وجه آخر لفكر ابن رشد: مواقف دينية وسياسية

فؤاد بن أحمد*

الملخص

اشتهر ابن رشد بدعوته إلى الارتقاء بالقول الفلسفي عن حيثيات التاريخي وملابسات الجزئي جاعلا من البرهان خطابه، ومن الإنسان بما هو إنسان مخاطبه. ومهمتنا في هذه الدراسة هي أن نذهب في اتجاه آخر، لإثبات وجه آخر لفلسفة ابن رشد يكشف عن بعض مواقفه الدينية والسياسية والاجتماعية؛ من قبيل مقارنة الأديان واستعادته لبعض الأحداث المؤسسة في تاريخ الحضارة الإسلامية، وفي تاريخ الدولة المغربية والحكم بالأندلس، وتدوينه لبعض التمثلات الاجتماعية السائدة في زمنه بخصوص العلاقات بين العرب والبربر.

الغرض من البحث هو تتبع هذه التفاصيل التاريخية لفلسفة ابن رشد باعتبارها مدخلا لفهم طريقة تمثله وقراءته لبعض القضايا الدينية والأحداث التاريخية والظواهر الثقافية وطريقة استعادته لها في نصوصه.

الكلمات المفتاحية: التمثيل، الواقع، التاريخ، الشاهد، الاستدلال.

Another Side of Ibn Rushd's Thought: Religious and Political Positions

Abstract

It is commonly known that Ibn Rushd separates the philosophical discourse from the circumstances of history and surroundings of the details, considering demonstration (*Burhān*) as an inherent property of his discourse, and Man to whom this discourse is addressed. The purpose of this study is to highlight some of Ibn Rushd's religious, political, and social positions. Examples of these are his study of comparative religion, reproduction of some of the foundational events in the history of Islamic Civilization, specifically history of Moroccan dynasties, and writing of social representations concerning the relationships between the Arabs and the Berbers. The article will review historical features of Ibn Rushd's philosophy, to understand his interpretations and reproduction of some religious issues, historical events, and cultural phenomena.

Keywords: representation, reality, history, evidence, inference.

* أستاذ الفلسفة ومناهج البحث، مؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط، بريد إلكتروني: souhaili2005@yahoo.fr

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/١/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/٥/٧م.

مقدمة:

عادة ما ينظر إلى أقوال الفيلسوف ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨م) على أنها أقوال فلسفية تتسم بخصائص التجريد والعمومية والبعد عن الحيثيات التاريخية الطارئة والمتبدّلة؛ بل وتُقدّم فلسفته على أنها "فلسفة لا تاريخية."[١] وقليلاً ما يُتحدث عن ابن رشد الرجل، الذي عاش عمراً مديداً مليئاً بالتقلبات السياسية والشخصية والفكرية؛ ونادراً ما يحصل الربط بين ما هو شخصي في سيرة ابن رشد، ومواقفه المنثورة في نصوصه. لذلك نود في هذه الدراسة أن نثير الانتباه إلى بعض الجوانب الخبيئة في هذه النصوص، وهي جوانب أشبه ما تكون بالمواقف الشخصية التي لا تظهره فيلسوفاً بقدر ما تكشف عنه رجلاً من التاريخ؛ منخرطاً في سياق ديني وثقافي بعينه؛ وذا مواقف من موقع دينه وسط الأديان، ومن تاريخ الخلافة الإسلامية، ومتفاعلاً مع الأحداث والمعطيات السياسية والاجتماعية لدولته.

ونحن لا نقصد وضع دراسة تاريخية؛ لأنَّ ذلك لن يضيف شيئاً ذا بال لما هو مثبت في الكتابات التي تعرضت -بالتأريخ- للحياة الفكرية لابن رشد ولسيرته السياسية والاجتماعية؛[٢] لكنّنا نتوخى تظهير أمر يبدو لنا في حاجة إلى مزيد بيان، وهو طبائع العلائق بين المسائل الفلسفية والفكرية النظرية، التي خصص لها ابن رشد كتاباته، وتلك الأمثلة التي استعان بها لتوضيح هذه المسائل، لكنها أمثلة حملت مواقف ذات حساسية خاصة من الشريعة ومن التاريخ الإسلامي؛ ولعلَّ هذا مكمن أهمية النظر في هذه المسألة.

وليس القصد كذلك إظهار وجه غير فلسفي لأبي الوليد بن رشد، الذي كان ينظر إلى "الفلسفة باعتبارها جوهر الإنسان،"[٣] أو تخسيس صورته، فقد عهدناه رجلاً يقف

[١] بخصوص لا تاريخية الفكر الرشدي، انظر:
- المصباحي، محمد. **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨م، ص٣٤.

[٢] بنشريفة، محمد. **ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٩م، وهي من الدراسات المتميزة في بابها، وانظر أيضاً:
- العلوي، جمال الدين. **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة**، الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٦م.
- الجابري، محمد عابد. **ابن رشد: سيرة وفكر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م.

[٣] المصباحي، محمد. "مفارقات تأريخ الفلسفة: النص والزمن"، ضمن: **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥م، ص٣٢٦.

موقفاً عدلاً بين الأقوال، وإنما كان القصد تحديداً هو إثارة الانتباه إلى مواقف حضارية (دينية وسياسية)، لم يكن له بدّ من تسجيلها؛ انطلاقاً من تفاعله مع سياقه التاريخي والحضاري.

أولاً: مواقف دينية

١. القرآن وباقي الكتب السماوية:

لجأ ابن رشد إلى الاستشهاد بحجة الإسلام أبي حامد الغزالي للاستدلال على الطبيعة الخطبية الجمهورية لتدليلات المتكلمين، الذين اعتمدوا المعجزة دليلاً لإثبات صدق نبي الإسلام في رسالته.[٤] ولا نحتاج إلى التذكير بأن مرتبة الإقناع تخص أساساً الحجج الخطبية التي تعتمد –من جهة– الأمثلةَ والضمائر بوصفها حججاً تثبيتية تعتمد القول؛ كما تعتمد –من جهة أخرى– التحدي (والمعجز أحد وجوهه) والسنن والشهادات... بوصفها حججاً تثبيتية غير قولية أو غير صناعية.[٥]

لقد أضعف ابن رشد أقوال المتكلمين في إقامتهم صدق النبوة على المعجزة، من جهة أنَّه فصَل بين صفة النبوة وفعل الإتيان بالمعجزة، ولجأ في المقابل إلى التمثيل بصناعة الطِّب لإظهار معنى دلالة الفعل على صاحب الفعل؛ أعني دلالة النبوة على مُدّعيها. فمن المعروف أن الإبراء فعل من أفعال الطبيب، وإذا ظهر الإبراء فقد ظهر وجود الطب، ومن ثم وجود الطبيب وصدق صناعته.[٦] فهل ظهور المعجز دليل على وجود النبي؟ وهل

[٤] يقول: "وقد صرح أبو حامد في كتابه الملقب **بالقسطاس** بهذا، وقال: "الإيمان بالرسل بطريق المعجز على ما رسمه المتكلمون هو طريق جمهوري."" انظر:

– ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **مختصر كتاب الخطابة**، تحقيق: تشارلز بترووورث، ص١٩٦، نشر (باسم **الجوامع**) ضمن:

- Averroes, *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"*, New York: Albany State University of New York Press, 1977.

[٥] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تلخيص كتاب الخطابة**، تحقيق: مارون عواد، باريس: فران، ٢٠٠٢م، ص١٢٣، فقرة١.

[٦] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق: مصطفى حنفي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ص١٧٧، فقرة٢٥٠.

منزلة المعجزة من النبي هي ذات منزلة الإبراء من الطبيب، على غرار ما سعى المتكلمون إلى إثباته؟

يَعدّ ابن رشد تمثيل المعجزة بالإبراء، على غرار ما يفعل المتكلمون، تمثيلاً واهناً؛ فلا يمكن أن نقول إنَّ نسبة المعجز إلى الرسالة هي نسبة الإبراء إلى الطبيب، لأنه لا تطابق هنا في النسبة بين الأطراف؛ إذ كان يجب أن نعترف أولاً أنَّ المعجز هو أحد أفعال الرِّسالة حتى تصحَّ النسبة؛ والحال أنَّ الأمر ليس كذلك، بخلاف الإبراء الذي من المعروف أنَّه أحد أفعال الصفة التي سمي من أجلها الطبيب طبيباً. صحيح أنَّ الرسول قد تظهر له معجزات؛ أي خارقاً من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان عيناً أخرى، لكن هذه المعجزات ليست عموماً من باب تحدي المعاندين، فهي قد ظهرت في أثناء أحواله، من غير أن يقصد بها تحدي الناس؛ لذلك فوجود المعجز من الأفعال على يد رسول شيءٌ، والتصديق من طريقها بوجود ذلك الرسول شيءٌ آخر.[٧]

غير أنَّ ابن رشد يستثني معجزة واحدة كانت في نظره لمكان التحدي؛ إذ كانت أساس دعوة نبي الإسلام ﷺ، يقول: "وإنما الذي دعا به الناس وتحداهم به وهو الكتاب العزيز؛"[٨] إذ جعل هذا الكتاب تحدياً للناس ودليلاً على صدق الرسول. هكذا يستثني ابن رشد القرآن الكريم من بين باقي المعجزات، مع أنَّه يعلم جيداً أنَّ ثمة اعتراضات يمكن أن تُوجه إلى إدخال القرآن ضمن الأفعال المعجزة؛ إذ كيف يمكن للقرآن، من جهة ما هو معجزة وتحدٍّ، أن يقوم دليلاً على صدق الرسول، وهو، أعني ابن رشد، لمّا يفتأ يؤكد على وهن دلالة المعجز على وجود الرسالة وصدقها، وعلى إقناعية التحدي عموماً، وعدم تجاوزه عتبة التصديق الخطبي؛ فضلاً عمّا دار من جدل حول عدِّ القرآن معجزاً، خاصة وأنَّه كلام لا يختلف بالطبيعة عن كلام البشر؟

ولكي يظهر ابن رشد حجية معجزة القرآن، فهو يؤكد أن هذه المعجزة ليست من طبيعة المعجزات الأخرى التي يثبتها المتكلمون دليلاً للنبوة. وهكذا يعود ليقول: إن "خارقه ﷺ الذي تحدّى به الناس، وجعله دليلاً على صدقه فيما ادّعى من رسالته هو

[٧] نعالج هذه المسألة في دراسة منفردة تصدر عن مجلة كلية الآداب بالرباط.

[٨] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٧٨، فقرة٢٥٥.

الكتاب العزيز."[٩] وهذا ما سيؤكده في "تهافت التهافت،"[١٠] عندما قال: "إذا تأملت المعجزات التي صحَّ وجودُها، وجدتَها من هذا الجنس، وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز، الذي لم يكن كونه خارقاً من طريق السماع كانقلاب العصا حية، وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة، وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات."[١١] من هنا فالعلاقة القائمة بين معجزة القرآن وصاحبها، ليست هي ذات العلاقة القائمة بين معجزة قلب العين وصاحبها؛ لأنَّ العلاقة الأولى تظل قائمة وشاهدة لكل ناظر في كل زمان ومكان، بينما العلاقة الثانية تدخل ضمن أرشيف التاريخ؛ إذ لا يكون للمتأخر من طريق للتصديق بها سوى طريق السماع. ومن هنا تَميز هذه المعجزات في نظر ابن رشد عن غيرها من معجزات الأنبياء الآخرين كموسى وعيسى.[١٢]

ولكي يقف ابن رشد على معنى صدق نبي الإسلام سلك طريق مقايسة شريعة الإسلام بسائر الشرائع والأمم؛ فما يصدق على الشرائع عموماً يصدق على الإسلام من باب الأولى. وهكذا يحتجُّ بقياس الأولى من خلال مقارنة القرآن مع الكتب السماوية الأخرى (التوراة والإنجيل)، فيقول: و"بالجملة فإن كانت هاهنا كتب واردة في شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر، ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل، فظاهر أنَّ الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافاً مضاعفة."[١٣] ويجدر بنا أن نشير إلى أن ابن سينا كان قد ذهب مذهب ابن رشد نفسه في هذه المسألة؛ إذ يقول في إثبات النبوة المحمدية: "وأما صحة نبوة نبينا

---

[٩] المرجع السابق، ص١٧٩، فقرة٢٥٦.

[10] Leaman, Oliver. *Averroes and His Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 53.

[١١] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تهافت التهافت**، تحقيق: موريس بويج، بيروت: دار المشرق، ط٣، ١٩٩٢م، ص٥١٦.

[١٢] يجدر بنا أن نشير إلى أن الفيلسوف الأندلسي موسى بن ميمون، المعاصر لابن رشد، قد ذهب في كتابه "دلالة الحائرين" إلى تميز معجزة موسى عن معجزات سائر النبيين. انظر:
– ابن ميمون، موسى. **دلالة الحائرين**، نشرة: حسين آتاي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت، ص٣٩٨.

[١٣] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٨٣، فقرة٢٧٦.

محمد ﷺ، فتبين صحة دعوته للعاقل إذا قاس بينه وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام ونحن معرضون عن التطويل."[١٤]

وتظهر المقايسة الثانية التي نقف من خلالها على صدق النبوة في تمثيل ابن رشد الروحانيات بالنسبة إلى النفس بالأغذية بالنسبة للبدن: "إنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية وذلك كما أنَّ من الأغذية أغذية تلائم جميع الناس أو الأكثر، كذلك الأمر في الشرائع فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه إنما خُصَّ بها قوم دون قوم. وكلفت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس."[١٥] وإلى هذا الموقف كان قد انتهى في "فصل المقال"، عندما عدّ شريعة الإسلام متضمنة لسائر الأقاويل التصديقية، ومن ثم موجهة لجميع الناس، على خلاف باقي الشرائع السماوية. يقول: "وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عمَّ التصديق بها كلَّ إنسان، إلا من جحدها عناداً بلسانه، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه. ولذلك خُصَّ عليه السلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى. وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ (النحل:١٢٥)."[١٦]

من هنا فإنَّ شريعة الإسلام في نظر ابن رشد أولى بالتصديق وأحرى من غيرها. ويرفع قاضي قرطبة دلالة هذه المقايسة إلى حد القطع واليقين فيقول: "يتأكد هذا المعنى بل يصير إلى حد القطع واليقين التام، إذا علم أنه ﷺ كان أُمِّيّاً، نشأ في أمَّة أمِّية عامِّية بدويَّة، لم يمارسوا العلوم قط، ولا نسب إليهم علم، ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة."[١٧]

---

[١٤] ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **رسالة في إثبات النبوات**، تحقيق وتقديم: ميشال مرمورة، بيروت: دار النهار، ط٢، ١٩٩١م، ص٤٧. وكانت هذه الرسالة قد نشرت قبل ذلك باسم الرسالة السادسة في إثبات النبوات ضمن: **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، القاهرة: دار العرب للبستاني، ط٢، ١٩٨٩م، ص١٢٤.

[١٥] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٨٤، فقرة٢٧٨.

[١٦] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق: عبد الواحد العسري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م، ص٩٦، ف١٩.

[١٧] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٨٢، فقرة٢٧٣.

٢. التمثيل علة تفاضل الشرائع:

لم يلجأ الشرع، حسب ابن رشد، في تعريف الجمهور بالموجودات وبالصانع إلى مقاييس مركبة من قبيل تلك التي استعملها المتكلمون خاصة، وإنما استعمل لبلوغ ذلك المقصدِ الشريفِ طريق التمثيل بما هو طريق قريب بسيط. وبالنسبة لابن رشد فآي القرآن التي تتحدث عن أجزاء العالم في مناسبتها لوجود الإنسان كلها تفضي إلى إثبات حدوث العالم، وإلى أنَّ للعالم صانعاً، هو الله تعالى. بيد أنه لما كان حدوث العالم ليس له مثال في الشاهد، فإنه لا بدّ أن يكون الشرع قد "استعمل في تمثيل ذلك حدوث الأشياء المشاهدة."[١٨] وهذا دليل واضح على استعمال الشرع التمثيل، لكن ليس على جهة استعمال المتكلمين.

إنَّ الحلقة التي ظلت مفقودة في استدلالات المتكلمين عموماً والأشعرية خاصة؛ أعني استواء الشاهد والغائب في الطبيعة، لم تعد كذلك في استدلالات الشريعة؛ ذلك أنَّ هناك نوعاً من التطابق بين معنيي الخَلْق في الغائب والحدوث في الشاهد، يقول ابن رشد: "من العجب الذي في هذا المعنى أنَّ التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد. ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين: أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد، وتصور الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب."[١٩] وقد نهجت الشريعة في تعريف الجمهور بالأمور العويصة نهج التمثل بالشاهد، وخاصة عندما يتعلق الأمر بما يجب إثباته لتوقف الشريعة عليه.[٢٠]

وبالفعل، فـ"الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد، وإن كان ليس له مثال في الشاهد؛ إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوروا على كنهه ما

[١٨] المرجع السابق، ص١٦٢، فقرة١٩٢.
[١٩] المرجع السابق، ص١٧٢، فقرة٢٢٧.
[٢٠] المرجع السابق، ص١٤٧، فقرة١٥١.

ليس له مثال في الشاهد."[٢١] وهكذا يقدم ابن رشد الشريعة بوصفها طريقاً يسيرة يسلك فيها بالجمهور نحو ما قصد أن يعتقده الجمهور؛ أي "معرفة الطريق التي تفضي إلى وجود الصانع،"[٢٢] وإلى أنَّ العالم مصنوع لله، وهذا هو الوجه الإيجابي من غرض كتابة ابن رشد؛ أي: للكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. يقول: "فأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أنَّ العالم مصنوع لله تبارك وتعالى، فإنَّه إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى، وجدت تلك الطرق هي طريق العناية. وهي إحدى الطرق التي قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى."[٢٣] أما "من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق؛ أعني البسيطة، وتأوّل ذلك على الشرع، فقد جهل مقصده، وزاغ عن طريقه."[٢٤] ولهذا كان الغرض السلبي من كتابة كتاب "الكشف"، هو الكشف عن الطرق المزيفة، التي تزيغ بسالكيها عن المقصد الأساس من الشرع؛ وهذه هي طرق المتكلمين في نظره.

هكذا يكون قد تبين أنَّ هذه الطريقة الشرعية التي نصبها الشرع للجمهور ليعرفوا منها أنَّ العالم مخلوق له ومصنوع، طريقة خطابية؛ لأنَّها تعتمد التمثيل. هذا التمثيل هو الذي يجعل الطريق الشرعية طريقة غاية في الظهور، وبالتالي مقنعة، فضلاً عن كونها مقبولة أو معترفاً بها عند الجميع. هذه الطريق التمثيلية الخطابية "هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه، وبخاصة بالإنسان. وهي طريقة نسبتها في الظهور إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى الحس."[٢٥] أما طريق المتكلمين التي تقول إنَّ عقيدة الشرع في العالم هي أنَّه محدث، وأنَّه خلق من غير شيء وفي غير زمان، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور، "فينبغي كما قلنا ألا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور، ولا يصرح لهم بغير ذلك. فإن هذا النوع من

[٢١] المرجع السابق، ص١٧١، فقرة٢٢٥. ويضيف ابن رشد بعد أن أحصى بعض أنواع التمثيل بالشاهد: "فيجب ألا يتأوّل شيء من هذا الجمهور ولا يعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل، فإنه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية".

[٢٢] المرجع السابق، ص١٠١، فقرة٦.

[٢٣] المرجع السابق، ص١٦٢، فقرة١٩٣.

[٢٤] المرجع السابق، ص١٦١، فقرة١٩٠.

[٢٥] المرجع السابق، ص١٧١، فقرة٢٢٤.

التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة،"[٢٦] بل إنَّ القرآن يفضلها، كما سنبين أسفله. فقد انتبه ابن رشد إلى أنَّ هذه الكتب المنزلة قد لجأت إلى التمثيل في مسائل تتعلق بالضلال والهداية وغيرهما. بل إنَّه تحدث عن استثمار الشريعة المحمدية لاستعارتي النور والشمس والتمثيل بهما في مسائل عقدية دقيقة، كما تحدث عن تميز هذه الشريعة عن باقي الشرائع في استثمار هذه التمثيلات التي هي "أتم إفهاماً لأكثر الناس، وأكثر تحريكاً لنفوسهم."[٢٧]

لا خلاف إذن في لجوء سائر الكتب المنزلة إلى استعمال آليات التمثيل والاستعارة والأمثولة وغيرها. كما أنه لا خلاف بين الشرائع تجاه وجود المعاد أو عدم وجوده، فهذا مما اتفقت عليه الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء. وهكذا فالخلاف الحقيقي لا في وجود المعاد، ولا في صفة وجوده، وإنما في طريقة التمثيل له، التي نهجتها الشرائع في تعريف الجمهور بهذه المسألة؛ إذ يقول: "ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشاهدات التي مثّلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة."[٢٨]

أما سبب هذا الاختلاف بين الشرائع فمردُّه أنَّه "لما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال، وكان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي لتفاوتهم في هذا المعنى؛ أعني في الوحي، اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الأشقياء."[٢٩] فالشرائع كلها، كما قلنا، متفقة على أنَّ للنفوس من بعد الموت أحوالاً من السعادة أو الشقاء، وتختلف في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس. ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهاماً لأكثر الناس، وأكثر تحريكاً لنفوسهم إلى ما هنالك.[٣٠] وقد أوردت شريعة الإسلام في تمثيل المعاد أدلة "مشتركة التصديق للجميع" في إمكان هذه الأحوال؛ "إذ ليس يدرك العقل في هذه الأشياء أكثر من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع."[٣١]

---

[٢٦] المرجع السابق، ص١٧١-١٧٢، فقرة٢٢٦.
[٢٧] المرجع السابق، ص٢٠٣، فقرة٣٥٥.
[٢٨] المرجع السابق، ص١٩٩، فقرة٣٤٠.
[٢٩] المرجع السابق، ص٢٠١، فقرة٣٤٩.
[٣٠] المرجع السابق، ص٢٠٢، فقرة٣٥٥.
[٣١] المرجع السابق، ص٢٠٢، فقرة٣٥٢.

ويقسّم ابن رشد التمثيل إلى: تمثيل روحاني وآخر جسماني؛ إذ يقول عن خصائص الأول: إنَّه "يشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجمهور إلى ما هنالك [المعاد]. والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني. ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكاً إلى ما هنالك من الروحاني. والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس، وهم الأقل."[٣٢] لكن ابن رشد لم يحسم مع ذلك في الدواعي التي حملته على اعتبار التمثيل سبب أفضلية شريعة الإسلام على باقي الشرائع. فقد قال إنَّ التمثيل الذي في هذه الشريعة أتمُّ إفهاماً لأكثر الناس، وأكثر تحريكاً لنفوسهم، ولكنه لم يحدد علاقة كل من تمام الإفهام وكثرة التحريك من جهة بروحانية التمثيل أو جسمانيته من جهة أخرى، علما أنَّه قد صرح بأنَّ الجمهور لا يتحركون للتمثيل الروحاني، ومن ثمَّ فهم لا يستطيعون سبيلاً للتمثيل الروحاني؛ إذ هو خاص بالمتكلمين؛ كما ورد في المقطع المستشهد به قبل قليل.

ها هنا يكون ابن رشد قد استوحى ما سبق أن أثبته في شروحه على كتاب "النفس" لأرسطو. وبيانه كما يلي:

إنَّ تمام الإفهام وشدة التحريك يتعلقان بطبيعة التمثيل المستعمل أساساً. فكلما اتجهنا نحو جسمانية التمثيل، تمكنّا أكثر من تفهيم الناس وتحريك نفوسهم نحو الفعل أو التَّرْك. وهكذا فالتفهيم يتعلق بالعلم، ويستعمل في جزء التصور منه مثالاتِ الأشياء، وفي جزء التصديق الأقاويلَ الخطبية والشعرية. أما تحريك النفس فهو تابع أساساً للتفهيم ويلزم عنه؛ إذ الأمر يتعلق بتحريك نفوس الناس نحو طلب الفضائل وترك الأمور الرذيلة. ونرى أن نختم بهذا المثال الذي استعمله ابن رشد في تلخيص كتاب النفس؛ إذ يقول فيه: "مثال ذلك أنه إذا أبصر المحارب النار المنذرة بالحرب وهي النار التي توقد علامة على قرب الأعداء من المنارِ، تَحَرَّكَ للحرب وأخذ لها أهبته كما لو أبصر الحرب نفسها بالحس. وذلك أنه إذا أبصر النار على المنار تخيل صور الحرب، فأعد لكل صورة بحسب ما يليق بها، ونظره في الأمور المستقبلة يكون من نظره في الأمور الحاضرة."[٣٣]

[٣٢] المرجع السابق، ص٢٠٣، فقرة٣٥٦.

[٣٣] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق: ألفرد عبري، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٤م، ص١٣٤-١٣٥.

والحقيقة أن ابن رشد يترك الباب مفتوحاً ليعدد الأحوال التي فهم بها أهل الإسلام التمثيل. وربما يكون الإسلام أفضل الشرائع تمثيلاً لهذا السبب؛ لكونه فسح المجال أمام التمثيل الروحاني والتمثيل الجسماني، اللذين ينصبان أساساً على المُقبل من الأمور.[٣٤]

نخلص مما سبق أنه بقدر ما تكشف مواقف ابن رشد هذه على نوع من التفضيل للنص القرآني على النصوص الأخرى، تكون هذه الأفضلية محمولة على آليات خطابية جمهورية تجعل النص القرآني أشد تحريكاً لنفوس الناس، وحثاً لهم على الفضائل.

٣. استعمال تاريخ الخلافة الإسلامية:

تعرض ابن رشد لتعريف الاستدلال التمثيلي في عدة مؤلفات، من بينها تخليص كتاب القياس. وكتاب القياس أو التحليلات الأولى، كما يعرف الباحثون، مؤلف تقني عرض فيه أرسطو أنواع الأقيسة والفروق بينها. وفي نظر محققي هذا النص ودارسيه، فقد كان تلخيص ابن رشد لصيقاً بالنص الأصلي. لكن هذا الاقتراب تخللته بعض المواضع التي سجل فيها تدخلاً سافراً، كشف فيها عن بعض المواقف الدينية والسياسية الخاصة بحضارته وبتاريخه. وفي هذا السياق كان الدارس (استيفان هارفي)Steven Harvey قد كشف في إحدى مقالاته عن الخلفيات العقدية التي وجهت ابن رشد في تلخيصه لهذا الكتاب، كما أشار (تشارلز بتروورث) Charles Butterworth إلى أن ابن رشد قد اغتنم فرصة شروحه على بعض نصوص أرسطو المنطقية ليضمنها مجموعة من الرسائل والمواقف الخاصة به.[٣٥] وبدورنا نود أن نظهر في هذه الفقرة ما يمكن أن نعده موقفاً غير مكتمل من الخلافة الإسلامية ومن قتل الخلفاء.

---

[٣٤] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص٢٠٣، فقرة٣٥٧-٣٥٨. وقد عالجنا موضوع تمثيلات الشريعة واستعاراتها، كما يتصورها ابن رشد، في بحث مستقل انظر:

- ابن أحمد، فؤاد. "استعارات وتمثيلات الشريعة عند ابن رشد"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط**، ع٣٠، ٢٠١٠م/يونيو ٢٠١١م، ص١٢٥-١٦١.

[35] Harvey, Steven. 'Averroes' Use of Examples in His Middle Commentary on the Prior Analytics, and some Remarks on His Role as Commentator', *Arabic science and philosophy*, vol.7, 1997.

وانظر المقدمة التي وضعها تشارلز بتروورث لـ"جوامع ابن رشد المنطقية".

يتطرق ابن رشد، في معرض تحديده للمثال للفرق بينه وبين الاستقراء. فالاستقراء انطلاقا "مِن جميع الجزئيات الداخلة تحت الحد الأوسط يُبيّنُ أن الحد الأكبر موجود للأوسط، وأما المثال فليس من جميع الجزئيات يُبيّن وجود الطرف الأكبر في الواسطة."[٣٦] وفي الحقيقة فابن رشد لا يقدم حدا للقياس بمعناه التام؛ (أعني جنساً وفصلاً) بل هو على الأصح يقدم لنا وصفاً لجهة استعمال المثال. يقول: "أما المثال فهو أن يُبيّن وجود الطرف الأكبر في الأصغر، بأن يُبيّن وجود الأكبر في الأوسط بوجود الأكبر في الشبيه بالأصغر، إذا كان وجود الأوسط في الأصغر والأكبر في الشبيه بالطرف الأصغر أبين من الذي نريد أن نبينه، وهو وجود الأكبر في الأصغر."[٣٧]

ولأجل توضيح جهة اشتغال المثال، يورد ابن رشد الاستدلال التالي:

"إذا أردنا أن نبين أن قتل عثمان جَوْرٌ، فإنَّما نقدم لذلك أن قتل الخلفاء جَوْرٌ، ونبين ذلك بأن قتل عمر ﷺ جَوْرٌ، فإذا تبين لنا قلنا قتل عثمان هو قتل الخلفاء وقتل الخلفاء جَوْرٌ فقتل عثمان جَوْرٌ. وهو بين أن كون عثمان خليفة، وأن قتل عمر جَوْرٌ، أعرف عندنا من أن قتل عثمان ﷺ جَوْرٌ. وهو بَيّنٌ أنَّا إنما بَيّنَّا أن الطرف الأكبر موجود في الأوسط – وهو قولنا قتل الخلفاء جَوْرٌ– بوجوده في الشبيه بالطرف الأصغر–الذي هو قتل عمر الشبيه بعثمان في الخلافة والصحبة."[٣٨]

إن اختيار ابن رشد لهذا المثال "قتل الخلفاء"، وهو طبعاً غير المثال الذي استعمل أرسطو في نفس الموضع، إنما يدفعنا إلى القول إنه قد حصر مادة المثال بشكل يجعل الاستقراء من هذه المادة ممكناً أيضاً؛ إذا كان يقصد بالخلفاء الخلفاء الراشدين طبعاً. ومن هنا يمكن أن نقول: لا شيء جديداً يكتشفه المرءُ في القول: "قتل عثمان جور"؛ لأن المخاطب يعرف مقدماً أنه خليفة، كما أن قتل الخلفاء جور أمر معروف، إلا إذا كان ابن رشد، يلمح إلى احتمال أن يكون المطلوب قتل عثمان غير معروف. وهذا يخرج بنا

[٣٦] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تلخيص كتاب القياس**، تحقيق: محمود قاسم، وتشارلز بتروورث، وأحمد عبد الحميد هريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م، فقرة٢٧٦.

[٣٧] المرجع السابق، فقرة٢٧٥.

[٣٨] المرجع سابق والصفحة نفسها.

إلى أمور أخرى. وإلى ذلك يمكن أن نقول: صحيح أن الجزئي الواحد "قتل عمر" ليس له من الناحية الإحصائية قيمة العينة التمثيلية للكلي المحصور تاريخياً الذي هو "قتل الخلفاء"، ولكن الأمر غير ذلك عند من عاصر وشهد فعلاً حدث مقتل عمر. فهو بالنسبة إليه لا يمثل "جوراً" و"قتلاً للخلفاء"، وإنما هو "جور"؛ لأنه "قتل للخلفاء"؛ لأن العلاقة بين "الجور" و"قتل الخلفاء" علاقة علية.

وحتى بالنسبة لمن لم يشهدوا ذات الحدث، فالمتمثِّل عندما يجيد استعمال هذا المثال إنما يجعل السامع يعيش على مستوى الخيال "فظاعة" هذا الحدث، مع أنه لم يشهده حقيقة. ومن هذه الجهة، فإن نجاعة المثال متوقفة على أداء المتمثل ومهارته في إثارة اهتمام المخاطب، وحمله على أن يستحضر قتل عمر من حيث هو قتل للخلفاء كلهم. وهذا ما يقرب المثال من "الوضع نصب العين." فعندما يحسن الخطيب استعمال التعبيرات والاستعارات التي "تفعل الاهتمام أَكثر من غيرها"؛ أَعني من خلال تصويره أن هلاك أحد الخلفاء هو هلاك لكل الخلفاء "الذين لا يستحقون ذلك في الوقت الذي الحاجة إليهم فيه شديدة، من قبل أَنه إذا وقعت أَمثال هذه الأَشياء أَو دلت العلامات والدلائل على وقوعها، ظن أَن الشر قريب حتى كأَنه يُرى نصب العين."[٣٩]

ويمكن أن نقول بالمقابل إن ثمرة التمثيل بقتل عمر "الذي هو من الأُمور التي قد كانت ووجدت" لم تحصل بفعل تأثير هذه الصورة الممثل بها فقط "استكراهها من المخاطب"، بل ولأَن فيها ضرباً من المقايسة التي تعلمنا شيئاً جديداً عن طريق تعريف الأَخفى أو الغائب أو المشبه له الذي هو "قتل عثمان"، بالأَظهر "قتل عمر" وهو المثال الذي أُقيم مقامه. أو بعبارة أخرى إن ثمرة التمثيل هي حصيلة تضافر عاملين أحدهما نفسي/وجداني، والثاني معرفي. يرتبط الأول بالمشاركة الوجدانية الانفعالية للمخاطب، ويرتبط الثاني باستكشاف أمر جديد عن طريق المقايسة كان مجهولا إلى ذلك الحين.

ومن هنا يظهر أن ابن رشد كان يشرح نصوص أرسطو بذهن يحمل موروثات فكرية وثقافية مخصوصة كان لها مفعولها على ذلك الشرح. ولإظهار ذلك سنقتصر على ذكر

[٣٩] ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، مرجع سابق، ص١٩٢-١٩٣، فقرة١٧.

مثال يستثمره للكشف عن نوعين من العلة التي تدخل كحد أوسط في القياس، الأول يمثل به للعلة على طريق الصورة. يقول في تلخيص كتاب البرهان: "لما كنا نرى أنا قد علمنا الشيء متى علمناه بالعلة والسبب، وكانت الأسباب أربعة: أحدها: السبب الذي على طريق الصورة. والثاني: السبب الذي على طريق الهيولى، وهو الذي يوجد من أجل الصورة. والثالث: السبب الذي على طريق المحرك القريب والفاعل. والرابع: السبب الذي على طريق الغاية. فجميع هذه الأسباب تؤخذ حدوداً وسطاً في البراهين. وذلك أن الحد الأوسط هو بمنزلة الهيولى للقياس. وهو مشترك للطرفين، ولذلك كان القياس أقلّ ذلك من مقدمتين تشتركان في حد أوسط."[٤٠]

ويقدم مجموعة من الأمثلة التي يبين عن طريقها كيف تكون علَّةٌ ما حداً أوسط، فيلجأ إلى ما أسميناه أعلاه "الوضع نصب العين"، فيقول: "أما أخذ السبب الذي على طريق الصورة حدّاً أوسط فمثل ما يقال: لِمَ صارت زاوية المثلث المعمول على القطر في نصنف الدائرة قائمة؟ فيقال: لأنها نصف الزاوية التي على المركز والزاوية التي على المركز إذا كان المثلث بهذه الصفة هي مساوية لقائمتين." هذا المثال الذي استعمله ابن رشد لا يختلف في شيء عن المثال الذي كان استعمله أرسطو في الموضع نفسه من كتاب البرهان.[٤١] لكن التمثيل بالأمور الهندسية ليس كمثل التمثيل بالأمور التي كانت ووجدت؛ أعني بالشواهد التاريخية، لذلك احتفظ ابن رشد بمادة المثال الذي استعمله أرسطو في بيان العلة الصورية في كتاب البرهان، بينما غيّر المثال الذي استعمله لبيان العِلَّة الغائية، يقول ابن رشد "ومثال أخذ السبب الذي على طريق المحرك حدّاً أوسط أن يقال: لِمَ حارب أهل الجمل علياً؟ فيقال: لمكان قتل عثمان."[٤٢] ويميز ابن رشد بين حال العلل

[٤٠] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تلخيص كتاب البرهان**، تحقيق: محمود قاسم، وتشارلز بتروورث، وأحمد عبد الحميد هريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢م، فقرة١٢٥.

[٤١] أرسطو. **التحليلات الثانية، ضمن: النص الكامل لمنطق أرسطو**، تحقيق: فريد جبر، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٩م، ص٥٨٠-٥٨١.

[٤٢] ابن رشد، **تلخيص كتاب البرهان**، مرجع سابق، فقرة١٢٦. أما المثال الذي استعمله أرسطو فهو: "أما القول: لم حارب أهل أثينة الذين حاربوهم؟ فهو أن يقال ما العلة في حروب أهل أثينة؟ وهذه من قبل أنهم كبسوا أهل ساردس مع أراثاريا، وذلك أن هذا هو الذي ثار هرقل أولا..."، انظر:
- أرسطو، **التحليلات الثانية**، مرجع سابق، ص٥٨١.

التي على طريق الغاية بالنسبة من معلولاتها، وحال العلل التي على طريق الفاعل بالنسبة إلى معلولاتها، لكن هذا التمييز مؤسس عنده على عامل التقدم بالزمن، "ذلك أن العلل التي على طريق الفاعل هي الأمور المتقدمة على المعلولات في الوجود بالزمان. ولذلك تكون الأوساط فيها أموراً متقدمة الوجود بالزمان على النتائج. وأما السبب الذي على طريق الغاية فهو متأخر بالزمان في الوجود عن النتيجة. وذلك أنَّ الصحة إنما توجد بعد المشْي." الحد الأوسط الذي نركز عليه هو "قتل عثمان"؛ إذ يكون حدث مقتل عثمان هو العِلَّة من جهة الفاعل، والمحرِّك لمحاربة أهل الجمل؛ أي طلحة والزبير بن العوام والسيدة عائشة بنت أبي بكر وأصحابهم الخليفة علياً بن أبي طالب عند توليه الخلافة، وذلك في سنة ٣٦هـ. وبناء على هذا التمييز يكون حدث مقتل عثمان قد تقدم بالزمان المعلوم عن الحدث الذي هو محاربة علي.

هكذا يلجأ ابن رشد إلى هذا المثال من أجل إظهار دخول الحد الأوسط علةً في القياس، وما كان ليفعل لو لم يكن الحد الأوسط بيّناً بذاته، أو أعرف من المعلول. لكن، من الناحية التاريخية، فالأمر ليس بذلك البيان، لأن المثال يُصادر على موقف من تاريخ الأحداث السياسية، ويقدم تعليلاً من وجهة نظر بعينها لمحاربة علي، هو مقتل عثمان؛ علماً بأن الدراسات التاريخية، بل وحتى المؤرخين زمن ابن رشد لم يكونوا على كلمة سواء بخصوص هذه المسألة؛ أي مسألة ربط ذلك المعلول بتلك العلة بالذات.

ثانياً: مواقف سياسية واجتماعية

١. التاريخ السياسي بين الإلغاء والاستعمال:

كنا قد درسنا في موضع آخر أصناف المثال، كما رتبها ابن رشد وحدّدها وماز بعضها عن بعض؛ وقد تبين هنالك أنَّ الصنف الأول من المثال؛ أي "الأمور التي كانت ووجدت"، أو ما نسميه بالشواهد، أو الأحداث التاريخية، قد كان الصنف الأثير عند ابن رشد.[٤٣] والحقيقة أن ابن رشد قد استعمل هذا الصنف من المثال في مواضع كثيرة من

[٤٣] ابن أحمد، فؤاد. "منزلة التمثيل في الخطاب الفلسفي لابن رشد"، (رسالة دكتوراه، الرباط، كلية الآداب، ٢٠٠٨م).

كتاباته، خاصة في الكتابات ذات المقصد العملي، على غرار "تلخيص كتاب السياسة"؛ إذ تُظهر التمثيلات التاريخية التي قدمها بأن المسألة عنده ليست هي فقط أن يفكر في علم السياسة على مستوى القواعد والمبادئ وحده، وإنما أيضاً على مستوى التاريخ؛ أي أن يفكر في السياسة في مجراها التاريخي، وربما هذا ما حمله على أن يطنب في الإحالة على نماذج وأمثلة من سياسة بلده.[٤٤]

الصنف الأول من أصناف المثال هو "أَن يتمثل المتكلم بأُمور قد كانت ووجدت"، أو ما نسميه عادة بالشاهد التاريخي. ويقدم لنا ابن رشد مثال القول الذي نستخدم فيه الشاهد التاريخي حجةً، أن يدعي القائل بأنه "ينبغي للملك أَلا يغتر فيميز النصحاء من حرسه من غير النصحاء، وإلاّ خيف أَن يثبوا عليه فيقتلوه."[٤٥] ومثال القول الذي يستخدم لتصحيح هذه الدعوى قول القائل: "كما عرض للمتوكل من بني العباس."[٤٦]

نستطيع أن نتحدث، انطلاقاً من كلام ابن رشد، عن مجموعة من الخصائص التي يتميز بها هذا النوع من المثال. أولها أنَّ هذا المثال متكوّن وموجود، وهو ليس من صنع المتكلم؛ أعني ليس مخترعا؛ وهو ثانياً، يحيل على بُعد من أبعاد الزمان وهو الماضي، وهذا ما يجعل منه شاهداً تاريخياً؛ والخاصية الثالثة هي أنَّ الأمر الذي كان ووجد أعرفُ وأبينُ مما يتمثل من أجله، شأنه شأن ما يفترض في كل أصناف المثال. لذلك فالتّمثُّلُ بأمرٍ قد كان ووجدَ، يتطلب من المتمثل العودة دائماً إلى المدونة التاريخية، واختيار الواقعة التاريخية المناسبة للتمثل بها. ويشترط في التمثيل بالواقعة التاريخية أن تكون مطابقة للدعوى التي يسعى المتكلم إلى إثباتها. ولكن الصعوبة تكمن هنا تحديداً؛ إذ ليس يسهل العثور على

---

[٤٤] حول فكرة الإطناب في التمثيل بالشواهد التاريخية والأحداث السياسية، انظر:

– الجابري، محمد عابد. **الضروري في السياسة لابن رشد**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، المقدمة، ص٦٣. انظر أيضا:

- Gerbier, Laurent. "La politique et la médecine: une figure platonicienne et sa relecture averroïste", *Astérion* [En ligne], 1 | 2003, mis en ligne le04 avril 2005, consulté le16 mars 2013.
URL: http://asterion.revues.org/13.

[٤٥] ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، مرجع سابق، ص٢٢٥-٢٢٦، فقرة٢.

[٤٦] المرجع السابق، والفقرة نفسها.

وقائع متطابقة، أو بالأحرى على واقعة في الزمان الماضي مطابقة للشيء الذي فيه الكلام.

وجدير بنا أن نذكر هنا أنَّ ابن رشد يختلف في تصور هذا الصنف من المثال عن سلفه ابن سينا، عندما حصر الأمور الموجودة في الأمور الماضية فقط، غاضاً الطرف بذلك عمّا أسماه ابن سينا "الأمور الحاضرة"؛ إذ أشار الشيخ الرئيس إلى أنَّ التمثل قد يكون بأمور قد كانت ووجدت، تماماً كما قد يحصل التمثل بالأمور الموجودة الآن.[٤٧] هذا مع أنَّ ابن رشد لا يتردد في استعمال هذا الصنف من المثال في بعض أقاويله، وخاصة في كتبه: "الضروري في السياسة"، و"الكشف عن مناهج الأدلة"، و"فصل المقال". ولكن كلاً من ابن رشد وابن سينا يلتقيان في وجهة التمثيل التي هي المستقبل؛ لأنَّ التّمثيل يكون بأمور ماضية أو حاضرة من أجل أمور مقبلة. ففي التجارب السالفة 'عِلمٌ مستأنف'، كما يعبّر الشيخ الرئيس.

بداية، يظهر أنَّ الاستدلال الذي تمثل به ابن رشد هنا لاستعمال "الأمور التي قد كانت ووجدت" يدخل ضمن جنس القول المشوري. والمثال بما هو قول خطبي عموماً أخص بالغرض المشوري من الضمير. ومن المعلوم أنَّ أرسطو قد قسم القول الخطبي إلى ثلاثة أجناس هي: الجنس التثبيتي، والجنس المشاجري، والجنس المشوري.[٤٨] وكما قلنا فالمثال السابق الذي أورده ابن رشد ليوضح لنا جهة استعمال الأمور التي قد كانت ووجدت إنما هو مثال مشوري؛ ويسوّغ اختصاص المثالات بالمشاورة بكون "الإشارة إنما تكون بما هو آتٍ. ولذلك يجب أَن يؤتى بالبرهان عليه مما قد كان [ووجد]، وهو المثال. وأَما الخصومة [التي يختص بها الضمير أكثر] فإنما تكون في أَن الشيءَ موجود أَو غير موجود، ولذلك يكون المثبت فيها من الأَشياءِ الضرورية التي تلزم ذلك الشيء، لأَن الذي

[٤٧] كما يجدر بنا أن نشير إلى أن موقف ابن سينا هذا لا يجد أصله في كتاب الخطابة لأرسطو؛ إذ لا تشير الترجمة القديمة لهذا الكتاب إلى هذا النوع من الأمور الموجودة الآن؛ إذ تكتفي بالقول: "فأحد نوعي البرهان أن يذكر المتكلم أموراً قد كانت." انظر:

– أرسطو. **الخطابة**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت–بيروت: دار القلم، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩م، ص١٣٧.

[٤٨] ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، مرجع سابق، ص٢٧–٢٩، فقرة ٢–٥.

قد كان، لازمه ضروري الوجود؛ أي موجود بالفعل، لا ممكن الوجود. وأما الأُمور المستقبلة فلازمها مستقبل الوجود، فلذلك كانت المثالات أَخص بها من الضمائر."[٤٩]

عندما ننظر في هذه الدعوى –"إنه ينبغي للملك أَلا يغتر فيميز النصحاء من حرسه من غير النصحاء، وإلا خيف أَن يثبوا عليه فيقتلوه"[٥٠]– في ضوء أغراض القول الخطابي الثلاثة، وخصائص كل غرض غرض، تظهر لنا جهة دخولها ضمن الغرض المشوري؛ إذ إنَّها تتجه رأساً نحو المستقبل من الأمور، خوفاً من حصول أمر محتمل الوقوع إذا توفرت مقدماته، وتفادياً له. وإذا كان الذي هو في موقع المشورة يدعي ما يدعيه، فإنَّه لا بد أن يكون على دراية بأمور أخرى قد كانت ووجدت تسير في نفس اتجاه الأمر الذي ادعاه، وتشبهه شبهاً ما، حتى تقوى على تصحيح دعواه إذا ما التقطها لفعل ذلك. ومن هنا، فإذا كانت وجهة الدعوى زمانياً هي المستقبل، فإنَّ وجهة الأمر الذي قد وقع وكان هي الماضي طبعاً. والماضي من الناحية الإبستمولوجية يعني في هذا السياق أنَّه أبين وأظهر معرفة، لأنَّه أمر سبق أن حصل، أما المستقبل فيعني بالمقابل أنَّه أخفى، لأنَّه أمر متوقع الحصول. وبهذا تحصل نقلة الحكم من الحالة التي حكمُها معروف عندنا، إلى حالة نرغب في معرفتها. إنَّ الأمر يتعلق بتمديد هذا الحكم من أمر قد كان ووجد، في اتجاه أمر لم يكن ولم يوجد بعد، ولكنه وارد التكوُّن والوجود. ويمكن أن نضيف أنه حتى هذا الأمر الذي لم يكن بعد ولم يوجد بعد، والذي يحتمل التكوُّن والوجود إنما هو من صميم التاريخ، أو قُلْ سيغدو كذلك مثله في ذلك مثل الأمر الذي قد كان ووجد، والذي هو مستقى من حدث تاريخي حقيقي لأجل التدليل على ضرورة تفادي أمر لا نريد حصوله تاريخياً.

المثال الذي يتمثل به هنا هو إذن أمر قد كان ووجد فعلاً، في مكان بعينه وزمان بعينه. وأصبح بالنسبة لنا وللمشير بمثابة حدث تاريخي يرجع إليه ليستشهد به؛ وإلا فما جدوى العودة إلى التاريخ إن لم يكن من أجل الحاضر والمقبل من الأمور المستجدة. من هنا إذن قيمة هذا المثال الإقناعية، فهو لما كان موجوداً وكان حدثاً تاريخياً، فقد صار في

[٤٩] المرجع السابق، ص٣٤٣، فقرة ٨.

[٥٠] المرجع السابق، ص٢٢٥، فقرة ٢.

أعين ابن رشد أشدَّ إقناعاً من غيره من أنواع الأمثلة. يقول في ذلك: "ومنفعة المثال الموجود أنَّه أقنع عند المشوريات وذلك أن المتوقعات أكثر ذلك، كما يقول أرسطو، يشبهن الماضيات."[٥١] أو بالأحرى يكون أقنع عندما يشبهن الماضيات فعلاً.

ويمكن أن ننظر إلى المثال المشوري من ثلاث جهات: من جهة النوع، ومن جهة الزمان، ومن جهة الغاية. ويمكن أن نقول من الجهة الأولى، إنَّ المثال إما إِذْنٌ، وإما منعٌ. وذلك لأنَّ كل من يشير على واحد من أهل المدينة بما يخصه، أو على جميع أهل المدينة بما يعمُّهم، فإنما يشير أبداً بقول هو إذْنٌ أو منعٌ. أما من الجهة الثانية، فيمكن أن نقول إنَّ الزمان الخاص بالأَشياءِ التي يشار بها هو الزمانُ المستقبل، لأَنَّه إنما يشير إنسان على إنسان بأشياء معدومة. وحتى عندما يعرض أن تكون المشورة في الأَشياء التي قد مضت وكانت، فهي تكون من جهة ما يتوقع منها. وتبقّى أهم جهة: الجهة الثالثة؛ وهي الغاية؛ إذ يظهر أن غاية القول المشوري هي النافع والضار، بمعنى أن الذي يشير، إنما يأْذن في النافع أو في الذي هو أنفع، ويمنع من الضار أو من الذي هو أضر.

عندما نحلل المثال الذي أورده ابن رشد يتضح مباشرة أنه من نوع المنع، وزمانه زمان المستقبل، حتى وإن كان يرجع إلى الماضي، أما غايته فهي تفادي حصول الضرر. وهكذا فالخوف من الوثوب على الملك هو نتيجة حتمية لعدم التمييز بين المخلصين وغير المخلصين في الحرس، بل ولتعيين حارس من غير المخلصين. لكن التخوف من اغتيال الحرس للملك لن يحصل قبل أن يعين حرساً. فمن غير غياب التمييز لن يحصل التخوف من الاغتيال. وإذن فنحن نحول دون تخوفنا من اغتيال الملك، بالحيلولة دون إقدام الملك على تعيين حرس دون تمييز بين النصحاء منهم وغير النصحاء.

على الخطيب أن يشير على هذا الملك المحتمل عندما يكون بصدد الإعداد لتعيين حرسه –الذي هو في الحقيقة في موقع المقدم للنصيحة– بـ"أَلاّ يغتر فيميز النصحاء من حرسه من غير النصحاء، وإِلاّ خيف أَن يثبوا عليه فيقتلوه." وفي جميع الأحوال فالذي "يشير" على الملك أو "ينصحه" هنا بعدم التهاون في مسألة اختيار الحراس، إنما يلجأ إلى

[٥١] المرجع السابق، ص٢٢٧، فقرة ٧.

التاريخ، بما هو ديوان العبر، ليستشهد بواقعة تاريخية فعلية، وهي "ما عرض للمتوكل من بني العباس." ومن المعلوم تاريخياً أن الخليفة العباسي المتوكل قد كان قتل في الخامس من شوال سنة ٢٤٧هـ بعد اتفاق "بغا الصغير" و"باغر التركي" وبعض الجنود الأتراك للتخلص من المتوكل وتنصيب ابنه المنتصر، فدخل عليه خمسة من هؤلاء الجنود ليلاً فقتلوه.

صحيح أن ابن رشد قد استعاد المناخ العام للمثال (وهو مناخ المشورة) الذي صور به أرسطو الاستقراء، لأجل التمثيل به لأقواله؛ أعني أقوال ابن رشد، لكنه فعل ذلك دون أن يكرر المثال عينه الذي استعمله أرسطو. فإذا كان طلب الحرس كما ورد في كتاب "الخطابة" مؤشر على تبييت النية والعزم على التحول إلى طاغية، فإن هذا الطلب في "تلخيص كتاب الخطابة" ينم عن إرادة قتل الملك.[٥٢] هذا فضلاً عن أن الأعلام "بيزيسترات" و"ثياجين" و"دينيس" قد استبدلت في "تلخيص كتاب الخطابة"، ووُضع بدلاً منها "فلان."[٥٣]

وبخصوص طبيعة شرح ابن رشد النوع الثالث من المثال؛ أي "الحديث طويل غير معلوم الكذب"، نلاحظ احتفاظه بمحتوى خرافة كان مثّل بها أرسطو لنوع الحكاية، واستغناءه بالمقابل عن ذكر صاحبها وسياقها. فقد غيّب ابن رشد في هذا النص كثيراً من الشخوص التاريخية الواردة عند أرسطو في "كتاب الخطابة"، فنحن لا نجد ذكراً

[٥٢] المرجع السابق، ص٥٨؛ أما أرسطو فيقول ما ترجمته بالعربية: "وذلك كما قالوا إن ديانوسيس حين يسأل الحرس والحفظة إنما يمكر ليفتك، لأن فسستراطس من قبل قد مكر بأن سأل الحرس، فلما أعطى فتك وتمرد. وثاغانيس أيضا ثم ميغارا وآخرون يعرفونهم يتخذونهم برهانا في ديانوسيس الذي لم يعرفوه، بعد أن كانوا داخلين في هذا الكل، أعني أن الذي يمكر ليفتك يسأل الحرس." انظر:

– أرسطو، **الخطابة**، مرجع سابق، ص١٥. ويمكن مقارنة النص العربي بالنص الفرنسي، انظر أيضاً:

- Aristote, *Rhétorique*, trad. du grec ancien par Médéric Dufour et André Wartelle, Paris: Gallimard, 1998, 1357b, p.28.

[53] Aristote, Ibid.

وبخصوص الاختلافات بين نص ابن رشد ونص أرسطو:

- Maroun Aouad, In Averroès, Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote, (Vol. III: Commentaire du Commentaire), Paris: Vrin, 2002, p 59.

لستزيشور؛ الرجل الذي أشار إليه ابن رشد "ببعض القدماء"؛ وفالاريس وهو المشار إليه "بالرجل المعروف بالتغلب والاستيلاء والقهر"، وثمة إشارة إلى مواطني هيميرا "بالقوم" لا غير.[٥٤]

يمكن أن نفسر إقدام ابن رشد على إجراء هذه التحويرات بمنهج التلخيص الذي قد يفيد في أحد معانيه استبعاد التفاصيل الخاصة والاحتفاظ بالمعنى العام. ولكن الذي نميل إليه أكثر هو أنه أراد أن يفرغ هذه الحكاية من حيثياتها التاريخية لتضحى "كلية" و"موضوعية"، يمكن تسخيرها في سياقات مختلفة عن التي استعملت فيه في الأصل، وربما كان هو المعنى الفلسفي العميق لممارسة التلخيص عنده الذي قلما انتبه إليه. بل أكثر من ذلك إن إقدامه على حذف أسماء الأشخاص والأماكن والأزمنة، هو في نظرنا تقوية للقيمة الإقناعية للحديث الطويل.

ويمكن القول إنَّ استبدال ابن رشد فلاناً بهذه الشخوص وتعويضها، إنما هو نوع من التجريد لهذا النوع من الاستدلال، والارتقاء به فوق الملابسات التاريخية التي تحيط به، التي هي سر نسبيته ومحدوديته في آن معا. ومن هنا، فإن الحديث عن فلان في المطلق، يعني أن الأمر عام وليس خاصاً بمكان أو زمان أو جماعة ما. ومن هذه الجهة يمكن أن نعدَّ هذا الاستبدال ضرباً من التجريد للأقاويل الكلية، الذي يدخل ضمن مشروعه العلمي عامة.

ويجدر بنا أن نشير إلى أن ابن رشد، في تمثيله للشاهد التاريخي الذي هو النوع الأول من أنواع المثال، لا يحيل في حقيقة الأمر، كما فعل أرسطو في كتاب الخطابة، على نقاش

[٥٤] يقول أرسطو: "وأما الكلام [=الخرافة] فمثل ما قال أسطيسخورس لقومه حيث أرادوا أن يقيموا لفلاريس الحرس والحفظة. فإنه بعد أن فسر عن أشياء أُخر ضرب لهم مثلا بفرس كان قد استولى على مرعى وتفرد به وحده، فدخل أيل فأفسد المرعى. فلما أراد الفرس الانتقام من الأيل سأل الإنسان هل يقدر على الانتقام منه بمعونته. فقال له الإنسان: "نعم" إن أنت قبلت اللجام وحملتني على ظهرك وفي يدي قضيب. فلما أذعن الفرس بذلك ركبه الرجل وصار مكان الانتقام من الأيل إلى أن خضع للرجل وصار في ملكه. قال: فهكذا انظروا أنتم أيضا لا تكونون وأنتم تريدون الانتقام من أعدائكم تصيرون إلى ما صار إليه الفَرَس، فإنكم قد التقمتم اللجام حيث قبلتم سلطانا أُوطِقْرَاطُورْ [=مستبداً] (وهو الممسك نفسه): فإن أقمتم له الحرس وخليتموه والدخول، فأذعنتم لفَلارِيسْ؛" انظر:

– أرسطو، **الخطابة**، مرجع سابق، ص١٣٩-١٤٠.

تشاوري لمجلس المدينة، خُصص للنظر في الإجراء الذي يجب اتخاذه؛ تحرزاً من الخطر الذي يتهدد اليونان على أيدي الفرس.[٥٥] فعلى خلاف ذلك، جاء كلام "المستعمل للأمور التي قد كانت ووجدت" الذي ورد على لسان ابن رشد، في صيغة مجردة أقرب إلى "النصيحة" منها إلى الكلام الموجه إلى جميع أهل المدينة بما يَعُمُّهم، لا بما يخص واحداً منهم. وهذا أمر له دلالته كما لا يخفى عن كل ناظر. من هنا يصعب البتّ في تصنيف هذه المشورة: هل هي داخلة في باب الإشارة "على واحد من أهل المدينة بما يخصه، أو على جميع أهل المدينة بما يعمهم؟"

لعل المثال الذي يستعمله أرسطو إنما هو مقتطع من "نقاش حقيقي" داخل "مجلس تشاوري حقيقي"، أما الاستدلال الذي يقتطعه أبو الوليد فنصفه حقيقي أو تاريخي، وهو الماضي منه؛ أما المخاطب بهذا الأمر الذي مضى فهو غير مشار إليه، إنه ملك وكفى. وهذا ما يبرز فعلاً مدى الهوة التي تفصل بين المثال الذي استعمله ابن رشد عن الذي استعمله أرسطو؛ إذ يظهر أنهما يعودان إلى سياقين حضاريين سياسيين مختلفين؛ لأنَّ مثال ابن رشد يحمل في العمق تصوراً معيناً للسياسة وللمشاورة السياسية، مختلفاً عن تصور أرسطو. وما كان ابن رشد ليغفل، في مواضع أخرى كثيرة، عن هذا الاختلاف، بل كثيراً ما كان هذا الاختلاف مدعاة إلى التخلي عن المثال الأصلي واستبدال مثال آخر به.

لكن استعادة ابن رشد للشواهد السابقة –وأخرى لم نذكرها– في شروحه لا يعني أن الرجل يتنكر تماماً عند تصويره لتدليلاته لكل ما يمت لعالمه التاريخي الفعلي بصلة. ذلك أننا نجد شواهد مختلفة عما مضى، تُظهر اطلاعاً واسعاً له على التاريخ السياسي والاجتماعي للحضارة الإسلامية، كما تظهر بشكل واضح طبيعة استثماره لهذه الأمثلة والرسائل التي يضمرها فيها. ومن الأمور التي تستحق أن ننبِّه عليها في نصوص ابن رشد

[٥٥] يقول أرسطو: "فأما ذكر أمور قد كانت، فأن يذكر الذّاكر أمراً من الأمور، كما لو قال قائل إنه ينبغي للملك أن يستعد ولا يخلى العدو ودخول مصر، فإن داريوس أيضا في تلك الغزاة لم يتقدم دون أن احتوى على مصر، فلما حَوَاها دَلف. وكذلك فعل أخشيرش من قبل، فإنه لم يتقدم حتى أخذها. فلما أخذها زحف. والآن أيضا إن أخذ العدو مصرا مضى قدما. فليس ينبغي للملك أن يرخص في ذلك." انظر:
– أرسطو، **الخطابة**، مرجع سابق، ص١٣٨–١٣٩.

تلك الغزارة والتدقيق في التصوير التاريخي، وبخاصة ما يتعلق بتاريخ الأندلس المعاصر لقاضي قرطبة.[٥٦] وطبعاً، لا يسمح السياق بتثبيت كل هذه الإحالات الرشدية على معطيات الحاضرة الأندلسية والمغربية في زمنه، والتي تدخل ضمن التمثيل بـ"الأمور الموجودة الآن"، لكننا سنكتفي بإضافة شاهدين على الأقل نظهر من خلالهما بعض مواقف ابن رشد السياسية والاجتماعية.

٢. الموقف من ساسة الأندلس:

يظهر من خلال بعض الأمثلة التي استعملها ابن رشد في "تلخيص كتاب الخطابة" أنه كان صاحب رؤية معينة في تحليل الأحداث السياسية لمدينته. يقول في هذا السياق: "وموضع آخر وهو أَن يجعل ما ليس بعلَّةٍ للشيء علَّةً له، وذلك بأَن يؤخذ الكائن مع الشيء أَو بعده سبباً لوجود الشيء من غير أَن يكون سبباً. فإن الخطباء يستعملون ما بعد الشيء مكان ما من أَجله يكون الشيء، ولا سيما في المشورة."[٥٧] إن تتابع الأحداث لا يعني علاقة السببية. والخطباء يخلطون بين العلاقتين، هذا ما نفهمه من قول ابن رشد. أما المثال الذي يظهر هذا الخلط فهو: "كما لو قيل إن تدبير أَبن أَبي عامر كان من أَجل شيء قصده، لأَن الفتنة بالأَندلس كانت بعده."[٥٨] في حين أن مثال أرسطو، "كما قال ديماديس إن تدبير ديموستانس كان علَّةَ كلِّ شرٍّ، فإن الحرب نشبت

[٥٦] تتضمن المقالة الثالثة من "الضروري في السياسة" عشرات التمثيلات بزمن ابن رشد السياسي، انظر الفقرات: ٢٠٦، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٣، ٣٠١، ٣٣٣...، انظر أيضاً:

– المصباحي، محمد. حضور أرسطو في مختصر سياسة أفلاطون، ضمن: **مع ابن رشد**، الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٧م، ص٨٩. وقد عدّ الجابري إقدام ابن رشد على التمثيل بالأحداث السياسية لزمنه وبلده، وتجاوز أفلاطون في ذلك، داخلاً في ما يسميه بـ"تبيئة السياسة عند العرب مع السياسة عند اليونان." انظر:

– الجابري، محمد عابد. **ابن رشد: سيرة وفكر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ص٢٥٢–٢٥٧. وفيه إعادة لبعض ما قيل في تقديمه لكتاب:

– الجابري، **الضروري في السياسة**، مرجع سابق، ص٦٣–٦٧.

[٥٧] ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، مرجع سابق، ص٢٥٥– ٢٥٦، فقرة١٠.

[٥٨] المرجع السابق. ويمكن أن نقارن هذا المثال بالمثال الذي استعمله ابن سينا: "ومن ذلك أخذ ما ليس بعلة علة، كمن يقول لولا ورود فلان المشؤوم لما مات فلان." انظر:

– ارسطو. **الخطابة**، تحقيق: م. سليم سالم، ضمن **موسوعة الشفاء**، مصر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٦م، ص١٩٠.

بعد ذلك."[٥٩] كان ابن رشد مطالباً أولاً بمعرفة التاريخ اليوناني وأنظمة التدبير والمشيرين حتى يتمكن من بسط هذا المثال الذي استعمله أرسطو؛ وهو فضلاً عن ذلك قد لا يعني الشيء الكثير عند مخاطب ابن رشد، إن هو بسّطه له. والقاعدة في المثال هي أن تكون المقدمة أظهر من المطلوب ومشتركة التصديق. وهو ما ينعدم في مثال أرسطو بعد أن أضحى المخاطب المباشر مختلفاً. وهكذا فإتيان ابن رشد بمثال ابن أبي عامر يظهر لنا أن ابن رشد كان يعرف جيداً موقع ابن أبي عامر في ذهن مخاطبيه. ويمكن أن نضيف تفصيلاً قد لا يكون وثيقاً: إن الحرب –وهو الاسم المستعمل في نص أرسطو– من جهة الإيحاء ليس هو الفتنة؛ لأنَّ هذا يستدعي تداعيات حضارية خاصة بالمخاطبين المسلمين الذي يتصورون الفتنة أشد من القتل.

وقد كان مثال ابن أبي عامر موضوع تعليق من قبل بعض الدارسين، الذين انتبهوا إلى خطورة الأمثلة التاريخية في الخطاب الفلسفي لابن رشد. يقول بنشريفة: "هذا مثال آخر انتزعه أبو الوليد من تاريخ الأندلس،"[٦٠] وهو المثال الذي استبدل به مثال أرسطو المذكور أعلاه. ويضيف: "أما تدبير المنصور بن أبي عامر الذي مثّل به ابن رشد فلعله يقصد به استعماله البربر في الجيش واعتماده عليهم وتقديمهم على غيرهم." لكن هذا المثال في نظر بنشريفة "لا يخلو من محاكمة للمنصور بن أبي عامر الذي اختلف فيه الناس بين مادح وقادح."[٦١]

أما مارون عواد فيعدّ الصيغة التي جاء بها مثال ابن رشد تحمل في طياتها نوعاً من التأييد الضمني الذي ليس يسهل تفسيره.[٦٢] فقد يكون الفصل بين تدبير المنصور وحدوث الفتنة بعد وفاته نوعاً من التلميح من قبل ابن رشد إلى أنَّ الجمع بين الحدثين (التدبير والفتنة)، على غرار ما دأب المشيرون على الاعتقاد، خطأٌ في حق المنصور من جهة، وتمويهٌ على المخاطب من جهة ثانية؛ لأنَّ التتالي الزمني ليس هو علاقة السببية.

[٥٩] أرسطو، **الخطابة**، مرجع سابق، ص١٧٤.

[٦٠] بنشريفة، **ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية**، مرجع سابق، ص٢٥٥.

[٦١] المرجع السابق. الصفحة نفسها.

[62] Aouad, Maroun. Op. Cit., p. 234-235.

لما كان معروفاً أن المشورة تتوج بالفعل أو بالتَّرك أساساً، فإننا يمكن أن نفهم من هذا التمييز الذي يقيمه ابن رشد بين العلَّة وما ليس علَّة، ومن تساهل المشيرين في الفرق بينهما، أن لا تبرئة ضمنية للمنصور مما نسب إليه، وإنما هو نَوع من النقد لأنواع الفعل والترك السياسيين، اللذين يعتمدان مشورة يفتقر أصحابها للأهلية في تحليلهم للأحداث السياسية الماضية، التي يتخذون منها مادة لما يشيرون به على الحكام؛ إذ لا يميزون بين العلاقات العقلية (كالسببية والتتالي...). والذي يدعم قراءتنا هذه هو أنَّ أخذ ما ليس بعِلَّة على أنه علَّة إنما هو أحد المواضع السفسطائية لصناعة الخطابة.[٦٣]

ومع أن ابن أبي عامر هذا لم يكن حاضراً في نص ابن رشد في هذه المرة، فقد كانت هناك مناسبة أخرى في "الضروري في السياسة" لذكره، عند حديثه عن نوع من المذهب في الحكم، أو ما يسمى بـ"السياسة المجزأة"[٦٤] التي يعدّ المنصور نموذجاً لها. والمناسبتان معاً تظهران أنَّ ابن رشد كان مُلِمًّا بتاريخ الأندلس، ويعرف جيداً المفعول الذي قد يولّده هذا المثال في ذهن الأندلسيين المعاصرين له.

وهكذا يكشف تقديم ابن رشد أمثلة من تاريخ المغرب والأندلس أثناء حديثه عن أنواع السياسات، عن تمسكه بضرورة إنتاج حجج تدل على أنَّ القول النظري كان مشدوداً بالحالات الجزئية. فمن الواجب توفير مواد للحدود والمذاهب السياسية، لا لأنَّها في حاجة لأن تصور وتُزيَّن بالأمثلة، وإنَّما لأنَّه يجب أن يحصل إظهار أنَّ هذه الحدود والمذاهب تأخذ المسارات التاريخية الواقعية بعين الاعتبار.[٦٥]

---

[٦٣] ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، مرجع سابق، ص٢٥٥، فقرة٧-١١.

[٦٤] ابن رشد، **الضروري في السياسة**، مرجع سابق، ص١٧٢.

[65] Gerbier, Laurent. «La politique et la médecine: une figure platonicienne et sa relecture averroïste », *Astérion* [En ligne], 1 | 2003, mis en ligne le 04 avril 2005, consulté le 16 mars 2013. URL: http://asterion.revues.org/13.

وعن التمثيلات التاريخية ومنزلتها المنطقية ووظائفها السياسية، يمكن العودة إلى الفصول الأولى من البحث، كما يمكن العودة من أجل الإحاطة بالتمثيل بوصفه آلية لفهم التاريخ، وللسرد التاريخي الموجه بالتمثيلات الجزئية، وللشواهد الأصلية وللتشخيص إلى البحث التالي:

- Canfora, Luciano et Fourgous, Denise. La tolérance et la vertu. De l'usage politique de l'analogie, Paris: Desjonquères, 1992, pp. 23-81.

وفضلا عمَّا سبق، فإنَّ إتيان ابن رشد بأمثلة تحمل تقويمات سياسية ورؤى نقدية هو أمر يظهر نوعاً من الانخراط المدني لابن رشد، بجهة ما، في صياغة قراءة معينة لهذا التاريخ والترويج لها. فقد كانت هذه الأمثلة موضعاً لالتقاء معيش ابن رشد بقدرته على إحياء الماضي من خلال تجربته ورؤيته الشخصيتين. إنَّ التمثيل السياسي هو وجه آخر لفكر ابن رشد؛ إذ لم يكن مجرد آلية عفوية، بل حصيلة مجهود واع يسعى إلى فهم ما لا يظهر، إنْ ظل معزولا عن سياقه، إذا جازت العبارة.[٦٦]

٣. البربر والعرب بالأندلس:

من المعروف أنَّ الخطابة تمسُّ في أحد جوانبها مجال الانفعالات، لذلك كان ابن رشد مطالباً بمعالجتها بتفصيل في المقالة الثانية من "تلخيص كتاب الخطابة". وقد استدعى حديثه عن الفروق بين الغضب والعداوة تقديمَ أمثلة تبرز بشكل دقيق هذه الفروق. وهكذا فالفرق الأول بينهما يقوم في "أن الغضب يكون بالأَشياء التي تفعل بالغاضب أَو بمن هو من سببه؛ والبغضة والعداوة فقد تكون وإِنْ لم يفعل المبغض بالمبغض له شيئا. فإِنَّا قد نبغض ذوي النقائص، وإِن لم يجنوا علينا شيئاً. وبالجملة إِذا ظننَّا بالمرء ما يستحق البغضة، فنحن نبغضه أَبدا."[٦٧] أما الفرق الثاني فهو "أَن الغضب إنما يكون على الأَشخاص مثل زيد وعمرو أَو أَقوام محصورين بالعدد؛ وأَما البغضة والعداوة فإنها تكون للجنس، فإنا نبغض البربر ويبغضوننا، وكذلك فإن البغضة تكون للصنف فإنا نبغض السارق والنموم وقد يبغضه الناس أجمعون."[٦٨] إنَّ العداوة لا تكون تجاه الأشخاص أو قلَّة من الناس، على ما هو حال الغضب، وإنما تكون تجاه الصنف والجنس الذي يتخذ هنا معنى عرقياً.

ويمكن أن نلاحظ منذ البداية أن ابن رشد قد أجرى على النص الذي يشرحه هنا مجموعة من التعديلات الجديرة بالاعتبار. ومن هذه ما مسَّ أطروحات أرسطو، ومنها ما مسَّ الأمثلة التي استعملها هذا الأخير في توضيح أطروحاته:

[66] Ibid, pp.31, 37.

[٦٧] ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، مرجع سابق، المقالة الثانية، ص٧٠.

[٦٨] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

فابن رشد "يضيف إلى الغضب على الأفراد الغضب على جماعة من الناس. ويميز من بين موضوعات الكره، الجنس والصنف، بينما لا يذكر أرسطو سوى الجنس."[٦٩] أما عن التعديلات في المثالات فابن رشد في الحقيقة يضعنا أمام أمرين يصعب علينا أن نفسر كيف جمع بينهما. فهو عند شرحه الموضع الذي يتكلم فيه أرسطو عن الغضب الذي يكون من الأشخاص أو "الأوحاد مثل سقراطيس أو كاليس" يعمد إلى حذف هذين الاسمين التاريخيين واستبدالهما زيداً وعمر وهما نكرتان، وكأنه يتورع عن ذكر أسماء أعلام تاريخية على غرار ما فعل المعلم الأول. لكنه بالمقابل لا يتردد في التمثيل لفكرة العداوة التي تتحدد بكون موضوعها يكون من الجنس لا من الأشخاص، لا يتردد في التمثيل بواقع اجتماعي شهدته العلاقات الاجتماعية بين العرب والبربر في الأندلس والمغرب. وهكذا يغدو موضوع الكراهية في نص أرسطو هو الكراهية المتبادلة بين العرب والبربر في نص ابن رشد.

يقول محمد بنشريفة في تعليقه على تمثيل ابن رشد: "قد يستغرب هذا المثال من ابن رشد وهو الفقيه القاضي الذي كان يعيش في ظل دولة من البربر، غير أنه لا غرابة في هذا المثال، فهو يقرر حقيقة تاريخية ترسخت لدى الأندلسيين، بعدما سمَّاه مؤرخوهم بالفتنة البربرية، التي نشبت إثر زوال الحجابة العامرية [نسبة إلى الحاجب ابن أبي عامر المنصور]، ولكن أصل ذلك كان موجوداً منذ تاريخ قديم بسبب الجوار وما كان يثيره من نزاع وصراع."[٧٠] لكن بنشريفة لم يستقر على رأيه بخصوص مثال ابن رشد؛ إذ نجده يتردد بين عدّه تقريراً لحقيقة تاريخية، وبين عدّه موقفاً شخصياً لابن رشد، وهو الفقيه القاضي. بل يذهب إلى حد استكراهه الإتيان بهذا المثال: "وسواء أكان مثال ابن رشد المذكور يدلل على حقيقة تاريخية أم يعبّر عن موقف فلعله كان في غنى عنه."[٧١] ولا نعلم ما إن كان موقف الاستغناء الذي كان فيه ابن رشد معناه عند بنشريفة غضّ الطرف عن هذه الحقيقة التاريخية المعلومة جيداً عنده، أم أن ابن رشد كان مطالبا بالحياد حتى في أمثلته.

[69] Maroun Aouad, Op. Cit., p. 24.

وقارن:

– أرسطو، **الخطابة**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص٩٥.

[٧٠] بنشريفة، **ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية**، مرجع سابق، ص٢٥٤.

[٧١] المرجع السابق، ص٢٥٥.

وإذ نعدّ المثال أمراً لا حياد فيه؛ إذ هو من إعادة بناء المتمثل، حتى وإن كان الأمر يتعلق بحقيقة. فـ"من البديهي أن يكون مثال البربر مقتبس من سابق الأحكام للمجتمع القرطبي في القرن الثاني عشر."[٧٢] وإذا كان سابق الأحكام أو ما نسميه اليوم بالتمثلات الاجتماعية هي حصيلة بناء تتفاعل فيه مجموعة من الشروط الاجتماعية والثقافية والتشريعية والسياسية المتداخلة، فإن مثال ابن رشد في الحقيقة يظهر لنا إلى أيِّ حد يمكن أن تتغلغل هذه التمثلات في الخطاب الفلسفي.

خاتمة

نخلص مما سبق، أن نصوص ابن رشد الفكرية ليست مدخلاً لفهم نمط تفكير ابن رشد وحسب، وإنما هي مدخل حقيقي لفهم تمثل ابن رشد وقراءته لبعض القضايا الدينية، والأحداث التاريخية، والمسلكيات الاجتماعية، وطريقة استعادته لها في نصوصه. وهكذا فبقدر ما حرص ابن رشد على أن يبقي أقواله في مستوى الكليات والأصول التي تحتاج إليها كل صناعة صناعة، أدخلتنا أمثلته التي انتقاها بعناية في تفاصيل وحيثيات تاريخية لا تكشف عن مواقف سياسية واجتماعية لابن رشد وحسب، وإنما عن تمثلاته ورغباته أيضاً.

إنَّ سعي ابن رشد إلى تأكيد أطروحاته بالاعتماد على شواهد تاريخية، دليل على يقظته وموقفه تجاه زمنه وعالمه التاريخين، لكنه سعيٌ يظهر، بالمقابل، مدى وثاقة الاستدلال الرشدي الذي يعتمد هذه الآلية؛ إذ يظهر أنَّ ابن رشد لا يخرج في ذلك عن تقنية المثال، ولا يؤسس استدلالاً عقلياً صارماً ولا برهانياً؛ لأنَّ الشواهد التاريخية تقبل

[٧٢] ينظر مارون عواد إلى هذا المثال "من وجهة نظر سياسية"، فيقول: "مع انتصار الأسرة المرابطية والموحدية في إسبانيا، حكم البربر الأندلس ابتداء من ٤٧٩هـ/ ١٠٨٦م. وفي ما يتعلق بعلاقاتهم الاجتماعية والقضائية بالعرب، فقد اتسمت بتفوق هؤلاء. ومع أنهم أقل عددا، رغم هجراتهم المتعددة نحو إسبانيا، فقد عدوا "أرستقراطيين"، لأنهم كانوا منحدرين إما من صحابة الرسول أو من تابعيه المباشرين"؛ ويضيف "إن الأحداث السياسية والعلاقات القضائية والثقافية بين العرب والبربر تصور جيداً ما يريد ابن رشد أن يسجله هنا، هو المنحدر من عائلة عربية في إسبانيا، لكنه يعيش تحت حكم سلالة البربر." انظر:
– ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، مرجع سابق، ص٢٤٨-٢٤٩.

قراءات ليست متوافقة بالضرورة، وذلك حسب زوايا النظر وصراعات القوى المتحكمة في هذه الزوايا.

إنَّ الدرس الذي يمكن أن نستخلصه من الصفحات السابقة هو أن الفيلسوف ابن رشد لم يكن في كتاباته الفلسفية والعلمية والمنطقية منغلقاً كلية عن مجريات التاريخ. صحيح أنَّه كان لزاما عليه أن يأخذ مسافة عن ظُروف التاريخ من حيث جهة نظره وغايات قوله، لكنَّه مع ذلك كان مضطراً إلى التمسك بأواصر الصلة بحيثيات الواقع وبملابسات التاريخ. كان لا بد لابن رشد أن ينصت لهذا التاريخ ويعطيه الكلمة بين الفينة والأخرى، فكانت تلك الأمثلة أبلغ قناة ليقول التاريخ كلمته. فلعل قبساً من التاريخية لم يغادر فكر أبي الوليد.