ابن رشد وابن الأزرق الأندلسي

د. إسماعيل الزروخي (*)

مقدمة

كانت للظروف الاجتماعية والسياسية وحتى الفكرية التي عاشتها المجتمعات العربية الإسلامية في كل عصورها، وفي كل مناطقها من أهم وأبرز العوامل التي أدت إلى إحداث ديناميكية داخلية في ذوات الذين حملوا لواء البحث عن المكونات الأساسية لتلك الظروف، وأن ما قدم حول تلك المسائل لم يكن لأصحابها في كل مرحلة من المراحل بالأمر السهل واليسير، لأن البحث في تلك المسائل كان لابد أن يعبر عن موقف فكري سلوكي وأخلاقي، لايمكن الاهتداء إليه إلا بعد التدقيق والتأكد من تحمل صاحبه ما سيترتب عليه من نتائج، سواء أمام الرأي الفكري الآخر، أو أمام المجتمع، أو أمام السلطة القائمة.

ووفقاً لهذه الظروف والمسوغات اختلفت الرؤى من منطقة إسلامية إلى أخرى، ومن عصر لآخر، حتى وأن كانت الملامح العامة متشابهة، فما كان عليه الفكر الإسلامي في المشرق يختلف عما هو عليه في المغرب والأندلس، خصوصاً في المجالات الاجتماعية والسياسية، ومن هذا المنطلق فإننا سنتناول في هذا الموضوع موقفاً وتقييماً لفكر ابن رشد (١١٢٦م - ١١٩٨م) من الذين عايشوا مجتمعه الإسلامي في الأندلس.

وابن رشد كواحد من المفكرين فإنه يشكل تراثاً ضخماً في الفكر الإنساني عامة، والفكر العربي خاصة، وفي هذا الموضوع نود إظهار قيمة هذا المفكر العربي الإسلامي، من خلال

(*) أستاذ ورئيس المجلي العلمي للفلسفة - جامعة قسنطينة - الجزائر.

بعض المفكرين المقربين من عصره[1]، وأخص بالذكر ابن الأزرق الأندلسى (١٤٢٨م - ١٤٩٢م)، واخترت هذا المفكر على أساس أنه قريب من واقع ابن رشد لأن كليهما عاش فى الأ لس وعاصر الحضارة الإسلامية هناك إن لم أقل أنهما كانا من بناتها، كما كانت المميزات الشخصية والوظائف الرسمية وغير الرسمية متشابهة، إذ كل منهما كان قاضى القضاة فى عصره، ولعل لهذه الوظيفة ميزة خاصة فى ذات صاحبها فلا يمكن أن يصل إليها إلا من كان على قدر كبير من العلم والمعرفة، سواء تعلق الأمر بالأمور الدينية أو الدنيوية.

غير أن ما كان يختلفان فيه من ظروف اجتماعية وسياسية التأثير الواضح فى المسائل التى شكلت محور فكريهما، فإن كان ابن رشد عاصر النهضة العربية الإسلامية التى كانت سائدة فى قرطبة، وكانت نموذجاً للحضارة الإنسانية فى ذلك الوقت، فإن الموضوعات التى اهتم بها كانت فى جميع الميادين إن لم تكن المسائل العقلية والفلسفية أهمها على الإطلاق، فإننا نجد على العكس من ذلك أن المسائل التى اهتم بها ابن الأزرق كانت تتمحور أساساً على الأمور الاجتماعية والسياسية التى فرضتها ضرورات العصر وما وصلت إليه الحضارة الإسلامية من تدهور وانحطاط خصوصاً فى مركزها آنذاك غرناطة التى بقيت للمسلمين فى الأندلس وسقطت هى فى آخر المطاف بيد المسيحيين.

إن هذه الظروف وغيرها لم تثن مفكرنا ابن الأزرق من الاهتمام بما قدمه أقرانه من المفكرين المسلمين على مر العصور فى بناء حضارتهم التى امتد شعاعها إلى الإنسانية جمعاً، ولا نكون مبالغين إن قلنا إنه يعد بحق من أكبر المفكرين العرب المسلمين الذين جمعوا تاريخ الفكر الإنسانى عامة والعربى خاصة، فى مجال الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية عبر تطورها الزمنى حتى عصره (الخامس عشر الميلادى)، حتى وأن كان ابن خلدون (١٣٢٢م - ١٤٠٦م) ومقدمته يشكل له الأرضية التى انطلق منها، فإن ذلك لم يبقه حبيس أفكاره ومقدمته وإنما تجاوزها بما استطاع الكشف عنه من مصادر فكرية للمقدمة ذاتها، وبما قدمه من موضوعات حول الأخلاق ووظائفها، لذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى طرح التساؤلات التالية للكشف عن قراءة ابن الأزرق لابن رشد، هل قراءته له تمت بطريق غير مباشر أى بالاعتماد على قراءة ابن خلدون له، أم أن قراءته له قراءة مباشرة رجع فيها إلى مصادره؟ وهل قراءته هى قراءة مغلقة تنظر إلى نصه على أنه مادة معرفية جامدة وميتة، أم أنه استطاع أن يوظف النص الرشدى لمقتضيات العصر وظروفه؟

وفى مؤلفه «بدائع السلك فى طبائع الملك» يكشف لنا من خلال الموضوعات التى طرقها وكانت تشكل محور تفكيره، بعدما قام بدراستها وتحليلها عن أهم المفكرين الذين كان لهم دوراً كبيراً فى الفكر الإنسانى تأثروا به وأثروا فيه، وإن كان فيلسوف قرطبة واحد منهم، وبالرجوع

إليه وإلى غيره من المفكرين يبرز لنا مجموعة الآراء والأفكار التى شكلت محور الكثير من المفكرين الذين تأثروا به، وخصوصاً ابن خلدون الذى اهتم بمؤلفاته ولخص كثيراً منها.[٢]

إن ابن الأزرق كان فى طرحه وتحليله للأفكار التى اشتمل عليها مؤلفه، لايسردها كما هى وإنما يقف منها موقف المحلل المتبصر الذى يدرك جواهر الأمور لا ظواهرها فكراً وممارسة، فهو يقبلها ويدعمها إن كانت تتوافق مع الشرع والمنطق والواقع، وينتقدها ويرفضها ويبين فيها نقاط الخلل إن كانت عكس ذلك، وبتحليله ذلك يكشف لنا من جهة أخرى على مصدر تلك الأفكار فى ظل الصيرورة التاريخية للفكر الإنسانى.

ويتضح مما تضمنه كتابه «بدائع السلك فى طبائع الملك» أن ابن رشد كان ينبوعاً فكرياً لكثير من المفكرين العرب المسلمين، ولاسيما لابن خلدون، كما كان يعتبره معبراً تعبيراً واقعياً وفعلياً عن واقعه المعاش، وخصوصاً الواقع الأندلسى، وهى شهادة على عظمة ابن رشد، لأنها شهادة قريبة منه فى الزمان والمكان، كما أن أفكاره هى حقائق أثبتتها وأكدتها الوقائع التى حدثت فى عصره ومن بعده، وكما أكدت توافقها مع الفكر الإنسانى عامة من جهة، ومن جهة أخرى توافقها مع الشريعة الإسلامية ذاتها التى كانت مصدراً من مصادر فكر ابن رشد وكذا ابن الأزرق.

وكانت أهم المسائل التى يشيد بها ابن الأزرق بابن رشد هى تلك المسائل المتعلقة بالسياسة والأخـــلاق[٣]، وما يتبعهما فى قيام الدول وانهيارها، أى بنية المجتمعات السياسية عامة التى أولاها ابن رشد أهمية كبرى واعتبرها أنها لا تقوم على الدين أو الوحدة الدينية، وإنما تقوم على عناصر طبيعية وإنسانية أو بعبارة أخرى فصل ماهو دينى عما هو علمى فى البناء الاجتماعى السياسى، ولكن ذلك لاينفى أهمية دور الأخلاق فى البناء الاجتماعى والسياسى.

إن هذه العناصر الأساسية فى البناء العمرانى كانت المقدمة الخلدونية قد تضمنتها فى كثير من المسائل التى تطرقت إليها، ولكن صاحبها لا يشير فى كثير منها إلى مصدرها الرشدى، الذى سبقه من حيث الزمن، رغم أنه يشيد به فى بعض المسائل مما يدل على إطلاعه عليه، ولكن الكتمان الخلدونى لم يكن على ابن رشد فقط بل كان على أغلب المفكرين الذين اطلع عليهم ولا يشير لهم، ويتبنى فى بعض الأحيان أفكارهم على أنها إبداع ذاتى منه، وهذا إجحاف فى حق العلم وأصحابه.

وعلى هذا المبدأ ينبهنا ابن الأزرق الأندلسى إلى أهمية الأفكار الرشدية التى أخذها ابن خلدون وتبناها، وعليها يشيد ابن الأزرق بعظمة ابن رشد وبقيمة أفكاره، وهذه الحقيقة لم تكن نابعة مما توصلت إليه الدراسات الحديثة عن ابن رشد، وإنما هى حقيقة أدركها مفكر عربى كان قريب من ابن رشد من حيث الزمان والمكان، وبالتالى فهى دليل على قيمة الرجل

فى وقته، وفى عصره، كما هى دليل على قدرة المفكرين العرب فى تقييم أفكار بعضهم البعض.

ومن هنا فإن قيمة ابن رشد وقيمة أفكاره لم تكن وليدة الدراسات الحديثة كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين والمفكرين، وإنما كانت لها قيمتها منذ ظهورها، كما كانت للمفكرين العرب المسلمين القدرة فى تقييم الأفكار، وإدراك المهم فيها من غيره، ولكن ماحدث بالنسبة للتراث العربى الإسلامى من إهمال وعدم الاهتمام هو الذى أبعدنا عن ابن رشد وعن دارسيه منذ فترة طويلة، ومن أهم العناصر التى ترتكز عليها هذه الدراسة المتعلقة بالمسائل التى أشار فيها ابن الأزرق إلى ابن رشد وخصوصاً تلك التى تتعلق بالسياسة والأخلاق.

أولاً: العصبية السياسية والعصبية الفكرية

إن اهتمام ابن الأزرق بالأمور الاجتماعية والسياسية يجعله بحق من بين الفلاسفة المسلمين الذين استوحوا أفكارهم من واقعهم ومن الفكر اليونانى الذى يشكل أفلاطون وأرسطو[٤] أحد أعمدته، وكان ذلك على وعى منه رغم معرفته للدور الذى يلعبه الإسلام فى حياة المسلمين، إلا أنه كان مثل ابن رشد ينظر إلى الدين كظاهرة يجب أن تفهم فهماً عقلياً لكى يمكن توظيفه فى الحياة المتغيرة باستمرار، وفى تناوله لموضوع العصبية وأهميتها فى تأسيس الدول فهو يتبناها كما طرحها ابن خلدون، ولكنه عندما يتعرض إلى النظر العقلى لدورها فى الحياة السياسية، من حيث المفهوم والممارسة يعود إلى ابن رشد وما تضمنه كتابه «تلخيص الخطابة» لأرسطو، الذى يدل على قراءة ابن الأزرق له وتعمقه فيه رغم اعتماده فى قراءة بعض المسائل التى طرحها ابن رشد على ابن خلدون.

وفى مسألة النظر العقلى إلى مكونات العصبية يرجح ابن الأزرق فكرة ابن خلدون على فكرة ابن رشد، رغم أن الأول ينظر إليها كوظيفة سياسية بينما الثانى ينظر إليها كوظيفة اجتماعية، ومن ذلك فإن ابن رشد يرى أن من بين مكونات العصبية هى الحسب من الآباء فقط، مهما كانت قوة العصبية فى هذا الحسب، وذلك ما اشتمل عليه كتاب تلخيص الخطابة لأرسطو، حين قال فيه: «فأما فهو أن يكون القوم الذين هو منهم هو أول من نزل المدنية، أو يكونوا قدماء النزول منها، ويكونون مع هذا حكاماً أو رؤساء ذوى ذكر جميل وكثرة عدد، وأن يكونوا مع هذا أحراراً لم يجز عليهم سباء، أو يكونوا ممن نال الأمور الجميلة المقبولة عند الناس وإن لم يكونوا حكاماً أو رؤساء».[٥]

ويذهب ابن الأزرق فى تفسيره لهذا النص على أن هذا المفهوم للعصبية لا يكون إلا فى الأمصار التى تكون قد زالت فيها العصبية بسبب الحضارة، وهذا هو واقع المجتمع الذى عاش

فيه ابن رشد، الذى لم يكن بحاجة إلى العصبية بالمعنى المتداول فى عصره، إذ كانت تقوم الدول من دون حاجة إلى عصبية قوية، وذلك ما حدث لمؤسس دولة بنى الأحمر التى عاصرها ابن الأزرق والتى لم يحتاج فيها إلى عصبية قوية، وهذا ما أكده حين قال: «إن أول قائم بأمر المسلمين من هؤلاء الملوك النصريين... لم يحتج لأكثر من عصابة قليلة من قرابته المسميين بـ«الرؤساء» لقلة العصائب بالأندلس، وأنها سلطان ورعية».[٦]

ولكن ابن الأزرق عندما يربط نص ابن رشد المشار إليه سابقاً بعصره يذهب مذهب ابن خلدون، ويتبنى حكمه، لأنه يرى أن هذا المعنى لم يصبح مسايراً لمعنى قوة الدول فى عصره، خصوصاً مالحق بالمسلمين فى الأندلس فى عصره، لذلك قال: «وقد غلط ابن رشد، لما ذكر الحسب فى كتابه «الخطابة» من تلخيص كتب أرسطو، قال: والحسب أن يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة، وليت شعرى، ما الذى ينفعه قدم نزلهم، إن لم يكن لهم عصابة يرهب بها جانبه، ويحمل غيرهم على القبول منه؟ فكأنه أطلق الحسب على تعديد الآباء فقط، مع أن الخطابة هى استمالة من توثر استمالته، وهم أهل الحل والعقد، وأما من لا قدرة له - البتة - فلا يلتفت إليه، ولا يقدر على استمالته أحد».[٧]

يظهر من هذا النص أن ابن الأزرق وابن خلدون يعتمدان فى تحليلهما وفى إشارتهما لابن رشد على منهجه الذى يسلكه فى تحليل الأفكار، لأنه يستخدم فى كثير من الأحيان كلمة مغلطة عندما لا تتوافق فكرته مع غيره من المفكرين، فقد جاء فى كتابه «تهافت التهافت»: «فانظر هذا الغلط، ما أكثره على الحكماء؟».[٨]

أما حين يربط ابن الأزرق وابن خلدون نص ابن رشد فى سياقه الزمكانى الذى لم تكن فيه العصبية كقوة عددية هى المسيطرة على الحياة السياسية، فإنهما يقران بتوافق ذلك المفهوم مع عصره، ومن ذلك فهما يقولان: «إن ابن رشد ربى فى جيل وبلد لم يمارسوا العصبية، ولا أنسوا أحوالها، فبقى فى أمر البيت والحسب على الأمر المشهور من تعديد الآباء على الإطلاق، ولم يراجع فيه حقيقة العصبية وسرها فى الخليقة».[٩]

إن ابن الأزرق وإن كان يأخذ هذه النصوص حرفياً عن ابن خلدون، فهو إما أنه يتجاهل المضمون الذى أعطاه ابن رشد للعصبية، وإما أنه لا يقر بمفهوم ابن رشد لها، أو أنه لا يذكرها لأنها لا تخالف فكرة ابن خلدون حولها، لأننا نجد كثيراً من المفاهيم التى يستخدمها ابن الأزرق لا تختلف عن المضمون الذى يعطيه لها ابن رشد كالمغالبة والشوكة وغيرهما، فمما قاله ابن الأزرق بشأن قيام الدول أنها إنما: «تحصل بالعصبية والشوكة، وقد يعبر عنها بالجند، حيث يقوم مقامها».[١٠] وهذا هو المعنى الذى أعطاه ابن رشد للعلاقة الوظيفية بين هذن المعنيين، حينما اعتبر أن الشوكة ضرورة للمغالبة التى تكون فى المناطق البعيدة عن

العمران ولا ترتبط بعدد معين من الأفراد، أما إذا كانت فى العمران فهى محاربة وليست مغالبة، وفى هذا يأخذ المفهوم الذى أعطاه لها الشافعى، حيث يقول: «واشترط الشافعى الشوكة وإن لم يشترط العدد، وإنما معنى الشوكة عنده قوة المغالبة، ولذلك يشترط فيها البعد عن العمران، لأن المغالبة إنما تأتى بالبعد عن العمران، وكذلك يقول الشافعى أنه إذا ضعف السلطان ووجدت المغالبة فى المصر كانت محاربة»[١١]، ألا تعنى العصبية هنا القوة المادية التى تستخدم فى المقاتلة والحرب بين من يعيشون خارج المناطق العمرانية أى سكان البادية، وهم الذين يعطيهم ابن الأزرق أهمية فى المغالبة كما أعطاها لهم ابن خلدون؟ حيث يعتبر أن الأمة إذا كانت وحشية كان ملكها أوسع لأنهم: «أقدر على التغلب واستعباد من سواهم».[١٢]

إن ابن الأزرق وإن كان هنا يقر بتطابق المعنى مع العصر الذى ولد فيه، ويؤكد على توافق ذلك مع أفكار ابن رشد، فإن موقفه من هذا الأخير وقراءته له فى هذه المسألة لم تخرج عن المعنى الخلدونى الذى يستند إليه فى كثير من قراءاته، ولكن ذلك لايعنى أنه لم يكن على دراية بأفكار ابن رشد، وإنما ذلك يعود أساساً لتوافق الفكرة الخلدونية مع الحقيقة التى كانت مبنية عليها العصبية فى عصره الذى هو عصر ابن خلدون والمخالفة لما كانت عليه فى عصر ابن رشد، ولاسيما ما شاهده فى الأيام الأخيرة لدولة بنى الأحمر فى الأندلس التى كان آخر سفرائها، ووصلت إلى ما وصلت إليه بسبب انهيار العصبية العربية الإسلامية التى لم تستطع مواجهة الاعتداءات الغربية المتوالية على دولتهم والتى أدت فى آخر المطاف إلى زوال دولتهم بالأندلس نهائياً، وهذه كانت مخالفة لعصر ابن رشد الذى لم تكن فيه الأمة فى حاجة إلى مثل هذه الوظيفة للعصبية.

ومن هنا يمكننا القول أن قراءة ابن خلدون وكذا ابن الأزرق لابن رشد مبنية على ما يؤديه عناصر الجماعة فى العملية السياسية أو العصبية، وليست مجرد تعداد آباء كما ذهب ابن رشد، ومن هنا فابن الأزرق وابن خلدون يخالفان رأى ابن رشد فى العصبية بهذا المعنى، ولا يعنى ذلك أنهما لم يدركا مضمون الفكرة الرشدية كما يذهب إليه عبدالرحمن بدوى حين يقول إن ابن خلدون: «تعجل فهم كلام ابن رشد فلم يفهمه على وجهه»[١٣]، بل إننا نقول من هذا المنطلق أن موقف مفكرينا لا ينفى الابستيمولوجيا الرشدية بقدر ما هو عمل متمم لها وباعث على استمرارها، أو كما يقول محمد عابد الجابرى أن ابن خلدون: «كان ينتمى فكرياً إلى المدرسة التى بلغت أوجها مع ابن رشد».[١٤]

وإذا كان موقف ابن الأزرق المطلع على تاريخ الدولة الإسلامية وكان يعى تمام الوعى الوضع الذى عاصره ابن رشد الذى كانت تسيطر فيه الذهنية النصية والجمودية والغيبية المعادية للعلم والعقل المتمثلة فى سلطة الفقهاء التقليديين، التى كانت تحاول إخضاع جميع

أشكال الوعى الاجتماعى، من فن وأخلاق وسياسة وفلسفة لمقتضيات مهماتها، وكانت هى التى تشكل العصبية السائدة[١٥] ولذلك كان اهتمام ابن رشد منصباً على هذه العصبية الفكرية الثقافية التى نجمت عما قامت به الفرق الكلامية من التصريح للجمهور بتأويلاتها، وما نتج عن ذلك من تباغض وصراع وتناحر، وتمزيق للشرع وتفريق للناس[١٦] أكثر من اهتمامه بالعصبية السياسية التى كانت هى محور فكر ابن الأزرق ومن قبله ابن خلدون، لأنه كان متأثراً بالحركة الإصلاحية التجديدية التى قادها ابن تومرت، والتى كانت عبارة عن «ثورة ثقافية» تدعو إلى ترك التقليد والعودة إلى الأصول[١٧]، وهذا ما كان يتألم منه ابن رشد وظهر جلياً حين قال: «فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة فى غاية الحزن والتألم»[١٨]، فإذن ذلك كله يؤكد صحة الفكرة الخلدونية التى أخذها عنه ابن الأزرق، وهو بالتالى يرفض الموقف الذى ذهب إليه عبدالرحمن بدوى حين أشار على أن ابن خلدون عندما قرأ ابن رشد يعتقد أن الفكرة التى أتى بها هذا الأخير هى إبداع ذاتى بينما الحقيقة هى فكرة أرسطية، إذ قال: «فهو يتصور (ابن خلدون) أن كلام ابن رشد فى هذا التلخيص[١٩] هو من عنده وليس من عند أرسطو، ولهذا يحاول أن يفسر رأيه هذا التفسير الغريب وهو أن ابن رشد يقول بهذا الرأى لأنه «ربى فى جيل وبلد لم يمارسوا العصبية ولا آنسوا أحوالها» مع العلم أن كلام ابن رشد هنا هو بعينه نص كلام أرسطو».[٢٠]

إننا نعتقد هنا أن هذا النص وغيره من النصوص حتى وإن كان حرفياً لأرسطو فلا يعنى أن ابن رشد لم يفهمه، لأنه عندما حلل الكتاب يشير إلى كثير من الأمثلة والمسائل التى لا تتوافق معه ومع واقعه فلا يأتى بها، وهذا ما أشار إليه الأستاذ عبدالرحمن بدوى ذاته[٢١]، وعلى ذلك فإن ما ذكره ابن رشد فى ذلك الوقت هو ما كان يتلاءم مع بيئته ومحيطه، لأن ما كلف به هو إعادة قراءة مؤلفات أرسطو وفهمها وشرحها[٢٢] لإزاحة الغموض الذى اكتنفها من خلال بعض الترجمات العربية الغامضة، وهذا ما فهمه ابن الأزرق وكذا ابن خلدون.

ثانياً: بنية الأخلاق والسياسة

إن النهضة الحضارية التى رفعها ابن رشد هى تلك التى تظهر ملامحها فى الوعى المتقدم على زمانه الذى يؤكد فيه على ضرورة أن تختزل العقيدة الاجتماعية بصفة عامة فى العقيدة السياسية، لكى نستطيع تحويل التعبئة من اجتماعية إلى سياسية يمكن بواسطتها قيادة المعركة الحضارية التى تقودها الأمة، لأنه يرى أن الفرد لا يستطيع أن يعيش خارج المجتمع الذى تربطه به مجموعة من الروابط القيمية التى تنظم المعيشة المشتركة بينه وبين غيره الآخرين من أفراد المجتمع، كما تعمل هذه القيم على تنشئة الفرد وربطه بمؤسساته الاجتماعية لكى يؤدى دوراً فيها[٢٣]، وبذلك يبلغ كماله الإنسانى، وضمان بقائه.[٢٤]

ومما لاشك فيه أن ابن رشد كان على دراية ثاقبة بالواقع الذى عايشه والذى أدرك من خلاله ذلك التجويف السياسى والأخلاقى الذى كانت تعانى منه الدولة الإسلامية فى عصره لاسيما دولة المرابطين، والتى كان ينتقدها بإيحاء من الموحدين الذين أسسوا دولتهم على أنقاضها لأنها كانت دولة قهر لا دولة سياسة، أى تعتمد على التسلط الدينى المحرف، لذلك كان يلح على ضرورة الاعتناء بالسياسة لأنها تعد من العلوم النفعية للإنسان التى تحقق له غاية فى هذا الوجود، ووجود الغاية فى الإنسان أظهر منها فى جميع الموجودات[٢٥]، ومتى عرفنا الغاية استطعنا أن نحدد الوسائل المناسبة التى تحقق الغاية، ومن لا يعرف الغاية فهو لا يعرف بالضرورة الوسيلة التى تؤدى إليها[٢٦]، فغاية السياسة الجماعية الحقة والمطلوبة حسب ابن رشد هى: «الحرية»، وغاية خسة الرئاسة هى: «الثروة، وغاية جودة التسلط: الفضيلة والتمسك بالسنة، وغاية الوحدانية: الكرامة».[٢٧]

وبناء الحياة على مبدأ الغاية عند ابن رشد هو من بين المبادىء التى تأثر بها من خلال قراءته لأرسطو الذى جعل من هذا المبدأ أساس الحياة والوجود، والفعل والحركة، والتغير والديمومة عند الإنسان، أو بصفة عامة هو فعل الإرادة الإنسانية التى تستهويها الأمور الخارجة عن ذاتيتها، فمثال ذلك كما يقول ابن رشد: «إذا ورد علينا أمر من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار... وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة فهربنا منه، وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التى من خارج ومربوطة بها»[٢٨] وهذا يحدث حتى فى الكلام، إذ جاء فى تلخيص الخطابة أن الغاية من أى قول إنما هى موجهة لسامعين[٢٩] وليس للقول من أجل ذاته، حيث يقول ابن رشد: «أفلا يلزم البتة التفكير... لأجل نظام الحياة الإنسانية، فى أن يكون لمعرفة هذه الغاية الأخيرة أهمية عليا؟ وأن تكون بحيث نقوم إذن بواجبنا كالرماة الذين يقصدون هدفاً معيناً؟»[٣٠]، فإذا لم يستطع الإنسان الوقوف على الأسباب الضرورية فى وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هناك صناعة أصلاً.[٣١]

ولذلك كان لابد من كل سياسة أن تراعى هذه المنفعة (الهدف) المتبدلة والمتغيرة حسب المنفعة التابعة لها، وابن رشد هنا يطالبنا دائماً بتغيير السياسة حسب متطلباتنا، ومن لم يفعل ذلك، فإنه يخاف من تغير وضعه وحكمه بتغير سياسته، فهو يقول أن: «السياسات التى ليس يوضع فيها سنن غير متبدلة فغاية واضعها هى التحفظ والاحتراس من الخلل الواقع فى السنن بتبدل الأزمنة والأمكنة».[٣٢]

ومن هذا المنطلق فإن السياسة ليست هى التى تحدد غاياتها، وإنما لابد لها من الأخلاق لكى تحرسها وتوجهها إلى أهدافها المتعلقة بالإنسان وبالحياة، لأن غاية السياسة واحدة وهى التسلط والتغلب، وكلما كانت كذلك فهى ليست خيراً، بينما الأخلاق هى التى تحدد السياسات

النافعة أو الخير، ولذلك وجب علينا كما يقول ابن رشد: «أن نعتمد فى أنفسنا التخلق بتلك الأخلاق» وأن هذه الأخلاق التى نلتزم بها هى التى نحددها لأنفسنا وفقاً للمنفعة التى نريدها منها، ولكن ليس كل واحد منا مؤهل لهذا التحديد، وإنما يقوم به من يكونون هم أنفسهم ذوو أخلاق حسنة وعلى قدر كبير من المعرفة لكى يستطيعوا استنباط الغايات مما يقومون به حتى: «تكون تلك الأشياء المذكورة هاهنا معلومة وموجودة فينا، فإنه إذا وجد فينا الخلق الذى نحث عليه كان قولنا فى الحث عليه أشد إقناعاً، ولذلك ينبغى ألا نشير إلا بما هو موجود لنا أو نحن عازمون على أن يوجد لنا».[٣٣]

ومن هنا فإن الأخلاق التى تحدد السياسة متغيرة بتغير الظروف والأحوال، ولا يمكن الحصول عليها إلا بالتدريب والرياضة والتربية، التى هى مهمة الفلسفة لأن: «فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعنى من جهة ما هى مصنوعات»[٣٤]، وما الإنسان وحياته إلا أحد هذه الموجودات، ونحن نعتقد هنا أن فى هذه المسألة تأثير رشدى على ابن الأزرق حتى وإن لم يقر به فهو موجود ضمنى، لأنه يرى مثله أن الأخلاق التى توجه الحياة والسياسة هى متغيرة، وللإنسان دور فيها، وكذلك فإن الألفاظ التى يستخدمها هى ألفاظ أرسطية تكون قد وصلت إليه من تحليل ابن رشد، لأنه عندما يتحدث عن الفضائل الأخلاقية فهو يتحدث عن الوسط الذهبى الذى بنى عليه أرسطو فلسفته الأخلاقية حيث يقول: «الشجاعة الخلق الذى يصدر به الفعل المتوسط بين فعلى التهور والجبن، والعفة الخلق الذى يصدر به الفعل المتوسط بين فعلى الفجور والخمود، وأن الإخلاق قابلة للتغير بطريق الرياضة على معنى ردها إلى الاعتدال وهو ممكن».[٣٥]

كما يمكن لنا من هذه المنطلقات التأكيد على أن ابن الأزرق فى هذه المسألة يكون قد تجاوز أستاذه ابن خلدون الذى لا يعير أى اهتمام للمسائل الأخلاقية فى بناءاته الفكرية، ورجع إلى ابن رشد الذى توافق معه فى الأهمية الأخلاقية والسياسية التى يجب أن تبنى عليها حياة الشعوب والدول، وهذا التوجه منهما، لا يخرج فى مضمونه عن المبادىء العربية الإسلامية، حتى وإن كان لهما إطلاع واسع على الفكر اليونانى فى هذه المسألة[٣٦]، إذ كانا يؤمنان بأن الإسلام لم يخلف نظرية فى الحكم السياسى المدنى، كما لم يخلف نظرية فى أى علم طبيعى، فلو كان الإسلام كذلك لكان معناه إلغاء فكرة التطور فى وسائل الحكم والإرادة وجعل المجتمع الإنسانى شيئاً جاهزاً وثابتاً ونظاماً ميتاً لا يتحول، أى إلغاء التاريخ نفسه[٣٧]، إن هذه الحقيقة هى التى كانت تدفع ابن رشد وكثير من المفكرين المسلمين إلى البحث عن الطرق والوسائل الممكنة التى تجعل من السياسة دائماً تحقق وظيفتها الطبيعية المرتبطة بالمجتمع وبأحواله، عكس ما يذهب إليه فهمى جدعان الذى يعتبر أن ابن رشد كان من

المفكرين البعيدين عن الحياة العامة الحقيقية[٣٨]، ومن هنا يمكننا القول سواء بالنسبة لابن رشد أو لابن الأزرق، أن مذهبهما لم يكن مذهباً إيدولوجياً دوغمائياً، بقدر ماهو مذهب حقيقى يعبر عن واقع بعينه عاشته الأمة العربية الإسلامية فى وقتهما ـ رغم التباعد الزمنى بينهما.

وما هذا المذهب من ابن رشد وابن الأزرق إلا دليل على ارتباطهما بواقعهما وبعقيدتهما ولم يكونا صورة طبق الأصل للفكر اليونانى وخصوصاً الأرسطى الذى جعل من العلم السياسى هو أرفع العلوم بما فيها العلوم الأخلاقية، بينما هم جعلوا من الأخلاق هى العلم الأعلى الذى يجب أن تخدمه السياسة، إذ ليست الأخلاق فى خدمة السياسة، بل إن السياسة هى الخادمة للأخلاق ولقيمها[٣٩]، لأن خلو المؤسسات السياسية من القيم الإنسانية تبقى جثة هامدة لا روح فيها، فمجموعة القيم هى التى تجعل من تلك المؤسسات حاملة لغاية إنسانية ومصدر إلهام تدفع إلى الانخراط الجماعى الشامل فيها، وكل مجتمع مفتقر إلى منظومة أخلاقية عاملة وفاعلة لا يعجز عن إنتاج مؤسسات حية وفاعلة فقط ولكنه يفقد بالضرورة وفى أجل سريع مبرر وجوده أيضاً.[٤٠]

ثالثاً: العلم ودوره فى البناء الأخلاقى والسياسى

يرى ابن الأزرق أن العلم بصفة عامة هو أشرف الفضائل الإنسانية لأنه هو الذى يحقق السياسة والأخلاق اللتين من خلالهما تتحقق السعادة الإنسانية الدنيوية والأخروية، ولذلك كان كما يقول: «السلطان أحوج الخلق إلى العلم»[٤١] وفى تحديده لماهية العلم يقسم النفس الإنسانية كما فعل ابن رشد إلى شهوانية وغضبية وناطقة، وهذه الأخيرة هى أسمى مراتب النفس وأشرفها لأنها هى مصدر فضيلة الحكمة التى بها يتحقق كمال العلم، والحكمة هى مصدر الأفعال السياسية والأخلاقية لأنها هى المعرفة بالأسباب الغائية، بينما العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها[٤٢] ومن ذلك يقول ابن الأزرق: «الحكمة فضيلة النفس الناطقة، والشجاعة وهى فضيلة الغضبية، والعفة وهى فضيلة النفس الشهوانية... والنفس الناطقة أشرفها»[٤٣]، فالعلم الحق هو الذى يصدر عن النفس الناطقة، وهى كما يقول ابن رشد غاية الإنسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان[٤٤] وهذا نفس المذهب الذى يذهبه ابن الأزرق حينما يقول أن كل الفضائل يشارك فيها الإنسان الحيوان ما عدا فضيلة العلم التى لا يشاركه فيها.[٤٥]

ويقسم ابن رشد النفس الناطقة إلى جزءين: «جزء عملى، وجزء علمى»[٤٦] وعن هذا المركب تصدر الفضائل والأفعال، وتكون الدولة حكيمة وفاضلة بمقدار تحكم النفس الناطقة فيها[٤٧]، أى لا تتحكم فيها الجماعات الدينية البعيدة عن العلم وعن الحياة وهى المعاناة المرة التى عانها ابن رشد فى عصره، ولذلك يؤكد ابن الأزرق أن تحلى الحاكم بالعلم «من أعظم ما

يتحبب به إلى الرعية، لما رسخ فى النفوس على الجملة من فضيلة العلم ومحبة من انتسب إليه»، فالتأمل فى حياة الناس وشؤونهم هو الذى يفرض علينا البحث فيما ينبغى القيام به لتمكينهم من الحياة السعيدة، وهذا لا يحدث إلا بالعلم السياسى أو الفلسفة السياسية التى تساعدنا على أن نقرر ماذا عسانا فعله، وكيف نفعل ما نحن مقدمون على عمله[٤٨]، لكى نحقق وجودنا الإنسانى تحقيقاً فعلياً يعبر عن دورنا الحضارى فى هذا الوجود.

والعلم الحقيقى الذى تؤسس عليه الحياة الاجتماعية ليس لكل الناس وإنما لأناس مخصوصون لهم القدرة فى معرفة متطلبات الحياة وتنظيمها وتوجيهها، ومن يدعى معرفة العلم وهو لا يعرفه فهو كما يقول ابن رشد كمن يصرح: «بالتأويل للجمهور ولمن ليس هو بأهل له مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصاد عنه... وذلك أن نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان كنسبة الشارع إلى صحة الأنفس»[٤٩] وابن الأزرق وإن كان يؤكد كابن رشد على الشخص الحامل للعلم كإنسان متميز فهو يرفعه إلى مرتبة الألوهية، حيث يقول: «من الكلمات الحكيمة فى هذا الوصف لو لم تكن له فضيلة لما كان شرطاً فى الألوهية، فمن ليس بعالم فليس بإله».[٥٠]

إن تأثير ابن رشد هنا واضح على ابن الأزرق وخصوصاً على تأكيده على مسألة المعرفة العلمية كمعرفة متميزة، وأن صاحبها إنسان متميز، ولذلك إن آفة العلم كما يقول ابن الأزرق ذهاب أهله، وانتحال الجهال له، وترأسهم على الناس باسمه.[٥١]

رابعاً: عوارض السياسة

يذهب ابن الأزرق مذهب ابن رشد العام فيما يتعلق بالأسباب التى تؤدى بالكائنات الإنسانية إلى العيش فى وحدات سياسية، وهى التى تتمثل أساساً فى تطوير الفضائل الإنسانية، بينما تلبية الحاجيات البيولوجية فهى أقل مرتبة بالنسبة للإنسان، لذلك فهما يبحثان فى العوامل التى تحافظ على الرابطة السياسية التى تجعل الفعل الإنسانى تحقيقاً للسياسة الحقة والمحافظة عليها، ولا تعنى المحافظة على السياسة هى محافظة على الحاكم وعلى حكمه مهما كان نوعه أى حتى وإن كان مخالفاً للطبيعة التى نشأ من أجلها، بل يجب أن تهدف السياسة إلى إيجاد المسوغات للحاكم لكى يكون له الحق فى توجيه الكل وإخضاعهم، ولذلك كانت السياسة نوعان ظالمة تحرمها الشريعة وكل السنن سواء كانت طبيعية أو عقلية، وعادلة تلزمها الشريعة للحفاظ على أحكامها وقواعدها، كما يلزمها النظر العقلى الذى لا يلجأ فيه الإنسان إلى الشريعة فحسب بل وإلى ما تركه القدماء فى كتبهم.

والسياسة المرفوضة شرعاً وعقلاً هى السياسة الظالمة، والظلم فى فهم ابن رشد هو الذى ينتج من: «الإنسان القوى للضعيف، ومنه ما يكون من الغنى للفقير»[٥٢]، ولعل ما عاصره

ابن رشد وما وصل إليه من تاريخ الدولة الإسلامية من سيطرة رجال الدين الدجالين الذين كانوا يستخدمون الدولة كأداة فى أيديهم لنشر أيديولوجيتهم الدينية المجردة من كل دأ أخلاقى أو سياسى هو الذى جعله يستخدم بعض المفاهيم الفقهية التى كان يستخدمها أولئك الفقهاء لتقريب الفهم من العامة والتعبير عن الدين الحق، حيث كان يقول: «كل أفعال الظلم هذه ظهرت فى زماننا هذا لا من خلال الحجة فحسب، بل هى ظاهرة للعيان الحسى وبالبداهة».[٥٣]

ومما كان يراه خارجاً عن كل تشريع ومنطق وهو من أكبر المظالم القتل بالرهبة الذى سلكه كثير من الحكام المسلمين الجبابرة ومن أهم مظاهر هذا الظلم المرفوض فى الممارسة السياسية والأخلاقية العقوبة بالمال على مرتكبى الجرائم فى الدولة، وهذه هى التى يرفضها ابن رشد كغيره من فقهاء المذهب المالكى، حيث يقول: «وأما خسة الرئاسة فهى التى يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين بأداء الإتاوة والتغريم، لا على جهة أن تكون نفقة للحُماة والحفظة ولا عدة للمدينة على ما هى عليه الأمر فى السياسات الأخر، بل على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول»[٥٤]، وتبنى ابن الأزرق هذا الموقف ويعتبر أن أخذ مال الجانى فى الدولة لا عهد له فى الإسلام، لأنه قد لايكون عاملاً رادعا لمرتكبى الجرائم فى الدولة، ولذلك لما سئل الإمام مالك: هل يجوز انتهاب متاع أهل السوق إذا خالفوا ما أمروا به؟ فقال: لا يُحل ذنب من الذنوب مال لإنسان، وإن قتل نفساً، وأرى أن يضرب من أنهب أو أتهب، يعنى: الآمر به والطائع له.[٥٥]

والظلم فى السياسة كان يرفضه ابن الأزرق لأنه لا يؤدى إلى زوال الدول وانهيارها فقط، وإنما ذلك يؤدى إلى خراب العمران أو الحضارة إجمالاً حيث كان يقول: «فكل من أخذ ملك أحد أو غصبه فى عمله، أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه ما لم يفرضه الشارع فقد ظلمه، قال ابن خلدون: فجباة الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك عائد على الدولة بخراب العمران».[٥٦]

ولذلك فإن الحفاظ على العمران وعلى الرعية واكتساب ودها كما يقول ابن الأزرق حتى تصبح نصيراً للدولة وقت الحاجة يجب عليها أن لا تؤخذ أموالها وتحسن معاملتها، إذ أن: «العدول بالرعية والكف عن مالها مع حسن التودد إليها، أنصر جند، وأقرب معين مما وردت به الوصية، وتأكدت به العناية»[٥٧]، وهذا المبدأ أخذه ابن الأزرق عن ابن رشد حين قال فى وصفه لجودة التسلط: «وأما جودة التسلط فهو التسلط الذى يكون على طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السنة، فإن الذين يشيرون بما توجبه السنة هم متسلطون بجودة التسلط، وهذا هو

التسلط الذى يحصل به صلاح حال أهل المدنية والسعادة الإنسانية».[٥٨]

وابن الأزرق وإن كان يتبنى هذا الموقف ويدعو إلى التمسك به لتحقيق التوافق بين الرعية وحكامها فذلك من مقتضيات ما كانت تفرضه الحياة السياسية للدولة الإسلامية فى الأندلس فى عهده، والتى تتطلب الاتحاد والتعاون بين كل عناصر العملية السياسية فى الأمة حكاماً ومحكومين لمواجهة ما كان يتربص بهم من تهديد خارجى، فإن كانت للدولة قوة فيجب أن توجهها للخارج بالتعاون مع رعاياها للوقوف فى وجه العدو الذى كان يهددهم، والذى تحقق له ما أراد فى حياة ابن الأزرق وذلك مما كان يخشاه.

كما أن ابن الأزرق يتبنى موقف ابن رشد فى بعض العوارض التى تصيب الملك وتهدد استمراره وتؤدى إلى انهياره وانحلاله، ومن بين هذه العوارض الحجاب الذى كان يضعه الحكام بينهم وبين رعاياهم فى الصلاة أو مايعرف بالمقصورة فى الصلاة، وهذه من وجهة نظره بدعة قام بها الحكام وأيدها الفقهاء الذين يوظفون الدولة والدين لمصالحهم، حتى أصبحت الدولة آلة فى يد الدين لا روح فيها وظيفتها استعباد الشعب كله، ولا يعنى هذا سواء عند ابن رشد أو ابن الأزرق نفى وجود الدولة ورفضها، بل على العكس من ذلك فهما يعتبرانها من الأمور الطبيعية، وإنما يلحان على ضرورة إيجاد المبررات التى تجعل منها تودى وظيفتها الطبيعية على ما يقتضيه الاجتماع البشرى من عدل وتقدم وازدهار تُخدم فيه مصلحة الجميع.

ويُرجع ابن رشد الحجاب بين الحاكم والرعية، إلى مجموعة من الأسباب ومن بينها ما يراه ناتجاً عن خوف الحكام من الاغتيالات، وهذه الرواية هى التى يوردها ابن الأزرق عنه ويرى أن له السبق فى إدراك هذه العلة قبل غيره من المفكرين المسلمين الذين بحثوا فى السياسة والأخلاق، حيث يعتبرها من المحدثات فى الممارسة السياسة، ولذلك فهى من جميع النواحى مرفوضة سواء الواقعية أو العقلية إو الشرعية، ويقول ابن الأزرق فى هذا الصدد: «المقصورة محدثة، لم تكن فى عهد النبىﷺ ولا على عهد الخلفاء بعده، وإنما أحدثها الأمراء للخوف على أنفسهم، فاتخاذها فى الجوامع مكروه»[٥٩]، وهذا عكس ما يذهب إليه ابن خلدون على أنها اتخذت عند حصول الترف والاستفحال شأنها شأن أحوال الأبهة كلها.[٦٠]

وفى هذه المسألة يتجاوز ابن الأزرق موقفى ابن رشد وابن خلدون ويرى أن ضرورة وضعها تتجاوز حدود كراهيتها لذلك فإن وضعها هو من ضرورات السياسة، لأن الخوف الذى علل به ابن رشد الأحداث ينهض فى رفع الكراهية، وعدم وضعها قد يؤدى إلى مفاسد: «وتلك المفاسد لا تقاوم ضرر عدم اتخاذها» سواء وضعت للأبهة أو خوفاً من الاغتيال، ومن ثم فهى جائزة شرعاً وعقلاً وجوازها حتى وإن انقطع به الصف حالة الضرورة لا يضر[٦١]، وهى بهذه

الحالة لا تعد من عوائق السياسة، وإنما هى من مستلزماتها، وبذلك يكون ابن الأزرق قد تجاوز عصره كما تجاوز ابن رشد وابن خلدون إذ لا يمكن الآن أن نتصور حاكم دون حجاب بينه وبين رعيته لأن ذلك يضر بهما معاً أكثر مما يفيدهما.

نستنتج مما سبق أن قراءة ابن الأزرق لابن رشد أخذت مسارين: مسار القراءة للأفكار التى جاءت فى مقدمة ابن خلدون وفيه يميل إلى موقف هذا الأخير، ومسار القراءة للأفكار التى لم تتضمنها المقدمة وفيها يشيد بابن رشد على مستوى الأفكار وعلى مستوى المنهج.

الهوامش:

(١) إن تناولنا لابن الأزرق هنا يدل على ما موقف المفكرين العرب فى الأندلس واهتمامهم بابن رشد عكس ما يذهب إليه محمد كامل عياد على أن ابن رشد لم يهتم به فى الأندلس، حيث لا يشير إلى ابن الأزرق فى مقاله: تأثير ابن رشد على مر العصور، فى مؤتمر ابن رشد المنعقد بالجزائر من ٤ ـ ٩ نوفمبر ١٩٧٨م، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٣م، ج ٢.

(٢) محمد مفتاح، ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى، فى أعمال ندوة ابن رشد، المغرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،، ١٩٨١م، ص ٩٧.

(٣) إن مسألة الأخلاق شغلت حيزاً كبيراً فى فكر ابن رشد وفلسفته، وهى عكس ما ذهب إليه رينان على أن «الأخلاق لا تشغل غير مكان صغير جداً فى فلسفة ابن رشد»، رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٧م، ص ١٦٩.

(٤) لقد كان ابن الأزرق يستشهد كثيراً بأقوال أفلاطون وأرسطو، ويعتبرهما حكيمين للإنسانية جمعاء، ولذلك كان عندما يستشهد بأفكارهما يتناولها على أنها حقائق يجب الرجوع إليها والاعتماد على محتوياته لأنها مبنية على العقل وهذا الأخير لا تتناقض أحكامه ومحتويات الشريعة.

(٥) ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية، مصر ١٩٦٠م،ص٤١.

(٦) أبو عبدالله محمد بن الأزرق الأندلسى، بدائع السلك فى طبائع الملك، دراسة وتحقيق الدكتور محمد بن عبدالكريم، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، ١٩٧٧م، ج١، ص ١٣٣.

(٧) المصدر نفسه، ج١، ص ٧٩، وكذلك ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، سنة ١٩٨٤م، ج١، ص ١٨١.

(٨) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط٢، سنة ١٩٦٩م، ج١،ص٣٠٥.

(٩) ابن الأزرق، بدائع السلك فى طبائع الملك، ج١، ص ٧٩.

(١٠) المصدر نفسه، ج١، ص ١٣٢.

(١١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٩م، ج٢، ص ٤٤٥.

(١٢) ابن الأزرق، بدائع السلك فى طبائع الملك، ج١، ص ١٣٦.

(١٣) عبدالرحمن بدوى، ابن خلدون وأرسطو، فى أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد فى القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢م، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، مصر، ص ١٥٩.

(١٤) محمد عابد الجابرى، نحن والتراث، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، ط٥، ١٩٨٦م،ص٣٠٧.

(١٥) طيب تيزينى، مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا، سنة ١٩٧١م، ص ٣٥٦.

(١٦) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تقديم وتحليل محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ١٩٩٨م، ص ٦٨.

(١٧) محمد عابد الجابرى، المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، فى أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى، ص ١٠٢.

(١٨) ابن رشد، فصل المقال، تقديم وتعليق، الدكتور أبو عمران الشيخ والأستاذ جلول البدوى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٢م، ص ٦٤.

(١٩) يقصد كتاب تلخيص الخطابة لابن رشد.

(٢٠) عبدالرحمن بدوى، ابن خلدون وأرسطو، ص ١٥٨، ١٥٩.

(٢١) جاء فى مقدمة تحقيق عبدالرحمن بدوى لكتاب ابن رشد تلخيص الخطابة أن ابن رشد اعتذر عن: «ذكر الأمثلة اليونانية لأنه رآها مجهولة تماماً لدى القارىء العربى الذى يتوجه إليه، ولا تتلاءم أيضاً مع الجو الإسلامى الذى يكتب ويعيش فيه، على أنه استبدل بهذه الأمثلة اليونانية نظائرها فى الإسلام، فاستشهد بشواهد من الفقه الإسلامى واللغة العربية، والحق أنه بذل جهداً محموداً»، ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص،ى.

(٢٢) الجابرى، المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد،ص ١٢٩.

(٢٣) معن خليل عمر، التحليل السببى للظاهرة عند ابن رشد، فى أعمال ندوة ابن رشد بالمغرب، ص ٧٩.

(٢٤) ماجد فخرى، فلسفة ابن رشد الأخلاقية، مؤتمر ابن رشد بالجزائر ١٩٧٨م، ج١، ص ٢٠١.

(٢٥) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص ٣٣٤.

(٢٦) عمار طالبى، النظرية السياسية لدى ابن رشد، مؤتمر ابن رشد، الجزائر ١٩٧٨م، ج١، ص ٢٢٤.

(٢٧) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ٧٠.

(٢٨) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص ١٨٩.

(٢٩) عبدالكريم خليفة، أدب ابن رشد، فى مؤتمر ابن رشد المنعقد بالجزائر ١٩٧٨م، ج١، ص ١٣٩.

(٣٠) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٩٢٤م، ج١، ص ١٧٠، وكان مؤلف أرسطو هذا مبنياً فى أساسه على مبدأ الغائية الذى أولى له أهمية كبرى حيث كان محور تفكيره، وذلك ما تكرر أيضاً فى كتابه فى السياسة الذى ترجمه الأب أوغسطينس بريارة البولسى، والذى افتتحه أرسطو بقوله: «بما أننا نشاهد أن كل دولة مجتمع، وأن كل مجتمع يتألف ابتغاء مصلحة»، ص ٥، وأن هذه الحقائق الأرسطية لايمكن أن تكون غائبة عن ذهن ابن رشد.

(٣١) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص ١١٣.

(٣٢) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ٧٠.

(٣٣) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣٤) ابن رشد، فصل المقال، ص ٢٤.

(٣٥) ابن الأزرق، بدائع السلك فى طبائع الملك، ج١، ص ٣٩٩.

(٣٦) للإطلاع على العلاقة بين ابن رشد وأرسطو يرجى الرجوع إلى المقالة القيمة التى كتبها د. حسن حنفى بعنوان: ابن رشد شارحاً لأرسطو فى مؤتمر ابن رشد الذى عقد بالجزائر ١٩٧٨م، ج١، ص ٥٧ ـ ١٢٠، ومما جاء فى هذه المقالة أن طريقة ابن رشد فى الشرح: «ليست خاصة بأعمال أرسطو أو غيره من المفكرين المنتسبين إلى حضارات أخرى مجاورة بل هى طريقة متبعة داخل الحضارة الإسلامية ذاتها مع مفكريها وأعمالهم إما لإعطاء تفصيلات أكثر أو لتغيير الأسس ولحفظ التراث، وهى أبعد ما تكون عن مجرد استبدال لفظ بلفظ أو عبارة بعبارة».

(٣٧) برهان غليون، أصل السلطة فى الإسلام الخلافة والدولة، مجلة الاجتهاد تصدر عن دار الاجتهاد، بيروت لبنان، العدد ٢، ص ٤٨، كما يؤكد برهان غليون حقيقة مهمة بالنسبة للأمة الإسلامية، حتى وإن كانت بديهية بالنسبة لكثير من المسلمين الذين حملوا لواء البحث فى هذه المسألة، وهى: «أن الإسلام فى مسألة الحكم، كما فى كثير من المسائل الأخرى، لم يقدم إلا مبادىء تربوية ملهمة للسلوك البشرى وترك للناس أن يقرروا بناء نظمهم.. وهذا مبرر وجود العقل والاجتهاد»، وهذا ما جسده ابن رشد كممارسة فى فكره فى جميع القضايا التى تعرض لها.

(٣٨) فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط٢، ١٩٨١م، ص ٣٨.

(٣٩) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣١.

(٤٠) برهان غليون، نقد السياسة الدين والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ١٩٩١م، ص ٢٦.

(٤١) ابن الأزرق، بدائع السلك فى طبائع الملك، ج١، ص ٤٠٥.

(٤٢) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص ١٩٣.

(٤٣) ابن الأزرق، المصدر السابق، ج١، ص ٤٠٥.

(٤٤) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص ٢٣٤.

(٤٥) ابن الأزرق، المصدر السابق، ص ٤٠٥.

(٤٦) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد العلة، ص ٣٣٤.

(٤٧) ماجد فخرى، فلسفة ابن رشد الأخلاقية، ص ٢٠٢.

(٤٨) عمار الطالبى، النظرية السياسية عند ابن رشد، ص ٢٢٤.

(٤٩) ابن رشد، فصل المقال، ص ٥٨، ٥٩.

(٥٠) ابن الأزرق، بدائع السلك فى طبائع الملك، ج١، ص ٤٠٦.

(٥١) المصدر نفسه، ج٢، ص ٩٠٠.

(٥٢) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ١١٥.

(٥٣) عمار الطالبى، النظرية السياسية عند ابن رشد، ص ٢٤٠.

(٥٤) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ٦٩.

(٥٥) ابن الأزرق، بدائع السلك فى طبائع الملك، ج١، ص ٢٩٠.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٥٧) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٥٨، ٥٥٩.

(٥٨) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ٦٩.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٧٣٤.

(٦٠) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ٣٢٨.

(٦١) ابن الأزرق، بدائع السلك فى طبائع الملك، ج٢، ص ٧٣٤.