

ملاحح الحوار الحضاري في الفلسفة الرشدية

د/ مسعود لبيوض

جامعة الجزائر2 أبو القاسم سعد الله

Résumé

Le sujet du dialogue entre les civilisations est un sujet très important de nos jours, mais peut-on parler de ce sujet contemporain dans un autre contexte? C'est ce que cet article tente d'analyser en examinant les textes philosophiques d'Ibn Rushd.

ملخص

يهدف هذا المقال، دون التورط في نزعة تبجيلية مضللة وإسقاطات غير مسوغة، إلى النظر في المتون الرشدية، والبحث عن تميّز منهجي في موضوع حوار الحضارات، وهو موضوع أضفت عليه الأحداث الدرامية التي تتالت في السنوات القليلة الأخيرة طابعا استعجاليا، فأضحى مطلبا إلحاحيا لا بديل عنه. فهل في الإمكان الحديث عن حوار للحضارات في فلسفة ابن رشد، وعن أسس واضحة لهذا الحوار، أم إنّ هذا الموضوع أملته أحداث وتعقيدات معاصرة في السياسة والعلاقات الدولية، وإليها فقط يرجع تشكّل مفهومي الصدام والحوار وما يرتبط بهما ؟

تمهيد:

لا يزال ابن رشد (1126-1198م) الفيلسوف الأندلسي الأشهر يحظى باهتمام بالغ من قبل الباحثين المعاصرين. ولا زالت الملتقيات والدراسات حول فكره تلقى في أيامنا إقبالا ورواجا كبيرين بشكل قد يصحّ معه القول إنّ أيّ فيلسوف عربي آخر لم يلقَ من قبل الكتاب والباحثين المعاصرين اهتماما مماثلا لما يحظى به الشّارح الأكبر، وبشكلٍ يدفعنا أيضا إلى التساؤل مع الباحث الفرنسي "روجيه أرنالديز" Roger Arnaldèz إن كان فكر ابن رشد ما يزال يحمل في ثناياه الكثير مما يمكن تعلّمه والإحاطة به⁽¹⁾.

هل يشكّل هذا الاهتمام المتزايد نوعا من الشعور بالذنب اتجاه هذا الفيلسوف الذي لم يكن له في العالم الإسلامي "الأنصار" الذين يواصلون مسيرته الفكرية التي أفنى عمره من أجلها، فسقط في بحر النسيان كلفة كما يقول محمد أركون،⁽²⁾ وفشل فكره بين أهله، بينما عرف نجاحا باهرا في أوروبا التي أدركت قيمته العلمية حينما تنبّه لها اليهود واللاتين في وقت مبكر، فقاموا بترجمة كتبه واستجلاء مكنوناتها، أم إنّ اهتمامنا به يأتي بعد اكتشاف قدرات فلسفية رائدة ما زال في الإمكان الاستفادة منها واستلهاها منهجية تعامل صاحبها مع مشكلات عصره التي لا زال بعضها مطروحا على باحثي ومفكري اليوم؟

لاشك أن الإجابة تحتاج إلى دراسة معمقة ومتعددة الأبعاد لا يتيحها هذا المقام. ولابد من الإشارة إلى أنّ كثيرا من الباحثين المعاصرين يسعى إلى تناول جوانب مختلفة من فكر فيلسوف قرطبة، والتنقيب في المناحي التي لم تطلها إسهامات غيرهم من العرب والمستعربين. ويشدّ انتباهنا بشكل خاص . من بين كل هذا الزّخم الكبير، بحوثٌ تتناول جانبا مهماً يتعلق بما يمكن تسميته " فلسفة الحوار في فكر ابن رشد". ذلك أنّ تفحص المتون الرشدية يبيّن أنّ كثيرا من الخصوم الذين كان يتعامل معهم فيلسوف قرطبة لم يكونوا يحترمون في طريقتهم الجدلية . التي كان ابن رشد يلجأ إليها في أحيان كثيرة . الآداب والأخلاقيات اللازمة

لسير البحث الجدلي. وهو ما جعل ابن رشد يبدي في كرة مرّة ملاحظات هامّة حول ما ينبغي أن يكون عليه الحوار وما يجب أن يتحلّى به الباحث عن الحقيقة بمختلف مستوياتها من أخلاقيات. ولا يمكن في حقيقة الأمر حصر الموضوع في هذا الجانب مثلما سيتضح لاحقاً. ولكننا نعتقد أنّ الالتفات إلى هذا الجانب من فلسفة ابن رشد ما كان ليكون بهذه القوة لو لم يكن الموضوع يلامس موضوعاً معاصراً لنا هو حوار الثقافات أو الحضارات. وهذا يدفعنا إلى التساؤل: هل تعدّ فلسفة الحوار عند ابن رشد مجرد تقنين أخلاقي للحوار ومبادئ لسيّره على النحو الأفضل، أم إنّ الفكر الرشدي يشكل فعلاً نقلة سابقة لعصرها تنادي بحوار للحضارات مثلما تبدّت له على الخصوص في علاقة حضارة اليونان بالأمة التي ينتهي إليها؟

1- رواج مفهوم حوار الحضارات:

وفي بداية تناولنا للموضوع لابد من الانتباه إلى ضرورة الابتعاد عن كل توظيف غير علمي للموضوع. فلقد جرت عادة كثير منّا على البحث عن كل ما من شأنه أن يكون مصدر فخر لنا ولأمتنا. وما دام واقعنا العلمي والثقافي لا يزودنا. للأسف. بالكثير ممّا يبعث على الاعتزاز، فإنّ وجهتنا ظلّت دائماً هي البحث في ثقافتنا البعيدة والقيام بإسقاط قضايانا المعاصرة عليها. وحوار الحضارات أنموذج مناسب لهذا النوع من التوظيف، ولذلك ينبغي أن نضع الفكر الرشدي في حيّزه الزماني والمكاني والحضاري، دون أن نغفل المقاربة المعاصرة بدعوى راهنية الموضوع وتولّده من علاقات دولية معاصرة متشابكة، ولنبدأ بإجمال القول في الطرح المعاصر للموضوع.

إنّ أوّل ما ينبغي ملاحظته في وقتنا الراهن هو تزايد المؤسسات والجمعيات التي أخذت على عاتقها. من خلال الدراسات والمؤتمرات التي تعقد هنا وهناك. همّ تكريس الحوار بوصفه النهج الأنسب للتفاعل بين الأمم، وطريقة مثلى لا محيد عنها في تأسيس علاقات دولية متوازنة تُبعد العالم عن شبح الحروب المدمّرة للكوكب. والحقّ إنّ الشعور بضرورة الحوار ما فتئ يتعاظم، وذلك راجع إلى أسباب

موضوعية صار يدركها الجميع. إذ أضحى الفكر الإنساني . بعد الأحداث الخطيرة التي عرفها العالم في القرن الماضي . في مواجهة فرصة جديدة تدعوه بقوة إلى مراجعة شاملة لأدوات ومناهج تفكيره في الوقائع، وإقامة العلاقات بين البلدان والحضارات على أساس الحوار المرتكز على التوازن من أجل استتباب الأمن بين الشعوب. ورغم هذا لا بد أن نلاحظ أنّ ما يجري في عالمنا من أحداث يسير تماما في الاتجاه المعاكس لذلك "الوعي" بضرورة الحوار، إذ بدلا من عالم يبنيه الحوار نجد أنفسنا أمام عالم تشكّله الحروب.⁽³⁾ وهذا هو في الواقع ما ظلّ يحصل باستمرار. فنحن لا نضيف جديدا إذا قلنا إنّ الصّراع ميّز العلاقات الدولية في أحقاب تاريخية طويلة ومختلفة. ولكنّ الإشكال الذي يطرح نفسه علينا اليوم هو إن كان التصادم هو جوهر العلاقة بين الحضارات أم أنّ ثمة خيارات أخرى يمكن أن تحلّ محلّه. وقد اشتهر بالمناداة بالرأي الأول الأمريكي "صامويل هنتنغتون" S.Huntington. إذ بحسب تنظيره يُعتبر التصادم هو المحرك الجديد للتاريخ ابتداء من سقوط حائط برلين، بدلا للإيديولوجية التي كانت محرك التاريخ إبان الحرب الباردة. ولاشك أنّ "باراديجم" صراع الحضارات كما يصوّره المفكر الأمريكي مرتبط بجملة من المفاهيم الجديدة كليا كالإيديولوجية والثقافة والحضارة والحرب الباردة الرأسمالية والليبرالية والاشتراكية وغيرها..⁽⁴⁾

وقد "ألهب" هذا المفكر الأمريكي النقاش حول ماهية العلاقة بين الأمم والحضارات، ومع هذا الاهتمام المتزايد الذي طفا إلى السطح في السنوات الأخيرة لا بد من القول إنّ هذا المفهوم لم ينتشر عندنا ضمن مشروع عربي أو إسلامي واضح، بل جاء أساسا كردّ فعل ضد مقولة "صدام الحضارات" التي روج لها هنتنغتون في المقال الذي نشره عام 1993 في مجلة "الشؤون الخارجية" تحت العنوان نفسه The Clash of Civilisation والذي ركّز على أنّ الصّراعات المستقبلية لن تحدث لأسباب اقتصادية أو سياسية، بل ستنفجر دفعا عن قيم

ثقافية مختلفة عن قيم الآخر، وأن حضارة العرب والمسلمين من أبرز الحضارات التي تحمل قيما خطيرة على حضارة الغرب.⁽⁵⁾

وكما ذكرنا أنفا انبرت أصوات عديدة لمناهضة طرح هنتنغتون وربط مقولته باستراتيجية الامبريالية الجديدة التي تدافع عن الهيمنة الغربية الشاملة على مقدرات الشعوب، ومن ثم الدعوة للطرح المضاد، فتأسست من أجل ذلك معاهد ومؤسسات، ووضعت دراسات لا حصر لها، يجمعها البحث عن سبل الالتقاء بين الشعوب. ومن هنا بدأ المفهوم العام لحوار الحضارات يتبلور ويعرف الرواج المطلوب، بحيث يمكن القول إن هذا المصطلح المركب يقصد به من حيث الجوهر التبادل السلمي للأفكار والآراء والمعلومات بين المنتمين إلى حضارات مختلفة لمعالجة موضوع أو الوصول إلى هدف موضوعي واضح. أو لنقل إن حوار الحضارات . الذي يمكن أن يضم أنواعا أخرى مثل حوار الثقافات والأديان واللغات . هو ضرب من الحوار "يتم بين الحضارات بتوسط المنتمين إليها سواء أكان على المستوى الفردي أو الاجتماعي، الشعبي أو الرسمي، وسواء أكان منظما أو غير منظم".⁽⁶⁾

وإذا كان هذا هو السياق الذي ظهر من خلاله مفهوم حوار الحضارات، فإن ما يجب أن نتساءل عنه مرة أخرى وبشكل واضح هو: هل نجد في طيات الفلسفة الرشدية ما يشير إلى هذا المفهوم بشكل يمكن معه القول إن الشارح الأكبر يضعنا بشكل شامل أمام أسس واضحة لحوار الحضارات؟

إن الكثير من المنتديات والمواقع والدراسات تجعل ابن رشد الباعث الحقيقي لهذا النوع من الحوار. ولكن ما يجب الانتباه إليه هو قلة الدراسات الجادة التي أعطت للموضوع حقه وابتعدت عن الإسقاطات غير العلمية مثلما ألمحنا سابقا.⁽⁷⁾ بل الغالب هو الاكتفاء بإشارات عابرة والانتقال منها إلى تعميمات غير مسوغة.

2- أخلاقيات الحوار في فلسفة ابن رشد:

لن نقف مطوّلاً عند المكانة التي يحتلها علم آداب الجدل والمناظرة عند علماء الإسلام سواءً أكانوا من المهتمين بالخلافات أو بعلم الأصول أو النحو أو الكلام وإن كان كثيرٌ منهم موسوعي الثقافة ومتعدّد التحصيل؛ فأهمية هذا العلم في وضع مبادئ واضحة لتسيير المناقشات والفصل في المناظرات لا تخفى على المدققين، إذ أملت وجوده اعتبارات كثيرة ليس هذا أوان حصرها، ويكفي للتأكيد على أهمية الحوار والجدل في العالم الإسلامي أن نورد ما انتبه إليه إبراهيم مذكور منذ مدّة حيث لاحظ أنّ أساليب الحوار والجدل والأخذ والردّ كانت في العالم الإسلامي بدرجة لا تقل أهمية عمّا كانت عليه أثينا في القرنين الخامس والسادس للميلاد.⁽⁸⁾ كما إنّ مقصودنا هنا ليس هو التفصيل في مبحث الجدل باعتباره أحد أهم مباحث المنطق مثلما درسه علماء الإسلام وفلاسفته، ولكننا نريد أن نلفت الانتباه إلى أنّ المسلمين قبل ابن رشد تناولوا الموضوع من جوانب متعددة، أبرزها جانبين الأول أصولي والثاني منطقي مشأني⁽⁹⁾. كما أنّ الأهم بالنسبة إلى موضوعنا ليس البحث في قواعد الجدل والحوار. وإن كان الثاني أعمّ من الأول. داخل الحضارة الإسلامية، وإنّما تناول الطريقة التي تعامل بها المسلمون مع ما كان يفد إليهم من إنتاجات فكرية وفنية وعلمية وغير ذلك ممّا كان مصدره حضارات أخرى مختلفة عن حضارتهم. ولاشك أنّ أفكار غزيرة كانت مطروحة على الساحة الإسلامية، انتقلت إليها إمّا من خلال حركة الترجمة الواسعة التي رعاها بعض الخلفاء والأمراء، وإمّا من خلال الاحتكاك المباشر الذي أملت ظروف مختلفة، وكان حَمَلَة الأفكار والمذاهب الفكرية ينتمون إلى مختلف الأعراق والديانات والمذاهب، وكان بعضها شديد المباينة لتعاليم الإسلام، ومع هذا سارع العرب والمسلمون إلى ضبط مبادئ مثلى للتعامل مع هاته الوضعية آخذين في الاعتبار سماحة الإسلام وحثّه على الدعوة بالتي هي أحسن.

من هذا المنطلق نستطيع النظر في أسس الحوار عند ابن رشد التي ضمّنها مختلف كتبه، فهو ينبّه من جهة إلى أخطاء في التعامل مع الآخر صدرت من جهات تدّعي العلم ولكنها في نظره بعيدة عن أخلاق العلماء، ومن جهة ثانية لاحظ

الدارسون لفلسفته وفرة مذهلة من المفردات والتراكيب اللفظية المنتمية إلى الخُلُقَات، وتنوعاً في مبادئ المُعاطاة الثقافية مع الآخر⁽¹⁰⁾. ولن نتمكن هنا من حصر جميع هذه المبادئ، بل سنأتي على أهمها:

أ- الاعتراف بفضل القدماء: وهذه النقطة بالذات ذات أهمية قصوى في نظر ابن رشد؛ وتقوم على أساس البحث عن الحق بغض النظر عن ثقافة حامله، وهذا يعني التفتّح على جميع الثقافات والتنقيب فيها عمّا يناسبنا ويفيدنا حتى لو كان أهلها يدينون بدين آخر غير ديننا، ويتكلمون لغة غير لغتنا، ويعيشون وفق قيم مغايرة لقيمنا، فالحقّ ليس مقصوراً على أمة دون أخرى لأنّ العقل البشري واحد، ومن العسير، بل من غير الممكن أن يستخرج شخص واحد جميع ما يحتاج إليه من معارف وأقيسة. ولذلك لا بد من أن يقتفي المتأخر بالمتقدم ويستفيد منه. ويؤكد ابن رشد هذا المعنى بقوله: "فإن كان هذا هكذا، فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدّمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم."⁽¹¹⁾ ويضعنا هذا الموقف أمام رؤية رائدة تحدّد علاقة الأصيل بالدخيل، وأمام انفتاح عقلي يؤمّن عملية الانتقال من الفكر الذاتي إلى فضاء فكر الآخر من أجل استيعاب الظاهر من القول ومن ثمّ تفهم باطنه والولوج إلى حقيقته، أي هضم مقولات الآخر ومناهجها، تمهيداً لدور متكامل في عملية التحقيق الفلسفي على اختلاف مجالاته. وقد أضى ابن رشد بفضل تنوع تحصيله وإلمامه بمعطيات ثقافة الأقدمين مفكراً تواصلياً سعى إلى الرّبط بين ما انقطع من قطاعات الوعي الإنساني بين فلسفة وأخرى، وبين ثقافة محلية وأخرى وافدة، بناء على مبدأ الإقرار بالعقل وبدوره المتعاضد في التقدّم البشري، ولا يتجلى هذا المنحى عند فيلسوف قرطبة فقط في قوله بضرورة الأخذ عن الأقدمين، مهما كانت ثقافتهم وديانته، وإنما بتأكيد على مواكبة الحكمة

للسريعة ما داما يلتقيان في الأصول والنتائج وإن اختلفا في السبل المؤدية إليها. (12)

ب) العدل في المحاجة: ومن الضروري في كل حوار بناء أن يعترف المرء بحق الخصم في الاختلاف والدفاع عن رأيه، وأن يكون القصد من الحوار أبعد ما يكون عن السعي إلى إظهار الانتصار وإذلال الخصم وإظهار ضعف ثقافته وقلة علمه، بل ينبغي أن يكون تحرّي الحق أو تعليمه مقصداً أسمى. ومن أجل ذلك على المحاور أن يحسن فهم رأي خصمه وأن يدقق في دواعيه وحيثياته قبل أن يتخذ منه موقفاً، إما بالقبول أو بالرفض. وكم عاب ابن رشد على شراح العرب واليونان على حدّ سواء ذهابهم إلى مخالفة أرسطو والرد عليه في كثير من المسائل دون فهم مرامي أقواله فيها، وفي هذا تأكيد على ضرورة إنصاف الطرف الآخر. ولذلك نجده يقول: "ومن العدل كما يقول الحكيم أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه." (13) إذ من أخلاق العلماء الباحثين عن الحق الالتزام بالموضوعية والابتعاد عن التسرع والغوغائية وعن بادئ الرأي، أي عن الأحكام التي يصدرها الإنسان من مجرد النظرة الأولى. وكما يقول فيلسوف قرطبة ينبغي "لمن أثر طلب الحق إذا وجد قولاً شنيعاً ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة، ألا يعتقد أن ذلك القول باطل، وأن يطلبه من الطريق الذي زعم المدعي له أنه يوقف منها عليه، ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم." (14) وبهذا لا يكون الشنيع أو المرفوض اجتماعياً مرادفاً للباطل دائماً، وهو ما يعني خطورة الدور الذي يؤديه العلماء وضرورة إصرارهم على رفض أية مداينة لأي طرف كان.

ج). الإقلاع عن التشغيب والتضليل: واستكمالاً لما سبق رأى فيلسوف قرطبة أن أقرب الطرق إلى الحوار المثمر هو الابتعاد كليةً عن التشغيب والتضليل

والسفسطة وتحير العقول، وكذا الالتزام باحترام المحاور حتى وإن تبين ضعف مستواه وضعف الحجج التي أقام عليها مواقفها، أو كان طالبا لا زاد له يرغب في التعلم. وفي هذا السياق يمكن وضع نقد ابن رشد للمتكلمين من أهل الإسلام وللغزالي بوجه خاص. ويكفي الرجوع إلى كتاب تهافت التهافت لتتضح لنا جملة الأخلاقيات التي رأى أن التزام العلماء بها ومراعاتهم لها في تعاملاتهم ومناظراتهم ضروري ولا غنى عنه.

3. دور المنهج العقلي في تلاقح الحضارات في منظور ابن رشد:

تلقت مؤلفات ابن رشد نظرنا إلى اعتزاز صاحبها بالعقل بوصفه قاسما إنسانيا مشتركا نحو العلم والحق. وإذا كان من المسلم به أن المعرفة عند مفكري الإسلام قد تكون بطريق آخر غير العقل، وهو طريق الوحي، فإن اهتمام أبي الوليد بإبراز نقاط تلاقي الشريعة مع الحكمة، ومواضع دعوتها إلى الاعتبار وإعمال العقل ليس في حاجة إلى تفصيل، لأنه من أكثر ما اشتهر به فيلسوف قرطبة. بيد أنه في المقابل لابد من التأكيد على الأهمية التي أولاها لمسألة وحدة العقل، فكل فرد يتجاوز في تعقله عتبة الفردية ويتصل بالكلي وبالضروري، ويؤمن بذلك علمية الفعل التعقلي وإمكانية نقله إلى الآخرين. وهذا يعني أن الناس لا يختلفون في حقيقتهم الجوهرية وفي قيمة انتمائهم إلى الجنس البشري، بل في حيثيات الفكر وانعكاساته الثقافية والاجتماعية. ومن هنا تأتي أهمية المعرفة الموضوعية المستقلة عن كل عامل زمني ظرفي وخطورة استبدال الظنون والأساطير بالأسلوب العقلي الذي يقوي ثقة الإنسان بذاته، ويؤدي شعوره بقدراته وفعاليته، ويوحّد الإنسانية ويجمعها. (15)

وتشكل نظرية الطبقات الثلاث التي نادى بها فيلسوف قرطبة وتطويره لها. وإن كان قد سبقه إلى القول بها مفكرون آخرون كالفارابي. مناسبة لإثبات تعدّد السبل نحو تحصيل العلم وإدراك الحق، ولإظهار إمكانية التفكير المتعدد ورحابته. فالناس متفاوتون في الطباع والاستعدادات وفي التحصيل، ولابد أن لهذا العامل

تأثيراً ما في نمط التفكير ودرجة نضجه وعمقه. فليس من يكتفي بالأدلة الخطابية كمن يحتاج في قبول الحق إلى مناقشات جدلية تزيل عنه الحيرة واللبس. كما أنّ هاذين الصنفين لا يُخاطبان كما يخاطب أهل البرهان أي العلماء الراسخون في العلم، لذلك قال ابن رشد إنّ الخطاب القرآني يراعي هذه الفروق بين الطبقات، ويخصّص لكل صنف ما يناسبه من حجج وأدلة. وبذلك يحاول منح هذه النظرية النفسية طابعاً شرعياً من خلال المضامين التي يلحقها بعدد من الآيات.

ومن المهم كثيراً الإشارة إلى أنّ هذا الفصل بين الطبقات لم يكن مبنيًا على أساس عرقي أو على أساس الانتماء إلى حضارة معينة أو إلى جنس متفوق على أجناس أخرى، مثلما نجد في بعض المكونات الثقافية اليونانية، بل يتأسس أولاً وأخيراً على القدرات الذهنية والنفسية وبالتالي المعرفية، ومن جهة أخرى لا يعني اختلاف السبيل القول بنظرية ازدواجية الحقيقة، بل هي . كما قلنا سابقاً. دعوى مقيدة بالوحدة من شأنها أن تفتح مجالاً أكثر حرية للتفكير المتنوع والمختلف، لكن المخصّن بالوحدة في جوهره، مجالاً يكون فرصة للاعتراف بالآخر وأداة لتسهيل مرور الأفكار من منظومة إلى أخرى ومن حضارة إلى أخرى. ولهذا يمكن القول إنّ ابن رشد كان مكاناً مشتركاً التقى فيه الإغريق واللاتين والعرب بكل خلفياتهم الإيديولوجية والحضارية دفعة واحدة.⁽¹⁶⁾ ولاشك أنّ مناداة ابن رشد بالوحدة البرهانية واستخدام المنهج التأويلي يبيّن رغبته في فتح باب الشريعة لاستقبال ذخائر ورؤى الحضارات السابقة عليها على الرغم من اختلاف الأفق بين الطرفين. وهو ما يخفي . كما يقول محمد المصباحي . نظرة إستراتيجية تعتبر أنه بغير الوحدة بين العلم الوضعي والشريعة لا يمكن لأيّ أمة أن تؤمن بقاءها وتحقق حضورها الأخلاقي⁽¹⁷⁾.

وقد تجسدت هذه الوحدة البرهانية من خلال تجاوز الفكر الرشدي لحدود المنطقة ولحدود المعتقد ليتردّى صدهاء عند أصحاب كثير من الديانات الأخرى، المسيحية واليهودية منها على الخصوص. فقد اشتغل اليهود في وقت مبكر. القرنين

الثالث عشر والرابع عشر خصوصا . بترجمة المتون الرشدية إلى العبرية، وأدوا دورا كبيرا في التوسّط بين الشارح الأكبر والفكر اللاتيني الوسيط ممّا مهّد لنشأة ما سميّ بالرشدية اليهودية ومن بعدها الرشدية اللاتينية، بل إنّ الفضل يعود إلى الترجمات العبرية . وإن كانت لا تخلو من الأخطاء والتحريف المقصود أحيانا . حتى في حفظ بعض النصوص الرشدية المهمة وإعطائنا فكرة عن النصوص التي فقدت أصولها العبرية مثل كتاب "جوامع سياسة أفلاطون" الذي يعطينا نظرة عن الفكر السياسي الرشدي، وما لذلك من علاقة بموضوعنا مثلما سنرى لاحقا. ومن أبرز أعلام اليهود المتأثرين بابن رشد، بل الذين جعلوا ابن رشد حجّة بين اليهود كما يقول أرنست رينان،⁽¹⁸⁾ بحيث يمكن وضعهم تحت مظلة الرشدية اليهودية، يمكننا أن نذكر موسى ابن ميمون Moise Ben Maimounه وشم طوب بن فلاقيرا Shem Tob Ibn Falaquera وإسحاق البلاخ Isaac Al Balag ويوسف بن كسبي Josef Ibn Gasbi وليفي بن جيرسن Lévi Ibn Gerson وموسى الناربوني oise De Narbonne وأحرون بن آلي Ahron Ben Elie ويوسف ألبوه Josef Albo وإيلي ديلميدجو Elie Del Medigo وآخرون غيرهم كثير.⁽¹⁹⁾

وانتشرت الرشدية اللاتينية في أوروبا بقوة أيضا، وكان أثر ابن رشد في الحركة الإسكولاستية النصرانية أعظم من أثره بين اليهود، ونقلت أعمال ابن رشد إلى اللغة اللاتينية خاصّة من خلال مدرسة مترجمي طليطلة التي كانت المركز الذي انتقلت عن طريقه الفلسفة العبرية إلى أوروبا، فاعتنقها كثيرون وأخلصوا لها، كما كان لها أعداء وخصوم.⁽²⁰⁾ ومن أبرز قلاعها القويّة في القرن الثالث عشر كلية الفنن بباريس خاصة مع سيجر البارابانتي Siger de Brabant كما استمرّ تأثيرها في القرون التي تلت في جامعات أخرى أبرزها بادوا الإيطالية، مع أسماء لامعة كثيرة منهم بيير دابانو Pierre d'gabano وجايتانو دي تين Gaetano de Tienne وكثيرون غيرهما، إذ استمر تأثير الرشدية وتدرّيس الأرسطية في ثوبها الرشدي قرون طويلة.⁽²¹⁾

وقد أثار المنهج الرشدي . بنقل الفكر الأرسطي إلى الفكر الإنساني . التساؤلات نفسها التي كانت قد أثرت في الفكر الإنساني وعلى رأسها القضايا الميتافيزيقية الكبرى كقدم العالم أو حدوثه وعلاقة الموجودات بالذات الخالقة ومصير الإنسان ومسألتي النفس والزمان.. وكان من شأن هذه القضايا أن تحدث صداما بين الرؤية الأرسطية وبين نظرة الملل المختلفة إليها.⁽²²⁾ ولذلك شكّلت علاقة القانون الديني بالفلسفة الأرسطية المسألة الأساسية المطروحة على هذه الملل. إذ تساءل أصحابها عن كيفية التوفيق بين الطرفين، وكان ابن رشد رائدا في فتح هذا الطريق أمام أصحاب الملل الأخرى أمثال ابن ميمون وتوما الإكويني. ST. Thomas d'Aquin اللذين استخدموا المشروع الفكري لابن رشد باللجوء إلى العلوم الفلسفية ذاتها والأطر الفكرية ذاتها والجهاز المفهومي ذاته من أجل عقلنة ظاهرة الوحي المتلقاة في كل تراث من الثلاثة.⁽²³⁾

4) الفكر السياسي الرشدي وإرهاصات حوار الثقافات :

وإذا أردنا أن نلقي نظرة على الفكر السياسي الرشدي، علينا أن نرجع بالدرجة الأولى إلى كتابه "جوامع سياسة أفلاطون"، إلى جانب شرحه لكتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس" نظرا إلى ارتباط الفكرين السياسي والأخلاقي عند اليونان، حيث لم يبتعد ابن رشد كثيرا عن هذه المقاربة الكلاسيكية التي تجعل المسائل السياسية تبعا لمسائل الأخلاق العامة والتي تتأسس بدورها على علم النفس وعلوم الطبيعة. ومن جهة أخرى لا يخفى على الدارسين إعجاب ابن رشد بجميع أجزاء الفلسفة الأرسطية، وهذا ما جعلنا نتساءل عن سبب لجوء ابن رشد إلى الفكر السياسي الأفلاطوني الذي يتأسس على ميتافيزيقا ينتقدها أرسطو ويتابعه في ذلك ابن رشد.⁽²⁴⁾

إن الإجابة على هذا التساؤل نجدها عند ابن رشد نفسه، إذ يصرح أنه إنما لجأ إلى سياسة أفلاطون لأن كتاب السياسة الأرسطي لم يصل إليه ، كما أنّ الدراسة الوافية للكتاب توضح لنا كيف كان ابن رشد يقرأ أفلاطون باستخدام

شبكة من المفاهيم الأرسطية، وكيف كان ينتقي من الآراء الأفلاطونية ما يراه مناسباً، ويهمل الطريقة الجدلية التي صيغ بها الكتاب، وكل ما يتنافى مع قناعاته البرهانية. (25)

يوظف فيلسوف قرطبة في فكره السياسي مجموعة من القيم النفسية والأخلاقية في تصنيفه لأنواع الحكم وفي نظره إلى كيفية تحويلها من نمط إلى آخر، كالشجاعة والعفة والحكمة والنسب والكرامة والحرية وشهوة التسلط وغيرها، ممّا قد يشكّل تقارباً مع رأي هنتنغتون في قضية تعارض القيم والمثُل بين الحضارات المتصادمة، إلى جانب مصطلحات أخرى يتضمنها "جوامع سياسة أفلاطون" مثل الديمقراطية والملكية والطغيان والتربية وحقوق المرأة وغيرها، غير أنّ ما يميّز الطرح الرشدي هو تركيزه على الطبائع النفسية والمبادئ العقلية المتصلة بالفرد متمثلة في نفس قائد الدولة ولا يعطي الأولوية للثقافة الجماعية النابعة من الطبائع الحضارية المتقابلة في زمن واحد وغير القابلة مبدئياً للتحويل بعضها إلى بعض. (26)

غير أن نظرة ابن رشد الرائدة إلى ماهية الحضارة تمكّنا من بلورة مجموعة من المحدّدات التي تمكّن من بناء الفضاء المشترك مع الآخر، منها قوله إنّ مقومات الحضارة من فلسفات وعلوم وفنون يسري عليها الكون والفساد مثلها مثل الكائنات الفردية، بينما الحضارة في ذاتها ككائن عام خالدة لا تموت، فإن تلاشت في زمن ما ومن منطقة معينة، فإنّها في نظره ستنتقل إلى منطقة أخرى لتبدأ مرحلة أو حياة جديدة. وهكذا لا يخلو العالم من الحضارة في زمن ما إلا إذا خلت من الإنسان، وأهمية هذا المبدأ تكمن في كونه ينبّهنا إلى أن الحضارة إنسانية، وهو ما يعني ضرورة التعامل بإيجابية مع كل حضارة لأنها إنسانية حتى ولو كان حاملها قوم آخرون مختلفون عنّا.

وإذا كانت الحضارات المتعاقبة فانية، فإنّ هذا يحيلنا إلى وحدة الحضارة، فهي وإن تعددت أسماؤها وأزمنتها وحاملها، فإنّها تبقى واحدة في جوهرها من

حيث هي حوار بين الإنسان والإنسان، وحوار بين الإنسان والطبيعة، وعليه لا وجود لحضارة صافية لم تخترقها عناصر من حضارة أخرى، بل كل حضارة تقتبس من غيرها، دليل ذلك ما أسهمت به حضارة اليونان والفرس وغيرهما في حضارة الإسلام، واليوم يُسهم اليابانيون مثلاً في الحضارة الرقمية المعاصرة بشكل لا يقل أهمية عن إسهام الألمان. وهذا يعني أن لا وجود في زمن واحد إلا لحضارة واحدة، وكل من يرفض التعامل معها يخرج نفسه من سياق الإنسانية، دون أن يعني هذا رفض التعدد الثقافي، لأن الثقافات تبقى وإن فني أساسها الحضاري. وبناء عليه ينبغي أن تكون علاقة الماهوي والتاريخي مضبوطة وواضحة. فالماهوي هو الرابط الحقيقي بين البشر وحضاراتهم في مقابل التاريخي الذي تتشكل عنده الخصوصيات الثقافية التي لا ينبغي أن تكون شعاراً باعثاً للصدام. لذلك نجد في الفكر السياسي الرّشدي اهتماماً بالغاً بتحليل المسائل الجوهرية التي تهمّ البشر جميعاً مثل العدالة والتعاون وحقوق المرأة، بل نجده يُقبل، بعزيمة نادرة، على تفسير أعمال العلماء والفلاسفة والأطباء والفلكيين اليونان اعترافاً منه بواجب الحوار الثقافي والتلاقح الحضاري وإن كان بذلك يخاطر بمكانته الاجتماعية والسياسية التي كان يتمتع بها. (27)

خاتمة:

نستطيع بعد هذه التحليلات الموجزة لبعض عناصر الفلسفة الرشدية القول إنّ في فلسفة الشارح الأكبر ما ينبغي أن يُتخذ أساساً لحوار الحضارات. ولا شك أنّ ما تقدّم عرضه يُشعرنا باهتمام الشارح الأكبر بضبط العلاقات بين الأمم على أساس التوافق والبحث عمّا يجمع بينها، ونبذه لكل المواقف التي تكرّس التنافر والإقصاء الذي لا يكون في النهاية في مصلحة أحد. لقد كان ابن رشد واعياً بالتقابلات الموجودة بين مختلف المكونات الحضارية، وبرغبة بعض الأطراف في العالم الإسلامي إقصاء كل ما كان مصدره غير إسلامي، وهو ما دفعه إلى ضبط قواعد التعامل مع الآخر وقيمه، تستطيع من خلالها جميع الأطراف الانفتاح على

بعضها البعض، والاستفادة من جهود عناصر الأمم الأخرى ما دامت الحضارة ومنتجاتها حقا للبشرية جمعاء، مع تمسك كل أمة بما يميزها من فضائل وخصوصيات. وعليه فإذا كنّا قد أكدنا فيما سلف أنّ موضوع حوار الحضارات ظهر في مناخ ثقافي معاصر مختلف عن البيئة الثقافية التي عرفتها القرون الوسطى، فإنّ المتون الرشدية التي بين أيدينا اليوم تسمح لنا بالقول إنّ ابن رشد كان من أوائل المفكرين الذين انتهوا إلى أهمية الحوار بين الأمم، وإلى الخطر الذي ينجم عن الإقصاء والانغلاق داخل كل أمة. ولكن يبقى تساؤل مهم: هل توجد رغبة صادقة وحقيقية للحوار عند جميع الأطراف؟

الهوامش:

- (1)- Roger Arnaldez, Averroès ,dans, Multiple Averroès, Paris: Les Belles Lettres,1978,p.13.
- (2) محمد أركون، "ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير"، عالم الفكر، الكويت، العدد4، المجلد 27، أبريل - يونيو، 1999، ص.18.
- (3) محمد وقيدى، "إشكالية الحوار ومدارات القيم الكونية": أسس اختلال التوازن في العالم المعاصر، ضمن: موقع الإسلام في القيم الكونية وحوار الحضارات، تونس: جامعة الزيتونة، 2000، ص.7.
- (4) محمد المصباحي، "بأي معنى يمكن أن يكون ابن رشد مدخلا لحوار الثقافات" ضم، مع ابن رشد، المغرب، دار توبقال، ط.1، 2007، ص. 31، 32.

- (5) الحبيب الجنعاني، "حوار الحضارات لماذا؟ وكيف؟ ومع من؟"، مجلة العربي، العدد 557، أبريل 2005، ص.16.
- (6) عبد الملك منصور حسن المصعبي، " حوار الحضارات المفهوم والمقومات" ضمن، موقع الإسلام في القيم الكونية، مرجع سبق ذكره، ص.20.
- (7) من بين الدراسات القليلة الجادة التي لا بد من الإشارة بها في هذا المقام الدراسة التي أنجزها محمد المصباحي وقد ذكرناها في الهامش (04). وكان قبل ذلك قد نشر مساهمة عنوانها "ابن رشد كمكان مشترك للقاء الفكري بين حضارات ضفاف حوض البحر الأبيض المتوسط" في الدورة الأولى لجامعة الشريف الإدريسي بالحسيمة سنة 1988، التي نظمها وزارة الثقافة المغربية. وهي منشورة في مواضع أخرى. ومن الدراسات الجادة أيضا ما نشره الدكتور عبد الرزاق قسوم من جامعة الجزائر، تحت عنوان: "المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات".
- (8) أنظر تصدير إبراهيم مذكور لكتاب الجدل من الشفاء لابن سينا، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965، ص.2.
- (9) I. Madkour, L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, Librairie philosophique, 1969, p.235.: Paris
- (10) جبرار جهامي، موسوعة مصطلحات ابن رشد، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط.2، 2000، ص.9.
- (11) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، بيروت: دار المشرق، ط.2، 1986، ص.33.
- (12) جبرار جهامي، مرجع سبق ذكره، ص.11، 10.
- (13) ابن رشد، تهافت التهافت، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.3، 2008، ص.280.
- (14) المصدر نفسه، ص.268.
- (15) محمد المصباحي، "ابن رشد كمكان مشترك للقاء الفكري بين حضارات ضفاف حوض البحر الأبيض المتوسط" ضمن تحولات في تاريخ الوجود والعقل بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط.1، 1995، ص.20.

- (16) المرجع نفسه ص. 17 ، 26.
- (17) محمد المصباحي، "بأي معنى يمكن أن يكون ابن رشد مدخلا لحوار الثقافات"، مرجع سبق ذكره، ص. 33.
- (18) إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعير، القاهرة دار إحياء الكتب العربية، 1957، ص. 191.
- (19) عبد الرزاق قسوم، المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات "ضمن ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب (في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته) تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم والمجمع الثقافي، ط. 1، 1999، ج. 2، 222.
- (20) أنخل جنثالث بالانثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الإسبانية حسين مؤنس، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2006، ص. 414.
- (21) زينب محمود الخضيرى، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، بيروت: دار التنوير، 2007، ص. 86، وما بعدها.
- (22) عبد الرزاق قسوم، "المنهج العقلي عند ابن رشد"، مرجع سبق ذكره، ص. 221.
- (23) محمد أركون، "ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير" مرجع سبق ذكره، ص. 130.
- (24) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق مورييس بويج، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ط. 4، 1991، ص. 63. وما بعدها.
- (25) يمكن الرجوع هنا خاصة إلى المقالة الثانية من كتاب ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، بيروت: م. د. و. ع. ، ط. 1998، 1، ص. 135.
- (26) محمد المصباحي، "بأي معنى يمكن أن يكون ابن رشد مدخلا لحوار الثقافات"، ص. 32.
- (27) المرجع نفسه، ص. 34، 35.

