كل مشروع سياسي، وكل مشروع مدينة حالمة، يقبع فيلسوف حالم بالسلطة والحكم ولو على مستوى الخيال واللاشعور السياسي.

إن الفقيه السياسي الذي هو أكثر تهمة ونقدا من قبل الأنتلجنسيا الرافضة للسلطة، باعتباره خادما للسلطة والطغاة، لا يختلف وضعه عن المفكر أو الفيلسوف الذي يُنظر لمدينة أو دولة نموذجية، حتى ولو كان حاكمها نبيا أو فيلسوفا.

إننا في الأخير نأمل أن يتجه الفكر السِّياسي المعاصر نحو تجسيد مقولات الفضيلة، وأن يجنح بخياله نحو إنتاج يوتوبيات جديدة، لأن انعدام اليوتوبيا هو النهاية والموت.

العالم يحاصرنا بنماذجه السياسية، ونحن نقبع داخل كهوف الماضي، أو نأسر أنفسنا في أنظمة الغرب.

العالم الغربي يعلن النهايات ويصنع البدايات، وينتج في نفس الوقت اليوتوبيات المعاصرة، إنه يُفتق الحلم البشري ويطور الخيال السّياسي لينسج معالم غد مجهول. لكنه رغم ذلك يبقى يوتوبيا في اتجاهاته الرئيسة، والتي تحددها ماريا لويزا (M.L.Berneri): "وهناك اتجهان رئيسيان يتكشفان في الفكر اليوتوبي عبر العصور: اتجاه يبحث عن سعادة الجنس البشري من خلال الرفاهية المادية، وإذابة فردية الإنسان في المجموع وفي مجد الدولة. واتجاه آخر يتطلب درجة معينة من المادية، لكنه يعتبر أن السعادة هي نتيجة التعبير الحر عن شخصية الإنسان[1]".

فهل نستطيع اليّوم أن نقتدي بابن رشد والفارابي..؟؟ ولما لا نحل مشاكل عصرنا بما أودعه الله فينا من نعم العقل والخيال.؟؟

---

(١) برنيري، ماريا لويزا، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ص١٩.

المصادر

١- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، موفم للنشر، الجزائر، ١٩٩٠.

٢- ابن باجة، تدبير المتوحد، دار سراس، تونس، ط ١، ١٩٩٤.

٣- أحمد بن الدّاية، العهود اليونانية، تحقيق: عمر المالكي، الشركة و.ش والتوزيع، الجزائر ١٩٧١.

٤- ابن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق: رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٣.

٥- ابن الطفيل، حي بن يقظان، موفم للنشر، الجزائر، ط ٢، ١٩٩٤.

٦- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، مج ٢، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦.

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

٨- ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص السياسة، ترجمة حسن مجيد العبيدي وفاطمة.ك.. الذهبي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٨.

٩- ابن رشد، تلخيص الشعر، تحقيق د. محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١.

١٠- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٥٩.

١١- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق سالم محيسن، مكتبة كليات الأزهرية، القاهرة، ج٢، ١٩٧٠.

١٢- ابن رشد، فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٧.

١٣- - ابن رشد، السماع الطبيعي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤.

١٤- ابن رشد، ما بعد الطبيعة، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤.

١٥- -ابن سنا، الشفاء (المنطق ج٨)، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، ١٩٥٤.

obeikandl.com

١٦- إخوان الصفا وخلان الوفا، الرسائل، تحقيق عامر ثامر، منشورات عويدات، بيروت، ط ١، ١٩٩٥.

١٧- أرسطو، السّياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، منشورات الفاخرية، الرياض، د. ط. س.

١٨- أرسطو، في السياسة، تعريب أ. برباره البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الرّوائع، بيروت، ط ٣، ١٩٨٠.

١٩- أرسطو، علم الأخلاق، ترجمة: أحمد لطفي السّيد، ج ١، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤.

٢٠- الجاحظ، أبو عثمان، كتاب التاج في أخلاق الملوك، تحقيق فوزي عطية، الشركة اللبنانية للكتاب، د (ط.س).

٢١- الفارابي، إحصاء العلوم، تق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٦.

٢٢- الفاربي، أبو نصر، كتاب السّياسة المدنية، سراس للنشر، تونس، دون ط، ١٩٩٤.

٢٣- الفارابي، السياسة المدنية، تق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٦.

٢٤-الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، تحقيق: فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، ط٢، ١٩٩٣.

٢٥- الفارابي، كتاب الحروف، تح: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠.

٢٦- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادتها، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥.

٢٧- الفارابي، كتاب السياسة المدنية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١، ١٩٩٦.

٢٨- القزويني، زكريا بن محمد، أثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، لم تذكر_ط.س).

٢٩- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠.

٣٠- مكيافيللي، نيقولا، الأمير، تعريب: خيري حمّاد، منشورات دار الأفاق، بيروت، ط ١٢، ١٩٨٥.

المراجع

١- أبيقور، الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، تونس، د. ط، ١٩٩١.

obeikandl.com

٢- الإدريس، علي، الإمامة عند ابن تومرت، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

٣- أوملِيل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٩.

٤- برنيري، ماريا لويزا، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، تعريب: عطيات أبو السعود، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨.

٥- بغورة وآخرون، أرسطو وامتداداته الفكرية في ف. ع. الإسلامية، أعمال ملتقى الثاني للفلسفة، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، ٢٠٠١.

٦- بنعبد العالي، عبد السلام، الفلسفة السِّياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط ٤، ١٩٩٨.

٧- بيضون، إبراهيم، تكون الاتجاهات السّياسية في الإسلام الأول، دار إقرأ، بيروت، ط٢، ١٩٨٦.

٨- برنال، إدموند جون، الموجز في تاريخ العلم، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٦٢.

٩- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٧، ١٩٩٨.

١٠- الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية محنة بن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز الدراسات العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠.

١١- الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٨.

١٢- الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠١.

١٣- جان جاك، شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.

١٤- جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، تعريب علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٨٣.

١٥- جلال، محمد شرف، نشأة الفكر السّياسي في الإسلام وتطوره، دار النّهضة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٠.

١٦- خاتمي، محمد، مدينة السّياسة، دار الجديد، لبنان، ط ١، ٢٠٠٠.

١٧- روجيس، دوبري، نقد العقل السياسي، تعريب: عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٨٦.

١٨- دنكان، جان ماري، علم السياسة، تعريب: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.

١٩- حنفي، حسن، من النقل إلى الإبداع / الإبداع (الحكمة العملية)، مج ٣، دار قباء، القاهرة، مصر، ط١، ١، ٢٠٠١.

٢٠- رسلان، صلاح الدين، الوزارة، دار قباء، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠.

٢١- رسلان، صلاح الدين، الوزارة، دار قباء، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠.

٢٢- سلمى الخضراء الجيوسي وآخرون، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩.

٢٣- سواح، فراس، مغامرات العقل الأولى، منشورات علاء الدين، دمشق، ط ١١، ١٩٩٦،

٢٤- سيف، أنطوان، وعي الذات وصدمة الآخر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠١.

٢٥- سعدييف، أرثور، ابن سينا، تعريب: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٧.

٢٦- شلبي، إبراهيم أحمد، تطور الفكر السياسي، الدار الجامعية، بيروت ط ١، ١٩٨٥.

٢٧- قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢.

٢٨- العلوي، جمال الدين، المتن الرشدي، دار توبقال، الدّار البيضاء، المغرب، ط ١، ١٩٨٦.

٢٩- عبد الواحد، علي وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، دار عالم الكتب، القاهرة، دون ط، ١٩٧٣،

٣٠- عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط٤، ١٩٩٨.

٣١- غليون، برهان، نقد السّياسة /الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٣.

٣٢- العشماوي ، محمد سعيد، العدالة، دار إقرأ، بيروت، ط ٣، ١٩٨٦.

٣٣- الخنساء، سلمى حمزة، تاريخ الفكر السياسي القديم / الوسيط، (لم تُذكر الدّار ومكان الطبع)ط١، ١٩٨٨.

obeikandl.com

٣٤- نويهض، وليد، الإسلام والسياسة، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث، بيروت، ط١، ١٩٩٤.

٣٥- التركي، فتحي، أفلاطون والدّيالكتيكيّة، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٥.

٣٦- كيسيديس، ثيوكاريس، سقراط، تعريب طلال السهل، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٨٧.

٣٧- ميخائيل، حنا، السياسة والوحي - الماوردي وما بعده، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

٣٨- أبو زيد، منى، المدينة الفاضلة عند ابن رشد، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط ١، ٢٠٠٠.

٣٩- الغبريني، أبو العباس، عنوان الدراية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط٢، ١٩٨١.

٤٠- الكعبي، المنجي، الشرح المنشور لابن رشد على مقالة أرسطو في النفس، مطبعة تونس قرطاج، ط١، ١٩٩٨.

٤١- لنتون، رالف، شجرة الحضارة، ج ٢، موفم للنشر، الجزائر، ١٩٩٠.

٤٢- زروخي، إسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر، القاهرة، مصر، ط ١، ٢٠٠٠.

٤٣- لبون، غوستاف، روح الاجتماع، موفم للنشر، الجزائر، ط ١، ١٩٨٨.

المعاجم

١- ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، مج ٦، دار صادر، بيروت، ط ١.

٢- شاتليه، فرنسوا وآخرون، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.

٣- دغيم، سميح، مصطلحات العلوم الاجتماعية والسّياسية في الفكر العربي والإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.

٤- التهانوي، محمد أعلى بن علي، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، مج ٥، دار خياط للكتب والنشر، بيروت، ط١.

٥- القنوجي، صديق بن حسن، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، مج ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨.

٦- بدوي، عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة ، ج ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤.

٧- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج ٢، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

٨- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، (د ون ط)، ١٩٨٣..

٩- روزنتال. م، ب يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، (دون ط / س).

١٠- القسطنطيني، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مج ٦، دار الكتب العلمية، بيروت، دون طبعة أو سنة.

المقالات

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

٢- حسن حنفي (الاشتباه في فكر ابن رشد)مجلة عالم الفكر نفسها -.

٣- 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.

٤- 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، ط ١، ١٩٩٩.

٥- 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، ١٩٩٩.

٦- البخاري حمانة (ماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد اليوم)أعمال ملتقى ابن رشد (تونس ١) ١٩٩٩.

٧- محمد بركات (ابن رشد فيلسوفا معاصرا)أعمال ملتقى ابن رشد تونس ١٩٩٩.

٨- ربيع، ميمون (القيم السائدة في تفكير ابن رشد وأبعادها) أعمال ملتقى ابن رشد ١٩٩٩.

٩- محمد محجوب (شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون)أعمال ملتقى: ابن رشد فيلسوف المشرق والمغرب ١٩٩٩.

١٠- عثمان ابن فضل (مساهمة ابن رشد في تطوير القانون ومادة القانون المقارن في القرون الوسطي) أعمال ملتقى ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب ١٩٩٩.

١١- عبد الرزاق قسوم (المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات)ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ١٩٩٩.

١٢- محمد المصباحي، (منزلة العقل العملي في فلسفة ابن رشد)أعمال ندوة ابن رشد، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأول، تونس، ١٩٩٩.

١٣- صالح مصباح (ابن رشد وأشكال الحكم السياسي سعادة المدينة أو سعادة الفرد ؟)أعمال ندوة ابن رشد، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأول، تونس،١٩٩٩.

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

١٥- صالح مصباح (الفيلسوف ومدينة الملّة)المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ١٩، ١٩٩٨.

١٦- فتحي المسكيني (ابن رشد والاستعمال العمومي للعقل)المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ١٩، ١٩٩٨.

١٧- صالح مصباح (ابن رشد وأشكال الحكم السياسي)مجلة الجمعية الفلسفية التونسية.

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

١٩- إرقن روزنتال (أراء ابن رشد السِّياسية)مجلة البينة، المغرب، ١٩٦٢.،

٢٠- شرف الدين الخرساني (ابن رشد حياته، تأثيره ولآثاره)مجلة ابن رشد، فصلية تصدرها دار مارينورللنشر، العدد الأول، ١٩٩٨.

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

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

Bibliographies

1- AVERROES, Discours décisif ,Tr: Marc Geoffroy ,G F-Flammarion ,Paris 1996.

2- Platon , La République , Tr: Robert Baccou , Garnier –Flammarion , Paris.

3- Brisson Luc et Jean- François Pradeau, Le vocabulaire de PLATON; Ellipses/ édition marketing S.A, Paris 1998.

4- BADAWI ,ABDRRAHMAN, HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN ISLAM,L l/p.j Verin, Paris.

5- Strauss ,Leo Et Josep Cropsey L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE, P.U.F, E1, PARIS, 1994.

6- Schuhl; Pierre Maxime; L'œuvre de Platon, Librairie philosophique J.Vrin; Paris, 1984.

7- René Lefebvre, POLITIQUE Aristote, Ellipses/ édition marketing S.A, Paris 1997.

8- Hermant Abel, Platon. Grasset, 29'Edition ; 1964.

9- René Dumont, L'utopie ou la mort! , POINTS, paris.

10- Jacob André et des outres, Les œuvres Philosophiques, Tome 1, PUF, Paris, 1990.

11- Jacob André et des outres, L'UNIVERS PHILOSOPHIQUE, éditions PUF, Paris,1989.

12- Jacob André et des outres , LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES, éditions Tome 1 et 2 , PUF, Paris , 1990.

13- André Lalande , vocabulaire (T et C) DE LA PHILOSSOPHIE , P.U.F, Paris, Neuvième édition , 1962.

14- Renan, Ernest, Averoos et L'averroïsme, Maisonneuve et larose, PARIS, 1997.

15- Oliver Leaman ,Averroes and his Philosophy ,Clarendon press.OXFORD.1988.

obeikandl.com