

# السياسي والديني والفلسفي: الحدود الإستيمولوجية والحدود المبالية



مصطفى بن تمسك  
باحث تونسي

مهمهن بلا حدود  
Mominoun Without 3orders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

## السياسي والديني والفلسفي: الحدود الإبستمولوجية والحدود المجالية<sup>(1)</sup>

---

1- عنوان الفصل الخامس من كتاب مصطفى بن تمسّك، ابن رشد، السياسة والدين؛ بين الفصل والوصل، المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلا حدود، ط1، 2015م، ص ص 119-148.

## الملخص:

يهتمّ البحث، في هذا الفصل، بشرح دعوة ابن رشد، إلى الفصل بين الحقيقة الدينية، والحقيقة الفلسفية، وإبراز أبعاد هذه الدعوة على تصوّره للعلاقة بين الدين والدولة، ويعرض هذه الدعوة للتقييم.

إنّ أهمية هذه الدعوة، في نظر الباحث؛ أنّها تفسح مجالاً أوسع للعقل، في المجتمع والدولة، ولكن، هل معناها؛ ألا يحكم الدولة إلا الفلاسفة؟ وأنّ دور رجال الدين أو علمائه، يقتصر على تعليم الناس الطاعة؟

الإجابة عن هذه الأسئلة، دعت الباحث إلى بيان دلالة الفصل بين الحقيقة الدينية، والحقيقة الفلسفية، عند ابن رشد.

منطلق هذه الدعوة، عند ابن رشد، تحليل تراتبي للإدراك البشري، يقيم على أساسه تمييزاً بين الطبقات المكوّنة لكلّ مجتمع؛ فالإدراك عنده، يتضمّن ثلاث ملكات متفاوتة القيمة؛ أولها: البرهان؛ وهذا يكون أقوى عند الفلاسفة. وثانيها: الجدل؛ وهو أقوى عند الفقهاء والمتكلّمين. وثالثها: هو الخطابة؛ وهو الملكة التي تتجلى أكثر في عامّة الناس. وتشكّل هذه الملكات أنماط إنتاج المعرفة وتلقّيها، وعلى أساسها تتمايز طبقات المجتمع؛ معرفياً، وطبقياً، ووظيفياً، فالفلاسفة: هم حملة ملكة البرهان، وهم وحدهم من ينشغلون بالحقائق الكلية المجردة، الموجودة في الكون، والمشروحة في الشريعة. بينما العامة؛ هم حملة ملكة الخطابة، والعاجزون عن تجاوز الجزئيات إلى الكليات الشرعية. ولهذا؛ فهناك شريعة خاصّة، يدركها الفلاسفة، وبموجبها يجب أن يحكموا الدولة، أما العامة؛ فشريعته هي الشريعة العامة، التي يكون دورها تعليمهم الطاعة، ومن يتولّى شرحها لهم؛ هم الفقهاء والمتكلّمون.

إنّ هذا الفصل بين الشريعتين، التابع لتمييز ابن رشد بين العقول، يقتضي فصلاً صارماً، بين ما يتعلّمه الخاصة والعامة من الشريعة؛ فالعامة يتوقّف علمها على ظاهر الدين، ولا ينبغي، مطلقاً، اطلاعها على أسرار الدين، وعلى أساس هذا الفصل الصارم، يهاجم ابن رشد الفقهاء والمتكلّمين، وعلى رأسهم الغزالي، بدعوى أنّهم أخذوا مكان الفلاسفة، وادّعوا تخليص الحقيقة الكلية، وتعليم أسرار الحكمة للجمهور، فأربكوا، بذلك، إيمان الناس، وفرّقوا وحدتهم، وخلطوا بين الشرع والسياسة، ومثّلوا خطراً على الحكمة والشريعة معاً.

إنّ الدور الوحيد المسند للفقهاء والمتكلّمين: هو أن يعلموا الناس الدين البسيط، ومعناه الظاهر، الذي يساعد الفلاسفة على حكمهم.

والسؤال، حينئذ: مادام ابن رشد لا ينكر ضرورة الدين في حكم المجتمع، فما الذي دعاه إلى نقد الفلسفة الإسلامية عند الكندي والفارابي وابن سينا، وقد سعى هؤلاء إلى تقريب الدين من الفلسفة، لا على طريقة الفقهاء والمتكلمين؛ إنما على طريقة الفلاسفة؟

ما يعيبه ابن رشد عليهم، من هذا الجانب؛ أنهم، بهذه الصورة، يهدّدون الفلسفة، ويقصونها من مجال السياسة والحكم، ويحدث ذلك بفعل الثقل التاريخي للدين ومحتواه المقدّس المطلق، كما يحدث بفعل التحوّل الضروري للحاكم إلى حاكم بالحقّ الإلهي، فإن نحن وحدنا فيه، بين سلطة الدين وسلطة الحكمة، مثلما فعل الفارابي؛ إذ أحلّ في فيلسوفه الأفلاطوني، صفات مشرّعه المسلم المطلوب.

المشكلة عند ابن رشد في توحيد الفلسفة والشريعة؛ هي أنّ من يجب أن يحكم المجتمعات، هو العقل البشري، الذي يدبّر الجزئيات، وهذه لا يعلمها الله العالم بالكلّيات وحدها، وعقل الفلاسفة: هو العارف بالكلّيات، والقادر على وصلها بالجزئيات؛ فهو العارف بالشريعة الخاصة، وبطريقة سريانها في الجزئيات.

وإزاء هذا التحدّي الذي تمثله هيمنة الشريعة على أذهان الناس، مقابل تمسّكه بأنّ سياسة الناس تدار من قبل العقل، ومن قبل الفلسفة، تحديداً؛ فما الحلّ العمليّ لحكم المجتمعات الإسلامية؟

الحلّ عنده: أن يقع تطويع مقاصد الشريعة لمقتضيات الوفاق الاجتماعيّ.

فهل يعني هذا؛ أنّه يؤمن بعلمانية، يكون فيها الدين خاضعاً، بدوره، لتعريفات العقل الواقعيّ، واشتراطات الوفاق الاجتماعيّ؟

المعلوم، حسب الباحث؛ أنّ دعوة ابن رشد إلى الفصل بين الشريعة والعقل في حكم المجتمعات، سبّبها تعلّقه بإشراك العقل في هذا الحكم، وتخليصه من أن يقع تحت سلطة الشريعة، هذا الأمر كبّل فلاسفة السياسة المسلمين، الذين ظلّوا أسرى نظريّاتهم الميتافيزيقية الإسلامية، في تصوّر سياسة المدن؛ فأبقوها تحت حكم الشريعة، رغم تعلّقتهم بتأويلها من منظور تشبّعهم بتصوراتها الإغريقية.

إنّ هذا جعلهم يقبعون في غائية أسيرة لماضيهم، الإغريقي والإسلامي (في الخلافة الرّاشدة المتخيّلة)، يظلّ فيها الواقع مشدوداً إلى مشروعين منتهيين، لا يمكن أن يتصالحا إلّا في الحلم.

من هذا المنظور المدرك لخطورة تبنّي التصرّو السياسي الأفلاطوني، وتطعيمه بعناصر النظرية السياسية الإسلامية، في مستوى عزل الحكّام الفلاسفة عن واقع الناس، تشبّث ابن رشد بأن يكون العقل فاعلاً

في تاريخه، واعتبر أنّ مهمته؛ هي أن ينخرط في الواقع الاجتماعي، ويسعى إلى أن يفرّخ فيه؛ فيكون العقل، بهذه الصورة، قادرًا على تحويل المدينة الناقصة إلى مدينة كاملة.

إنّ اعتراف ابن رشد بالضرورة الطبيعية للمدينة الأرضية، جعله يتمسك بأنّ سياستها تدار، واقعياً، بدولة دنيوية، وفي هذا السياق؛ اشترط في رئيسها، أن يكون جامعاً للكفاءة النظرية والعملية أيضاً، ولكن كماله الناقص، حتماً، يدعو إلى إشراك غيره من الفضلاء في الحكم، كما اعترف بحق الإنسان في أن يختار قوانين وضعيّة، وفي السياق نفسه؛ أقرّ بدور التربية في غرس قيم التسامح والتعايش في المجتمع، بغرسها، بدايةً، في أذهان الأطفال، بهذه الصورة يرى ابن رشد حماية العقل من هيمنة الشريعة في حكم المجتمعات، ولكن قدرته، أيضاً، على تحقيق مقاصد الشريعة.

\*\*\*\*\*

تكتسي دعوة ابن رشد إلى فصل الحقيقة الدينية عن الحقيقة الفلسفية، أهمية بالغة على الصعيد العملي؛ لكونها تنطوي على رغبة ملحة في إعطاء الفلسفة والعقل البشري مجالاً أفسح في المجتمع والدولة.

هل يعني هذا؛ دعوة الفيلسوف العقلاني إلى مشاركة رجل الدين في الحكم؟ أم أن الفيلسوف، هو وحده، الذي يجب أن يحكم ويشرع، وعلى رجل الدين (الفقيه- المتكلم) أن يعود العامة على الطاعة والتسليم بالظواهر، دون «التطاول» على المعاني العميقة، التي لا يعيها إلا الفيلسوف الراسخ في العلم؟ ثم هل يقصد ابن رشد من حصر البرهان في نخبة نابغة من المجتمع؛ تكليفها، حصرياً، بقيادة الشؤون الدنيوية؟ وبعبارة أوضح؛ ألا يشير إلحاق ابن رشد المكثف، على دور العقل في النفس وفي المدينة<sup>1</sup>، إلى أن التدبير، السياسي والمدني، يفترضانه حتى لا تختلط دوائر التسيير، وتتعدد القيادات، فتؤول الدولة إلى دويلات وطوائف، يحكمها الهوى الفردي والنزوي والعصبي؟

## 1 - شريعة العامة وشريعة الخاصة:

إن هذه الاهتمامات، هي التي دفعتنا إلى التساؤل عن طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، والتي سنتوخى في تحليلها مقاربة تأويلية، من خلال ما استجمعناه من معطيات في هذا الغرض.

أولى هذه المعطيات: يتمثل في الفصل الواضح الذي يقيمه ابن رشد، بين الحقيقة الدينية والحقيقة الدنيوية، ونعتقد أن هذا الفصل، قد أقام جداراً عازلاً بين (العقل الشعبي، والعقل النخبوي)، وبالنتيجة بين شريعتين في المجتمع؛ شريعة شعبية، وشريعة نخبوية؛ إذ تقتصر شريعة العامة على الطاعة والتنفيذ، أما شريعة الخاصة والسادة؛ فتتشد الحقيقة التي تمكن الإنسان من أن يصبح سيّداً، بعقله، على أولئك الذين لم يستطيعوا بلوغ هذا الكمال، «فيقبلون بصفة طبيعية الهيمنة»<sup>2</sup>. ومعلوم؛ أن هذه القدرات العقلية، لا تمكن من امتلاك الآخر فحسب؛ بل تمكن، أيضاً، من امتلاك أفضل الصناعات، ونعني بذلك؛ صناعة حكم الدول، إذن، توجد ملكة عقلية، تتحول بواسطتها الأفعال إلى أشياء مادية...<sup>3</sup>.

يقسم ابن رشد الإدراك إلى ثلاث درجات، تقابلها ثلاث طبقات في المجتمع: البرهان: ويقابله اجتماعياً: الفلاسفة- الحكام. الجدل: وينظره اجتماعياً: الفقهاء والمتكلمون. الخطابة: وهي أسلوب التواصل الشعبي. يقول ابن رشد: «إن طباع الناس متفاضلة في التصديق؛ فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق

1 ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون، تعريفنا، مرجع سابق، ص 218.

2 مرجع سابق، ص 191.

3 المرجع نفسه، ص 191.

بالأقويل الجدلية، تصديق صاحب البرهان بالبرهان؛ إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقويل الخطابية، كتصديق صاحب البرهان بالأقويل البرهانية»<sup>4</sup>.

وفي موقع آخر من **فصل المقال**؛ يلح ابن رشد على هذه التراتبية الإدراكية، ويذهب إلى حد تكفير من يصرح بالحكمة لغير أهلها، ولا سيما للجمهور؛ لأن من يفعل ذلك، يرمي إلى إدخال البلبلة في أذهان العامة، وإفساد الحكمة والشريعة معاً، وهو ما فعله الأشاعرة، حين «أوقعوا الناس في شتآن، وتباغض، وحروب، ومزقوا الشرع، وفرقوا الناس كل فريق»<sup>5</sup>.

يجب، إذن، تعيين حدود الإدراك، وفصل المقامات عن بعضها، وعدم خلط السجلات؛ لأن في ذلك تجنياً على حرمة المعارف ونسبية الأفهام، «الناس، كتب ابن رشد، على أصناف ثلاثة: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم؛ الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب (...)، وصنف من أهل التأويل الجدلي (...)، وصنف من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء؛ هم البرهانيون، بالطبع والصناعة. وهذا التأويل، لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل، فضلاً عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات البرهانية، لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر»<sup>6</sup>.

وفي اعتقاد (ليون غوتيه): أن ابن رشد أراد، في تقسيمه لمستويات الإدراك إلى ثلاثة درجات، تقابلها ثلاث طبقات اجتماعية: العامة، رجال الدين، الفلاسفة، أن يؤكد الحقيقة البسيطة التالية: «يجب أن يكون هناك دين خاص بالشعب»<sup>7</sup>؛ لأن ابن رشد، كان ينظر إلى الدين نظرة أخلاقية، وسياسية، وذرائعية، دون أن ينزع عنه قداسته؛ «فهو يعظم الدين، لما يرمي إليه من غايات خلقية، وهو في نظره: أحكام شرعية (عملية)، لا مذاهب نظرية، ولذلك؛ لا يفتر عن محاربة المتكلمين، الذين يريدون أن ينظروا إلى الدين، نظراً عقلياً، بدلاً من أن يمثلوا لأوامره طائعين، وهو ينحي باللائمة على الغزالي؛ لأنه مكن الفلاسفة من التأثير في مذهبه الديني؛ ففتح للكثيرين باب الشك والكفر»<sup>8</sup>.

4 ابن رشد، **فصل المقال**، مرجع سابق، ص 15.

5 المرجع نفسه، ص 33.

6 المرجع نفسه، ص 30-31. يقول ابن رشد في **تلخيص الخطابة**، (مرجع سابق، ص 20): «إنه ليس كل صنف من أصناف الناس، ينبغي أن يستعمل معهم البرهان في الأشياء النظرية، التي يراد منهم اعتقادها، وذلك؛ إما لأن الإنسان قد أنشأ على مشهورات تخالف الحق، وإما لأن فطرته، ليست معدة لقبول البرهان أصلاً...».

7 أورده روزنتال في ترجمته **لجوامع سياسة أفلاطون**، ص 255.

8 دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص 404.



## أ- تهافت الفقهاء والمتكلمين:

مثلما حارب أفلاطون وأرسطو، السفسطة والسفسطائيين، أو الفلاسفة المزيفين والمرترقين، يشن ابن رشد حرباً مماثلة، ضد المتكلمين والفقهاء، بوصفهم يناظرون النموذج السفسطائي في المدينة العربية، بيد أن خطر المتكلمين سيكون أعظم، نظراً لاعتمادهم أسلوب الجدل الديني؛ لهذا باتوا يشكلون «عائقاً» إستراتيجياً وسياسياً، أمام أهل البرهان، ذلك أن هؤلاء؛ أي أشباه العلماء: الذين يتوهمون أن المشهورات هي المعقولات، يأخذون مكانة الفلاسفة، ويدعون بأن غاية صناعتهم هي تخليص الحق، بيد أن ابن رشد يرى أن تخليص الحق؛ هو لصناعة البرهان، وليس لصناعة الكلام؛ فالصراع مع المتكلمين، ليس صراعاً من أجل إثبات قيمة علم الحق، ولكنه صراع سياسي<sup>9</sup>. لا يتوقع المتكلم أو الفقيه في مجال المعرفة النظرية والتأملية وحسب؛ بل ينخرط في إعادة إنتاج آليات السلطة والإخضاع، التي تخدم، في نهاية المطاف، أصحاب النفوذ الفعليين.

إنه، إذن، مروّض العامة، والمحيط بنفسية الجمهور، والخطيب السفسطائي المسخر، تماماً، لتكريس مشروعية الأحكام السلطانية في أفئدة العامة الساذجة.

يسعى النقد الرشدي إلى «هدم هذا العلم الظني، والقضاء على أهله، انطلاقاً من دفاعه عن الظاهر من العقائد، التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها؛ أي العقائد في صفائها، في غياب تأويلات المتكلمين، وكذلك، دفاعه عن صناعة البرهان، باعتبارها تسعى إلى إسعاد الإنسان عن طريق تخليصها للحق بما هو حق»<sup>10</sup>.

ينحى ابن رشد باللائمة على المتكلمين؛ لأنهم «مزقوا الشرع، وفرقوا الناس كل فريق»<sup>11</sup>، وأحدثوا انقساماً فئوياً، واجتماعياً، وسياسياً، أضحى يهدد وحدة المجتمع، وينذر بحرب إيديولوجية، من شأنها أن تخرج التمثلات الدينية لدى العامة.

ويشبه ابن رشد سلوك الفرق الكلامية التي أفرزها الصراع الإيديولوجي- التأويلي للشرعية، بسلوك ذلك الطبيب الزائف، الذي وصف للناس دواء ضاراً؛ فلما استعملوه تعكرت أوضاعهم<sup>12</sup>.

تمثل الفرق الكلامية الشهيرة، على غرار الخوارج، والمعتزلة، والأشعرية، والصوفية، الممثلة في شخصية أبو حامد الغزالي، خاصة، رموز الفتنة والانقسام الاجتماعي، لكونهم صرحوا بالحكمة للجمهور.

9 علي أولمبل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م، ص 206. أورده عزيز الحدادي، مرجع سابق، ص 157.

10 عزيز الحدادي، مرجع سابق، ص 157.

11 ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سابق، ص 118.

12 ابن رشد، تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 16.



يحمل ابن رشد المسؤولية الكبرى للغزالي؛ الذي أفضى أسرار الحكمة للجمهور، وكفر الفلاسفة، باعتماده حججاً جدلية محضة. يمثل هذا التصريح، وهذا التجريح للحكمة، خطراً جسيماً على الحكمة والشرعية معاً، بسبب التشويش والتخليط الذين سيؤدي إليهما التشهير بأراء الحكماء، لمن لا يتوفر على الحكمة الفائقة، وليس من أهل البرهان، وقد ألحق الغزالي الضرر بالحكمة والشرعية معاً، وأفسح المجال أمام لقاء الدين بالسياسة أو اختلاطهما.

«إن هذا الالتقاء، أو هذا الاختلاط؛ هو الذي جر العامة إلى الانشغال بالسياسة، عن طريق الدين الذي يتيسر بواسطة قضايا علم الكلام، التي تصبح قضايا خلاف، دينية- سياسية، يتصارع حولها العامة، وهذا ما لا يريده ابن رشد»<sup>13</sup>.

ينبه ابن رشد إلى مخاطر تسييس الدين وتدين السياسة؛ لأن ذلك من شأنه أن يفقد الدين قدسيته وتعاليه، وفي المقابل؛ يضيف هذه التعالوية المنتزعة على الفعل والخطاب السياسيين، وقد بينت التجارب الكهنوتية والخلافتية القريبة؛ أن رجال الدين، حين يتحالفون مع السلطان، يبررون جوره، ويقتسمون معه الغنيمة، ويعيثون في الأرض فساداً، وهم إذ يفعلون ذلك، يبررونه بجبرية واهمة، تجعل نفوذهم فوق كل محاسبة. يقول الجابري، في هذا السياق: إن الكندي كان يصف الفقهاء المتزمتين، بأنهم «أهل غربة عن الحق، ناصبوا العداء للفلسفة، ذباً عن كراسيهم المزورة، التي نصبوها من غير استحقاق؛ بل للترؤس والتجارة بالدين»<sup>14</sup>.

إثر هجاء الكندي تكسبية رجال الدين، وتبريرهم للجور السياسي، واعتماداً على معانيات واقعية لما آل إليه الشأن الديني، كتب ابن رشد في هجائهم، قائلاً: «فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلّة تورّعه في الدنيا؟ بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم، وصناعتهم؛ إنما تقتضي، بالذات، الفضيلة العملية»<sup>15</sup>.

يتعين، إذن، وقف العامة على المعرفة الدينية الظاهرة، بعد تخليصها وتنقيتها من تأويلات المتكلمين، يدعو فيلسوف قرطبة إلى «إبقاء الدين في المستوى الذي لا يصبح فيه سياسياً؛ أي في مستوى العبادات والمعاملات الضرورية؛ أي الدين البسيط المفهوم لدى عامة الناس»<sup>16</sup>.

13 علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مرجع سابق، ص 210.

14 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ط 5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 1986م، ص 37.

15 ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 14.

16 علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مرجع سابق، ص 210.

إن الغرض من وقف العامة على المعرفة الدينية، النقية من التأويلات السياسية المضمرة: هو توحيد «العقل الشعبي»، حول منظومة من التصورات والمفاهيم الفقهية والكلامية، يهدف هذا التوحيد، في أبعاده، الاجتماعية والسياسية، إلى توحيد ممارسة الفئات الشعبية في الحياة اليومية.

انطلاقاً من وعيه بالدور التعبوي، الذي يمكن لرجال الدين الفضلاء أن يضطلعوا به في الأوساط الشعبية، وإدراكاً منه للصعوبات التي تحول دون توحيد البربر تحت راية فلسفة وضعية وعقلانية<sup>17</sup>، يدعو ابن رشد رجال الدين من غير المرتزقة، إلى الاضطلاع بهذه المهمة التوحيدية، اعتماداً على السندات الدينية<sup>18</sup>.

ولو نسائل ابن رشد، الآن، عن الدستور الذي سيحتكم إليه الفلاسفة والمناطق في إدارة الحياة المدنية، سوف لن نجد إجابتنا إلا في ازدواجية الحقيقة، التي تعني؛ أن الفلاسفة لن يحكموا إلا بعقولهم، ولكنهم لن يستغنوا عن الحقيقة الشرعية؛ لأنها الحقيقة التي تطوّر العامة، وتربّهم على الطاعة، والانقياد، والاتحاد. «ويذهب ابن رشد إلى ما ذهب إليه إسبينوزا فيما بعد، من أن الوحي الذي جاء في القرآن، لا يرمي إلى إعطاء الناس علماً؛ بل غرضه أخذهم بالطاعة وبالأعمال الصالحة، لأن الشارع يعلم أن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في المجتمع»<sup>19</sup>، وتجدر الإشارة إلى أن الدور الذي يعطيه ابن رشد للدين، من حيث هو قيمة توحيدية وإصلاحية، سينبه إليه ابن خلدون فيما بعد، بمناسبة تحليله للدور الأساسي للدين في تشكل العصبية القلبية وتماسكها<sup>20</sup>، واعتباراً للدور التعبوي الذي يضطلع به الفقهاء في المجتمع؛ فإن «الفلاسفة- الحكام» لا يمكنهم الاستغناء عنهم، ليس فقط لأهمية هذا الدور؛ بل، وأيضاً، لانشغالهم بتدبير «الأمر العظام» الخمسة؛ تدبير المدن، وتدبير الأموال، والحرب والسلام، وحفظ الثغور، وتطبيق الدستور<sup>21</sup>.

ينصب اهتمام الفلاسفة- الحكام على الكليات، في حين لا يتعدى اهتمام الفقهاء والمتكلمين مجال الجزئيات.

17 انظر أسماء القبائل التي شكلت هياكل المجتمع الموحد في: عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مرجع سابق، ص ص 225-226.

18 يقول الجابري: "إن المهم في كل عقيدة، عندما يتعلق الأمر بالحياة السياسية والاجتماعية، ليس ما تقرره من حقائق ومعارف؛ بل المهم هو قوتها وقدرتها على التحريك، تحريك الأفراد، والجماعات، وتطوّر ما داخل ما يشبه (القبيلة الروحية)، مثل؛ الفرق الكلامية، والطرق الصوفية، والطوائف الدينية"، العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص 49.

19 دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص 397.

20 هل تأثر ابن خلدون بابن رشد في هذه المسألة؟ هذا ما أثاره روزنتال في مقالته التالية:

*The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd, S.O.A.S, London, 1953.*

21 لمزيد الاطلاع على ما يعنيه ابن رشد «بالأمر العظام»، انظر: ابن رشد، تلخيص الخطابة، 1967م، ص ص 61-62، ص ص 66-67.

هل يعد تقسيم الأدوار هذا، دعوة ضمنية إلى توزيع السلطات داخل المجتمع، بشكل يحفظ لكل سلطة مجال نفوذها وصلاحياتها، التي متى تعدتها، وقع المجتمع في البلبلة والتفرقة؟ وهل يندرج نقد ابن رشد للفارابي وابن سينا في إطار تصوري «لائكي» مبكر للسلطة؟

### ب- تهافت الحل الفلسفي:

لا شك أن مآخذ ابن رشد على فلسفات الفارابي وابن سينا، لا تقف عند حدود التصورات النظرية والأنطولوجية (نقده لنظرية الفيض والإشراق مثلاً)؛ بل تتعدى ذلك إلى نقد النتائج العملية المترتبة عن هذه الفلسفات، وهي نتائج خطيرة على المستوى السياسي، ذلك أن الدعوة إلى تقريب الدين من الفلسفة والتوفيق بينهما؛ هي دعوة تؤدي، عملياً، إلى نسف الفلسفة وإقصائها نهائياً من دائرة الممارسة العملية والسياسية؛ أي من الفضاء العمومي، لماذا؟

أولاً: تعتبر الفلسفة دخيلة وغريبة على مجتمع ترعرع في حضن شريعة كليانية وصارمة. ثانياً: لا يمكن للفلسفة الدخيلة وللشريعة الأصيلة، أن تقتسما الفضاء العمومي العربي-الإسلامي بالمساواة والتوافق؛ لأن منطلقاتهما مختلفة جذرياً، فضلاً عن كون وجودهما داخل فضاء مشترك، يؤدي حتماً إلى الصراع من أجل البقاء والسيادة والهيمنة، وهو صراع تؤول فيه الغلبة إلى الخطاب الديني-الشعبي دائماً، نظراً لثقافته التاريخي، ولمحتوياته القدسية المطلقة، وهذا ما أدركه أبو حامد الغزالي تمام الإدراك، عندما كفر الفلسفة ومنتحلها.

ثالثاً: إن من يحكم المجتمع الإسلامي، سيحكم باسم الخلافة الإلهية، وباسم الحق الإلهي؛ فهو، إذن، حاكم بإطلاق، وحكمه، ولو كان استبدادياً، سيجد شرعيته من مرجعية ما ورائية، لا يطالها النقد أو التجريح؛ فالحكم الشرعي، حينئذ، هو حكم شرعي بإطلاق، حتى وإن كان غير شرعي في جوهره.

جسد الفارابي هذا التصور في هيكلته الاجتماعية والسياسية، وأحلّ الفيلسوف الأفلاطوني في المشرع المسلم، وأنتج، بذلك، تصوراً سياسياً، امتزج فيه الإلهي بالإنساني، أو النسبي بالمطلق، فجاءت نظريته السياسية في جوهرها، كليانية ومغلقة؛ لأن الهاجس الذي كان يسكنها، هو توحيد السلطات المتناحرة في سلطة مركزية واحدة، غير أن ابن رشد سيتفطن إلى أن فكرة توحيد المجتمع في مركز سياسي واحد، لا تستند إلا على وهم معرفي، وهو الوهم الذي هاجمه ابن رشد، والمتمثل في توحيد الفلسفة بالشريعة؛ لأن الشريعة التي يجب أن تسوس المجتمع عنده، ليست شريعة العامة؛ بل شريعة الخاصة، وبعبارة أخرى: العقل البشري؛ هو الذي يجب أن يدبر الأمور العملية، أما العقل الشرعي؛ فيتوقف عند تدبير الأمور الأخلاقية والعقائدية، ثم إنه لا يمكن لأحد أن يدعي خلافة الله على الأرض، أو أن يحتكم باسمه، لأن الله لا يعلم الجزئيات الحادثة في العالم البشري؛ بل فقط يعلم الكليات. وهذا معناه: أن عالم البشر من تدبير البشر

أنفسهم، وهو ما يتوافق مع مبدأ التكليف والاختيار، والفقهاء ليسوا أوصياء على الحقيقة الإلهية، وبالمثل، لا يملك أرسطو أو أفلاطون الحقيقة البرهانية المطلقة، والأصح أن نقول: إن الحقيقة هي أعدل الأشياء توزيعاً بين البشر، وكل يمسكها بطرف دون آخر، والفرق ليس في حجم الحقيقة، إن كان للحقائق أحجام؛ بل الفرق يكمن في تعددها، ونجاعتها النظرية والعملية.

الحقيقة ليست كمية؛ بل نوعية، فالحقيقة الكمية يمكن أن تستقطب حولها حشوداً كبيرة من الناس، ولكنها لن تنفع أحداً منهم؛ بل تستعملهم، ثم تتخلص منهم، وتظل مرونة الحقيقة، والقدرة على ترويضها، وملائمتها للواقع، الحادث والمتغير، باستمرار الهدف النوعي للحقيقة مهما ادعت «الشعبية»<sup>22</sup>.

يجد ابن رشد ضالته في تطويع الحقيقة الشرعية خارج نصوصها المغلقة؛ أي في الاتفاق والوفاء الذي يتعين أن يقوم بين الأقطاب الاجتماعية، التي تمسك بطرف ما من الحقيقة الجماعية.

يتمثل المخرج الرشدي، إذن، في تطويع مقاصد النص الديني، لمقتضيات الوفاق الاجتماعي والسياسي، سعياً إلى الحفاظ على وحدة الأمة المهددة بالانقسام الديني والسياسي. يدافع فيلسوف قرطبة عن تعددية المرجعيات، ولكن في إطار يحفظ وحدة الأمة من كل بوادر الانقسام والصراع على السلطة.

فهل نحن إزاء تصور سياسي (علماني) سابق لعصره، أم أمام خطاب سياسي اضطر للازدواجية من أجل التقية؟

## 2- ازدواجية الخطاب السياسي الرشدي:

### أ- خطاب الوحي وخطاب البرهان:

من أبرز النتائج التي انتهى إليها تحليلنا وتأويلنا للأبعاد، العملية والسياسية، لمسألة الفصل الذي يقيمه ابن رشد بين الفلسفة والشريعة، هو دعوة العقل البشري إلى مشاركة الوحي الإلهي، في إدارة المجتمع والدولة.

22 «ومن الواضح؛ أن الكثير من أفكار ابن رشد السياسية، لا تزال محافظة على قيمتها؛ كنفه للجور والاستبداد، ودعوته إلى النظر في الشأن السياسي من منظور العقل. وعندما نلقي نظرة على ما يحدث اليوم في البلدان الإسلامية، من انتشار التكفير، وغياب التسامح، وتفشي الطائفية، نستذكر واقعية الخطاب الرشدي، الذي يتحرك ضمن دائرة التصور الغائي؛ فالغاية هي التي تحرك إلى الفعل، وبهذا؛ فهو يفضل الوجود المعقول على المحسوس، والنظر على العمل، ثم إن هذا التلازم بين الفلسفة والسلطة، هو نتيجة التلازم في نفس ابن رشد بين المعرفة والفضيلة، فالأقدر على المعرفة، هو، في نظره الأقدر، على الحكم؛ لأن المعرفة الحق تؤدي في نظره، بالضرورة، إلى العمل الحق والحكم الحق، وتفسر لنا هذه النظرة: لماذا رفع ابن رشد علم السياسة لأعلى منزلة بين العلوم؟ فهو يتناول تدبير شؤون المجتمع الإنساني، وحكم الناس على وجه العموم، وهو جدير بأن يدعى (العلم الملكي)، أو (الفن الملكي)، لما ينطوي عليه من العناية بالناس جميعاً، ولما يتطلبه من المعرفة بسائر العلوم والفنون، التي يتولى رجل الدولة العناية بذويها، وهو، لصعوبته، لا يتأتى إلا لأقلية من الناس». سامي محمود إبراهيم، الفلسفة السياسية عند ابن رشد، استخرج في 22 حزيران/يونيو 2013م.

هل تعد هذه الخلفية إرضاء لنزعه الأرسطية الفلسفية الذاتية، أم دفاعاً عن قناعة مبدئية راسخة، قوامها؛ أن الحكمة الإلهية يجب أن تعاضد بالحكمة البشرية؟ إذا كان الأمر كذلك؛ فهل تحقق هذا التعاضد في الصدر الأول من الحكم الإسلامي؟ وهل تكمن فضيلة دولة الخلافة الأولى، في معنى المشاركة الفعالة، التي كانت للعقل البشري الوحي الإلهي في تسيير هيكل الدولة الإسلامية الناشئة؟ وهل يمكن أن نسلّم بهذا، ونحن نعلم أن الوحي في أول عهده، كان يغني الإنسان، تقريباً، عن الاستنجا بعقله، بحيث كان هذا العقل منصهراً ومنبهراً بالعقل الإلهي الكوني، وكان هذا الأمر إحدى شروط الإيمان والتسليم بالثوابت والعقائد التي جاء بها الوحي؟

إذا استثنينا هذه الفضيلة؛ فهل فضيلة دولة الخلفاء الشبيهة، كما قال ابن رشد، بتلك التي تحدث عنها أفلاطون، تتمثل في التربية التي أعدها فيلسوف المثل لأفراد جمهوريته، ولا سيما الفلاسفة منهم، أم في نظام المرأة والأولاد المشاعين؟ أم في صفات حكام المدينة الفاضلة التي استثنى منها أفلاطون شرط النسب والأصل القبلي والعصبي؟ ثم كيف يقيم ابن رشد هذا التماثل بين نظرية أفلاطون ودولة الخلفاء، وهو يعلم جيداً أن الخلافات بين المهاجرين والأنصار، اندلعت والرسول لا يزال مسجى على فراش الموت، مما أفقد الدولة الإسلامية الفتية قدسيته الدينية، وانكشفت بسرعة النزعات العصبية والقبلية التي كان يؤجلها الوازع الديني الناشئ.

حدث ذلك، إذن، منذ اجتماع السقيفة الشهير، الذي شهد أول نزاع سياسي على الحكم، سيفرز، فيما بعد، تغييرات دينية وسياسية معارضة للعصبية القرشية، التي أفكت الحكم بادعاء التوريث، وذلك بعد أن همّ الأنصار، يومئذ، ببيعة سعد بن عباد، ولكن قريش احتجت على ذلك، وقالت: «منا أمير ومنكم أمير، استناداً إلى قول الرسول: «الأئمة من قريش، وبأن النبي أوصانا أن نحسن إلى محسنكم، ونتجاوز عن مسيئكم، ولو كانت الإمامة فيكم لم تكن الوصاية بكم، فحجوا الأنصار، ورفعوا عن قولهم: «منا أمير ومنكم أمير»، وعدلوا عما كانوا همّوا به من بيعة سعد بن عباد»<sup>23</sup>.

ولكن النسب القرشي، الذي كان أحد شروط الإمامة والخلافة، سوف تتخلى عنه العصبية القرشية، بعد أن تغلبت عليهم الأعاجم؛ فانحلت قوتهم بفعل «ما نالهم من الترف والنعيم (...)»، وذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية، وعولوا على ظواهر في ذلك، مثل؛ قول الرسول «اسمعوا وأطيعوا، وإن ولي عليكم عبد حبشي ذو زبينة...»<sup>24</sup>، ويفسر ابن خلدون المصلحة من اشتراط الشارع للنسب القرشي، لما كان لهذه العصبية من

23 ابن خلدون، كتاب العبر، الجزء 2، بيروت، د. ن، 1956م، ص 247.

24 ابن خلدون، كتاب العبر، الجزء 2، بيروت، د. ن، 1956م، ص 248.

بأس وغلبة، على سائر العصبية العربية الأخرى، التي كانت تهاب بطشها، «فكان سائر العرب (يعرفون) لهم ذلك، ويستكينون لغلبهم، فلو جعل الأمر في سواهم، لتوقع افتراق الكلمة، بمخالفتهم وعدم انقيادهم»<sup>25</sup>.

ورغم أن الخلافة آلت إلى العصبية القرشية، نظراً، لقوتها الاقتصادية والسياسية؛ فقد وجد دائماً من يعارضها، حتى قبل تحولها إلى ملك، من التنظيمات الدينية والسياسية، السرية والعلنية، التي أفرزها الصراع على الخلافة آنذاك، ونعني؛ الخوارج والشيعة.

فالأوائل لم يعتبروا النسب القرشي ركناً من أركان الإمامة والخلافة، أما الثواني؛ فقد اعتبروا أن الإمامة لا تكون، إلا في علي، وفي أولاده، ونسله فقط<sup>26</sup>، بينما «شد بعض الناس، وقالوا: بعدم وجوب هذا المنصب أصلاً، لا بالعقل، ولا بالشرع، ومنهم الأصم من المعتزلة، وبعض الخوارج وغيرهم. والواجب عند هؤلاء؛ إنما هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل، وتنفيذ أحكام الله تعالى، لم يحتج إلى إمام، ولا يجب نصبه»<sup>27</sup>.

«الخلافة، يقول علي عبد الرازق، ليست في شيء من الخطط الدينية، كلاً، ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما؛ تلك كلها خطط سياسية، لا شأن للدين بها؛ فهو لم يعرفها، ولم ينكرها، ولم ينفه عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة، كما أن تدبير الجيوش الإسلامية، وعمارة المدن والثغور، ونظام الدواوين، لا شأن للدين بها؛ وإنما يرجع فيها إلى العقل والتجريب، أو إلى قواعد الحروب، أو هندسة المباني، وآراء العارفين»<sup>28</sup>.

وبالفعل؛ إن الخلافة التي كانت قائمة على قوة العصبية القرشية، كان غرضها، في البداية، توحيد القبائل العربية، وقد لعب الدين دوراً كبيراً في هذه العملية، في حسم النزاعات بينها، غير أن هذا الدور سوف لن يستمر طويلاً؛ لأن الدين، الذي كان يمثل أحد عناصر وحدة هذه العصبية الحاكمة، ووحدة العصبية المعارضة، سوف يقع استبداله بـ (الملك الطبيعي)، وبالشهوة، وعوائد الترف، بعد أن انفتح أمام العرب ملك فارس والروم، فزخرت بحار الترف لديهم، واقتنى الصحابة، في عهد عثمان، الضياع والمال...»<sup>29</sup>.

25 المرجع نفسه، ص 248.

26 لمزيد من الاطلاع على تصور الاتجاهات الشيعية لمسألة الإمامة، انظر: مقدمة ابن خلدون، 1984م، فصل في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة، ص 250 وما بعدها.

27 المرجع نفسه، ص 245.

28 المرجع نفسه، ط 5، ص 182.

29 المرجع نفسه، ص ص 258-259.



وهكذا فقدت الخلافة، منذ زمن الجهاد والغزوات، طابعها الروحي والديني، وأصبح شغل الأمراء، هو مراكمة الأموال والأموال، وتحولت، بذلك، إلى دولة أوليغارشية وتيموقراطية، وقد حدث هذا الانقلاب في نمط الحكم، بدايةً؛ من عهد عثمان بن عفان، ومعاوية، ومروان وابنه عبد الملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس، إلى الرشيد وبعض ولده؛ حيث «لم يبقَ من الخلافة، إلا اسمها، وصار الأمر ملكاً بحثاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر، والتقلب، والشهوات، والملاذ»<sup>30</sup>. فهل كان ابن رشد «يجهل» هذه الأحداث والانقلابات، التي وقعت في الصدر الأول من الإسلام؟ أم أنه كان مدرّكاً لعواقب الخروج عن التاريخ السياسي الرسمي، الذي كانت تتداوله الدولة الموحدية، تلك التي كانت تعتبر نفسها، الوريث الشرعي لدولة الخلافة الإسلامية الأولى؟

هل نحن أمام ازدواجية كان يعيها ابن رشد في خطابه، السياسي والديني، لغرض التقية، أم تراها كانت خافية عنه؟

ما نعتقده في هذا المجال: هو أن شخصية ابن رشد، كانت موزعة بين فضاءين معرفيين مختلفين؛ فضاء إيديولوجي وسياسي محافظ، وفضاء فلسفي وعلماني معتدل؛ فمكانته السياسية، ومولاته لإيديولوجيا الدولة الموحدية، تحتم عليه الدفاع وإعادة القراءة المتداولة للتاريخ السياسي العربي، أما ميوله العلمية للمنطق الأرسطي؛ فتحتم عليه أعمال أدوات النقد والتمحيص في الأحداث السياسية، والابتعاد، قدر الإمكان، عن النزعة الحماسية والتمجيدية في تحليل الأحداث التاريخية.

والحقيقة: أن ابن رشد، وإن تمكّن من التخلص، بحكمة، من النزعة التوفيقية، التي سلكها الفلاسفة المشاركة، كما تمكّن، أيضاً، من الابتعاد عن إشكاليات النزعة العلمانية الإغريقية؛ فإنه لم يستطع تجاوز لا ثنائية الكتابة، ولا ثنائية المواقف، وكأنه يتعمد وضع القارئ أمام خيارين: خيار باطن؛ يتوافق مع مستوى معين من الإدراك، وخيار باطن؛ يتطلب نظراً وتأويلاً عميقين. فهل يستبطن النظر السياسي في ذاته، أيضاً، حقائق برهانية لا يمكن الإفصاح عنها للجمهور، تماماً، كالنظر الديني؟ ولكن، ما حاجة النظر السياسي إلى الحقائق البرهانية- التأملية، وهو الذي يقوم على الفعل والإرادة والإقناع بشكليه المادي والإيديولوجي؟ ثم هل يمكن لهذه الأجهزة أن تعجز، وهي التي لا تستعمل الاستدلال والبرهان للإقناع وترسيخ المعتقدات، بقدر ما تعتمد على الخيال والوجدان والبيان؟

يبدو أن قصد ابن رشد من تمجيده للدولة الإسلامية الأولى، الحفاظ على وحدة الوجدان والاعتقاد الجماعيين، بشأن فضيلة حكومة الخلافة الأولى، ومن ثمّ، مؤازرة الدعوات السياسية الدينية، الأصولية والإصلاحية، الساعية إلى تقليد المثل الأعلى، على غرار الدعوة الموحدية؛ التي رفعت شعار (العودة إلى

30 المرجع نفسه، ص 262-263.



الأصول) لا في المعرفة فحسب؛ بل في التشريع والحكم أيضًا، وهو ما حاول ابن تومرت تجسيده، لا بواسطة الاستدلالات العقلية والمنطقية فحسب؛ بل بواسطة مجموعة من الاعتقادات و«الرموز المخيالية»<sup>31</sup>.

وقد يكون تمجيد ابن رشد لنموذج الحكم الأول، دفاعًا عن الإيديولوجيا التومرتية، وفي نفس الوقت، نقدًا ضمنيًا للتغيرات الهيكلية، التي أدخلها عبد المؤمن بن علي وأبناؤه على نظام الحكم، بعد أن ألغى القول بمهدية وعصمة وإمامة ابن تومرت، وغير نمط الحكم الشوري إلى نمط حكم وراثي، وعين أقاربه وأبناء قبيلة «كومية» في مواقع الحكم الحساسة، وصفي رموز المعارضة التي ظهرت من داخل قبيلتي (هرغة) و(مصمودة)، باغتيال أخوي المهدي بن تومرت؛ عبد العزيز وعيسى، وقتل قائد قبيلة هرغة (يصلاتن بن المعز العرغي)<sup>32</sup>.

فهل ينسحب نقد ابن رشد، بنفس الدرجة، بشأن تحول الخلافة الأولى، إلى ملك على التحول الذي عاينه في نظام الحكم الموحد؟

لم يكن شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون مجرد تسلية؛ بل ربما كان رسالة إلى حكام الدولة الموحدية، من أن مبادئهم التي تأسست عليها دولتهم، لم تتجسد على أرض الواقع، وأن حلم المدينة الفاضلة الدنيوية، لم يتحقق إلا مرة واحدة، وبالتالي؛ فالدولة القائمة، ليست شبيهة بالدولة الفاضلة؛ لأنها تحولت، بدورها، إلى ملك ومسرّح، للصراع على الحكم بين القبائل والعصبيات. هل يكون ابن خلدون هو الذي صرح بما لمح إليه ابن رشد؟ وهل يقدم لنا الدرس الخلدوني، تبريرًا مقنعًا لتشاؤمية الفارابي، وانعزالية ابن طفيل، وتوحدية ابن باجة؟

## ب- التآرجح بين الواقعية والمثالية:

يبدو أن ما سكّنت عنه، بوحي أو بدون وعي، من قبل فلاسفة الإسلام، سيصبح مع ابن خلدون، أبرز ما يمكن التصريح به؛ لأن ما قيل لم يكن كل الحقيقة؛ بل ربما كان (قلبًا إيديولوجيًا) لها، ويمكن أن نستشف ذلك في مظاهر متعددة:

أولاً: في سعي كل فيلسوف عربي مسلم، إلى ربط تصوره السياسي بنفسه، الأنطولوجي والميتافيزيقي، مما جعل روزنتال يستنتج أنه «لم توجد فلسفة سياسية مستقلة بذاتها»<sup>33</sup> في الإسلام.

31 محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1990م، ص 49.

32 عبد الله علي علام، الدولة الموحدية بالمغرب في عهد المؤمن بن علي، مرجع سابق، ص 226.

33 Rosenthal, Erwin, *Political Thought in Medieval Islam*, op. cit., p p 24- 113- 210.

**ثانيًا:** ما يترتب عن هذا الربط؛ هو أن كل فيلسوف يأتي إلى مجال السياسة، وهو «مسلح» قبلًا بنظرية سياسية جاهزة ومختلطة بعناصر من الشريعة، ومن الواقع، ومن الثقافات الدخيلة.

**ثالثًا:** إن تعدد المرجعيات النظرية واختلاطها، يعزل الفيلسوف عن الواقع الحقيقي المتحرك والمعقد، وينحصر نظره داخل فضاء معرفي مجرد.

وأخيرًا؛ إن الحلول التي قدمها فلاسفتنا، كانت أصدق تعبيرًا عن أزمة النظرية التي تفودهم؛ إذ تراوحت بين المطالبة بدستور مدني غير متبدل (الفارابي)، إلى الدعوة من أجل تعايش المطلق والنسبي (ابن رشد)، ثم إلى الرفض الذاتي لكل الدساتير الجماعية، ودعوة الفيلسوف العقلاني إلى هجر «الجماعات الضالة» (ابن طفيل)، وصولًا إلى الرفض الموضوعي، المتمثل في دعوة الفلاسفة (النوابت)، إلى تأسيس مجتمع خاص بهم وحدهم (ابن باجة).

إن ما يثير الاهتمام، بخصوص هذه التحاليل والبدائل والمشاريع، هو طابعها الفلسفي-المثالي، الذي ظل أسير نزعتين: النزعة التمجيدية؛ التي يروجها مؤرخو السياسة في الإسلام بشأن الحكومة الإسلامية الأولى. والنزعة الأفلاطونية؛ التي ظلت تبشر باستعادة العصر الذهبي الإغريقي، بحيث ظلت تحاليل وبدائل فلاسفتنا، سجيئة ماضيين: الماضي الإسلامي، والماضي الإغريقي.

أصبح الواقع مشدودًا إلى مشروعين منتهيين، لا يمكن أن يتصالحا إلا على صعيد الحلم فقط، هذا الحلم الذي لا يستفيق إلا بعد أن تسكن «بومة منيرفا» الهیغلية، وكأن فلاسفتنا يسترقون هذا الحلم، ويخشون من افتضاح حقيقته في وضوح النهار، وهذه الحقيقة التي تنهض على تصور تراتبي وطبقي للمجتمع، أساسه احتقار العمل اليدوي، وتمجيد العمل الذهني، جريًا على مقتضيات التمييز بين الخاصة والعامة. مع الإشارة، هنا، أن الخاصة، ليسوا رؤساء القبائل، أو زعماء العصبية، أو مالكو وسائل الإنتاج؛ بل هم «مالكو» وسائل الإقناع، والبرهان، وعشاق الحقيقة المفارقة، وفي هذا، فهم ليسوا من العامة في شيء؛ لأن العامة ملتصقة بالأرض، ومتشبثة بالحياة، بينما الخاصة، من الحكام- الفلاسفة، شغوفة بالحقيقة المجردة، لذلك؛ فنظرهم لا يقع أبدًا إلى التحت، بل ينشدون الفوق؛ أي التشبه بالأفلاك وبحركاتها، قدر المستطاع حتى تحصل السعادة القصوى<sup>34</sup>.

وإذن؛ فإن حكام المدينة الفاضلة، مدعويين إلى الابتعاد، قدر الإمكان، عن حياة العامة ومشاغليها الدنيوية؛ لأنهم في مقام ومعادن الآلهة المنزهة عن المواد؛ فمن يحكم، لا ينتمي إلى عالم البشر إلا بجسمه، أما عقله؛ فهو مفارق للمحسوسات، لأنه يستمد تعاليمه من عقل سماوي، أكثر منه مفارقة وتجردًا، فالمفارقة تصبح،

34 ابن طفيل، حي بن يقظان، بيروت، 1980م، ص ص 197-199.

إذن، شرطاً أساسياً من أجل السيادة في مجال المعرفة، ومن ثم في مجال السياسة والحكم، فهل يعني مفهوم الخلافة ما كنا بصدد بيانه وتحليله؟

ينص مفهوم الخلافة وشروطها، على ضربين من الصلاحيات: صلاحيات دنيوية، وأخرى دينية.

يقول ابن خلدون: «الخلافة: هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ إن أحوال الدنيا، ترجع كلها، عند الشارع، إلى اعتبارها بمصالح الآخرة؛ فهي في الحقيقة: نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا...»<sup>35</sup>. لا يميز الإسلام بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية؛ فالسلطان متحدتان، وهذا ما جعل ماسينون (Massignon)، يعرف الإسلام بأنه: «تيوقراطية لائكية مساوية»<sup>36</sup>.

ألا يتعارض مفهوم الحكم في الإسلام مع تصور الفلاسفة، الذين يطرحون من اهتمامات الفيلسوف الحاكم ما يتعلق بالمسائل الدينية وبالمسائل الدنيوية؟ ألم نقل، آنفاً: إن فضيلة الحكم وسعادة المدينة، تقتضي أن يفارق الحاكم بعقله عالم الكون والفساد، ولا يعنى بالجزئيات الحادثة؟

يبدو، إذن، أن مفهوم سياسة المدن ورياستها، كما يراه الفلاسفة، يصطدم بواقعية وعملية المفهوم الشرعي، ويبقى، بالتالي، مجرد اجترار لمفهوم إجرائي لا غير، قد يعكس مأزق النظريات السياسية، التي لم تتخلص بعد من تبعية الجمهورية الأفلاطونية.

لكن يبدو أن ابن طفيل وابن رشد، قد أدركا مأزق السياسة الأفلاطونية، فعدلا عن إعادة إنتاجها، كما فعل الفارابي، ولذلك؛ تعمد ابن طفيل إفشال مهمة الفلسفة والفيلسوف في المجتمع الإسلامي؛ لأن تجربة الفارابي، قد بينت أن إعادة إنتاج المنظومة السياسية الأفلاطونية، التي يتبوأ الفيلسوف- الحاكم صدارتها، وتطعيم هذه المنظومة بعناصر إسلامية، لن يؤدي إلا إلى مأزق نظري، يتعارض فيه مفهوم الحكم الشرعي مع مفهوم الحكم الإغريقي الوضعي، ومن ثم، إلى مأزق تراجيدي، يتمثل في انقطاع سبل التواصل بين الفيلسوف والعامة، والحكم على الفلسفة، بعزلها وطردها من المجتمع؛ لأنها ليست، فقط، عاجزة عن الحكم؛ بل عن الانخراط في المشاغل الأرضية للعامة<sup>37</sup>.

35 ابن خلدون، كتاب العبر، الجزء 2، ص 244.

36 Rosenthal, Erwin, *Political Thought in Medieval Islam*, op. cit., p 8.

37 اعتمدنا في تأويلنا لرموز قصة حي بن يقظان، على المقالة التي كتبها عبد المجيد الغنوشي في الغرض وعنوانها:

«L'étrangeté philosophique et l'échec de la communication dans le récit de Hay Ibn Yakzan d'Ibn Tufayl».

المنشورة في المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد أيلول/ سبتمبر 1990م، ملحق الفلسفة والتواصل، قرطاج، كانون الأول/ ديسمبر 1989م.

فابن طفيل؛ الذي عاش داخل البلاط الموحي، واختبر إطلاقية السلطة الدينية، أدرك خطورة نقد الإيديولوجيا الدينية نقدًا مباشرًا؛ فضمنه داخل أسطورة (حي ابن يقظان) الرمزية، كما أدرك، أيضًا، خطورة الانسياق وراء دعوة الفارابي إلى الجمع بين الفيلسوف والنبي، على صعيد المعرفة، كما على صعيد السياسة.

اتجه ابن طفيل، على غرار الغزالي، وجهة التصوف العقلي، والتأمل النظري، بعيدًا عن حياة المجتمع، وتقلب السياسات.

بيد أن ابن رشد لم يكن متفقًا مع ابن طفيل في اختيار العزلة الفلسفية؛ لأنه خيار يضع العقل خارج الفعل التاريخي<sup>38</sup>، وهو ما تسعى إلى تحقيقه القوى المعادية للعقل.

إن مهمة الفيلسوف في مجتمع يلغي العقل، هي أولاً: مكافحة أسباب اليأس والإحباط. ثانيًا: الانخراط الفعلي في سياق الحركة الاجتماعية، والنضال من أجل مشروعية الاختلاف والتواصل؛ فحياة العزلة، سواء كانت ذاتية أو جماعية، لا تزيد العقل إلا غربة عن ذاته، ولعل أثقل أنواع الغربة والوحشة العقلية، هي تلك التي اختارها ابن باجة لنوابته، الذين يتواجدون إفرادًا، ثم يتحدثون، ليكونوا مجتمعًا فاضلاً، داخل المجتمع «الجاهل».

فالفلاسفة قادرون على الاجتماع فيما بينهم، وتكوين مجتمع خاص بهم، والفيلسوف المتوحد يستطيع أن يؤسس مجتمعًا، بمفرده، وعلى قياسه، إذا عرف كيف يعمل على أن يكاثر النوابت أمثاله، وبذلك تتحول المدينة الناقصة إلى مدينة كاملة، وهي المدينة التي: «أعطي فيها الإنسان، أفضل ما هو معد نحوه، وأن آراءها كلها صادقة، وأنه لا رأي كاذب فيها، وأن أعمالها هي الفاضلة بإطلاق وحدها؛ فالحكماء يجب أن يتحدوا فيما بينهم»<sup>39</sup>، متى لقي بعضهم بعضًا، ويكوّنوا دولة، ويمكنهم أن «يعيشوا على الفطرة، بحيث لا يتحتم وجود طبيب ولا قاض بينهم (...).» وكذلك يستنكفون عن ملذات العامة، ونزعاتهم الدينية، وهم كالغرباء وسط الشواغل الدنيوية في المجتمع»<sup>40</sup>.

وهكذا، لم يكن ابن باجة «معنيًا بالعلم السياسي، من حيث هو بحث في صفات المجتمع أو في الدستور، كأساس للحكم أو في السعادة الجماعية؛ حيث إن الأنظمة السياسية المختلفة وتحولاتها لم تكن موضوع بحثه،

38 Arnaldez, R., "Ibn Rushd", in *Encyclopédie Universalis*, tome 3, 1971, p. 935.

39 اعتمدنا، هنا، تحليل محمد عابد الجابري لرسالة تدبير المتوحد، الوارد في كتابه: "نحن والتراث"، ط 5، المغرب، 1986م. وقد ورد هذا الشاهد في ص ص 41- 42، من رسالة ابن باجة المذكورة، وأورده الجابري في ص 190 من كتابه المذكور.

40 المرجع نفسه، ص 382.

وقد كان يعرف الدولة الأفلاطونية الفاضلة التي تساعد الباحث عن الحقيقة، لبلوغ غايته (...)، ولم يكن يقبل أن تتحقق الفضائل الإنسانية العليا، وكذلك السعادة خارج إطار المدينة الفاضلة»<sup>41</sup>.

إن ابن رشد، الذي تأثر بالفارابي وابن باجة وابن طفيل، كان أقرب هؤلاء، جميعاً، إلى لحظته الواقعية والتاريخية، وأقربهم إلى لحظة ابن خلدون؛ بل يمكن القول: إنه مهد لابن خلدون، رغم تحامله على الفلسفة ومنتحلها.

أين تتجلى، تحديداً، واقعية التصور السياسي الرشدي؟

تبرز الواقعية السياسية الرشدية في نشاطه العملي، كمتقف يسعى إلى مواكبة التجديد في عصره، من خلال دعم شعار الاجتهاد، والتأويل، وإصلاح برامج التعليم، والتقاضي بين الناس بالحق، وعدم انغلاق تفكيره السياسي؛ الذي اتصف بواقعية وعقلانية متميزة، تمثلت في انفتاحه على النظريات السياسية الدنيوية، وقبوله بفكرة الدولة الدنيوية (The Secular State)، «ويعترف ابن رشد، صراحة، بضرورة الدولة الدنيوية (الوضعية)، وبأن الوحي والنبوة، ليسا ضروريين لهذه الدولة»<sup>42</sup>.

وفضلاً عن ما ذكرنا؛ تتجلى الواقعية السياسية في مثالين: في العقوبات الإصلاحية في المدينة الفاضلة وغير الفاضلة؛ حيث يذكر طريقتين: الإقناع والحرب<sup>43</sup>، وأيضاً، في اعترافه: بأن الشروط التي ذكرها أفلاطون للرئاسة، لا يمكن أن تتوفر في شخص واحد. وفي إقراره بحرية اختيار الإنسان للقانون الوضعي الذي يريده، شريطة ألا يكون متعارضاً مع القوانين الإنسانية العامة<sup>44</sup>، وكذلك، في مواقفه المتقدمة من المرأة، والتي تتعارض، في بعض جوانبها، مع الفهم الحرفي للنص، كما تتجلى هذه الواقعية؛ في تصوره لنمط التربية، التي تؤدي إلى الكمال العقلي، واحترام الواجبات الاجتماعية؛ ففي المجتمع الفاضل، لا يلزم المدنيون باحترام العادات، والنواميس الأخلاقية والاجتماعية، ما لم يتلقوا في ذلك تربية وتعاليم، تؤهلهم إلى الالتقاء بالقيم العليا التي تنشدها الدولة الفاضلة، ولذلك؛ يتحتم على الدولة ممارسة سبل الإقناع الممكنة؛ الخطابية، والشعرية، والجدلية، والبرهانية، بواسطة أجهزتها التربوية المتنوعة، والابتعاد قدر الإمكان عن الإقناع الإكراهي والترهيب، لكون مستويات الإدراك ليست متساوية بين البشر، وحين تستوفي الدولة وسائل الإقناع التعليمية والرسمية، يباح لها الدفاع عن كيانها وإيديولوجيتها بجميع السبل المتوفرة، بما في ذلك الحرب والعنف؛ لأنه من المنتظر أن تقاوم بعض الفئات الاجتماعية سياسة الدولة الفاضلة وقوانينها،

41 Rosenthal, Erwin, *Political Thought in Medieval Islam*, op. cit., p 158.

42 Rosenthal, Erwin, *Political Thought in Medieval Islam*, op. cit., p 264.

43 المرجع نفسه، ص ص 264-265.

44 المرجع نفسه، ص 252.

وتسعى إلى تدميرها من الداخل، ولذلك؛ فإن قيادة هذا المجتمع، الذي بدأ في التحول من نمط تشريعي غير فاضل، إلى نمط فاضل، يستلزم قادة مثاليين، يجب أن تتوفر فيهم الحكمة الفلسفية، والحكمة الدينية، والدهاء السياسي والعسكري، وهذه الخصال مجتمعة، هي ما يسميه ابن رشد بـ (الكمال الأقصى): الذي يتألف من مجموع العلوم النظرية والعملية، ومن مجموع الفضائل الأخلاقية والعقلية<sup>45</sup>، وبذلك فقط، يرادف مفهوم «الفيلسوف- الحاكم والمشرع» (Philosopher- King- Lawgiver)، مفهوم «المشرع الديني» (The Priest)، والإمام (Imam)، وهو يعني في اللغة العربية: القدوة، وهذا الذي يقع الاقتداء بأعماله، هو؛ الفيلسوف و«المشرع الديني» بإطلاق (.....)، ويجب أن يكون نبياً<sup>46</sup>.

لكن لما كان المرء غير قادر على تحصيل هذه الكمالات بمفرده، وجب إشراك البعض من ذوي الفضائل، في تسيير هياكل الدولة، وتوجيهها نحو الخير، وبذلك، نحمل المجتمع من هيمنة الحكم الفردي المطلق، الذي، غالباً، ما ينتهي إلى الطغيان، ويصبح الحكم الشوري الإسلامي: هو البديل عن أنماط الحكم الفردية الاستبدادية، والأوليغارشية، والديمقراطية الفوضوية.

وفي ظل الحكم الشوري، لا يكره الإنسان على الخضوع لقوانين ضد بقائه وحياته، كما لا يقبل، في هذا المجتمع، فرد دون ضوابط، وقيم، وقواعد مدنية، ويمكن في كنف هذا الحكم، أن تتعايش كل الديانات والتشريعات، وتتبادل التأثير، لا سيما إذا كانت تلتقي وتتفق في الغايات الكبرى للوجود، وبنفس الكيفية، تنسحب قيم المساواة والتسامح على المرأة؛ حيث يصبح بإمكانها، مشاركة الرجل في جميع الأنشطة المدنية والسياسية والمعرفية.

ومن أجل تأهيل المجتمع إلى حياة التسامح والتكافل والتضامن، يستعيد ابن رشد القيم التربوية التي ذكرها أفلاطون، ويبحث في مسألة التربية، انطلاقاً من جذورها الأولى، متسائلاً عن كيفية غرس الفضائل الإيجابية في نفوس الأطفال، وعن كيفية حمايتهم من القيم الفاسدة<sup>47</sup>.

ويرى ابن رشد: أن المشروع التربوي للمجتمع المستقبلي، يمر عبر نقد الثقافة الحسية والشعبية، التي تمرر إلى الأطفال بوساطة الأساطير، والخرافات، والأشعار، والموسيقى. إن هذه الأشكال الثقافية، وإن كانت ضرورية لتربية الجمهور وإسعاده<sup>48</sup>؛ فإنه بإمكانها تحطيم قدرات المجتمع العقلية والإبداعية، ولذلك؛ يجب تجنيد الأطفال الاستماع إلى الأساطير التي لا تعلمهم التغلب على شهواتهم، والتي تفقدهم المراقبة

45 ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون، تعريبنا، مرجع سابق، ص 176.

46 المرجع نفسه، ص 177.

47 ابن رشد أبو الوليد، جوامع سياسة أفلاطون، تعريبنا.

48 المرجع نفسه، ص 129.

الذاتية والاعتدال في سلوكهم<sup>49</sup>، ويتحتم تعويدهم السيطرة على رغباتهم، وإطاعة ملكاتهم العقلية؛ لأن غياب التهذيب الموسيقي، والإفراط في الأكل والشرب، يدفعان إلى إيجاد الطب والقانون، في حين أن المدينة الفاضلة، تخلو من هاتين الصناعتين، ولكن كيف يمكن إيجاد مثل هؤلاء الرجال داخل دولة لا تنمي فيهم هذه الصفات؟<sup>50</sup> يقول ابن رشد: إنه ليس من المستحيل على أولئك الذين لم ينشؤوا في مدينة فاضلة، أن يكتسبوا هذه الفضائل، في حين، إذا تعذر عليهم ذلك؛ فإنهم إما أن يتعرضوا للموت أو للعبودية، ويكون وضعهم، في ظل هذه الدولة، شبيهاً بالحيوانات المحرومة من العقل<sup>51</sup>، ولذلك؛ تظل مهمة الفلسفة والفيلسوف في المجتمعات «ما قبل الفاضلة»، حيوية ومصيرية؛ لأن الفيلسوف يواجه مصيرين، لا خيار بينهما: الموت أو العبودية؛ فالموت الأول: مادي وقهري. في حين أن الموت الثاني: معنوي ورمزي، يضطر فيه الفيلسوف إلى الصمت والعزلة، وفي كلتا الحالتين، يحرم من عقله، ويحرم المجتمع من علمه.

49 يشير ابن رشد في جوامع، ص 130، إلى أن الشعر العربي القديم «مليء بالردائل». لمزيد من الاطلاع على موقف ابن رشد من الشعر العربي في الجاهلية، نحيل القارئ إلى مقالة عمّار الطالبي، التي أنجزها في مؤتمر الجزائر 1978م، مرجع سابق.

50 المرجع نفسه، ص 212.

51 المرجع نفسه، ص 121.



## المصادر والمراجع:

- ابن رشد، فصل المقال، دار العلم للملايين، ط2، 1935م.
- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق و شرح: محمد سليم سالم، القاهرة، 1967.
- ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1964.
- أومليل علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996م.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة و تعليق: محمد الهادي أبو ريده، د.ت.
- الحدادي عزيز، ابن رشد وإشكالية الفلسفة السياسية في الإسلام، بيروت، دار الطليعة، 2010م.
- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط 5، 1986م.
- محمد عابد الجابري العقل السياسي العربي، المغرب، 1990م.
- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ط 5، المغرب، 1986م.
- سامي محمود إبراهيم، الفلسفة السياسية عند ابن رشد، استخرج في 22 حزيران/ يونيو 2013م. من: <http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=7149>
- ابن خلدون، كتاب العبر، الجزء 2، بيروت، د. ن، 1956م.
- عبد الله علي علاّم، الدولة الموحدية بالمغرب في عهد المؤمن بن علي، مصر، 1964م.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، بيروت، 1980م.
- عبد المجيد الغنوشي:
- «L'étrangeté philosophique et l'échec de la communication dans le récit de Hay Ibn Yakzan d'Ibn Tufayl».
- نُشرت في المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد أيلول/ سبتمبر 1990م، ملتقى الفلسفة والتواصل، قرطاج، كانون الأول/ ديسمبر 1989م.
- Arnaldez, R., "Ibn Rushd", in *Encyclopédie Universalis*, tome 3, 1971.
- Rosenthal, Erwin, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge university press, 1958.
- Rosenthal, Erwin *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*, S.O.A.S, London, 1953.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun\_sm



مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

[info@mominoun.com](mailto:info@mominoun.com)

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)