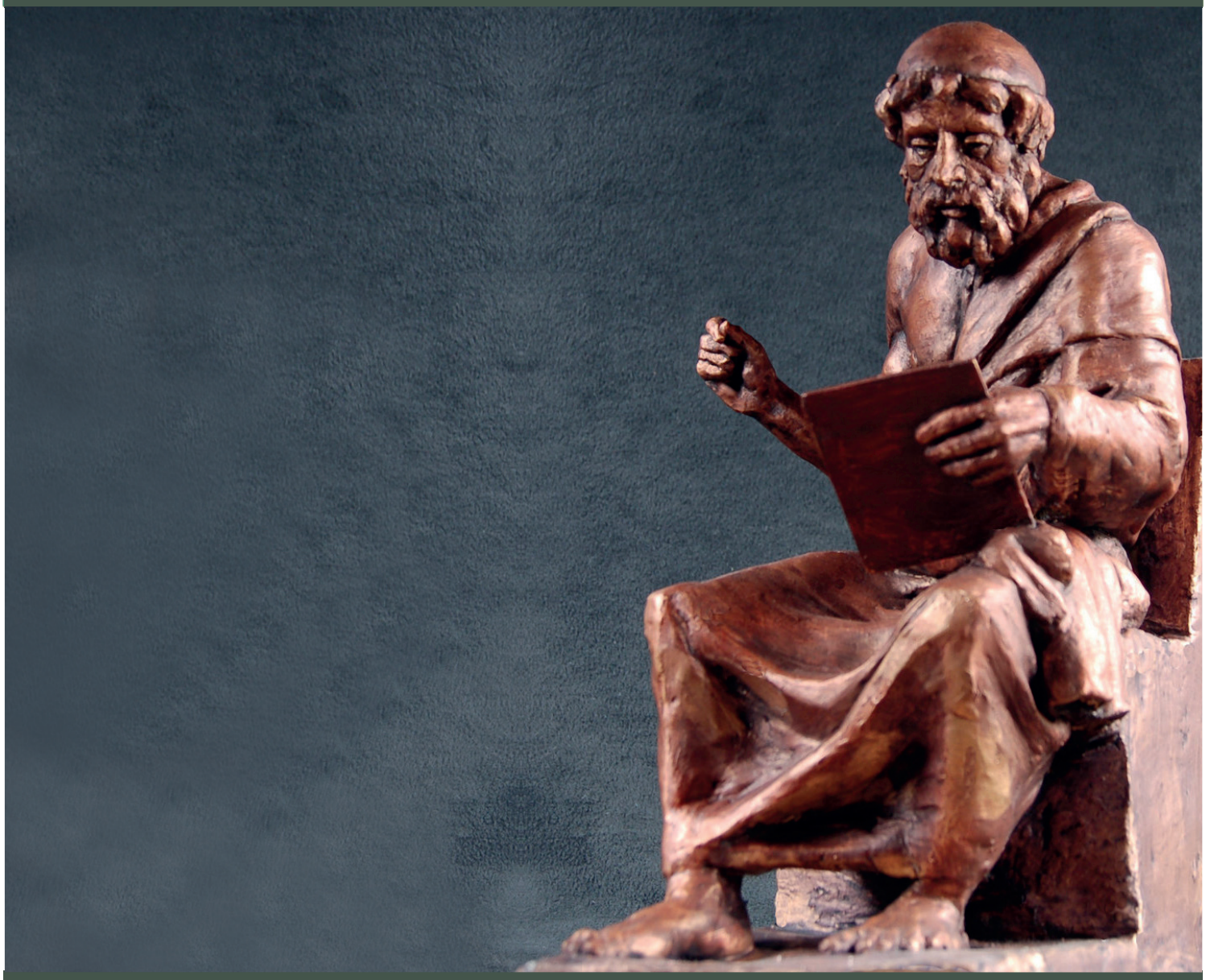
بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 09 مارس 2017

منزلة جوامع سياسة أفلاطون في المتن الرشدي



محمد أبلاغ
باحث مغربي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

ملخص:

حاول (محمد عابد الجابري) جاهدًا أن يجعل من هذا النص لابن رشد، نصًّا مؤلفًا في السنين الأخيرة من حياة الفيلسوف القرطبي، وهو ما جعله يقوم بقراءة متعسفة، لا تحترم المتن الرشدي، ولا أنماط الكتابة الرشدية، بدعوى أن ابن رشد كان يكتب ليس انطلاقًا من برنامج محدد سلفًا؛ إنما تحت ضغط أحداث ومتغيرات السياسة في الغرب الإسلامي، وهو ما لا يسمح بالقول: إن لابن رشد مشروعًا فلسفيًا متكاملًا، كغيره من الفلاسفة الآخرين (يونانيين قدامى، ومحدثين).

وما كان لنا أن نرد على هذا الطرح للجابري، إلا بالعودة لنمط الكتابة، الذي اعتمده ابن رشد في هذا الكتاب؛ الذي ليس بمختصر، ولا بتلخيص، ولا بشرح على اللفظ؛ إنما هو جامع، يدخل في إطار صنف الجوامع الرشدية، وهو ما تبرزه معطيات النص نفسه، كما أبرزت ذلك في المقال، وبينت، خلافًا لكل الاجتهادات السابقة، أنه كتب في مرحلة الشباب من حياة ابن رشد.

وانطلاقًا من كل هذه المعطيات وغيرها، يمكن القول: إن **"جوامع سياسة أفلاطون" لابن رشد**، هو في الحقيقة وثيقة تاريخية، تؤرخ لمآسي المراحل الانتقالية في حياة الشعوب الإسلامية، وتطرح مشكلة المشروعية السياسية المصاحبة لأسس الحكم في الإسلام إلى اليوم.

I. في نقد محمد عابد الجابري:

في سنة 1998م احتفل العالم بالذكرى الثمانمائة لوفاة ابن رشد، وكان هذا الاحتفال مناسبة لانعقاد كثير من الندوات، وتأليف كتب عديدة متعلقة بفلسفة ابن رشد، وبهذه المناسبة تبنى مركز دراسات الوحدة العربية، مشروعًا يقضي بإعادة نشر بعض أعمال الفيلسوف القرطبي، تحت إشراف محمد عابد الجابري، وبما أن موضوع هذا المقال، ليس هو تقييم هذا العمل للجابري؛ فسنكتفي بالإشارة إلى أنه قام بعمل لا يليق بالمكانة الكبيرة، التي يحتلها الجابري في الفكر العربي المعاصر؛ حيث إن عدم تمكنه من أدوات التحقيق العلمي للنصوص، الناتج عن عدم انتباهه إلى أهمية الفحص الفيلولوجي، قبل النظر الفلسفي، جعله يشوه النصوص الرشدية بشكل كبير، أولًا؛ بعناوين فرعية، تعتبر بمثابة اللامفكر فيه بالنسبة إلى ابن رشد، كالعنوان الفرعي الذي وضعه لـ **"تهافت التهافت"**: **(انتصارًا للروح العلمية، وتأسيسًا لأخلاقيات الحوار)**؛ حيث إن غرض ابن رشد، ليس الانتصار للروح العلمية؛ بل كتاب **"تهافت الفلاسفة"** للغزالي، انطلاقًا من شروط البرهان الفلسفي، وذلك لبيان مدى قربه أو بعده عن شروط القول العلمي البرهاني، كما أنه ليس تأسيسًا لأخلاقيات الحوار؛ بل التزامًا دقيقًا بالشروط العليا للمناظرة، التي تستوجب النقل الحرفي، بكل إخلاص، لقول الخصم قبل الرد عليه. غير أن أغرب ما قام به الجابري، هو وضعه لهذا العنوان الفرعي **للكشف عن مناهج الأدلة، (نقد علم الكلام؛ ضدًا على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة، ودفاعًا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل)**، وهو الكتاب الذي يرسم طريق المعرفة لجمهور المسلمين، الذين لم يحظوا بتكوين فلسفي أو علمي، وأتساءل هنا: كيف كان موقف الجابري سيكون، لو أن أحدًا ما تدخل في عناوين كتبه وانحرف بها، في المتن نفسه، عن الغرض الذي وضعه لها مؤلفها؟[1]

من الضروري القيام بدراسة نقدية شاملة للكيفية التي تعامل بها الجابري مع هذه النصوص الرشدية، إلا أن هذه المهمة، ليست غرضنا الأول من هذا العمل، الذي سنخصصه بالكامل **لجوامع سياسة أفلاطون**[2]، لذلك؛ سننتقل إلى صلب الموضوع في هذا الموجز، فنقول:

سيرًا على نهج المستشرق الألماني (كارل هينرش بيكر) في مقاله الشهير **«تراث الأوائل في الشرق والغرب»**[3]؛ الذي اعتبر أنه لولا الاستعمال السياسي للفلسفة، لما اهتم بها المسلمون؛ لأن عقولهم، لأسباب عرقية، لا يمكنها استيعاب العلم والفلسفة، للتقابل الماهوي، حسب زعمه، بين الشرق والغرب، سيقول

1- أغرب ما نقرأ في هذه الكتب، هو: انتقاد واضع مقدمة التحقيق لطبعة موريس بويج، لتمسكها بقواعد التحقيق العلمي الصارم، **تهافت التهافت**، ص 97

2- ورد هكذا في **«الذيل والتكملة»** لابن عبد الملك المراكشي، انظر بصدده: محمد بن شريفة، **ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية**، 1999م، ص 30. بينما نشره مركز دراسات الوحدة العربية، تحت هذا العنوان الخاطئ **«الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون»**، نقله من العبرية إلى العربية: الدكتور أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، 1998م.

3- ترجمة: عبد الرحمن بدوي، انظر: **«التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»**، منشورات وكالة المطبوعات- الكويت، دار القلم- بيروت، 1980م، الطبعة الرابعة، ص ص 3- 33

الجابري، أيضًا، بنفس القول[4]، ولكن من وجهة نظر مغايرة تمامًا، تتوخى تفسير أسباب تخلفنا الحاضر، وسبل تجاوزه.

وبما أن أوربا قد فرضت نفسها، بدءًا من القرن 19م، على المستوى الكوني، كمعيار للحداثة والتقدم؛ فالمطلوب السير على نهجها، وتحقيق ما حققته على المستوى الفكري، وهو الربط العضوي بين الفلسفة والعلم، الذي نتجت عنه الثورة الفلسفية والعلمية الحديثة في القرن 17م، والتي نتجت عن الصراع بين الفلسفة والعلم، كنظام فكري واحد في وجه الدين الممثل للمحافظة والتخلف، ولذلك؛ فإنه لتحقيق النهضة الإسلامية الحالية، لا بدّ أن يتحقق ما تحقق في أوربا، وهو أن يقع الصراع بين الدين والعلم في الفكر الإسلامي المعاصر، والذي كان متعذرًا في ماضي الفكر الإسلامي، وذلك للسبب الآتي، وهو: أن الارتباط بين العلم والفلسفة في الحضارة (اليونانية- الغربية)، يقول الجابري: «إنه **يكاد يكون هذا الارتباط من نوع الارتباط السببي، بحيث يمكن القول: إن التقدم في الفلسفة، عند اليونان، كان مرتبطًا بالتقدم في العلم ارتباطًا معلومًا بعلة**»، أما في «**التجربة الثقافية العربية؛ فيجب أن نضع السياسة مكان العلم في التجربتين؛ اليونانية، والأوربية الحديثة**»[5]، هذه هي الأطروحة التي دافع عنها الجابري في أشهر كتبه على الإطلاق «**تكوين العقل العربي**»، والذي كنا نظن أنه، فعلًا، سيتجاوز القراءات السابقة عليه، والتي وسمها بالقراءات الموجهة.

لأننا كنا نظن أن هذا الكتاب سيكون بمثابة فتح جديد في تاريخ الفكر الإسلامي المعاصر، يقطع مع القراءات السابقة عليه، والتي يطغى عليها التحليل الإيديولوجي، والتي هي، حسب عبارة الجابري نفسه: «قراءات موجهة **بشواغل إيديولوجية ظرفية جامحة، مما جعلها لا تهتم إلا بما تريد أن (تكتشفه) أو (تبرهن) عليه**»، وهكذا في هذه الدراسات في نظر الجابري: «**تُنْتَزَعُ أفكار من سياقها، وتُعزَل عن إطارها، بدافع الرغبة الجامحة في إثبات (الجدة، والأصالة، والسبق التاريخي)، أو في إبراز (الوجوه المشرقة، والنزعات المادية)، وغير ذلك من الاهتمامات المعاصرة، التي، غالبًا، ما يؤدي الانسياق المتحمس معها، إلى عدم التقيد بالنظرة العلمية الموضوعية للأشياء**»[6].

إلا أن الكتب الثلاثة التي خصصها لنكبة ابن رشد، والتي يمكن اعتبارها بمثابة تطبيق للمنهج الموضوع في كتاب «**تكوين العقل العربي**»، قد وقع فيها الجابري في خطأ أكبر من ذلك الذي وقع فيه سابقوه؛ لأنه

4- حتى نكون منصفين تجاه الجابري؛ فإن التقابل بين الشرق والغرب، فرض نفسه على كل المفكرين سواء منهم الغربيين أو المسلمين، وذلك خلال القرنين الماضيين 19م و20م، إلا من استثناءات قليلة، خصوصًا، تلك التي لها تكوين جيد في تاريخ العلوم.

5- **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م، الطبعة العاشرة، ص ص 335- 346

6- **نفس المرجع**، ص ص ص 5- 332- 333

اختزل فكر أمة بكاملها في الهاجس السياسي، كموجه وحيد للفكر الإسلامي، وسقط في قراءة موجهة وإسقاطات معاصرة على التراث، أكثر مما فعله سابقوه، وهو ما سنتطرق له فيما يلي، فنقول:

عند وفاة الملك الموحدي يوسف بن عبد المومن (558هـ/ 1162م- 580هـ/ 1184م)، تولى الحكم بعده ابنه يعقوب المنصور (580هـ 1184م- 595هـ/ 1198م) مستفيدًا من الظروف التي أحاطت بوفاة أبيه، وكان من بين إخوته (أبو يحيى)؛ الذي كان يوسف بن عبد المومن قد عينه واليًا على قرطبة سنة (579هـ/ 1183م)، وذلك باقتراح من ابن رشد الذي كان صديقًا مقربًا له، وكان هذا الأخ يرى أنه أحق بالخلافة من أخيه يعقوب، لذلك؛ استغل مرض أخيه سنة (587هـ/ 1191م)، ليدعو إلى الخلافة لنفسه، ظانًا أن أخاه المنصور ميت لا محالة، لكن الأمور لم تجر بالكيفية التي خطط لها؛ حيث إن هذا الأخير تعافى من مرضه، وعقد ولاية العهد لولده الناصر، وقتل أخيه أبا يحيى في نفس السنة[7].

سيستغل الجابري هذه الأحداث التاريخية، وكذلك، الحرية الكبيرة التي تعامل بها ابن رشد مع **جمهورية** أفلاطون في شرحه لها؛ لأن ابن رشد استبدل الأمثلة اليونانية بأمثلة من عصره، مستلهمًا فيها الأوضاع السياسية للأندلس في عصره، للقول: إنه كان يوجه النقد المباشر لأساليب حكم يعقوب المنصور، للقول: إن سبب نكبة ابن رشد؛ هو سبب سياسي، وهو تأليف ابن رشد لهذا الكتاب.

أما أسباب التأليف؛ فسيعول الجابري على الصداقة التي كانت تربط بين ابن رشد وأبي يحيى هذا، للقول: إنه كتبه بطلب من هذا الأخير؛ الذي كان يتهيأ للانقلاب على أخيه، وذلك حسب تعبير الجابري: «**لتنفيذ مشروع سياسي، يشيد من خلاله مدينته الفاضلة على هذه الأرض**»، وبذلك؛ فأبو يحيى الذي له «هذا المشروع السياسي الفذ»، سيستعين بابن رشد كمثقف، يتحرك من «**موقع الصوت المعارض للحكم في وقته، باسم العلم والفلسفة**»[8]، ليكتب له هذا الكتاب الذي يندد فيه بديكتاتورية يعقوب المنصور، وبذلك؛ فهذا الأخير هو المقصود بوحداني التسلط؛ وهو النعت الذي أطلقه ابن رشد على طبيعة الأنظمة الديكتاتورية في شرحه للجمهورية.

وبمقاييس العصر الذي نعيش فيه، فحسب الجابري، أبو يحيى طلب من ابن رشد أن يكتب له بيانًا سياسيًا، يندد فيه بطغيان يعقوب المنصور، وذلك ليكتسب المشروعية السياسية، التي يمكن الاعتماد عليها لإسقاط نظامه الاستبدادي، فكتب ابن رشد **كتاب «الضروري في السياسة»** للتنديد بالخليفة الموحدي، وهو إسقاط فظيع للحاضر على الماضي، ذلك؛ لأنه في تلك المرحلة، لم تكن هناك دساتير مكتوبة تضبط ولاية العهد، ولا بيانات سياسية لقلب أنظمة الحكم، كل ما في الأمر؛ هو أن الأمير أبا يحيى لما مرض أخوه، ظنه

7- انظر عن هذه الحادثة ومراجعها التاريخية: محمد بن شريفة، **ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية**، الرباط، 1999م، ص ص 63- 64

8- الضروري في السياسة، **المرجع السابق**، ص ص 54- 15

هالكًا، ففاتح أهل الأندلس في كونه الأحق بالخلافة، بعد وفاة أخيه، فبادر هؤلاء، خوفًا من بطش الخليفة، إلى إعلام هذا الأخير، الذي كان عاقدًا العزم على أن يولي ابنه الناصر خلفًا له، فاعتبر أبا يحيى عقبة عليه إزالتها فقتله، وكان حريًا بالجابري، بدل أن يسقط معطيات الدولة الحديثة والمعاصرة على تلك الحقبة، الإنصات إلى ابن خلدون في **مقدمته**؛ لأنه يتحدث فيها عن شروط الحكم في ذلك الوقت، وطرق انتقال السلطة.

لماذا وقفنا عند هذه القراءة الخاطئة؟

ما كنا لنقف عندها لولا النتائج المترتبة عنها؛ فلكي يثبت صحة دعواه هذه، يقول الجابري: إن هذا الكتاب ألفه ابن رشد في سنوات قليلة قبل وفاته؛ أي إن تاريخ التأليف يرجع إلى السنوات القليلة التي سبقت نكبته، ويضع له كتاريخ **(ما بين 586هـ و589هـ)**[9]. وبما أنه وضع مسبقًا تأليف هذا الكتاب، كسبب للنكبة التي تعرض لها ابن رشد؛ فإنه لإثبات صحة دعواه، سيصل إلى النتائج الآتية:

ـ ابن رشد لا مشروع فلسفي له، حيث إنه لا يمكن أن نبحث في كتاباته وأنماطها عن فكر يتسم بالوحدة كخطاب فلسفي مستقل ومتميز، وخاضع لتطور يوافق حياة ابن رشد وتطوره الفكري؛ أي إنه خلف تعدد الكتابات الرشدية، هناك وحدة فكرية فيه، عرفت منذ القرن 13م؛ حيث تشكلت في أوربا مدرسة فلسفية باسم (الفلسفة الرشدية)؛ فابن رشد فيلسوف كغيره من الفلاسفة، ولا يمكنك اليوم أن تقرأ «**تأملات ميتافيزيقية**» لديكارت، قبل قراءتك **كتاب «القول في المنهج»**؛ الذي وضع فيه السمات العامة لمشروعه الفلسفي، وقد وضع هذا الكتاب في مرحلة الشباب، أما الثاني؛ ففي مرحلة النضج. كما لا يمكنك اليوم إلا أن تلاحظ تطور فكر كارل ماركس، من المرحلة الهيجيلية إلى المرحلة الماركسية؛ أي من مرحلة الشباب إلى مرحلة النضج، وهو ما يصدق على فكر كل الفلاسفة، إلا ابن رشد، الذي يريد منه الجابري أن يكون شخصًا يكتب تحت الطلب.

فكل المؤرخين الجادين الذين تناولوا الفكر الرشدي من الناحية الببليوغرافية، عند التمييز بين أنماط الكتابات الرشدية، افترضوا أن ابن رشد قد مرّ في أنماط كتاباته، من المختصرات إلى الجوامع، فالتلاخيص، ثم الكتب الموضوعة، فالشروح الكبرى، وتتخلل هذه المراحل في الكتابة، كتابته لبعض المقالات أو التعليق على مسائل محددة، أما بالنسبة للجابري؛ فهو تصنيف ميكانيكي لا أكثر، وكل ذلك كي يضع مختصر السياسة، لا في بداية الحياة العلمية لابن رشد؛ بل في نهايتها، لكي يكون هو السبب في النكبة.

9- **المرجع السابق**، ص 32. من بين الدلائل التي يعتمد عليها الجابري: أن ابن رشد ختم الكتاب بقوله: **"أعانكم الله على ما أنتم بصدده، وأبعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله"**، ص 208. في نظره هذه الجملة موجهة لأبي يحيى، الذي كان يسعى للإطاحة بأخيه، وبما أن أبا يحي قتل حوالي 587هـ؛ فلا ندري لم اعتبر الحابري 589هـ، سقفًا زمنيًا لإنجاز الكتاب!.

وكي يثبت صحة دعواه هذه، يقترح أن يكون «**مختصر المجسطي**»، هو الآخر، قد كتب في المرحلة الأخيرة من حياة ابن رشد، لا في المرحلة الأولى، علمًا أن ابن رشد ينتقد في «**شرح ما بعد الطبيعة**»، المؤلَّف في الفترة ما بين (588هـ و590هـ)، علم الفلك البطلمي؛ الذي بما أنه مبني على الرياضيات؛ فهو غير موافق للأصول الطبيعية[10].

ـ المسألة الثانية: هي نفيه لظاهرة مراجعة الكتب، بغرض إثبات أن ابن رشد كتب بعض المختصرات في آخر حياته؛ ففي نظره «لا يمكن القول: (إنه راجع بعض كتبه، وأضاف لها تصحيحات ناتجة عن تطوره الفكري)؛ فهذا مجرد تخمين»[11]، وهو، بذلك، ينفي ما هو معروف منذ الأزمنة القديمة، من أن المؤلف، أحيانًا، يراجع ما يكتبه.

يكفي أن نشير، هنا، إلى المشاكل الفيلولوجية التي لا يزال يطرحها **كتاب «الميتافيزيقا»** لأرسطو[12]، إلى الآن، وهو المشكل المرافق لكل من أراد أن يدرس «**مقدمة** ابن خلدون» منذ القرن 19م إلى اليوم، بسبب الإضافات والمراجعات التي أخضعها لها ابن خلدون طيلة حياته[13].

وبالجملة، في نظر الجابري، المنهج الفيلولوجي؛ هو منهج المستشرقين، وكل مستعمل له، هو، حسب رأيه، مقلّد للمستشرقين[14]، وبذلك؛ فالمقدمة التي وضعها لكتاب «**الضروري في السياسة**»، كلها نقد مبطن لكتاب «**المتن الرشدي**» لجمال الدين العلوي، الذي كان حريًا به، في الحقيقة، أن يعتمد عليه، وأن يتناوله تناولًا نقديًا، لاستكمال ما أغفله مؤلفه.

10- ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 3 أجزاء، تحقيق: موريس بويج، نشر دار المشرق للناشرين، الطبعة الثانية، 1973م، ج 3، ص 1664. وبالرجوع إلى «**تكوين العقل العربي**»، سيقول الجابري في خاتمة الكتاب: إن البطروجي تلميذ ابن رشد، سيعمل على تحقيق هذا الحلم، وذلك بإقامة علم الفلك على أصول طبيعية، وعلى الرغم من ذلك، وفقط ليثبت صحة دعواه، يضع الجابري كتابه «**مختصر المجسطي**»، في أواخر حياة ابن رشد لا في بداياتها، وبذلك يسقط في أخطر أنواع الضلال، الذي هو (الضلال الإيديولوجي) المزيف للحقائق وللتاريخ.

11- الضروري في السياسة، **المرجع السابق**، ص 35

12- راجع **"المقدمة"** التي وضعها (J.Tricot) لنشرته لميتافيزيقا أرسطو:

Aristote, **La métaphysique**, Introduction, notes et index par J.Tricot, édit. Vrin, Paris, 1986.

13- وهذا هو السبب الذي دفع بمحقق **المقدمة** (عبد السلام الشدادي) إلى نشرها في نشرتين؛ الأولى لعموم القراء في 3 أجزاء، والثانية للباحثين في 5 أجزاء، هذه الأخيرة؛ تتضمن مختلف صياغات ابن خلدون لكتابه، منشورات بيت الفنون والعلوم الآداب، الدار البيضاء، 2005م.

14- المنهج الفيلولوجي ليس منهجًا للمستشرقين؛ بل هو الخاصية الأساسية لكل فكر متقدم، فعندما يكون فكر ما متقدمًا، يكون دقيقًا ومحكمًا، ومتتبعًا لانتقال الأفكار، ومقارنًا لها. أما الفكر المتخلف؛ فهو الذي يسقط في عدم الدقة والعموميات، ومن هذه الجهة؛ فلا فرق بين الأسلوب العلمي للمفكرين العرب في العصر الإسلامي الكلاسيكي المتقدم، والمدرسة الفيلولوجية الألمانية الحديثة والمعاصرة. راجع:

فرانز روزنتال، **مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي**، ترجمة: أنيس فريحة، دار الثقافة، بيروت، 1961م.

أما أن ينسفه نسفًا، دون الانتباه إلى القيمة والإضافة التي أضافها إلى مجال الدراسات الرشدية، وهو ما وقفنا عنده في دراسات سابقة؛ فهو أمر لا يليق بمفكر من طينة الجابري[15].

II. جوامع سياسة أفلاطون:

حتى نحصر موضوعنا بدقة؛ لابدّ من الحديث عن أنماط الكتابة الرشدية وتطورها، من المرحلة التي كان فيها ابن رشد شابًا، إلى مرحلة شيخوخته، فنقول: إننا، هنا، نتبنى أطروحة جمال الدين العلوي في كتابه «**المتن الرشدي**»؛ الذي أكّدنا غير مرة، أنه في عصرنا الحاضر، يجب أن يعدّ من الكتب الكلاسيكية، ولا بدّ لكل من أراد أن يتناول فكر ابن رشد من قراءته أولًا، إن أردنا فعلًا أن نتقدم في دراساتنا المعاصرة.

لقد بدأ ابن رشد حياته بكتابة مختصرات لكتب سنقف عندها بإيجاز هنا، وهو صنف من الكتب التعليمية، التي تتوخى إعطاء أقل الأفكار الممكنة من الكتاب المختصر، في أقل عدد من الألفاظ، وهي، بذلك، أدنى الكتب العلمية درجة، أتبعها بالجوامع التي هي درجة عليا؛ لأنها تروم إعطاء أكبر عدد من الأفكار، في أقل عدد من الألفاظ، وفق رؤية واضحة من الشارح، وهي، بالنسبة إلى ابن رشد، تجريد الأقاويل العلمية من غيرها من الأقاويل، والمقصود بالأقاويل العلمية؛ القول الأرسطي، وترك كل ما ليس أرسطيًا.

وبذلك؛ فالجوامع أقرب إلى التلاخيص التي ألفها ابن رشد بعد تأليفه للجوامع، والفرق بينهما؛ هو أن التلاخيص أكثر تتبعًا واحترامًا لترتيب النص الأرسطي من الجوامع، ولكن هي الأخرى خضعت لانتقاء من قبل ابن رشد للفقرات المشروحة، وبعد التلاخيص، كتب ابن رشد مؤلفات موضوعة، ليست شرحًا لنص فلسفي معين، وهي على التوالي: «**فصل المقال**»، و«**الكشف عن مناهج الأدلة**»، و«**تهافت التهافت**»، لكي تأتي بعدها مرحلة الشروح الكبرى على اللفظ، التي شملت كلًا من «**شرح البرهان**»، و«**شرح السماع الطبيعي**»، و«**شرح السماء**»، و«**العالم**»، و«**شرح كتاب النفس**»، و«**تفسير ما بعد الطبيعة**» التي هي أضخم ما كتبه ابن رشد.

أما تواريخ هذه الأنماط؛ فيمكن حصرها كالآتي:

المختصرات: ما بين (552هـ/1157م) و(553هـ/ 1158م).

15- على الرغم من نقده الواضح لكتاب «**المتن الرشدي**» في مقدمة «**الضروري في السياسة**»؛ فهو لا يشير إليه بتاتًا في هذا الكتاب، أما في كتاب **ابن رشد** «**سيرة فكر**»؛ فيعد في الصفحة 73، هذا الكتاب من جنس الكتب البيليوغرافية، التي تكتفي بإحصاء كتب ابن رشد؛ كالفهرسة التي وضعها (مورس بويج) و(ألونسو) ثم (قنواتي)، دون الانتباه إلى أن جمال الدين العلوي، عكس كتب الأعلام الذين ذكرهم الجابري، يمر في هذا الكتاب؛ من الفحص الفيلولوجي، إلى المنهج البنيوي- التكويني، واضعًا المشروع الرشدي في إطار بنيوي، يتوخى من خلال تعدد أنماط الكتابات الرشدية، وكذلك، تنوع مجالات اشتغاله، إلى الكشف عن الوحدة الرابطة بين مختلف هذه المجالات في فكر ابن رشد.

والجوامع: ما بين (554هـ/ 1159) و(557هـ/ 1162م).

لتبدأ بعدها مرحلة التلاخيص: التي استمرت من (560هـ/1164م) إلى (571هـ/ 1176م).

ثم المؤلفات الموضوعة من (574هـ/ 1178م) إلى (577هـ/ 1181م).

ثم الشروح الكبرى: التي امتدت من (579هـ/ 1183م) إلى (590هـ/1192م).

وبطبيعة الحال، لا نزعم، هنا، أننا حصرنا كل الإشكاليات التي يثيرها تحقيب المؤلفات الرشدية، والتي يمكن الرجوع بصددها لكتاب «**المتن الرشدي**»؛ بل وقفنا، أساسًا، عند مراحل التطور الفلسفي لابن رشد، حتى نستطيع وضع كتابه الوحيد في السياسة في مكانه الصحيح من المتن.

ورد عنوان كتاب ابن رشد هكذا في المصدرين الوحيدين اللذين ذكراه، من بين المصادر القديمة المؤرخة لابن رشد «**جوامع سياسة أفلاطون**»، ويتعلق الأمر بكل من «**الذيل**» و«**التكملة**» لابن عبد الملك المراكشي[16]، وكذلك اللائحة الببليوغرافية التي وصلتنا بعنوان «**برنامج الفقيه القاضي الإمام الأوحد أبي الوليد ابن رشد**»، وهذين المصدرين هما أهم الكتب المؤرخة لابن رشد، خصوصًا، من الناحية الببليوغرافية[17].

وبذلك؛ فإن العنوان الذي نشر به الكتاب هو عنوان خاطئ؛ حيث لا يتعلق الأمر بالضروري ولا بالمختصر، لكتاب السياسة لأفلاطون؛ بل هو من صنف الجوامع التي كتبها ابن رشد، كنمط من أنماط الكتابة التي كان ابن رشد يتوخى منها غايات محددة.

لا يمكن أن يكون ابن رشد قد أطلق على هذا الكتاب اسم «**الضروري في السياسة**»، وذلك؛ لأن كلمة ضروري خصصها لثلاثة مجالات معرفية فقط، هي: (المنطق، والنحو، وعلم أصول الفقه)، وذلك لأنها من علوم الآلة التي تعلم لا لذاتها؛ بل لأنها آلة لعلوم أخرى، لذلك يكفي الناظر أن يضبط قوانينها، لا أن يتبحر فيها؛ لأنها ليست الغاية من العلوم، لذلك نجد لديه «**الضروري في المنطق**»[18]، وهو من أول كتاباته في هذا المجال، وكذلك «**الضروري في النحو**» الذي ركز فيه ابن رشد، على ما هو ضروري في هذه الصناعة،

16- أعاد نشرها محققة محمد بن شريفة في **ابن رشد الحفيد**، المرجع السابق، ص ص 23- 40

17- نشره لأول مرة: رينان في كتابه الشهير «**ابن رشد والرشدية**»، ثم توالى نشره فيما بعد، انظر:

E.RENAN, **Averroès et l'Averroïsme, essai historique**, édit. Calmann-Lévy, Paris, 2ième édition, pp.462465-.

18- يقول ابن رشد في «الضروري في المنطق»: «الغرض في هذا القول؛ **تجريد الأقاويل الضرورية من صناعة المنطق**؛ إذ كان المقدار من هذه الصناعة، **هو الضروري، أكثر ذلك في تعلم الصنائع التي قد كملت على نحو ما هو عليه في زماننا هذا، كصناعة الطب وغيره**»، جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986م، ص ص 50- 51

كما هو واضح من مقدمة الكتاب، وركز على العلاقة العضوية بين النحو والمنطق، للعلاقة بين الألفاظ والمعاني؛ فلا مجال للتمييز بينهما، لأن: «**هذه الصناعة (النحو)، مسددة نحو الذهن في الألفاظ، أولًا، وفي المعاني ثانيًا، وها هنا صناعة أخرى، مسددة نحو الذهن في المعاني، أولًا، وفي الألفاظ ثانيًا (المنطق)**»، ويقول مدافعًا عن هذا النهج في التعامل العقلي مع النحو، والذي له تاريخ طويل في الفكر الإسلامي: «**وربما قالوا بخلط صناعة المنطق بصناعة النحو، وهذا كله جهل بالطريق الصناعي**»[19]، أما الكتاب الثالث، والذي تحضر فيه كلمة الضروري في بدايته، ومقدمته تشبه، إلى حد كبير، مقدمة الكتابين السابقين؛ فهو «**مختصر المستصفى**»[20]، بالإضافة إلى مجالين من علوم الغاية، هما: (علم الفلك وعلم النفس)؛ حيث ألّف ابن رشد فيهما «**مختصر المجسطي**»، و«مختصر علم النفس».

لن نقف عند الدلالات العميقة لهذا الاختيار، رغم أن المعطيات أعلاه، تشير إلى أن ابن رشد في هذه المرحلة، كان يهيئ نفسه تعليميًا كي يكون فيلسوفًا وفقيهًا، لأننا لا نمهد، هنا، سوى للكشف عن مكانة «**جوامع سياسة أفلاطون**» في المتن الرشدي، وكل ما يمكننا قوله هنا، هو: إنه وعلى الرغم من أن أرسطو، لم يكن حاضرًا لوحده في هذه المرحلة الأولى من التطور الفكري لابن رشد؛ بل كان عَلَمًا من بين أعلام آخرين؛ كالفارابي، والغزالي، وبطليموس، والتقليد المشائي في نظرية العقل، إلا أن روح أرسطو كانت حاضرة في هذه الكتابات الأولى، لسبب تاريخي؛ هو أن أرسطو كان قد فرض نفسه على الغرب الإسلامي، كطريق وحيد للنظر العلمي، على الأقل منذ القرن 11م، خصوصًا مع كل من ابن باجة، والمؤتمن بن هود، وغيرهما من أعلام هذا القرن، الذين أرّخ لهم صاعد الأندلسي في كتابه الشهير «**طبقات الأمم**»[21].

فمتى كتب ابن رشد «**جوامع سياسة أفلاطون**»، سأقول هنا: إنه كتبه في بداية حياته العلمية، خلافًا لما ذهب إليه كل من كتب في هذا الموضوع، وليس في أواسطها كما افترض روزنتال، أو في أواخرها كما افترض الجابري؛ بل كتبه في المرحلة التي كان يكتب فيها المختصرات والجوامع، على كتب لأرسطو ولغيره من الأعلام الآخرين؛ أي في المرحلة الأولى من حياته، وذلك للأسباب الآتية:

- استند روزنتال إلى أن ابن رشد أنهى تلخيصه لكتاب «الأخلاق»؛ الذي يضم القسم الأول من العلم المدني سنة 572هـ؛ لاقتراح أن يكون تاريخ كتابة هذا الكتاب، هو ذات السنة أو سنة قريبة منها؛ أي الفترة

19- ابن رشد، **الضروري في صناعة النحو**، تحقيق ودراسة: منصور علي عبد السميع، منشورات دار الفكر العربي، القاهرة، 2002م، النص المحقق، ص ص 3- 5- 138

20- ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، ص ص 34- 35

21- وهو موضوع تناولناه بتفصيل أكبر في عمل سابق، انظر:

محمد أبلاغ، **فلسفة وتاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، السنة الجامعية 2006م- 2007م.

التي كان فيها ابن رشد يقوم بتلخيصات لكتب أرسطو، وبما أنه أنهى تلخيصه لكتاب «الأخلاق»، الذي هو القسم الأول من العلم المدني، في هذه السنة؛ فمن الطبيعي، حسب روزنتال، أن تكون هي نفسها سنة تلخيصه لكتاب السياسة لأفلاطون، ما دام لم يعثر على كتاب السياسة لأرسطو، والذي لم يترجم إلى العربية، وهو نفسه التاريخ الذي سيرجحه جمال الدين العلوي في كتاب «**المتن الرشدي**»، وبعض الكتاب الآخرين[22].

إلا أنه لا يمكن أن يكون ابن رشد قد كتب كتابه هذا في نفس التاريخ، وذلك؛ لأنه في هذه الفترة، كان يلخص المؤلفات الأرسطية، وهي الفترة التي كان إعجابه بأرسطو فيها، قد وصل حد التقديس، كما تشهد بذلك فقرات من «**تلخيص كتاب القياس**»، وأخرى من **تلخيصه لـ** «**الآثار العلوية**»[23]، فسيكون غريبًا أن يعود في هذه الفترة من حياته لأفلاطون.

ـ يقول ابن رشد في بداية كتابه هذا: «**قصدنا في هذا القول؛ أن نجرد الأقاويل العلمية التي في كتاب السياسة المنسوب لأفلاطون في العلم المدني، ونحذف الآراء والأقاويل الجدلية، سالكين سبيل الاختصار، كما هي عادتنا في ذلك**»[24]، وهو ما يقوله في الصياغة الثانية **لـ** «**جوامع السماع الطبيعي**»، وذلك عند الحديث عن الغرض من شرح الكتاب؛ حيث يقول: «**فإن قصدنا في هذا القول: أن نعمد إلى كتب أرسطو؛ فنجرد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهبه، أعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء؛ إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه؛ وإنما اعتمدنا على نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء؛ إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشدها إقناعًا، وأثبتها حجة**»، وهو نفسه ما أكد عليه في «**جوامع ما بعد الطبيعة**»[25].

وبذلك نلاحظ؛ أنه نفس الهدف الذي أعلن عنه في «**جوامع سياسة أفلاطون**»، تجريد الأقاويل العلمية، وقوله: «**كما هي عادتنا في ذلك**»؛ معناه أن الكتاب ينخرط في إطار مجموعة كتب، الغرض منها؛ تجريد القول العلمي من غيره من الأقاويل، وجوابًا عن تساؤل جمال الدين العلوي عن أن: «**ما لا يستقيم مع الجوامع والتلاخيص: هو أن ابن رشد لم يخرج مؤلفه هذا في عشر مقالات، وهي عدد مقالات كتاب «السياسة» لأفلاطون، كما جرت بذلك عادته في جوامعه، وتلاخيصه، وشروحه، باستثناء «جوامع ما**

22- أغرب ما يتعلق بتواريخ كتابة هذا الكتاب، هو ما قام به أحمد شحلان في كتابه «**فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري الوسيط**»، مراكش، 1998م؛ فأحيانًا يقول: (في هذا التاريخ)، وأحيانًا يقول: (إنه كتب سنة 592هـ، ويسميه، أحيانًا، بـ «التلخيص»، وأحيانًا بـ «المختصر» أو «الجامع»). راجع الصفحات: 179- 182- 187- 261

23- تناولنا أسباب هذا التقديس في عمل سابق، وسنحاول تناوله بتفصيل أكبر في عمل لاحق، انظر:

محمد أبلاغ، «**تطور آليات الاستدلال في المغرب من ابن رشد إلى ابن البنا المراكشي**»، في: آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط، تنسيق: سعيد البوسكلاوي وتوفيق فانتري، نشر مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة، المغرب، 2013م، ص ص 461- 493

24- الضروري في السياسة، **المرجع السابق**، ص 71

25- المتن الرشدي، **المرجع السابق**، ص ص 161- 162. وانظر: «**جوامع ما بعد الطبيعة**»، نشرة دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994م، ص 29. يقول: «**قصدنا في هذا القول: أن نلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو، الموضوعة في «علم ما بعد الطبيعة»، على نحو ما جرت عليه عادتنا في الكتب المتقدمة**».

بعد الطبيعة»؛ حيث رفض ابن رشد شرح الكتاب الأول من الجمهورية، وبعض ما ورد في الكتاب الثاني، وكثيرًا من أجزاء الكتب الأخرى، مختتما بإلغاء الكتاب العاشر من شرحه، على اعتبار أنه ليس ضروريًا في هذا العلم»[26].

فإننا نقول، على العكس من ذلك: (حذف كثيرًا مما جاء في كتاب الجمهورية لأفلاطون، دليلًا على أن هذا الكتاب من صنف الجوامع؛ حيث إن الإبقاء على كل مقالات العلم الطبيعي لأرسطو، وإعادة ترتيب كتاب «**جوامع ما بعد الطبيعة**» دون المساس بالقول الأرسطي، وحذف الأقاويل الأخرى غير الأرسطية، بهدف الإبقاء على القول العلمي الوحيد، في نظر ابن رشد والأندلسيين عامة، وهو القول الأرسطي، وبذلك، فما لا يتلاءم مع هذا الاتجاه، حذفه ابن رشد الذي لم يتوان عن حذف كثير مما جاء به أفلاطون؛ لأنه لا يرقى، في نظره، إلى مرتبة القول العلمي. وبذلك نقول: إن كتاب «السياسة» لابن رشد، عنوانه: «**جوامع سياسة أفلاطون**»، أما تاريخ كتابته له؛ فيرجع إلى بداية حياته العلمية، وبالضبط، في المرحلة التي كتب فيها «**جوامع العلم الطبيعي**» و«**جوامع ما بعد الطبيعة**»؛ أي في الفترة ما بين (554هـ/ 1159م) و(557هـ/ 1162م)، أو قبلها، أو بعدها بقليل.

فلماذا هذا الضبط الفيلولوجي؟

الفترة التي كان ابن رشد يكتب فيها مختصراته، كانت فترة تغلب عليها نبرة تشاؤمية، جعلت ابن رشد يقول فيها: إن الغرض من تلك الكتابات، ليس البلوغ إلى الكمال الأخير والغاية القصوى للإنسان؛ بل فقط لتحقيق كماله الأول، ويرجع السبب في ذلك؛ إلى الأوضاع التي كان يعيشها ابن رشد آنذاك، جعلته يقول في «الضروري في المنطق»: «**وطلب الأفضل في زماننا هذا، يكاد أن يكون ممتنعًا**». وفي «مختصر كتاب النفس»، يقول: «إن **فسح الله في العمر، وجلى هذه الكرب؛ فسنتكلم في هذه الأشياء بقول أبين، وأوضح، وأشد استقصاء من هذا كله، لكن القدر الذي كتبناه في هذه الأشياء، هو الضروري في الكمال الإنساني، وبه تحصل أول مراتب الإنسان، وهذا القدر لمن اتفق له الوقوف عليه، بحسب زماننا هذا، كثير**». أما في «**مختصر المجسطي**»: «يقارن حاله **بحال الرجل الذي يرى النيران تلتهم بيته، فلا يرى إلا إنقاذ الأشياء الثمينة، والأمور الضرورية في حياته**»[27]. وفي «**جوامع سياسة أفلاطون**»، يشير أيضًا، «**لاضطراب الوقت**» عند كتابته له[28].

26- المتن الرشدي، **المرجع السابق**، ص ص 16- 17

27- المتن الرشدي، **المرجع السابق**، ص ص ص 15- 50- 51- 53

28- الضروري في السياسة، **المرجع السابق**، ص 207

لو لم يغلب القصد الإيديولوجي على كتابات الجابري، لانتبه إلى أن «جوامع سياسة أفلاطون» لابن رشد، كتبها فيلسوف، ليس بإيعاز من أحد، أو انتصارًا لأي كان؛ بل كتنظير فلسفي رفيع المستوى للحالة السياسية العربية الإسلامية، والتي أدت، فيما بعد، إلى ما هو معروف من انحطاط للمسلمين؛ فهو ينظر في الفترة الآتية؛ أي الفترة التي بدأ فيها بكتابة الجوامع، إلى فترة المختصرات والجوامع، التي تهيمن عليها روح التشاؤم، لمآل المدينة الإسلامية في المراحل الانتقالية، التي تقع بين سقوط الدولة المركزية، وحلول أخرى محلها، وهو، بذلك، يعالج حال الأندلس عامة، عند نهاية الحكم المرابطي سنة (541هـ/ 1146م)؛ حيث مرت بحالة عصيبة، كلها فتن وقلاقل، قبل استتباب الأمر للموحدين، خاصة في قرطبة التي أهلها: **«أكثر الناس فضولًا، وأشدهم شغبًا، ويضرب بهم المثل ما بين أهل الأندلس، في القيام على الملوك، والتشنيع على الولاة»**[29].

فقرطبة التي تهمنا هنا، انتقلت من حكم مركزي؛ هو حكم الدولة الأموية، إلى مرحلة أخرى انتقالية طويلة؛ هي مرحلة ملوك الطوائف، وقبل أن يضم المرابطون الأندلس إلى المغرب، وبدءًا من سقوط الدولة المرابطية، عرفت الأندلس اضطرابًا آخر، إلى أن توطد الحكم للموحدين، بدءًا من النصف الثاني من القرن السادس الهجري.

وابن رشد الذي عاين سقوط المرابطين وبداية الموحدين، كتب هذه الوثيقة الرائعة؛ التي تؤرخ فلسفيًا، لأسس نظم الحكم وأزمته في المدينة العربية الإسلامية؛ فالشخصيتين الوحيدتين المذكورتين بالاسم في هذا في هذا الكتاب، هما: المنصور بن أبي عامر (366هـ/976م - 392هـ/ 1001م)؛ الذي كان يحكم باسم الخليفة الأموي (هشام المؤيد). وابن غانية؛ الذي كان يحكم باسم المرابطين، كما ورد في «جوامع **سياسة أفلاطون**»، وهو بصدد الحديث عن نوع السياسة التي سادت أكثر في الأندلس؛ أي سياسة الكرامة القائمة على طلب المجد والشرف، والقائمة على الغلبة وحب القتال.

يتحدث، من جهة، عن أن سيادة ابن أبي عامر لم تكن كاملة؛ بل مجزأة، فهو سيد من جهة، ومسوّد من جهة ثانية، وهو السبب في دخول الأندلس عمومًا، وقرطبة، خصوصًا، في مرحلة انتقالية طويلة[30]، وذلك؛ لأنه من انتهاء فترة حكم بني عامر سنة 399هـ/1008م، وإلى حدود سنة (422هـ/ 1031م)، كان عدد الذين تولوا الحكم في الأندلس من الخلفاء، قد فاق عدد من تولاها منذ بداية دولة بني مروان، وبعدها تفرقت الأندلس إلى إمارات متعددة، شملت كل جهات الأندلس الإسلامية.

29- ابن رشد الحفيد، **المرجع السابق**، ص 68

30- ابن رشد الحفيد، **المرجع السابق**، ص 256، الذي يحيل فيه إلى «**تلخيص الخطابة**» لابن رشد، وتسبب المنصور بن أبي عامر للفتنة في الأندلس، التي لا نظن السبب فيها استعانته بالبربر، كما ذهب إلى ذلك بن شريفة؛ فهو أحد الأسباب، ولكن بالرجوع إلى «**جوامع سياسة أفلاطون**»، نجد أن السبب الرئيسي: هو أنه لم تكن للمنصور بن أبي عامر السيادة الكاملة؛ حيث كان تابعًا للأمويين، وبداية الفتنة راجعة إلى أن ابنه الناصر أراد، في بداية سنة 399هـ، أن يتقلد ولاية العهد، لتكون له الرئاسة كاملة لا مجزأة؛ فثار عليه اهل قرطبة، وكانت بذلك بداية الفتنة.

فانفراط عقد الدولة الأموية، مهد الطريق لأعيان المدن للتحكم فيها، وهم الذين يقصدهم ابن رشد في كتابه «**جوامع سياسة أفلاطون**»؛ فهو لا يتحدث عن كل الغرب الإسلامي، لأسباب سنذكرها فيما بعد؛ إنما حديثه عن المدن الأندلسية، وخصوصًا، قرطبة، فيقول قولًا مجملًا عن الأوضاع التي تسود فيها، عند سقوط الدولة المركزية، ويقول تحذيرًا من الطغاة: «**وأنت يتبين لك هذا من أمر هؤلاء الجبارين في هذه المدن (مدن الأندلس)؛ فإذا ما قضى الغالب على الأمر، تسلطوا ثانية على الرعية وفتكوا بها**»[31]، وبما أنه فيلسوف؛ فحديثه حديث كلي، لا عن هذا الملك من ملوك الطوائف أو ذاك؛ إنما عن طبيعة الحكم في المدن الإسلامية قاطبة، التي ليست سوى عبارة عن «**اجتماعات بيوتات لا غير، والقوم من هذا صنفان: صنف يعرف بالعامة، وآخر يعرف بالسادة، كما كان عليه الحال عند أهل فارس، وكما عليه الحال في كثير من مدننا، وفي هذه الحال، يسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال العامة، إلى أن يؤدي بهم الأمر، أحيانًا، إلى تسلط، كما يعرض في زماننا هذا، وفي مدننا هذه**»[32].

انطلاقًا من هذه المعطيات؛ يشرح ابن رشد، كيف تتحول المدينة من مدينة تتجه إلى أن تكون فاضلة، إلى تسلط واستبداد، وذلك بأمثلة تاريخية ملموسة، ومأخوذة بالكامل من تاريخ قرطبة نفسها؛ فيتحدث عن المدينة التي لا يحكمها رئيس واحد؛ بل مجموعة من الأخيار، وهي ما يطلق عليه اسم (المدينة الجماعية)، التي سادت في الأندلس في قرطبة بعد الخمسمائة هجرية؛ حيث ثارت على المرابطين مباشرة بعد وفاة (يوسف بن تاشفين) سنة (500هـ/ 1106م)، وتحولت إلى مدينة جماعية، يحكمها مجموعة من كبار القضاة والفقهاء، على رأسهم (جد ابن رشد) نفسه، ويصف ابن رشد كيف تحولت من مدينة جماعية إلى استبداد، بعد العام الأربعين وخمسمائة، على يد يحيى بن غانية أحد أتباع المرابطين؛ الذي يعتبره ابن رشد نموذجًا للمستبد الوحداني التسلط، ويسهب في وصف الكيفية التي يتحول فيها حكم ما إلى استبداد، مع التركيز على صفات المستبد، التي هي الصفات التي يشترك فيها كل الطغاة والمستبدين على مر الأزمان[33].

ورغم قتل يحيى بن غانية سنة (543هـ/ 1148م) من قبل الجيش الموحدي[34]، لم تهنأ قرطبة بالأمن والأمان بشكل فعلي، إلا سنة (557هـ/ 1161م)، عندما دخلها نجلا عبد المومن (أبا يعقوب، وأبا سعيد)، فأعادا لها الحياة، واستقبلهما من تبقى من أعيانها الذين كانوا بحدود 81 رجلًا، يقول عنهم صاحب «**المن**

31- الضروري في السياسة، **المرجع السابق**، ص 105

32- الضروري في السياسة، **المرجع السابق**، ص ص 175- 176

33- راجع الضروري في السياسة، **المرجع السابق**، ص ص 192- 206. والغريب أن الجابري سكت في المقدمة التي وضعها لكتابه «الضروري في السياسة»، عن الديكتاتور الوحيد المذكور من قبل ابن رشد في كتابه هذا، وهو ابن غانية، وذلك؛ لأن الجابري وضع وضعًا، أن ابن رشد لا يتحدث في كتابه هذا إلا عن يعقوب المنصور!.

34- علي قنبر إلياس، «**أسرة بني غانية ودورهم السياسي والعسكري في التصدي لدولة الموحدين في المغرب والأندلس**»، مجلة التربية والعلم، العراق، المجلد 17، العدد 1، 2010م، ص 93

بالإمامة»: «وقد ظهر على هيأتهم وصورهم البؤس؛ فلقد ذاقت قرطبة وأهلها من بؤس هذه الفتنة الأندلسية، ما لم يذقه أحد»[35].

هذه هي الظروف التي كتب فيها ابن رشد مختصراته وجوامعه، ونظر فلسفيًا لها في «**جوامع سياسة أفلاطون**»، وهي الظروف التي عاشتها الأندلس في بداية أمر الموحدين بها، ومع أنه وقف عند جزئيات دقيقة من حال الأندلس، لم يفته، كأي فيلسوف، الانطلاق من الخاص إلى العام، ومن الجزئي إلى الكلي؛ فاعتبر أن أسس المدينة الفاضلة في الإسلام، بنيت في عهد الخلفاء الراشدين، غير أنها لم تعمر طويلًا؛ حيث تحولت إلى السياسة الكرامية في عهد الأمويين، وهو نفسه على المستوى الخاص؛ أي ما يتعلق بالغرب الإسلامي.

بدأت الدولة المرابطية، في نظر ابن رشد، بالسياسة الشرعية، في عهد مؤسسها (يوسف بن تاشفين)، وتحولت إلى السياسة الكرامية في عهد ابنه علي، ثم تحول حفيده تاشفين إلى السياسة الشهوانية؛ ففسدت المدينة.

ويضيف ابن رشد: إن سياسة الدولة التي ناهضت المرابطين؛ (أي السياسة الموحدية)، شبيهة بالسياسة الشرعية، وبذلك؛ فهو يحكم على الموحدين في بداياتهم الأولى، دون أن يكون متيقنًا من المسار الذي ستتخذه سياستهم، وقبل أن ينخرط كلية في هذا المشروع الموحدي؛ حيث إنه، بعد ذلك بسنوات، سيشيد بشكل كامل بحكم أبي يعقوب يوسف في كتابه «**فصل المقال**»؛ حيث سيعتبر أن «**الله رفع كثيرًا من هذه الشرور والجهالات، بهذا الأمر الغالب**»[36].

وفي انتظار القيام بتحليل مفصل لهذا الكتاب، بعيدًا عن السقوط في الضلال الإيديولوجي، نقول بشكل كلي: إن الكتاب؛ هو إدانة ونقد عنيف للسياسيين القائمين على أمور المسلمين، الذين وسمهم بالسفسطائيين، والذين قولهم هو قول كاذب، بالذات والعرض، ولذلك؛ يعرضون عن الفضيلة، وعن كل ما هو جميل، كالفلسفة والعلم، و«**يستحسنون كل ما هو قبيح، وبالجملة، كل الشرور المدنية الواقعة في هذه المدن**».

فأسباب التخلف والانحطاط هي: أن السياسي كاذب، ولكن، أيضًا، الفيلسوف أو بصفة عامة المثقف، بلغتنا المعاصرة خائن، لذلك يقول في حقهم: «**وأما من يتعاطون الفلسفة، ممن لم تكتمل فيهم هذه الصفات؛ فالأمر فيهم بين أيضًا؛ فهم، مع كونهم لا يسدون نفعًا للمدن؛ فإنهم، مع ذلك، أكثر الناس إضرارًا بالفلسفة. وذلك لأنهم، على الأكثر، يميلون إلى الشهوات، وإلى جميع الأفعال القبيحة، كالجور والظلم؛ إذ ليس لهم في جوهرهم، فضيلة تمنعهم من الإتيان بهذه الأفعال، ولا يصدقون، أيضًا، في أقوالهم التي يرهبون بها**

35- انظر: النص الكامل لحالة قرطبة في العقد الخامس من القرن السادس، عبد الملك بن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، تحقيق: عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987م، ط 3، ص ص 138- 141

36- تحقيق: محمد عمارة، نشر دار المعارف، القاهرة، 1969م، الطبعة الثانية، ص 67

أهل المدينة فيما يأتون من تلك الأمور، ويكونون عارًا على الفلسفة، وسببًا في إيذاء كثير ممن هم أولى منهم بها، كما هو عليه الحال في زماننا هذا»[37].

ابن رشد، وهو يتحدث عن الحال في زمانه، يعكس حالة الفلسفة في كل زمان ومكان؛ فالمجتمع الذي لا يتجه نحو الفضيلة، لا يمكن أن يعيش فيه الإنسان حياة إنسانية، «**ولذلك فضل سقراط الموت على الحياة، لما رأى أنه لا يمكنه أن يحيا حياة إنسانية**»[38].

فالفيلسوف ابن رشد: فيلسوف قوله قول نظري، يحتاج إلى استثمار ثقافي للمرور للفعل السياسي، ولم يكن «صحفيًا» يكتب كتابات ظرفية، يمليها ضغط الأحداث.

كان حريًا بمن أراد أن يعرف الأسباب التي أدت إلى محنة ابن رشد والأعلام الآخرين المشتغلين بالفلسفة سنة (593هـ)، والتي استمرت إلى سنة (595هـ)، الإنصات إلى المؤرخين الذين عاصروا ابن رشد، أو الذين جاؤوا بعده مباشرة؛ فهم الأقرب إليه، وإلى عصره، وقولهم بذلك له مصداقية أكبر منا؛ فلم يذكر أي واحد منهم أن كتاب «**جوامع سياسة أفلاطون**» هو السبب في المحنة؛ بل ذكروا عدة أسباب، سنحاول أن نجمعها في سببين رئيسيين، نظن أنهما السبب، ليس فقط في محنة ابن رشد؛ بل، أيضًا، في محنة الفلسفة والفكر العقلي، منذ ابن رشد إلى اليوم.

III. محنة ابن رشد ونكبة الفلسفة:

1- ملك البربر والأمر الغالب:

من بين أهم الأسباب التي أدت إلى محنة ابن رشد؛ عبارة وردت في شرح **كتاب «الحيوان»**، وهي: قول ابن رشد عند الحديث عن الزرافة: «**وقد رأيتها عند ملك البربر**»، وإذا أضفنا إلى هذا أن ابن رشد، في حديثه مع أبي يعقوب المنصور، لا يناديه بأمير المؤمنين؛ بل يكتفي بالقول: أتسمع يا أخي. نكون أمام سببين يبدوان، في الظاهر، غير كافيين لجر المحنة على ابن رشد، ولكنهما، عند النظر، يحيلان إلى أخطر الأسباب التي أدت، ليس فقط لمحنة ابن رشد؛ بل للأزمة التي عرفها الحكم آنذاك، ولما تلا ذلك من أحداث.

فالأندلس التي كانت مستقلة تمامًا عن المغرب، منذ فتحها في نهاية القرن الأول للهجرة وإلى حدود القرن الخامس للهجرة، كانت تعتبر نفسها مستقلة تمام الاستقلال عن المغرب، لا جزءًا لا يتجزأ منه، وهو ما تعكسه النظرة العدائية للمغاربة من قبل الأندلسيين، والأمثلة عديدة جدًا، نكتفي، هنا، بما يقوله

37- الضروري في السياسة، **المرجع السابق**، ص ص 140- 141

38- الضروري في السياسة، **المرجع السابق**، ص 100

صاعد الأندلسي: «إن **البرابرة وسائر سكان أكناف المغرب، من هذه الطبقة؛ فأمم خصها الله تعالى بالطغيان والجهل، وعمها بالعدوان والظلم**»[39]، وهو ما نجده بشكل أقوى عند ابن رشد؛ الذي يميز بين الغضب، والبغض، والعداوة، فكما يقول: «**الغضب؛ إنما يكون على الأشخاص، مثل: زيد، وعمرو، أو أقوام محصورين بالعدد، وأما؛ البغضاء والعداوة؛ فإنها تكون للجنس، فإنا نبغض البربر ويبغضوننا**»[40]، فابن رشد في كثير من كتاباته، يعتبر الأندلس مستقلة تمامًا عن المغرب.

من بين أهم انعكاسات هذا الأمر؛ أن المغاربة والأندلسيين، لم ينظروا إلى أنفسهم ككتلة واحدة متراصة، خصوصًا، من قبل الأندلسيين؛ الذين يعدون المغاربة غرباء عليهم، بالإضافة إلى هذا، هناك انعدام السند الشرعي- الديني للخلافتين (المرابطية والموحدية)، فالمرابطون؛ للالتفات على هذا الأمر، تسموا بأمراء المسلمين، وأعلنوا ولاءهم للدولة العباسية، بينما حاول المهدي الموحدي، ادعاء العصمة؛ فتسمى بالإمام المعصوم (المهدي المعلوم)، وهو ما لم يقنع حتى الموحدين أنفسهم، الذين ثاروا فيما بعد على هذا الادعاء[41]، وهو ما سقط فيه ابن رشد نفسه؛ فاعتباره استقلال الأندلس بشكل تام عن المغرب، يتبعه أمر آخر أخطر، وهو أنه لا يعترف بالخلافة المرابطية ولا بالموحدية؛ ففي «**جوامع سياسة أفلاطون**»، كما في «**فصل المقال**» لا ينعتهما سوى بالأمر الغالب، قاصدًا به المرابطين ثم الموحدين، الذي تتميز به السياسة الكرامية، التي لا تقوم سوى على الغلبة والقتال، ولنا بذلك أن نفهم لماذا اختلف تعامل يعقوب المنصور مع ابن رشد، قبل غزوة الأرك (591هـ/1194م) وبعدها؛ فقبل الغزوة، قرب ابن رشد واحتفى به في قرطبة، وبعدها بقليل جاءت المحنة. ومن الأسباب المذكورة؛ ما قلناه من نعته له بـ «ملك البربر»؛ أي أن لا سلطة شرعية له على الأندلس[42]، وخليق بيعقوب المنصور بعد انتصاره الباهر في الأرك، أن يغضب، وذلك لأن أخاه، الخليفة الذي سبقه، استشهد قرب شنترين، وكثير من الموحدين خاصة، والمغاربة عامة، استشهدوا في مختلف المعارك التي عرفتها الأندلس دفاعًا عن الأندلس والأندلسيين.

بعد ذلك بسنوات، بلغت هذه التناقضات أوجها، وأدّت إلى اختلافات عميقة بين الجيشين المغربي والأندلسي، كان من نتائجها؛ هزيمة العقاب النكراء سنة (609هـ/ 1212م)، ذات الآثار الوخيمة على المنطقة بالكامل، والتي لا تزال تداعياتها مستمرة إلى الآن[43].

39- صاعد الأندلسي، نشر لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1912م، ص 9

40- ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق: محمد سليم سالم، القاهرة، 1967م، ص 311- 312

41- الناصري، **كتاب الاستقصا**، دار الكتاب الدار البيضاء، 1954م، ج 2، ص 238

42- حتى يخفف ابن رشد أو صديقه أبي عبد الله الأصولي، من وقع هذا القول على يعقوب المنصور، اعتذر بأن عبارة البربر مصحفة عن "ملك البرين"، وهو ما يدل على أن المسألة تتعلق بالمشروعية السياسية، لا بوصف قدحي. انظر: ابن رشد الحفيد، **المرجع السابق**، ص 60

43- لم تقم إلى الآن دراسة شاملة عن هذه الهزيمة، التي انعكست سلبًا على الذهنية الإسلامية بقوة. انظر، على سبيل المثال:

الاستقصا، **المرجع السابق**، ج 2، ص 224

2- محنة ابن رشد ومحنة الفلسفة:

«كان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين، بعد أن سألني عن اسمي ونسبي، أن قال لي ما رأيهم في السماء؟ يعني الفلاسفة، أقديمة هي أم حادثة؟ فالتفت إلى ابن طفيل، وجعل يتكلم عن المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطو، وأفلاطون، وجميع الفلاسفة، ويورد، مع ذلك، احتجاج أهل الاسلام عليهم»[44]. هذا هو جوهر اللقاء الذي دار بين ابن رشد وأبي يعقوب (يوسف بن عبد المومن أبو يعقوب المنصور)، والذي تناول تصور الفلاسفة للعالم.

فالخليفة أبو يعقوب كان على دراية تامة بالفلسفة، وشجع، كما هو معروف، ابن رشد على تلخيص الكتب الأرسطية؛ حيث كان يعرف أن جوهر الصراع بين الإسلام والمسيحية، ليس صراعًا دينيًا؛ بل صراعًا حضاريًا بالأساس، كان العباسيون قد عرفوه قبل الموحدين في صراعهم مع البيزنطيين؛ فالصراع بين العباسيين، والذي أطرته على المستوى النظري فرقة المعتزلة، مع البيزنطيين صراع حضاري، ما بين الإسلام العقلاني المناصر للفلسفة والعلم، والمسيحية المتسمة بالجهل واللاعقل[45].

لقد نظر ابن رشد لاكتمال الشرع بالإسلام، الذي كان معاضدًا له اكتمال الفلسفة أيضًا، للتنظير لدولة العقل في الإسلام، بمؤازرة من أبي يعقوب نفسه.

المشكلة أن الأمور ستتحول، لأسباب عديدة، في عهد يعقوب المنصور، الذي قرب طلبة العلم الشرعي، ورجال الدين، والصالحين، وفضلهم حتى على شيوخ الموحدين، إلى صراع ديني بالأساس بين الإسلام والمسيحية، وبذلك؛ فعندما انتصر في معركة الأرك، اعتبر انتصارًا للإسلام على المسيحية، ترتب عنه استماع الخليفة إلى حساد ابن رشد من بيوتات قرطبة؛ حيث **«كانت الحماسة الدينية على أشدها، غب الانتصار في الأرك، فقرئ بمجلس الخليفة الكلام المرفوع إليه، وأوّل أشنع تأويل، وخرج أسوأ مخرج، فلم يكن للمنصور عند إجماع الملأ إلا المدافعة عن ملة الإسلام»**، لأن ابن رشد والفلاسفة الآخرين الذين أصابتهم المحنة التي أصابت ابن رشد، **«مرقوا من الدين، وخالفوا عقائد المؤمنين»**[46].

وبذلك؛ فبتحويل معركة الأرك من معركة حضارية، لمن هو أهل لقيادة العالم على مستوى العلم والفلسفة، إلى معركة دينية بين الإسلام والمسيحية، كان الانتصار فيها هو الممهد لانهزام العقاب، ذلك أنه في هذه المعركة، جاءت الأمم المسيحية متراصة الصفوف متضامنة، ومدافعة عن دينها، وبمباركة من البابا نفسه، وبذلك، لم تسلب من المسلمين الأرض فحسب؛ بل الحضارة أيضًا؛ لأن الأندلس ستتحول مباشرة،

44- محمد مساعد، **«العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد»**، دار الفارابي، بيروت، 2013م، ص 11

45- D.Gutas, **Greek Thought, Arabic Culture**, Routledge, 1998.

46- ابن رشد الحفيد، المرجع السابق، ص 61

بعد هذه الهزيمة، إلى مراكز لترجمة العلم والفلسفة من العربية إلى اللغة اللاتينية، التي بدأت تهيء نفسها لتزيح العربية كلغة للعلم والفلسفة.

وعلى الرغم من أن الكتب التاريخية تقول: إن يعقوب المنصور تراجع، واستدعى ابن رشد إلى مراكش، حيث توفِّي بها سنة (595هـ/1198م)، إلا أن كل الدلائل تشير إلى أن الحرب التي شنت على الفلسفة، بقيت مستعرة، ويضيق المقام بذكر تفاصيلها كلها، ولكن يكفي، هنا، أن نشير إلى أن أحد أهم الرياضيين؛ الذي هو عبد المنعم العبدري، عندما أهدى كتابه «**فقه الحساب**» إلى الناصر الموحدي، الذي حكم مباشرة بعد وفاة يعقوب المنصور، وصفه بأنه: **(الناصر للدين والقامع للملحدين)**، ويضيف: «**ردع أهل النفاق بعزمه، وقمعهم بمضائه وحزمه، وتعصب للإسلام فعضده وقواه**»[47].

وما يقوله ابن منعم، هنا، موافق للكتاب الذي كتبه كاتب المنصور (أبو عبد الله بن عياش) وتلي في مساجد المغرب والأندلس، بأمر من يعقوب المنصور، وكله هجوم على الفلسفة والفلاسفة[48]، باعتبارهم مارقين عن الدين، وهذين السببين المذكورين، بالإضافة إلى سبب شخصي؛ هو الصداقة التي كانت تربط بين ابن رشد وأخ المنصور أبو يحيى الأقرب للفكر الفلسفي المتنور، هي الأسباب الرئيسية التي ذكرها المؤرخون القدامى، وكان حريًا أن نقف عندها، لنفهم تداعياتها، ليس على الفلسفة والعلم زمن ابن رشد فقط؛ بل على الموقف من الفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية القديمة والحاضرة.

47- ابن منعم العبدري، «**فقه الحساب**»، نشر: إدريس لمرابط، دار الأمان، الرباط، 2005م، ص 18

48- انظر النص الكامل لهذا الكتاب في: ابن رشد الحفيد، **المرجع السابق**، ص ص 35- 37

المراجع المعتمدة:

- محمد أبلاغ، **جمال الدين العلوي وآفاق البحث في فلسفة ابن رشد**، في: دراسات فلسفية وسوسيولوجية مهداة لجمال الدين العلوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رقم 12، ظهر المهراز، فاس، 1998م، ص ص 23-57

- محمد أبلاغ، **فلسفة وتاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، السنة الجامعية 2006-2007

- محمد أبلاغ، **تطور آليات الاستدلال في المغرب من ابن رشد إلى ابن البنا المراكشي**، في آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط، تنسيق: سعيد البوسكلاوي وتوفيق فانتري، نشر مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة، المغرب، 2013م، ص ص 461-493

- كارل هينرش بيكر، **تراث الأوائل بين الشرق والغرب**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، في التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، منشورات وكالة المطبوعات- الكويت، دار القلم- بيروت، 1980م، الطبعة الرابعة، ص ص 3- 33

- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م، الطبعة العاشرة.

- محمد عابد الجابري، **ابن رشد سيرة وفكر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.

- محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2000م.

- ابن خلدون، **المقدمة، تحقيق:** عبد السلام الشدادي، منشورات بيت الفنون والعلوم الآداب، الدار البيضاء، 2005م.

- ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 3 أجزاء، تحقيق: موريس بويج، نشر دار المشرق للناشرين، الطبعة الثانية، 1973م.

- ابن رشد، **مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله من العبرية إلى العربية: الدكتور أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع: الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.

- ابن رشد، **تلخيص السياسة**، نقله إلى العربية: حسن مجيد العبيدي، الطبعة الثانية، 2011م.

ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق: محمد سليم سالم، القاهرة، 1967م.

- ابن رشد، **فصل الاتصال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق: محمد عمارة، نشر دار المعارف، القاهرة، 1969م، الطبعة الثانية.

- ابن رشد، **الضروري في صناعة النحو**، تحقيق ودراسة: منصور علي عبد السميع، منشورات دار الفكر العربي، القاهرة، 2002م.

- ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.

- فرانز روزنتال، **مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي**، ترجمة: أنيس فريحة، دار الثقافة، بيروت، 1961م.

- أحمد شحلان، **فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري الوسيط**، مراكش، 1998م.

- محمد بن شريفة، **ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية**، 1999م.

- عبد الملك بن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، تحقيق: عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987

- صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، نشر لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1912

- جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986
- محمد مساعد، **العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد**، دار الفارابي، بيروت، 2013، ص 11
- ابن منعم العبدري، **فقه الحساب**، نشر إدريس لمرابط، دار الأمان، الرباط، 2005، ص 18
- الناصري، **كتاب الاستقصا**، دار الكتاب الدار البيضاء، 1954م.

- E.RENAN, **Averroès et l'Averroïsme, essai historique**, édit. Calmann-Lévy, Paris.
- Aristote, **La métaphysique**, Introduction, notes et index par J.Tricot, édit. Vrin, Paris, 1986.
- D.Gutas**, Greek Thought, Arabic Culture**, Routledge, 1998.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017