# أُسُس حوار الحضارات في فكر ابن رشد.

أ. مسعـــود لبيـــوض

**ملخّص:**

يتناول هذا المقال موضوع حوار الحضارات عند أحد أبرز أعلام الفكر الإسلامي وهو أبو الوليد ابن رشد (520ـــ595هـــ). ويحاول من خلال البحث في المتون الرشدية النظر إن كان بالإمكان الحديث عن حوار للحضارات في الفلسفة الرشدية، وعن أسس واضحة لهذا الحوار، أم أنّ هذا الموضوع أملته أحداث وتعقيدات معاصرة في السياسة والعلاقات الدولية، وإليها فقط يرجع تشكـــُّل مفهومي صدام وحوار الحضارات وما يرتبط بهما ؟

**تمهيد:**

لا يزال ابن رشد (1126ــ 1198م) الفيلسوف الأندلسي الأشهر يحظى باهتمام بالغ من ق–بل الباحثين المعاصرين. ولازالت الملتقيات والدراسات حول فكره تلقى في أيامنا إقبالا ورواجا كبيرين بشكل قد يصحّ معه القول إنّ أي فيلسوف عربي آخر لم يلقَ من قـبِـَل الكتاب والباحثين المعاصرين اهتماما مماثلا لما يحظى به الشارح 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 تعلمه و الإحاطة به (Arnaldez 1978,p.13 )

هل يشكــّل هذا الاهتمام المتزايد نوعا من الشعور بالذنب تجاه هذا الفيلسوف الذي لم يكــن له في العالم الإسلامي"الأنصار"الذيــن يواصلون مسيرته الفكرية التي أفــنى عمره من أجلها، فسقط في بحر النسيان كليــّة كما يقول محمد أركون.**(محمد أركون،1999،ص.18.)** وفــشل فكره بين أهله، بينما عرف نجاحا باهرا في أوروبا التي أدركت قيمته العلمية حينما تنبّ–ه لها اليهود واللاّتــين في وقت مبكر، فقــاموا بترجمة كــتبه واستجلاء مكنوناتها. أم أنّ اهتمــامنا به يأتي بعد اكــتشاف قــدرات فــلسفية رائــدة ما زال فــي الإمكان الاستــفادة منها واستــلهام منهجية تعامل صاحبها مع مشكلات عصره التي لا زال بعضها مطروحا على باحثي ومفكري اليوم؟

لاشك أنّ 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 قــرطبة، والتــّنقيب في المنــاحي لم تطلها إسهامات غيرهم من العرب والمستعربين. ويشدّ انــتباهنا – بشكل خاص – من بين كل هذا الزّخم الكبير، بحوثٌ تتناول جانبا مهمــّا يتعلق بما يمكن تسميته " فلسفة الحوار في فكر ابن رشد". ذلك أنّ تفحــّص المتون الرشدية يبيــّن أنّ كثيرا من الخصوم الذين كان يتعامل معهم فيلسوف قرطبة لم يكونوا يحترمون في طريقتهم الجدالية – التي كان ابن رشد يلجأ إليها في أحايين كثيرة – الآداب و الأخلاقيات اللازمة لسير البحث الجدلي. وهو ما جعل ابن رشد يبدي في كرة مرّة ملاحظات هامّة حول ما ينبغي أن يكون عليه الحوار و ما يجب أن يتحلــّى به الباحث عن الحقيقة بمختلف مستوياتها من أخلاقيات. ولا يمكن في حقيقة الأمر حصر الموضوع في هذا الجانب مثلما

سيتضّح لاحقا. ولكننا نعتقد أن الالتفاتة إلى هذا الجانب من فلسفة ابن رشد ما كانت لتكون بهذه القوة لو لم يكن الموضوع يلامس موضوعا معاصرًا لنا هو حوار الثقافات أو الحضارات. وهذا يدفعنا إلى التساؤل: هل تــُعدّ فلسفة الحوار عند ابن رشد مجرد تقنين أخلاقي للحوار ومبادئ لسيره على النحو الأفضل. أم أنّ الفكر الرشدي يشكل فعلا نقلة سابقة لعصرها تنادي بحوار للحضارات مثلما تبدّت له على الخصوص في علاقة حضارة اليونان بالأمة التي ينتمي إليها.

**1- رواج مفهوم حوار الحضارات:**

وفي بداية تناولنا للموضوع لابد من الانتباه إلى ضرورة الابتعاد عن كل توظيف غير علمي للموضوع. فــلقد جرت عادة كثير منــّا على البحث عن كل ما من شأنه أن يكون مصدر فخر لنا ولأمتنا. و ما دام واقعنا العلمي والثقافي لا يزوّدنا – للأسف – بالكثير ممّا يبعث على الاعتزاز، فإنّ وجهتنا ظلــّت دائما هي البحث في ثقافتنا البعيدة والقيام بإسقاط قضايانا المعاصرة عليها. وحوار الحضارات نموذج مناسب لهذا النوع من التوظيف. ولذلك ينبغي أن نضع الفكر الرشدي في حيــّزه الزّماني و المكاني والحضاري، دون أن نتجاهل المقاربة التي نجدها عند ابن رشد بدعوى راهنية الموضوع و تولده من علاقات دولية معاصرة متشابكة. و لنبدأ بإجمال القول في الطرح المعاصر للموضوع.

إنّ أوّل ما ينبغي ملاحظته في وقتنا الراهن هو تزايد المؤسسات و الجمعيات التي أخذت على عاتقها – من خلال الدراسات و المؤتمرات التي تعقد هنا و هناك – همّ تكريس الحوار بوصفه النهج الأنسب للتفاعل بين الأمم، وطريقة مثلى لا محيد عنها في تأسيس علاقات دولية متوازنة ت–بعد العالم عن شبح الحروب المدمرة للكوكب. و الحق أن الشعور بضرورة الحوار ما فتئ يتعاظم. وذلك راجع إلى أســباب 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 و مناهج 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 تشكله الحروب.( **محمد وقيدي،2000، ص.7)** و هذا هو في الواقع

ما ظلّ يحصل باستمرار. فنحن لا نضيف جديدا إذا قلنا إن الصّراع ميــزّ 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 ثمــّة خيارات أخرى يمكن أن تحلّ محلــّه. وقد اشتهر بالمناداة بالرأي الأول الأمريكي صامويل هنتنغتون S.Huntington .إذ بحسب تنظيره يــُعتبر 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 و الحضارة و الحرب الباردة الرأسمالية و الليبرالية و الاشتراكية وغيرها..( **محمد المصباحي، 2007 ، ص. 31، 32.)**

وقد"ألهب" هذا المفكر الأمريكي النقاش حول ماهية العلاقة بين الأمم والحضارات. ومع هذا الاهتمام المتزايد الذي طفا إلى السطح في السنوات الأخيرة لابد من القول إن هذا المفهوم لم ينتشر عندنا ضمن مشروع عربي أو إسلامي واضح، بل جاء أساسا كردّ فعل ضد مقولة "صدام الحضارات" التي روَّج لها هنتنغتون في المقال الذي نشره عام 1993 في مجلة "الشؤون الخارجية" تحت العنوان نفسه The Clash of Civilisation و الذي ركــّز على أن الصّراعات المستقبلية لن تحدث لأسباب اقتصادية أو سياسية، بل ستنفجر دفاعا عن قيم ثقافية مختلفة عن قيم الآخر. وأنّ حضارة العرب و المسلمين من أبرز الحضارات التي تحمل قيما خطيرة على حضارة الغرب (**الحبيب الجنحاني،2005، ص.16.)**

و كما ذكرنا آنفا انبرت أصوات عديدة لمناهضة طرح هنتنغتون وربط مقولته باستراتيجية الامبريالية الجديدة التي تدافع عن الهيمنة الغربية الشاملة على مُقدّرات الشعوب. و من ثمَّ الدعوة للطرح المضاد، فتأسست من أجل ذلك معاهد و مؤسسات، ووُضعت 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 لــنِــقَــُل إنّ حوار الحضارات – الذي يمكن أن

يضمّ أنواعا أخرى مثل حوار الثقافات والأديان و اللغات – هو ضرب من الحوار "يتم بين الحضارات بتوسط المنتمين إليها سواء أكان على المستوى الفردي أو الاجتماعي، الشعبي أو الرسمي، وسواء أكان منظـّما أو غير منظـّم." (**عبد الملك منصور حسن المصعبي، ص.20** )

و إذا كان هذا هو السياق الذي ظهر من خلاله مفهوم حوار الحضارات، فإنّ ما يجب أن نتساءل عنه مرة أخرى و بشكل واضح هو: هل نجد في طيـّات 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 و الدراسات تجعل ابن رشد الباعث الحقيقي لهذا النوع من الحوار. ولكن ما يجب الانتباه إليه هو قلـّة الدراسات الجادة التي أعطت للموضوع حقـّه وابتعدت عن الإسقاطات غير العلمية مثلما ألمحنا سابقا.[1] بل الغالب هو الاكتفاء بإشارات عابرة و الانتقال منها إلى تعميمات غير مبررة.

**2- أخلاقـيات الحوار في فلسفة ابن رشد:**

لن نقف مطوّلا عند المكانة التي يحتلها **علم آداب الجدل و المناظرة** عند علماء الإسلام سواء أكانوا من المهتمين بالخلافيات أو بعلم الأصول أو النحو أو الكلام وإن كان كثيرٌ منهم موسوعي الثقافة ومتعدّد التحصيل. فأهمية هذا العلم في وضع مبادئ واضحة لتسيير المناقشات و الفصل في المناظرات لا تخفى على المدققين. إذ أملت

[1] من بين الدراسات القليلة الجادة التي لابد من الإشادة بها في هذا المقام الدراسة التي أنجزها محمد المصباحي المختص في الفكر الرشدي ، و قد 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 نظمتها وزارة الثقافة المغربية. و هي 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" و هو في الأصل مداخلة في مؤتمر شد فيلسوف الشرق والغرب" الذي انعقد في تونس...

وجوده اعتبارات كثيرة ليس هذا أوان حصرها. ويكفي للتأكيد على أهمية الحوار والجدل في العالم الإسلامي أن نورد ما انتبه إليه إبراهيم مدكور منذ مدّة حيث لاحظ أن أساليب الحوار والجدل والأخذ والردّ كانت في العالم الإسلامي بدرجة لا تقل أهمية عمّا كانت عليه أثينا في القرنين الخامس و السادس للميلاد.( **إبراهيم مدكور،1965، ص.2)** كما أن 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 و الثاني منطقي مشـــّائي **(Madkour.1969 .p.23)** كما أن الأهم بالنسبة إلى موضوعنا ليس البحث في قواعد الجدل والحوار– وإن كان الثاني أعم من الأول – داخل الحضارة الإسلامية، و إنـــّما تناول الطريقة التي تعامل بها المسلمون مع ما كان يفد إليهم من إنتاجات فكرية و فنية و علمية وغير ذلك ممّا كان مصدره حضارات أخرى مختلفة عن حضارتهم. و لاشك أن أفكارا غزيرة كانت مطروحة على الساحة الإسلامية. انتقلت إليها إمـــّا من خلال حركة الترجمة الواسعة التي رعاها بعض الخلفاء و الأمراء، وإمّا من خلال الاحتكاك المباشر الذي أملته ظروف مختلفة. وكان حَمـــَلة 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 ودعوته إلى 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 و لكنها في نظره بعيدة عن أخلاق العلماء. و من جهة ثانية لاحظ الدارسون لفلسفته وفرة مذهلة من المفردات والتراكيب اللفظية المنتمية إلى الخـــُلـــُقيات، وتنوّعا في مبادئ المُعاطاة الثقافية مع الآخر**(جيرار جيهامي،198،ص33)** ولن نتمكن هنا من حصر جميع هذه المبادئ ، بل سنأتي على أهمها:

أ– **الاعتراف بفضل القدماء:** و هذه النقطة بالذات ذات أهمية قصوى في نظر ابن رشد. وتقوم على أساس البحث عن الحق بغضّ النظر عن ثقافة حامله. وهذا يعني التفتح على جميع الثقافات والتنقيب فيها عمّا يناسبنا و يفيدنا حتى لو كان أهلها يدينون بدين آخر غير ديننا، ويتكلمون لغة غير لغتنا، ويعيشون وفق قيم مغايرة

لقيمنا. فالحــقّ ليس مقصورا على أمة دون أخرى لأنّ العقل البشري واحد. ومن العسير بل من غير الممكن أن يستخرج شخص واحد جميع ما يــُحتاج إليه من معارف وأقيــسة. ولذلك لابد من أن يقتفي المتأخر بالمتقدم و يستفيد منه. ويؤكد ابن رشد هذا المعنى بقوله: "فإن كان هذا هكذا، فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تــقدّمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك و ما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به و شكــرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحــقّ نبــّهنا عليه و حذّرنا منه وعذرناهم"( **ابن رشد،1986،2،ص33.**) ويضعنا هذا الموقف أمام رؤية رائدة تحدّد علاقة الأصيل بالدخيل، وأمام انفتاحٍ عقليٍّ يؤمّن عملية الانتقال من الفكر الذاتي إلى فضاء فكر الآخر من أجل استيعاب الظاهر من القول و من ثم تفهم باطنه والولوج إلى حقيقته. أي هضم مقولات الآخر ومناهجه، تمهيدا لدور متكامل في عملية التحقيق الفلسفي على اختلاف مجالاته. وقد أضحى ابن رشد بفضل تنوع تحصيله وإلمامه بمعطيات ثقافة الأقدمين مفكــّرا تواصليا سعى إلى الربط بين ما انقطع من قطاعات الوعي الإنساني بين فلسفة وأخرى، وبين ثقافة محلية وأخرى وافدة، بناء على مبدأ الإقرار بالعقل وبدوره المتعاظم في التقدم البشري. ولا يتجلى هذا المنحى عند فيلسوف قرطبة فقط في قوله بضرورة الأخذ عن الأقدمين، مهما كانت ثقافتهم وديانتهم، وإنما بتأكيده على مواكبة الحكمة للشريعة ما داما يلتقيان في الأصول و النتائج و إن اختلفا في السُّبل المؤدية إليها. (**جيرار جيهامي،198،ص 10,11.**)

**ب) العدل في المحاجــة:** ومن الضروري في كل حوار بنــّاء 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 و إظهار ضعف ثقافته وقلة علمه. بل ينبغي أن يكون تحري الحق أو تعليمه مقصدا أسمى. ومن أجل ذلك على المحاور أن يحسن فهم رأي خصمه و أن يدقّــق في دواعيه و حيثياته قبل أن يتّخذ منه موقفا، إما بالقبول أو بالرفض. و كم عاب ابن رشد على شــُرّاح العرب و اليونان على حد سواء ذهابهم إلى مخالفة أرسطو والرّد عليه في كثير من المسائل دون فهم مرامي أقواله فيها. و في هذا تأكــيد على ضرورة إنصاف الطــّرف الآخر. و لذلك نجده

يقول: "و من العدل كما يقول الحكيم أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه أعني أن يـــُجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبـــله لنفـــسه."( **ابن رشد،2008 ، ص.280.**) إذ من أخلاق العلماء الباحثين عن الحق الالتزام بالموضوعية و الابتعاد عن التسرّع والغوغائية وعن بادئ الرأي، أي عن الأحكام التي يصدرها الإنسان من مجرد النظرة الأولى. وكما يقول فيلسوف قرطبة ينبغي "لمن آثر طلب الحق إذا وجد قولا شنيعا و لم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشـــّنعة، ألاّ يعتقد أن ذلك القول باطل، و أن 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.( **ابن رشد،2008 ص.268.**) وبهذا لا يكون الشنيع أو المرفوض اجتماعيا مرادفا للباطل دائما. وهو ما يعني خطورة الدور الذي يؤديه العلماء و ضرورة إصرارهم على رفض أية مداهنة لأي طرف كان.

**ج) –الإقلاع عن التـــّشغيب والتضليل:** واستكمالا لما سبق رأى فيلسوف قرطبة أن أقرب الطرق إلى الحوار المثمر هو الابتعاد كليةً عن التشغيب و التضليل و السفسطة وتحيير العقول. و كذا الالتزام باحترام المحاور حتى وإن تبيـــّن ضعف مستواه وضعف الحجج التي أقام عليها مواقفه، أو كان طالبا لا زاد له يرغب في التعلم. و في هذا السياق يمكن وضع نقد ابن رشد للمتكلمين من أهل الإسلام و للغزالي بوجه خاص. و يكفي 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:**

تلفت مؤلفات ابن رشد نظرنا إلى اعتزاز صاحبها بالعقل بوصفه قاسما إنسانيا مشتركا نحو العلم و الحق. و إذا 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 تعقـّله عتبة الفردية ويتصل بالكلي و بالضروري، ويؤمّن بذلك علمية الفعل التعقّلي وإمكانية نقله إلى الآخرين. و هــذا 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 يقوّي ثقة الإنسان بذاته، ويُذكي شعوره بقدراته وفعاليته، ويوحّد الإنسانية ويجمعها.( **محمد المصباحي،1995 ،ص20.)**

وتشكّل نظرية الطبقات الثلاث التي نادى بها فيلسوف قرطبة وتطويره لها – وإن كان قد سبقه إلى القول بها مفكرون آخرون كالفارابي – مناسبةً لإثبات تعدّد السبل نحو تحصيل العلم وإدراك الحق، ولإظهار إمكانية التفكير المتعدد ورحابته. فالناس متفاوتون في الطباع و الاستعدادات و في التحصيل، ولابدّ أنّ لهذا العامل تأثيرا ما في نمط التفكير ودرجة نضجه وعمقه. فليس من يكتفي بالأدلة الخطابية كمن يحتاج في قبول الحق إلى مناقشات جدلية تزيل عنه الحيرة و اللــّبس. كما أن هاذين الصنفين لا يُخَاطــبان كما يخاطب أهل البرهان أي العلماء الراسخون في العلم. لذلك قال ابن رشد إن الخطاب القرآني يراعي هذه الفروق بين الطبقات، ويخصص لكل صنف ما يناسبه من حجج و أدلة. و بذلك يحاول منح هذه النظرية النفسية طابعا شرعيا من خلال المضامين التي يلحقها بعدد من الآيات.

و من المهم كثيرا الإشارة إلى أن هذا الفصل بين الطبقات لم يكن مبنيا 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 أوّلا و أخيرا على القدرات الذهنية والنفسية وبالتالي المعرفية. ومن جهة أخرى لا يعني اختلاف السّبل القول بنظرية ازدواجية الحقيقة. بل هي – كما قلنا سابقا– دعوى مقيــّدة بالوحدة من شأنها أن تفتح مجالا أكثر حرية للتفكير المتنوع والمختلف. لكن المُحَصــّن بالوحدة في جوهره، مجالا يكون فرصة للاعتراف بالآخر وأداة لتسهيل مرور الأفكار من منظومة إلى أخرى و من حضارة إلى أخرى. و لهذا يمكن القول إن ابن رشد كان مكانا مشتركا التقى فيه الإغريق واللاّتين و العرب بكل خلفياتهم

الإيديولوجية والحضارية دفعة واحدة.( **محمد المصباحي،1995 ،ص26،17.**) ولاشك أن 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 –ــ كما يقول محمد المصباحي – نظرة إستراتيجية تعتبر أنه بغير الوحدة بين العلم الوضعي و الشريعة لا يمكن لأي أمة أن تؤمــّن بقاءها وتحقق حضورها الأخلاقي ( **محمد المصباحي، 2007 ، ص.** 33.)

وقد تجسدت هذه الوحدة البرهانية من خلال تجاوز الفكر الرشدي لحدود المنطقة ولحدود المعتقد ليتردّى صداه عند أصحاب كثير من الديانات الأخرى، المسيحية واليهودية منها على الخصوص. فقد اشتغل اليهود في وقت مبكر– القرنين الثالث عشر و الرابع عشر خصوصا – بترجمة المتون الرشدية إلى العبرية، وأدّوا دورا كبيرا في التوسط بين الشارح الأكبر و الفكر اللاتيني الوسيط ممّا مهّد لنشأة ما سمّي بالرشدية اليهودية و من بعدها الرشدية اللاتينية. بل إن 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 العربية مثل كتاب جوامع سياسة أفلاطون الذي يعطينا نظرة عن الفكر السياسي الرشدي، و ما لذلك من علاقة بموضوعنا مثلما سنرى لاحقا. ومن أبرز أعلام اليهود المتأثرين بابن رشد، بل الذين جعلوا ابن رشد حجةً بين اليهود كما يقول أرنست رينان، (**إرنست رينان،1957، ص.191.**) بحيث يمكن وضعهم تحت مظلة الرشدية اليهودية، يمكننا أن نذكر موسى ابن ميمونMoise Ben Maimoune و شم طوب بن فلاقيرا Shem Tob Ibn Falaquera و إسحاق البلاخ Isaac Al Balag ويوسف بن كسبي Josef Ibn Gasbi وليفي بن جيرسن Lévi Ibn Gerson وموسى الناربوني Moise De Narbonne وأحرون بن آيلي Ahron Ben Elie ويوسف ألبوه Josef Albo وإيلي ديلميديجو Elie Del Medigo وآخرون غيرهم كثير.( **عبد الرزاق قسوم، 1999، 222.**)

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 خاصة من خلال مدرسة مترجمي طليطلة التي كانت المركز الذي انتقلت عن طريقه الفلسفة العربية إلى أوروبا، فاعتنقها كثيرون و أخلصوا لها. كما كان لها أعداء وخصوم.( **آنخل جنثالث بالانثيا، ،2006 ،ص414.**) ومن أبرز قلاعها القوية في القرن الثالث عشر كلية الفنون بباريس خاصة مع سيجر البارابانتي Siger de Brabant كما استمر تأثيرها في القرون التي تلت في جامعات أخرى أبرزها بادوا الإيطالية، مع أسماء لامعة كثيرة منهم بيير دابانو Pierre d'gabano و جايتانو دي تين Gaetano de Tienne وكثيرون غيرهما، إذ استمر تأثير الرشدية وتدريس الأرسطية في ثوبها الرشدي قرون طويلة.( **زينب محمود الخضيري، 2007 ،ص.86،وما بعدها.**)

وقد أثار المنهج الرشدي ــ بنقل الفكر الأرسطي إلى الفكر الإنساني – التساؤلات نفسها التي كانت قد أثيرت 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. ( **عبد الرزاق قسوم، 1999،221.**) ولذلك شكـّلت علاقة القانون الديني بالفلسفة الأرسطية المسألة الأساسية المطروحة على هذه الملل. إذ تساءل أصحابها عن كيفية التوفيق بين الطرفين. وكان ابن رشد رائدا في فتـــح هذا الطـــريق أمام أصحاب المـــلل الأخرى أمثال ابن ميمون و توما الإكويني ST. Thomas d'Aquin اللذان استخدما المشروع الفكري لابن رشد باللجوء إلى العلوم الفلسفية ذاتها والأطر الفكرية ذاتها و الجهاز المفهومي ذاته من أجل عقلنة ظاهرة الوحي المتلقاة في كل تراث من الثلاثة. **(محمد أركون،1999،ص. 130.)**

**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 يجعلنا نتساءل عن سبب لجوء ابن رشد إلى الفكر السياسي الأفلاطوني الذي يتأسس على ميتافيزيقا ينتقدها أرسطو و يتابعه في ذلك ابن رشد.( **ابن رشد، 1991،ص.63. وما بعدها.**)

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 أن الدراسة الوافية للكتاب توضّح لنا كيف كان ابن رشد يقرأ أفلاطون باستخدام شبكة من المفاهيم الأرسطية، وكيف كان ينتقي من الآراء الأفلاطونية ما يراه مناسبا. ويهمل الطريقة الجدلية التي صيغ بها الكتاب، وكل ما يتنافى مع قناعاته البرهانية (**ابن رشد،1998 ،ص.135.**)

يوظف فيلسوف قرطبة في فكره السياسي مجموعة من القيم النفسية والأخلاقية في تصنيفه لأنواع الحكم وفي نظره إلى كيفية تحوّلها من نمط إلى آخر، كالشجاعة و العفة والحكمة والنسب والكرامة والحرية وشهوة التسلط وغيرها، ممّا قد يشكّل تقاربا مع رأي هنتنغتون في قضية تعارض القيم والمُثُل 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 و غير القابلة مبدئيا للتحول بعضها إلى بعض. ( **محمد المصباحي، 2007 ، ص** 32.)

غير أن نظرة ابن رشد الرائدة إلى ماهية الحضارة تمكننا من بلورة مجموعة من المحدّدات التي تمكّن من بناء الفضاء المشترك مع الآخر. منها قوله إن مقومات الحضارة من فلسفات وعلوم وفنون يسري عليها الكون و الفساد مثلها مثل الكائنات الفردية، بينما الحضارة في ذاتها ككائن عام خالدة لا تموت ، فإن تلاشت في زمن ما ومن منطقة معينة، فإنها في نظره ستنتقل إلى منطقة أخرى لتبدأ مرحلة أو حياة جديدة. و هكذا لا يخلو العالم من الحضارة في زمن ما إلا إذا خلت من الإنسان.

وأهمية هذا المبدأ تكمن في كونه ينبهنا 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، فإن هذا يحيلنا إلى وحدة الحضارة، فهي وإن تعددت أسماؤها وأزمنتها وحامليها، فإنها تبقى واحدة في جوهرها من حيث هي حوار بين الإنسان والإنسان، وحوار بين الإنسان و الطبيعة. 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 يـُسهم اليابانيون مثلا في الحضارة الرقمية المعاصرة بشكل لا يقل أهمية عن إسهام الألمان. و هذا 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 و إن فني أساسها الحضاري.

و بناء عليه ينبغي أن تكون علاقة الماهوي و التاريخي مضبوطة وواضحة. فـالماهوي هو الرابط الحقيقي بين البشر وحضاراتهم في مقابل التاريخي الذي تتشكل عنده الخصوصيات الثقافية التي لا ينبغي أن تكون شعارا باعثا للصدام. لذلك نجد في الفكر السياسي الرشدي اهتماما بالغا بتحليل المسائل الجوهرية التي تهم البشر جميعا مثل العدالة والتعاون وحقوق المرأة. بل نجده يقبل بعزيمة نادرة على تفسير أعمال العلماء و الفلاسفة و الأطباء والفلكيين اليونان اعترافا منه بواجب الحوار الثقافي والتلاقـُح الحضاري وإن كان بذلك يخاطر بمكانته الاجتماعية و السياسية التي كان يتمتع بها. ( **محمد المصباحي، 2007 ، ص 34 ،35.)**

**خاتمة:**

نستطيع بعد هذه التحليلات الموجزة لبعض عناصر الفلسفة الرشدية القول إن حوار الحضارات كان من اهتمامات ابن رشد. ولا شك أنّ ما تقدم عرضه يــُشعرنا باهتمام الشارح الأكبر بضبط العلاقات بين الأمم على أساس التوافق والبحث عما يجمع بينها، ونبذه لكل المواقف التي تكرّس التنافر والإقصاء الذي لا يكون في النهاية في مصلحة أحد. لقد كان ابن رشد واعيا 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 و منتجاتها حقا للبشرية جمعاء، مع تمسك كل أمة بما يميّزها من فضائل وخصوصيات. وعليه فإذا كنّــا قد أكدنا فيما سلف أن 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 انتبهوا إلى أهمية الحوار بين الأمم، وإلى الخطر الذي ينجم عن الإقصاء و الانغلاق داخل كل أمّة.

**الهوامش:**

1. محمد أركون، "ابن رشد رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير"،عالم الفكر،
الكويت، العدد4، المجلد 27، أبريل – يونيو،1999.
2. محمد وقيدي، "إشكالية الحوار و مدارات القيم الكونية": أسس اختلال التوازن في العالم
المعاصر، ضمن: موقع الإسلام في القيم الكونية و حوار الحضارات، تونس : جامعة الزيتونة ،2000.
3. محمد وقيدي، "إشكالية الحوار و مدارات القيم الكونية": أسس اختلال التوازن في العالم
المعاصر، ضمن: موقع الإسلام في القيم الكونية و حوار الحضارات، تونس : جامعة الزيتونة ،2000.
4. الحبيب الجنحاني، "حوار الحضارات لماذا؟و كيف؟ و مع من؟"، العربي،العدد 557 ، أبريل2005.
5. عبد الملك منصور حسن المصعبي، " حوار الحضارات المفهوم و المقومات" ضمن، موقع الإسلام في القيم الكونية.
6. إبراهيم مدكور تصدير كتاب الجدل من الشفاء لابن سينا،القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965.
7. جيرار جيهامي، موسوعة مصطلحات ابن رشد، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط.2 ،2000
8. ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، بيروت: دار المشرق،ط2، 1986
9. ابن رشد، تهافت التهافت، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،ط.3 ،2008.
10. محمد المصباحي ، "ابن رشد كمكان مشترك للقاء الفكري بين حضارات ضفاف حوض البحر الأبيض المتوسط" ضمن تحولات في تاريخ الوجود و العقل بيروت، دار الغرب الإسلامي،ط.1 1995.
11.

(11)– إرنست رينان،ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر،القاهرة دار إحياء الكتب
العربية،1957.
(12)– عبد الرزاق قسوم، المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات"ضمن ابن
ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب(في الذكرى المائوية الثامنة لوفاته) تونس: المنظمة
العربية للتربية و الثقافة و العلوم و المجمع الثقافي، ط.1 ،1999 ،ج.2.
(13)– آنخل جنثالث بالانثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الإسبانية حسين مؤنس،القاهرة: مكتبة
الثقافة الدينية ،2006 .
(14)– زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، بيروت: دارالتنوير، 2007.
(15)– ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج ، بيروت:المطبعة الكاثوليكية،ط.4 ، 1991.
(16)– ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، بيروت: م د و ع ،ط.1 ،1998
(17) Roger Arnaldez, Averroès ,dans, Multiple Averroès, Paris: Les Belles Lettres,1978,p.13
(18) Madkour Ibrahim, L`Organon d`Aristote dans le monde arabe, Paris, Librairie philosophique .1969 .p.235