[٤]
مشروع مدينة ابن رشد الفاضلة
أساسها الحرية وغايتها
إصلاح سياسي متكامل

obeikandl.com

obeikandl.com

القسم الأول: الحرية أساس العمل السياسي وصلاح المجتمع

تمهيد:

الحرية قيمة من القيم الإنسانية الهامة، وهي شعور ذاتي يدركه الإنسان ومعنى من المعاني اللازمة لنفسه لا ينفك عنها مطلقا، أنه يشعر في نفسه بأن لديه القدرة على أن يفعل أو لا يفعل شيئا من الأشياء، ينفي أو يثبت قولا من الأقوال ولو لم تكن هذه القدرة موجودة لما اطمأن إلى العدل في حسابه ثوابا أو عقابا.

وليس أدل على ذلك مما حدث لأحد فلاسفة اليونان حين وقع في الأسر فقادوه إلى سوق العبيد ليبيعوه فأخذ ينادي "من يبغي أن يشتري له سيدا؟.. وهكذا ورغم وقوعه في الأسر والعبودية فإنه لم يفقد إحساسه وشعوره بأنه سيد حر طليق.[1]

والحرية هي قاعدة الفضيلة، ومناط التكاليف، وهي أساس للحساب والمسئولية ولذلك ارتبط التقدم والانطلاق والفكر الصادق والعمل المتميز والقيم الفاضلة والاعتقاد السليم بعصور الحرية والاستقلال، ومن هنا اعتبرت حرية الإرادة من الأسس الضرورية في أي نظام أخلاقي أو سياسي.

وعلى الرغم من أن حرية الإرادة أمر تقتضيه الضرورة الأخلاقية والوجود

---

(١) أحمد لطفي السيد: الحرية. ضمن كتاب المنتخبات ج١ ص ٢٩٦ (كتاب تذكاري)، د. زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، ص ١١٤، أندريه كريسون. المشكلة الأخلاقية ص ١٠٨ من الترجمة العربية.

الإنساني، إلا أن بعض المفكرين قد تشككوا في وجودها وتساءلوا: هل للحرية وجود حقا؟ وهل أعمالنا التي نقوم بها حرة أم مقيدة.[١]

أنهم يقولون أننا إذا لجأنا إلى تجربتنا الداخلية شعرنا بحريتنا في كثير من أعمالنا ولاسيما تلك التي نقبل عليها بمحض إرادتنا، ولكن- ويواصلون تساؤلهم- هل مجرد شعورنا بشيء من الأشياء دليل على وجود هذا الشيء؟ كثيرا ما نلاحظ أن الشعور وحده لا يكفي، وأننا قد نكون مخدوعين بما يحمله إلينا الشعور فلماذا لا ينطبق هذا على وجود الحرية ذاتها فنشعر أننا أحرارًا من دون أن نكون أحرارًا بالفعل وهل معنى ذلك أن الله قدر أفعالنا أزلا وأوجدها على أيدينا بقدرته وحده وتبعا لذلك فلا إرادة لنا فيما نفعل وإنما نفعل كما تفعل الجمادات أفعالها وتنسب إلينا الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجماد.[٢]؟

ومع وجود هذا الاتجاه الذي شكك في وجود الحرية أساسا، كان هناك اتجاه آخر أسرف في الاعتقاد بوجودها وأمن بأن كل إنسان يعمل ما يشاء ويترك ما يشاء، فالمشيئة الإنسانية مستقلة استقلالا تاما عن المشيئة الإلهية، وليس الله خالقا لشيء من أفعالهم، ولا قادرا على خلق شيء منها، بل كلها من خلق الإنسان نفسه بكامل حريته واختياره وإلا لكان الأمر والنهي، والمدح والذم، والثواب والعقاب باطلا وظلما.

ثم رأي فريق ثالث أن كلا الاتجاهين قد أسرف في اعتقاده، وأن خير

---

(١) W. Montgomery: free will and predestimation in early Islam, p. ١٢.

(٢) الشهرستاني. الملل والنحل ج١ ص٨٧، د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي ج١ ص٣٠٩.

الأمور أوسطها، فللمرء نوع من الإرادة والحرية في أعماله، ولكن الله خالق كل شيء بما في ذلك الإنسان وأعماله مُرجعًا الأفعال كلها إلى الله خشية أن يكون في قدرة العبد ما يؤذن بمشاركته فيما يحدث في الكون أو ما يضيق دائرة القدرة الإلهية، فإرادة الإنسان تقضي بالفعل أو الترك وعلى أثرها أو معها يكون التنفيذ بقدرة الله. وهكذا تلاشت- وفقا لرأيهم- الإرادة والقدرة الإنسانية في الإرادة والقدرة الإلهية، وأضحت قضية الحرية الإنسانية لا معنى لها.[1]

فماذا كان موقف فلاسفة الإسلام عامة من تلك المشكلة؟ وهل تابعهم في ذلك فيلسوف قرطبة، فيلسوف العقل في الإسلام، وآخر من حادت بهم البيئة الفكرية الإسلامية في الأندلس أبو الوليد بن رشد؟

وقف فلاسفة الإسلام من هذه المشكلة موقفا متحدا، لا يختلف فيه لاحقهم عن سابقهم كثيرا، وقرروا أن للعباد حرية نابعة من إرادتهم ولكنها لا تخرج عن النظم العامة للكون، فهي خاضعة لإرادة الله وقدرته.

وهكذا فلم يكونوا جبريين خالصين، ولا قدريين مسرفين، بل كان موقفهم توفيقيا بين المذاهب كلها وإن كانوا إلى تأييد الاختيار أقرب.[2]

ولقد تناولها أبو الوليد بن رشد بموضوعية تامة، وروح نقدية سديدة

---

(١) الأشعري: اللمع ص ٣٩- ٤١، د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة ص ٩٨- ١٠١، محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص٨٩.

(٢) د. إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية ص ١٤٣. د. عبد الغني عبد المقصود. الأخلاق بين الفلسفة والإسلام ص٢٠١- ٢٣٠.

عارضا أهم آراء الفرق السائدة في عصره، والتي سبقت عصره بعصور طويلة، فقام بتحليلها ونقدها منطلقا في نقدها من وعي ودراية كاملة وإدراك دقيق لما تحمله آراء هذه الفرق من خطورة على إدراكات العقل وبراهينه المنطقية قاصدا إقامة أدلة برهانية عقلية على أنقاض أثر الأدلة الأخرى وخاصة الجدلية.

وحين تناول ابن رشد هذه المشكلة بالبحث فإنه أخضعها لميزان العقل والمنطق مؤكدا شرعيته في العقيدة من خلال استخدام التأويل، وهو بذلك يقرب بين الظواهر وبين الدلالات والمعاني الحقيقية التي تحملها النصوص الشرعية.

ورغم ثقته المطلقة في المبادئ العقلية فإنه لم يمنحها قدرة أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، فهناك صلة قوية بين الأسباب ومسبباتها، ووظيفة العقل هو التنبيه واكتشاف ذلك وسنرى كيف ربط ابن رشد بين نظريته في السببية، وبين الإيمان بالقضاء والقدر والوصول من ذلك إلى إثبات الحرية الإنسانية في أي مجال من مجالات التواجد الإنساني: فكرا، وسياسة، وعقيدة، وأخلاقًا.

كذلك كان لاشتغاله وتوليه منصب القضاء أثرا كبيرا في تناوله لهذه المسألة، فناقشها على منهج الفقهاء مؤكدا على القصد والإرادة ليقيم عليها دعائم الجزاء والمسئولية، وأنواع القصاص أو العقوبة. فالفقه والقضاء يقرران أنه لا تكليف بدون حرية إرادة، كما يشير ابن رشد إلى أن الفقيه يلجأ إلى التأويل في كثير من الأحكام الشرعية لما عنده من قياس ظني، فكم بالأحرى أن

يفعل ذلك صاحب البرهان خاصة وأنه يملك القياس اليقيني[1]؟؟

وسوف يتضح لنا من تناولنا لمشكلة الحرية عند ابن رشد أنه لم يغفل جوانبها المتعددة من دينية، وأخلاقية وسياسية متأثرا في ذلك بدراسته لعلم النفس والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة، وسنرى كيف ربط بين الأفعال الإرادية، وإحساس الإنسان بحريته من جهة، وبين وصفها بأنها خير أو شر من ناحية أخرى، فالحرية هي جوهر العمل الأخلاقي وشرطة الضروري، لأن العمل الأخلاقي يقوم على إدراك الإنسان للخير واستبعداده للقيام به وهو ما يحقق له الفضيلة، ولو لم يكن الإنسان حرا، لما استطاع إتمام هذا الفعل الأخلاقي، فالحرية ليست هي حرية الفكر والاعتقاد فحسب، بل هي أيضا التحرر من عبودية الغرائز والشهوات.

كما كان لظاهرة التضييق على حرية الفكر والتي انتشرت في بلاد الأندلس على عهده، والتي أصابت بلهيبها ابن رشد ذاته في محنته التي حلت به في أخريات أيامه، من العوامل الهامة التي جعلته يهتم بموضوع الحرية الإنسانية وتأكيد وجودها كحقيقة ثابتة من جهة، ثم بيان أثرها على حرية المجتمع وصلاحه من جهة أخرى. فحرية الرأي وحرية العمل هي أساس صلاح المجتمع ذلك المجتمع الذي يجب أن تسود فيه الحرية ويبعد عن الاستبداد والعبودية فلا احتياج لقاض ولا طبيب، وليس على الجيش من واجب سوي

(١) ابن رشد: فصل المقال ص ١٩-٢٠ د. محمود عبد الحميد: مذهب التأويل في فلسفة ابن رشد ص ٢٦١، د. مدكور. في الفلسفة الإسلامية، ص١٤٧.

حراسة الأمة.[١]

فالحرية إذن هي جوهر العمل السياسي وأساسه، وعلى الإنسان أن يسعى لتحقيق نظام سياسي يكفل له حرية القول وحرية العمل ولن يتحقق له ذلك إلا في ظل النظام الديمقراطي الذي يعتبر من وجهة نظر ابن رشد خير الأنظمة لما يحققه من الحرية والعدل.

(١) رينان: ابن رشد والرشدية ص ١٧٠- ١٧١، د. عبد الكريم خليفة: أدب ابن رشد ص ٢٢- ٢٣ (مهرجان ابن رشد) حنا الفاخوري. تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص٤٦٤.

obeikandl.com

أولاً: موقف ابن رشد النقدي من مشكلة الحرية:

كانت مشكلة الحرية أو القضاء والقدر كما يطلق عليها المسلمون هي أكثر المشاكل العقائدية التي أثيرت في البيئة الإسلامية، فكثر النقاش والجدل حولها، وافترقت وتعددت المدارس الفكرية باسمها، وقد ساعد على ذلك ما اعتقدته كل فرقة من أن أصول هذه المشكلة- والتي وردت في الكتاب والسنة- يحمل من التعارض ولو ظاهريا ما يؤيد موقفها بما تستند إليه من أدلة. ويعبر فيلسوفنا عن ذلك الموقف خير تعبير فيقول "فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب حتى حدثت فرق ضالة، وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه أما مبتدع، وإما كافر مستباح الدم والمال. وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة."[1]

ومن موقف الفيلسوف الواعي، وبروح القدرة على التحليل والنقد يعرض ابن رشد المشكلة من مختلف جوانبها فيقول "أما تعارض أدلة السمع في ذلك فموجود في الكتاب والسنة، أما في الكتاب فإنه تلقي منه آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتسابا بفعله، وأنه ليس مجبورا على أفعاله مثل قوله تعالى "فبما كسبت أيديكم" الشورى آية ٣٠، وقوله تعالى "وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى" فصلت آية ١٧، وربما حملت الآية الواحدة من التعارض مثل قوله تعالى "ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة

(١) ابن رشد. مناهج الأدلة ص ١٣٣.

فمن نفسك" النساء آية ٧٩.

هذه الآيات- كما يرى ابن رشد- يفهم من ظاهرها على أن الأمور كلها ضرورية، وأن الإنسان مسير لا شأن له في خلق أفعاله التي حددت له تحديدا أبديا لا سبيل إلى تعديله أو تحويره كقوله تعالى "أنا كل شيء خلقناه بقدر" القمر آية ٤٩، وقوله تعالى "ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها أن ذلك على الله يسير" الحديد آية ٢٢[١].

ولم يكن السمع- في رأي ابن رشد- سبب الخلاف بين الفرق فحسب، بل كان هناك أيضا تعارض الأدلة العقلية، إذ أننا إذا فرضنا أن الإنسان حر فيما يفعل وهو خالق أفعاله، فإن في ذلك تقليص لمشيئة الله ولوجب أن تكون هناك أفعال خارجة عن مشيئته واختياره فيكون ها هنا خالق غير الله وهو ما يناقض إجماع المسلمين. وإن فرضناه غير مكتسب لأفعاله بل مجبر عليها أصبح التكليف من باب الاستحالة ولاصطدمنا بالسؤال المحير: وكيف يعقل أن يكلف بما لا يطاق، مع أن الاستطاعة والقدرة من شروط تكليف العباد؟ وكيف يعقل أيضا أن يكون مجبرا على فعل شيء، ثم يحاسب عليه ثوابا أو عقابا[٢]؟

أراد ابن رشد أن يخرج من ذلك المأزق الذي اعترض تفكيره حين واجه الأدلة السمعية التي تتعلق بتلك المشكلة من ناحية، وحين نظر إلى تراث الفرق

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٠٦- ١٠٧، د. محمود عبد الحميد: مذهب التأويل ص ١٩٦.

(٢) ابن رشدي: مفاهيم الأدلة ص ٢٢٤. د. محمود قاسم: الفيلسوف المفتري عليه من ١٤٣، د. عاطف العراقي: النزعة العقلية ص٢٥٣.

الكلامية من معتزلة، وأشاعرة وجبرية ووجدها هي الأخرى متباعدة متنافرة فيما بينها- من ناحية أخرى. وتساءل منذ البداية عن كيفية الجمع بين ما يبدو من تعارض في المسموع نفسه وفي المعقول نفسه؟

وجد ابن رشد أن الحل الأمثل لتلك المشكلة يكمن في الجمع بين قضيتي الجبر والاختيار ولكن ليس على طريقة الأشاعرة- والتي هي في رأيه إلى الجبر أقرب منها إلى الاختيار، وإنما بالنظر إلى المشكلة وتناولها من وجهة نظر عقلية سمعية مع إعطاء العقل الحرية في تأويل ظواهر النصوص الشرعية تدعيما لرأيه وتثبيتا لفكرته، وليس في ذلك خروج عن منهج الشرع، فالتأويل البرهاني لقضايا ونصوص الشريعة ليس مخالفا لظواهرها "فإذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد"[1]، ثم ألم يدعونا الشرع- كما يقول ابن رشد- إلى النظر والتأمل والتفكر كما في قوله تعالى "أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض، وما خلق الله من شيء" الأعراف آية ٨٥، وكما في قوله تعالى "فاعتبروا يا أولي الأبصار" الحشر آية ٢.

فإذا كانت الشريعة داعية إلى النظر المؤدي إلى اليقين فإن استعمال التأويل في حالة غموض الأدلة الشرعية، أو باستنباط الحقائق من ظواهر ما، إذا كانت تحتمل ذلك ليس ببعيد عن الشرع، وإذا كانت الشرائع حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فأنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

---

(١) ابن رشد فصل المقال ص ٢٠.. L. Gauthier, averroes. P. ٢٨٠

وإذا كان الأمر كذلك فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما فلا يخلو ذلك الوجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع، أو عرف به، فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا، فإن كان موافقا فلا قول هنالك، وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله.(١)

وجد ابن رشد أن آراء الجبرية التي ترى أن أفعال الناس ليست من صنعهم، وإنما هي من خلق الله الذي يجريها على أيديهم لا فرق عندهم بين أفعال اضطرارية كرعشة اليد أو السقوط من عل، أو أفعال يخيل إلى بعضهم أنها اختيارية كالسير والكلام والحركة- هي آراء تهبط بالإنسان إلى مرتبة أقل وأدنى من مرتبة الحيوان بل النبات أيضا لأنهم يماثلون بينه وبين الجماد، فالأفعال تنسب إليه مجازا كما تنسب إلى الجمادات، وما كان للإنسان في رأيهم أن يستطيع شيئا، إذ الله وحده خالق كل شيء وهم مجردون من كل قدرة وإرادة، وبديهي أن تلك الآراء كما يرى ابن رشد تحمل في طياتها ما يدل على الضعف والتخاذل والتواكل.(٢)

كما أن آراءهم من ناحية أخرى لا تسمح بقيام نظام أخلاقي كامل لأنها تهدم المسئولية الأخلاقية من أساسها، كما تهدم التكاليف الشرعية كلها فلا

---

(١) ابن رشد: فصل المقال ص٢٠.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٢٣، الشهرستاني: الملل والنحل ج١ ص ٨٧، الأشعري. مقالات الإسلاميين ج١ ص ٢٧٩، د. محمود قاسم. الفيلسوف المفتري عليه ص١٤٤.

حرية للإنسان على وجه الإطلاق، بل أفعاله كلها ليست من كسبه بل هي مفروضة عليه فرضا وبالتالي فلا مجال لثواب أو عقاب، وهل يصح أن يحرم الله الناس من كل حرية واستقلال في أعمالهم، وأن يحدد سلوكهم حتى في أدنى التفاصيل وأن يحرم الآثم من إمكان فعل الخير ومع هذا كله يعاقبهم إذا ما عصوا ويقذف بهم إلى العذاب الأليم؟[١] ويتساءل ابن رشد يقول إذا كان الأمر كذلك فلماذا لم يمنح الله الناس طبيعة وصورة حياة تضمن أن يسلكوا حسبما أمر وأراد؟

ويؤكد رفضه لهذا الاتجاه في فهم الحرية بقوله "فلو لم يكن لموجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا"[٢].

كذلك وجد ابن رشد أن آراء المعتزلة التي ترى أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرته بناء على مشيئته إن شاء فعل، وإن شاء ترك ولا دخل لإرادة الله ولا لقدرته في أفعاله بل إن الله هو الذي أقدر عباده على ما يقدرون عليه من أفعال... هي آراء تحد من قدرة الله تعالى وإرادته. فلو كان العبد هو الذي يخلق أفعاله لكانت إرادة الله وقدرته لا تنطبقان على أفعال الإنسان، وهذا مخالف لما أجمع عليه المسلمون من أن الله خالق كل شيء.

ورغم استنادهم إلى أدلة شرعية واضحة كقوله تعالى "إن الله لا يغير ما

(١) جولدزيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ص٧٨- ٧٩ من الترجمة العربية.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت ج٢ ص٧٨١.

بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" آية، وقوله تعالى "ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يرى، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يرى" آية، بل وأكثر من ذلك أنها تأخذ على الكافرين أنهم قصروا في حق أنفسهم حين عرض عليهم الإيمان فلم يتجهوا إليه باختيارهم وكان في استطاعتهم أن يفعلوا ما أرادوا كقوله تعالى "وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى" آية

ورغم أن هذه الأدلة السمعية- كما يرى ابن رشد- أكثر صراحة ودلالة من الأدلة التي استشهد بها أهل الجبر المطلق، إلا أنها من وجهة نظره لا تخلو من الشطط والغلو لأنها تقضي لا محالة إلى إنكار تدخل الإرادة الإلهية أو بمعنى أصح تعطيلهم للقدرة الإلهية ورسم حدود لها في تعاملها مع العباد، وبقدر ما حاولوا أن يحددوا القدرة الإلهية كانوا يفسحون المجال أمام الحرية الإنسانية لتأخذ دورها، وذلك أن القدرة الإلهية والحرية الإنسانية تحكمهما علاقة جدلية واضحة.[1]

رفض ابن رشد إذن آراء كل من الجبرية والمعتزلة فقد اعتمدت كل فرقة منهما على بعض النصوص دون البعض الآخر فجاء فهمها قاصرًا ولا يمكن أن يكون معبرًا عن حقيقة المشكلة ككل، ثم أن كلا من هذين الاتجاهين قد نظر إلى المسألة من زاوية معينة، فالاتجاه الجبري نظر إليها في ضوء فهمه لقدرة الله المطلقة وظن أن القول بحرية الإرادة ينتقص من القدرة الإلهية ولهذا فقد

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة: ص٢٢٣، خليل شرف الدين: ابن رشد ص ٨١، محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية ص١٥، د. محمود قاسم: الفيلسوف المفتري عليه، ص ١٤٤، صليب تزين: مشروع رؤية جديدة ص ٢١٣، د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، ص ١٠٣.

أنكرها وقال بالجبر. أما الاتجاه الثاني فقد عالج المسألة في ضوء العدل الإلهي وظن أن القول بالجبر يتنافى مع عدل الله تعالى ولهذا قال بالحرية لأن عدل الله يقتضي أن لا يكلف إلا من كان حرا.

وإذا كان هذا هو موقف أبو الوليد بن رشد من فرقتي الجبرية والمعتزلة؟، فهل كانت آراء الأشاعرة في مشكلة الحرية مقبولة لديه خاصة وأنها تمثل اتجاها وسطا بين الجبر والاختيار من جهة، كما أنها كانت المذهب السائد في بلاد المغرب والأندلس في عصره من جهة أخرى؟؟

يقول ابن رشد "وأما الأشاعرة فقد راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين: فقالوا إن للإنسان كسبا، وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى وهذا لا معنى له، فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولابد مجبور على اكتسابه "[1].

لم يرق الموقف الأشعري القائل بنظرية الكسب والاختيار فيلسوفنا إذن لأنه لا يتمشى بوضوح مع مبدأ الثواب والعقاب ولا يدعم فكرة المسئولية. وفي اعتقاده أن الأشاعرة حاولت التوفيق بين الرأيين المتناقضين فقالوا أن الله يخلق الفعل الإنساني ونتيجته في آن واحد، إلا أنهم حاولوا قدر استطاعتهم أن يفرقوا تفرقة وهمية لأنهم قرروا أن الحركتين مخلوقتين لله سبحانه، وإذا كان الأمر كذلك فلا فرق بينهما إلا باعتبار اللفظ، والاختلاف في اللفظ لا قيمة له لأنه شيء آخر غير الاختلاف في الجوهر والحقيقة، وإذا كان البارئ جل شأنه

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٢٤.

حالق الأفعال جميعها فماذ بقى للعبد؟

كان رد الأشعري على ذلك: أن للعبد كسبه واختياره، والكسب هو مجرد تعليق قدرة العبد وإرادته بالفعل، وهذا الفعل من صنع الله لأن قدرتنا لا تؤثر في مقدورها مطلقا وهي نفسها مخلوقة لله، وكل ما في الأمر أن الله أجرى سننه بأن يخلق مع القدرة الحادثة الفعل الذي أراده العبد وقصد إليه.[١]

ولنا أن نتساءل مع أبي الوليد بن رشد: إذا كان الأمر كذلك فعلام يحاسب المرء؟ ويرد الأشعري بأن المرء سيحاسب على كسبه واختياره لأنه مستطيع، ولكننا نرى أن الاستطاعة عنده ليست من ذات الإنسان لأنها لو كانت من ذاته للازمته دائما، والإنسان كما نعلم يكون مستطيعا أحيانا وغير مستطيع أحيانا أخرى، فهي عرض يمنحه الله للعبد عند الحاجة يوجد عند الفعل ولا يبقى زمانين كسائر الأعراض.[٢]

وفي رأي ابن رشد أن تسليمهم بأن الله يخلق الأفعال كلها إرادية أو غير إرادية هو إعتراف صريح بأن الإنسان مجرد من الحرية وأنه لا يستقل بأفعاله وهو إلى الجبر أقرب منه إلى الاختيار لأنه وإن اعترف بقدرة العبد وإرادته فإنه لا يلبث أن يجردهما من كل تأثير بحيث يستوي عندئذ نفيهما أو إثباتهما[٣] ومما

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ج١ ص ٢٥٥، د. أحمد خواجة: الله والإنسان في الفكر العربي الإسلامي ص ١٣١.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١١٠ - ١١٢ من المقدمة، الأشعري: اللمع ص ٣٨، د. محمود قاسم: الفيلسوف المفتري عليه ص ١١٤،د. مدكور في الفلسفة الإسلامية ص ١١٧ - ١١٨.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٢٤.

يدل على ذلك أن الأشعري لم يستشهد بالأدلة الشرعية ولا بالأدلة العقلية على وجود الكسب للإنسان بل أن جهوده كانت متجهة إلى إثبات أن الإنسان لا يستطيع خلق أفعاله وهذا ما دفع أواخر الأشاعرة إلى أن يعدلوا ويطوروا من نظرية أستاذهم. (١)

(١) وعلى سبيل المثال فالباقلاني عرض في كتابه "التمهيد" لمشكلة حرية الإراده ومع تمسكه بالمبادئ التي قال بها الأشعري فإنه يتوسع بعض الشيء في نظريته الكسبية فيتفق معه في أن القدرة الحادثة لا توجد شيئا ولكنها تخصص الوجود، فهي تؤثر في أفعالنا من ناحية أنها تحدثها على وجه خاص في زمان ومكان معين، فحدوث الأفعال من عمل الله، ويخصص هذا الحدث بجهة وأوضاع معينة من عملنا "الشهر ستاني: الملل والنحل ج١ ص ١٢٥- ١٢٦"..

وبذا يخرج الكسب من مجرد الاقتران والتعليق بقدرة البارئ جل شأنه ويصبح عنده ضربا من الفعل ولكنه محدود الأثر، كما نلاحظ إبرازه لفاعلية الإنسان وتبريره لمسئوليته وإن كان تبريرا ضئيلا.

أما أمام الحرمين "أبو المعالي الجويني" فقد كان أقرب إلى المنهج العقلاني، وهو يتوسع في الأدلة العقلية ولا يلجأ إلى النقل إلا بقدر مثل قوله تعالى "ذلكم الله ربكم ألا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه" الأنعام آية ١٠٢، وهو يرى أن في العبد قدرة وهبة الله أياها وهي عرض من الأعراض، والعرض لا يبقى زمانين فهي تصاحب الفعل وتنتهي بانتهائه، وليس لها مقدور واحد. والله يخلق في العبد قدرة الفعل كما يخلق فيه قدرة أخرى للترك ولذلك فهذه القدرة لا تنصب على مقدورين لأنها عرضا يطرأ ويزول وذلك على العكس مما يقوله المعتزلة حيث يرون أن هذه القدرة ذاتية ففي وسعها أن تفعل سواء وأن تترك.

ورغم دفاع أمام الحرمين المستميت عن آراء الأشعري في الاستطاعة وخلقه الأفعال فإنه يرى أن القدرة غير المؤثرة هي والعجز سواء ولذلك يحاصر بأن فعل العبد نتيجة قدرته، واستناد هذه القدرة إلى سبب آخر أمر يتصل بسلسلة الأسباب العامة، وعلى ذلك فإن الحدث الجزئي يعتبر من فعل محدثه وذلك مظهر من مظاهر حرية الإرادة التي تستوجب المسئولية وبذلك نلاحظ مدى تقارب الأمام الجويني وهو أحد تلاميذ الأشعري من آراء الفلاسفة وخاصة أبو الوليد بن رشد كما سنريذلك في كتاب الإرشاد. للإمام الجويني ص ٢١٥- ٢٢٤، الشهر ستاني الملل والنحل ص ١٢٨- ١٢٩.

حاول ابن رشد إذن أن يخرج بحل وسط يصور فيه مشكلة الحرية الإنسانية تصويرا يتلاءم مع استقلال الذات الإنسانية وحرية الإرادة من جهة، ومع مبادئ الشريعة من جهة أخرى ولم يكن هذا الحل الوسط على طريقة نظرية الكسب الأشعرية التي هي في اعتباره إلى الجبر اقرب منها إلى الاختيار كما سبق وذكرنا، ولكنه التزم في هذا الحل بالمنهج العقلي وبالتأويل البرهاني لقضايا ونصوص الشريعة والذي لا يخالف ظاهرها، مع تمسكه بالمبدأ الفقهي الذي يقرر أنه لا تكليف بدون حرية وإرادة حتى يمكن إقامة دعائم الجزاء والمسئولية، وأنواع القصاص أو العقوبة، فهل وفق ابن رشد في الوصول إلى هذا الحل؟؟؟

ثانيا: رأي ابن رشد في مشكلة الحرية ودعائمها :

يقوم رأي ابن رشد في إثبات الحرية الإنسانية على دعامتين أساسيتين هما:

- الاستمساك بمبدأ السببية وتقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها،
- القول بالعناية الإلهية التي تلائم بين حرية العبد من جانب، ونظام الكون من جانب آخر.

obeikandl.com

١- إثبات الحرية وفقا لمبدأ السببية:

في حقيقة الأمر فإننا نستطيع القول بأن ابن رشد يؤمن إيمانا مطلقا بأن هناك اقتران ضروري بين ما يعتقد في العادة أنه سبب، وبين ما يعتقد في العادة أنه مسبب وإذا كان هذا المبدأ واضحا في الفلسفة الطبيعية عنده، فإنه كان أكثر وضوحا في مسألة حرية الإرادة وهي من المسائل الشرعية الميتافيزيقية.

فإذا كان لكل شيء ذات خاصة وطبيعة خاصة به يصدر فعله الخاص به، بمعنى أن الماء مادة سائلة بها يكون الري والرطوبة على حين أن النار جسم شفاف به يكون الإحراق والضوء، فإن الذات الإنسانية لها قوى تقدر بها أن تكتسب أشياء هي أضداد، وذلك أمر بديهي وكما يقول ابن رشد: فلو لم يكن لكل موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد، ولكانت الأشياء كلها شيئا واحدا. (١)

والواضح مما سبق أن ابن رشد يعترف بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله تعالى في الموجودات كما ركب في الأجسام النفوس أو الأسباب المؤثرة، ويرى أنه من السفسطة إنكار الأسباب التي يكون عنها أفعالها الخاصة، بل أن العقل (وهو جزء النفس الناطقة) كما يقول فيلسوفنا ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، والعقل وهو مجموعة النواميس والقوانين التي تسير

---

(١) ابن رشد: تهاف التهافت ص ٧٨١، مناهج الأدلة ص ٢٢٦، د. محمد يوسف موسى بين الدين والفلسفة. ص ٢١٨، رينان. ابن رشد والرشدية ص ١٢٦- ١٢٧. وانظر أيضًا : د. زينب عفيفي : الفلسفة الطبيعية عند ابن رشد ص ٩٥.

الكون، بحكمه السببية المستمدة من طبيعة الموجودات وبذلك تكون السببية التي في العقل هي سببية في الموجودات، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل.[١]

غير أن هذه الأشياء كلها لا تفعل فعلها مستقلة بنفسها، بل ولابد وأن تكون قوانينها هي الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدد وترتيب منضود بحسب ما قدرها بارئها عليه فذلك هو النظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة وهو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وعلى الكون بأسره وهو اللوح المحفوظ. فوجود أسباب جميع الموجودات نابع أساسا من علمه سبحانه وتعالى بها لا يحيط بمعرفتها إلى الله وحده ولذلك كان هو العالم بالطيب وحده على الحقيقة "وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو".

فهناك إذن وكما يرى ابن رشد قوتان تتحكمان في الفعل وتنفيذه: أحدهما قوة داخلية غير محددة نابعة عن إرادة حرة يختار بها الإنسان أفعاله، فأفعاله وليدة إرادته وقدرته، وفي هذا ما يبرر بحق حسابه ومسئوليته، وهذه الإرادة مخلوقة لله سبحانه لأنه لا خالق إلا الله في حين أن النتائج التي تؤدي إليها هذه القوة تعتبر نتائج إنسانية حتما.

غير أن هذه القوة وتلك الإرادة ليستا مطلقتين، بل هما مقيدتان بأسباب خارجية، وبنظام الكون وسننه، وقوانين الطبيعة التي تجري على نظام محدد

---

(١) ابن رشد: تهافت التهافت ص ٥٢٢، مناهج الأدلة ص ٢٣١، خليل شرف الدين. ابن رشد ص ٧٥، S. Munk: mélanges dephilosophie juive et arabe, p. ٤٥٨.

وهي من خلق الله أيضا وقد تساعدنا هذه الأسباب على إتمام أفعالنا، أو قد تحول دون إنفاذها فهي التي تحدد اختيارنا لأحد الحلول المختلفة[١]. ولذلك فنحن نشعر بأن حريتنا مقيدة لأن هذه الأسباب قد تعترض ما نريد، وكثيرًا ما يحول نظام الكون دون تنفيذ ما نقدر عليه كما سبق وذكرنا، أو قد تدفعنا هذه الأسباب في بعض الحالات إلى عمل على نحو اضطراري مثلما يحدث في أفعالنا المنعكسة التي تتم دون تدخل إرادتنا كأن نهرب من خطر محدق يحيط بنا، أو حين نشتهي شيئا فتتحرك إليه بالضرورة من غير اختيار.[٢]

ومعنى هذا أن أفعالنا ليست اختيارية مطلقة، وليست إجبارية مطلقة، بل هي تجمع بين الاختيار والجبر في آن واحد وفي ذلك يقول ابن رشد "ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا تجري على نظام محدود... وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدد مقدر... والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة أعني التي لا تخل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده".[٣]

ونود أن نشير إلى أن هذه الحتمية التي يشير إليها أبو الوليد بن رشد ليست

---

(١) مناهج الأدلة: ص ٢٢٦، د. مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص ١٢٠، د. محمد محمود. مذهب التأويل ص ١٧٠ وانظر أيضا S. Munk: mélanges de philosophie juiveet arabe, p. ٤٥٨.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٢٦.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٢٦- ٢٢٧.

حتمية صارمة مطلقة- فلم يكن ابن رشد من منكري العناية الإلهية، أو من أولئك الفلاسفة الذين يسرفون في إرجاع الأسباب إلى الكون والطبيعة- وإنما كانت الحتمية عنده تفسح مجالا للإرادة الإنسانية حتى تتحقق العدالة الإلهية في إثابة المصلح وعقاب العاصي[1].

٢- العناية الإلهية التي تلائم بين حرية العبد والنظام الكوني:

يرى ابن رشد أن كونا بمثل هذه الروعة الرائعة في الدقة المتناهية والتماسك العجيب والتلازم الحتمي بين العلة والمعلول في الوجود والموجود، وتلك الغائبة والخيرية اللتين يسعى إليهما ويحققهما كل كائن حي، إنما يدل دلالة واضحة على أن العناية الإلهية قد شملت كل صغيرة وكبيرة في هذا الكون، إذ ليس من الممكن عقلا أن يتحقق هذا الاتساق والنظام في الكون عن طريق الصدفة أو بفعل الطبيعة الجامدة، ومن الضروري أن يكون صانع هذا العالم ومدبره حكيما يحيط علمه بكل شيء. وقد جاء القرآن الكريم مؤكدا هذه الحقيقة كما في قوله تعالى "وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو، ويعلم ما في البر

والبحر وما تسقط من ورقة لا يعلمها إلا حبة في ظلمات ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين" كما يقول تعالى "وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين".

---

(١) خليل شرف الدين: ابن رشد ص ٧٢، د. محمد عبد الرحمن مرحب: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص٧٥٨.

جاء الشرع إذن مؤكدا لتلك الحقيقة الهامة التي تشير إلى أن الله يحيط بكل شيء علما وأن عنايته تشمل كل شيء وهي عناية تلائم بين حرية العبد من جانب، ونظام الكون من جانب آخر وعلى ذلك فالعناية الإلهية هي سبب الأشياء في العالم أو هي القوة الخارجية التي تحكم الكون كله[١].

وإذا اعترض الأشاعرة بأن حرية الإرادة يترتب عليها القول بأن هناك أكثر من خالق فإن ابن رشد يرد عليهم بالتفرقة بين فكرة الجوهر وفكرة العرض، فالجواهر والأعيان لا يكون اختراعها إلا عن الله، وما يقترن بها من الأسباب يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها، فالفلاح إنما يفعل في الأرض تخميرا أو إصلاحا، ويبذر فيها الحب، أما المعطي لخلقه السنبلة فهو الله. فلا خالق إلا الله طالما أن المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر التي اخترعها الله.[٢]

وهكذا يقدم لنا ابن رشد حلا لمشكلة الحرية الإنسانية، وهو حل يوفق فيه بين العقل والنقل مدعما رأيه بمبدأ السببية، والقول بالعناية الإلهية، ولقد وجد ابن رشد أن التناقض الظاهري الذي تنطوي عليه بعض النصوص الشرعية لم يوجد عبثا، بل لحكمة وعناية إلهية لأنه يوحي إلى العلماء بالحل العقلي لمشكلة

---

(١) مناهج الأدلة: ص ٧٥٤ المقدمة، ص ٢٠٠ من النص، الشيخ محمد جواد مغذية. معالم الفلسفة الإسلامية ط٢ ص ٦٩. Dr. A. F. El. Ahwany: Islamic philosophy. P.١٢٨, ١٢٩.

(٢) مناهج الأدلة. ص ٢٣٠- ٢٣١، ليون جوتبة. المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص١٦٧- ١٦٨ من الترجمة العربية د. محمد عاطف العراقي. النزعة العقلية ص ٢٤٢؛ د٠ زينب عفيفي : الفلسفة الطبيعية عند ابن رشد ص ٩٥.

الحرية، فلا تعارض بين الآيات، بل من السهل التوفيق بينهما. فالآيات التي نسبت الأفعال كلها إلى الله ومشيئته راعت في ذلك أن الله تعالى هو الذي أقدر العباد على هذه الأفعال ومكنهم من القيام بها بما خلقه فيهم من القدرة والإرادة. فهو السبب الأول لكل الأفعال والأشياء، والآيات التي نسبت الأفعال إلى العباد وأثبتت لهم قدرة وإرادة راعت في ذلك أن العباد فاعلون لها بقدرتهم بناء على إراداتهم التي خلقها الله فيهم. فهم السبب المباشر لأفعالهم ولا يؤدي ذلك إلى أي شبهة أو نقص لذات الله العلية لأن الله تعالى هو الذي سمح بذلك بمحض إرادته لحكمة يعلمها سبحانه.[1]

(١) مناهج الأدلة ص ٢٢٥، د. عاطف العراقي: النزعة العقلية ص ٢٥٦ - ٢٥٧، د. عبد المقصود. الأخلاق بين الفلسفة ص ٢٠٥.

ثالثا- حرية الإرادة أساس الفعل الأخلاقي:

لما كانت الحرية تعني القدرة على الاختيار المفاضلة بين الأفعال، كما تعني شعور الفرد بقيمته وأهليته لتحمل نتائج أفعاله، فإن من الطبيعي أن يكون الإنسان مسئولا عن أفعاله هذه. وإذا كانت المسئولية تلزم بالضرورة عن الحرية لأنها النتيجة المنطقية للاختيار، فإن المسئولية تستتبع الجزاء وهو الأثر الضروري الذي يلاقيه الإنسان نتيجة فعله، وأن يجد الخير أو المحسن جزاءه ثوابا، وأن ينال الشرير أو المسيء جزاءه عقابا حتى تتحقق العدالة فالعدالة تقتضي الجزاء، والجزاء يحقق العدل، وتصبح الحرية هي جوهر العمل الأخلاقي وشرطه الضروري لأن العمل الأخلاقي يقوم على إدراك الإنسان للخير واستعداده للقيام به وهو ما يحقق له الفضيلة. (١)

ويؤكد ذلك ابن رشد بقوله "وإذا كانت الإرادة صفة توجب للحي حالة لأجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه، وهي تخصص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة قدرة ذلك الحي إلى الكل، فإن حرية الفعل هي التي تضمن لنا التوجه إلى الخير والبعد عن الشر حتى أن الفعل الفاضل هو الذي يكون بالمشيئة والاختيار". (٢)

ولربما تساءلنا ما الدافع الذي يدفع الإنسان إلى فعل الخير ويحذره من فعل الشر وتجنبه؟ ويجيب ابن رشد على ذلك بأن الإنسان من جهة يتميز عن سائر

---

(١) كولبة- المدخل إلى الفلسفة ص٨٩، د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية ص ١٨.

(٢) ابن رشد: تلخيص كتاب الخطابة ص ٧٨، دستور العلماء ج١ ص٢٧.

المخلوقات بالعقل والإرادة التي يستطيع بها أن يفعل الخير ويتجنب الشر، ومن الروح التي تجذبه إلى الخير حتى يسمو بإنسانيته، ثم هو من جهة أخرى مركب من الغرائز والأهواء التي تشده إلى الشر وفعل الفساد، فهناك قوى تشده إلى الشر، وهناك قوى تشده إلى فعل الخير، والعقل هنا وظيفته التمييز بين الأفعال ثم الاختيار.

غير أن حكمته ومشيئته تعالى اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون بطبائعهم ومسوقون إليه بما تكتنفهم من الأسباب المضللة من داخل ومن خارج. (١)

إذا كان الأمر كذلك فما هو السبب في خلق صنف من المخلوقات مقصور بطبعه مهيأ للضلال، أليس ذلك هو غاية الجور؟؟

وللإجابة على هذا التساؤل يرى ابن رشد أن الحكمة الإلهية اقتضت خلق هذا الصنف المعرض بطبيعته للضلال، إذ أن الطبيعة التي خلق منها الإنسان والتركيب الذي ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل أشرارا بطباعهم، وكذلك الأسباب المرتبة لهداية الناس من خارج، شاء الله أن تكون مضلة لبعضهم، وإن كانت مرشدة للأكثر منهم. ثم أن الشرع قد احتوى على كثير من الآيات التي تصف الظلم بالقبح والشر وتنفيه عن الله سبحانه وتعالى كقوله تعالى "وما ربك بظلام للعبيد" فصلت آية ٤٦، "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط" آل عمران آية ١٨، كما احتوى على

(١) مناهج الأدلة ص ٢٣٤، تهافت التهافت ص ٤٧.

آيات تؤكد مسئولية الإنسان عن أعماله مثل قوله تعالى "من عمل صالحا فلنفسه، ومن أساء فعليها". (سورة فصلت ٤١/ ٤٦).

وبناء على ذلك فإن الله يفعل الصلاح والأصلح لعباده، وقد خلق الشر كما خلق الخير، ولا يخرج خلق الشر عن إرادته تعالى كما يقول المعتزلة، فهو يريده لكن لا يريده لذاته، وإنما من أجل ما يترتب عليه من خير هو صلاح العالم كله، فحكمته اقتضت أن يعم الخير العالم ولذلك فقد اقتضت حكمته تعالى خلق هذا الصنف المعرض بطبيعته للضلال، يقول ابن رشد "ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود السر الأقل، وهذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين قال الله سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة "يعني بني آدم" قالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك... إلى قوله تعالى "إني أعلم ما لا تعلمون" يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيرا أو شرا، وكان الخير أغلب عليه.. أن الحكمة تقتضي إيجاده لا إعدامه".[1]

ووفقا لنص ابن رشد فإن الشر يكون حادثا بالعرض شأنه في ذلك شأن العقوبات التي يضعها مدبروا المدن الفاضلة فإنها شرور وضعت من أجل الخير لا على القصد الأول[2]، ويكفي إثبات أن العالم بما فيه من ظواهر مختلفة كالشمس والقمر والشتاء والصيف والنار... وغيرها- يتجه إلى الخير حتى

(١) مناهج الأدلة ص ٢٣٥- ص ٢٣٦.

(٢) تهافت التهافت ص ٤٧، د. عاطف العراقي. النزعة العقلية ص ٢٤١.

تدرك أن العناية الإلهية تسري في الطبيعة كلها، وأن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن وجودها وبقاءها محفوظة الأنواع شيء مقصود ضرورة ولا يمكن أن تكون فاعلة بالاتفاق. (١)

وإذا كان الأشاعرة يقولون أن الله يخلق الخير والشر ويريدهما ثم يؤكدون أن الحسن والقبح أمران اعتباريان فلا توصف الأفعال في ذاتها بأنها حسنة أو قبيحة بل مرجع ذلك إلى الشرع فما يصفه بأنه حسن فهو حسن، وما يصفه بأنه قبيح فهو قبيح. فإن ابن رشد يرى أن آراءهم مخالفة للشرع من جهة، كما أنها مضادة للعقل من جهة أخرى. (٢)

يؤكد بن رشد ذلك بقوله لو كان الشرع هو الذي يحدد صفة القبح أو صفة الحسن في الأشياء لجاز القول بأن الشرك بالله ليس قبيحا في ذاته، إذ أننا لو فرضنا أن الشرع جاء ونادي به بدلا من التوحيد، وكل شيء جائز في رأي الأشعرية- لانقلبت طبيعته فأصبح خيرا وحسنا، ثم أننا ندرك بحواسنا وعقولنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة، وأن الحسن والقبيح فيها لذاتها فهما ليسا أمرين اعتباريين كما ظن الأشاعرة بل هما حقيقيان.

وهكذا يصل ابن رشد إلى القول بأن الله خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال، وذلك أن من الموجودات ما أعطى من أسباب الهداية أسبابا لا يعرض فيها ضلال أصلا وهذه هي حالة الملائكة،

---

(١) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٦٠، د. زكي نجيب محمود. ابن رشد في بناء الفكر العربي ص ١٣. (كتاب تذكاري).

(٢) الأشعري: اللمع ص ٣٨- ٣٩، د. أحمد خواجة. الله والإنسان ص ١٣٢- ١٣٣.

ومنها الإضلال في الأقل إذ لم يكن في وجودهم أكثر من ذلك لمكان التركيب وهذه هي حالة الإنسان [١] ولو لم يفعل الله سبحانه وتعالى ذلك لاقتضى المجال أحد أمرين:

أما ألا يخلق الأنواع التي وجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر، فيعدم الخير الأكبر بسبب الشر الأقل، وأما أن يخلق هذه الأنواع أفضل من إعدام الخير الأكبر لمكان وجود الشر الأقل. فالعدالة الإلهية تقتضي هذا الأمر الأخير[٢]. كما أن الله سبحانه خلق الإنسان وأعطاه قدرة اختيار أحد الضدين، أي أنه زوده بالقدرة على إتباع أسباب الهداية أو أسباب الضلال. وهذا هو التأويل الذي يؤكده الواقع، والذي يتفق مع روح الدين وإلا لما كان للثواب والعقاب معنى، ولكان ألإنسان مجبورا على أفعاله ما دام الله هو الذي يخلق له جميع هذه الأفعال سواء منها الكفر أو الإيمان.[٣]

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة: ص ٢٣٧.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٣٥- ٢٣٦، المواقف: الأيجي ج٨ ص ١٧٩- ١٨٠.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٠٦ من المقدمة. د. محمود قاسم: الفيلسوف المفتري عليه ص ١٥٦.

رابعًا- الحرية أساس العمل السياسي وصلاح المجتمع:

ومما لاشك فيه أيضا أن الحرية هي جوهر العمل السياسي، لأن العمل السياسي مبدأه الإرادة والاختيار وغرضه العمل، ولذلك كان توجيه الأعمال في ترتيب يقتضي التفكير والروية لا يكون إلا عند الإنسان الذي يملك وحده قوة تفكيرية ترتب الأعمال وتوجيهها نحو هدف معين، ولا يتم له ذلك إلا بالتعاون مع تحقيق نظام سياسي يكفل له حرية القول عند الآخرين، فالإنسان حيوان اجتماعي يسعى إلى حرية العمل وحرية الاعتقاد، وقد وجد ابن رشد أن ذلك لا يمكن تحقيقه إلا في ظل النظام الجمهوري الذي يعتبره ابن رشد خير الأنظمة السياسية وما ذلك إلا أنه قائم على الحرية ويسعى إلى تحقيق العدل بين الناس.

لقد كانت آراء ابن رشد، واتجاهه العقلاني الذي يؤكد قدرة الإنسان على الفعل الحر في عالمه الخاص إنما يشكل خروجا على بعض الأفكار والمعتقدات التي رسخها بعض القيمين على الدين الإسلامي، وعملوا على تأكيدها مما أدى إلى سلب حرية الإنسان وتفي دوره التاريخي، كانت محاولة جرئية منه لإعادة نوع من التوازن بين عالمي الغيب والواقع، فإذا كان الله هو خالق كل شيء بما في ذلك أفعال العباد وحكم على الإنسان بجبرية خارقة لا نستطيع النفاذ منها وبذلك يتحقق الاستلاب الكامل لوجوده وحريته وما يترتب على ذلك من انهيار مقاومته لأشكال السلطة سواء كانت دينية أو زمنية [1]. وهذا ما حدث

(١) د. أحمد خواجة: الله والإنسان في الفكر العربي الإسلامي: ص ١٠٩- ١١٠.

بالفعل في البيئة الأندلسية التي عاش فيها ابن رشد- فقد كانت ظاهرة التضييق على حرية الفكر والتي أشار إليها المقري بقوله ""وكل العلوم لها عندهم (عند أهل الأندلس) حظ واعتبار إلا لفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظا عظيما عند خواصهم ولا يتظاهر بها خوف العامة فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقربًا لقلوب العامة، وكثيرا ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت[1]، وقد أصابت هذه النار بلهيبها أبو الوليد بن رشد ذاته في محنته التي حلت به في أخريات أيامه- وكانت من العوامل السياسية والدينية الهامة التي جعلته يهتم بموضوع الحرية الإنسانية من جهة، وبيان أثرها على حرية المجتمع وصلاحه من جهة أخرى.

إن الصراع بين المفكرين الأحرار، وغلاة الفقهاء إنما كان لرغبة الفقهاء في الاستيلاء على الجو الفكري، وإذا كانوا قد هولوا من أمر فلسفة ابن رشد عند المنصور، فإن هذا قد أداه إلى تقييد الفلسفة تأييدا لهم وتزلفا إلى الشعب الذي يسيطرون على أفكاره ومعتقداته ثم إلى إثارة حفيظته ضد ابن رشد اعتمادا على دراسته للفلسفة[2]. ومن هنا فقد كان صلاح المجتمع وسعادته وتحقيق حريته هو الهدف الأول الذي كان يرمي إليه ابن رشد في جميع مصنفاته العلمية منها والفلسفية حتى أنه ختم كتابه المشهور في ميدان الفقه "بداية المجتهد ونهاية

(١) المقري نفح الطيب. ج١ ص ٢٠٥.

(٢) د. عاطف العراقي: النزعة العقلية ص ٤٨- ٤٩.

المقتصد" بقوله "وينبغي أن تعلم أن السنن المشروعة العلمية المقصود منها هو الفضائل النفسانية فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره، وفي هذا الجنس تدخل العبادات، ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي نسميها عفة، ومنها ما يرجع إلى طلب العدل وتقويمها وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمى السخاء وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل... وفيها سبق واردة في الاجتماع الذي هو شرط في حياة الإنسان وحفظ فضائله العلمية والعملية ومن السنن في خير الاجتماع السنن الواردة في المحبة والبغض والتعاون على إقامة هذه السنن هو الذي يسمى النهي عن المنكر والأمر بالمعروف".[1]

وكان ابن رشد يكره الاستبداد العسكري ويرى أن الحاكم الظالم هو ذلك الذي يحكم الشعب من أجل نفسه لا من أجل الشعب، وأن شر الظلم ظلم الكهنة، ولذلك كان يعتقد أن أحوال العرب في عهد الخلفاء الراشدين كانت على غاية الصلاح. فهو العهد الذي يمثل مبادئ الإسلام الصحيحة أصدق تمثيل. ورغم أن هذا الحكم لم يرد بشأنه نص صريح في الكتاب ولا في السنة إلا أن ما كانوا يجمعون عليه لابد وأن يكون متسقا مع روح الإسلام ومعتمدا على الأسس العامة التي يرشد إليها الكتاب الكريم، وتهدي إليها أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وقد انعقد إجماع الصحابة في عهد الخلفاء الأربعة الراشدين على أحكام صريحة في صدد الحرية السياسية وسار عليها حينئذ الحكم في العالم الإسلامي.

---

(١) ابن رشد: بداية المجتهد ج٢ ص ٤١٤.

ولكن الأمر لم يستمر طويلا فقد هدم معاوية ذلك البناء الجليل كما يقول ابن رشد وأقام مكانة دولة بني أمية وسلطانها الشديد ففتح بذلك بابا للفتن ما تزال قائمة في بلادنا "يقصد بلاد الأندلس في زمنه" [١] وفي ذلك يقول د. إبراهيم مدكور: "ويظهر أن بني أمية كانوا يكرهون بوجه عام القول بحرية الإرادة لاعتبارات دينية وسياسية لأن القول بالجبر يخدم سياستهم فهم يقولون أنهم جاءوا بقضاء الله وقدره وإذن يجب على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم". [٢]

من أجل ذلك كان سخط ابن رشد على النظام التيوقراطي الوراثي الذي ابتدعه معاوية محولا حكم الشورى الجمهوري إلى حكم استبدادي ومن ثم إلى فوضى واضطراب. كما كان إعجابه الشديد بالنظام الجمهوري الذي كان يعتقد أنه إذا ساد في مجتمع من المجتمعات لأغنى الناس عن الحاجة للأطباء والقضاة لأن هذه المجتمعات ستكون خالية من إفراط وتفريط، ولأن الفضيلة سوف تحمل الناس على احترام الحقوق والقيام بالواجبات وفي ذلك يقول ابن رشد "إن الدولة يجب ألا تأبه لضعف الأجسام والنفوس ويكفيها طبيب واحد يتولى شفاء المواليد الذين قد يولدون وفيهم عاهة طفيفة كما يكفيها قاض واحد يصلح من يمكن إصلاحهم بالتربية أو القصاص والذين لا يمكن إصلاحهم

---

(١) رينان: ابن رشد الرشدية ص ١٧١، د. عبد الرحمن خليفة. أدب ابن رشد ص ٢٢- ٢٣ (كتاب تذكاري) خليل الجز تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص ٤٦٢.

(٢) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص ٩٣.

يأمر بقتلهم"[١].

وهكذا يمكننا القول بأن منهج ابن رشد العقلاني واتجاهه الواقعي قد دفعاه إلى تطبيق بعض المفاهيم والمبادئ الأخلاقية على الوضع السياسي والاجتماعي الرازخة تحت وطأته بلاد المغرب والأندلس في ظل زعامة دينية مذهبية سلطوية كان الأمراء الموحدون يجسدونها.

إن آراء ابن رشد في إثبات الحرية الإنسانية تمثل حركة انبعاث للعقلية العربية وإشعال جذوة التفكير العقلاني في عصره، لقد أراد أن ينتشل العقول من سيطرة أهل الظواهر وأهل الجدل والتقليد، من خرافات البدع واستكانته للتواكل والتكاسل بحجة أن الإنسان ليس له اختيار من نفسه بل كل شيء بقضاء الله وقدره، فكان موقفه الحاسم من تلك المشكلة التي أراد أن يوفق فيها بين العقل والشرع بما لا يدع مجالاً للشك فيها، وحيث أضحى الإنسان في مذهبه إنسانا مكتملا بإنسانيته يفكر في استقلال، ويبحث في طلاقة، يحكم عقله في كل ما يعرض له فيعيش في أمن وسلام مع نفسه ومع خالقه ومع مجتمعه.

كانت قضية الحرية هي البداية الحقيقية لمشروعه الإصلاحي والذي تصور فيه إمكانية تحقق مدينة إسلامية فاضلة يسود فيها العدل وتتحقق المساواة، يأمن فيها الفرد على حياته ونفسه فهل تحقق ما تصوره ابن رشد ؟ هذا ما سوف نعرضه في القسم الثاني لمشروعه الإصلاحي.

---

(١) حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص ٤٦٣، خليل شرف الدين: ابن رشد. ص ١٤٧، د. ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة ص ١١٩.

القسم الثاني : مدينة ابن رشد الفاضلة : إصلاح سياسي متكامل :

أولاً: الواقع السياسي المترهل وأزمة ابن رشد النفسية

إذا كانت مسيرة الحياة الثقافية قبل ابن رشد بنحو قرن من الزمان ومع حكم المرابطين قد صبغت المجتمع الأندلسي بصبغة الجمود والتخلف إذ اندثرت العواصم العلمية والثقافية وصمت الشعراء والأدباء وأهمل المرابطون الثقافة والعلم ورفضوا العلوم اليونانية وخاصة الفلسفة وعلم الفلك فانطفاء شعاع الحضارة ونور المعرفة في عواصم الأندلس (طليطله – سرقسطة – أشبيليه) وما ذلك إلا لأنهم كشعوب قادمة من أعماق الصحراء لم يدركوا أهمية إبداع الفلاسفة والعلماء في ازدهار الحضارة.

ورغم أن الناظر إلى الحياة السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية لم يكن يتوقع بصيص أمل أو شعاع نور إلا أنه كان يلوح من حين لآخر بريق أو بشير إنقاذ يثير في النفوس الأمل والتفاؤل بفجر جديد يعود فيه إلى الأمة الإسلامية مجدها وعظمتها ولم يكن ظهور دولة الموحدين سوى هذا الشعاع الذي أضاء سماء الأندلس واستمر ما يقرب من قرنين من الزمان .

حقاً كانت دولة الموحدين أعظم دولة عرفتها شمال أفريقيا بل المغرب الإسلامي كله إذ انتعشت في ظلها الحياة الاقتصادية وهدأت الاضطرابات الاجتماعية وازدهرت الثقافة العربية الإسلامية ويكفي أن نشير إلى أنها الدولة التي احتضنت ابن طفيل وابن رشد وغيرهما من كبار العلماء والمفكرين ففي بلاط الموحدين سيطرت العقلية العلمية الثقافية المتأثرة بفكر وفهم ابن تومرت

وابن باجة وابن طفيل على السطوة الدينية والفقهية للمتزمتين من الفقهاء، مما أدى إلى السماح باستيعاب المفاهيم الفلسفية والتي كان لها أثرها في تغيير الخطوط العريضة لتلك السطوة الدينية فنجد عبد المؤمن بن على الكومي يحاول إصلاح التعليم وتأسيسه على العقل فيسند هذه المهمة عام ١١٥٢م إلى ابن رشد الفيلسوف الشاب ولم يسندها إلى فقيه من الفقهاء. (١)

وتحت رعاية أبو يعقوب يوسف بن تاشقين وبتأكيد منه ينعم ابن رشد في بلاطة بالحرية الفكرية والأمن السياسي وينطلق بعقلية فاحصة نقدية ينهل من معين الفلسفة الأرسطية ويقرب عباراتها المختلطة المشوشه من عقليه ذلك الأمير المتفتح للثقافة والعلوم فيبدأ بأن يزيل ما اختلط بفلسفة أرسطو من اضطرابات واختلاط نجم عن المترجمين والشراح ثم يشرع ابن رشد ونفسه مملؤه بالأمل بعد أن وكل إليه الخليفة مهمة تصحيح مسار الفكر والثقافة في المجتمع الأندلسي في وضع قواعد ترسم الشكل الأساسي للمفكر العصري (على عهده) بروحه الحرة وقدرته التفسيرية، فيعيد بذلك الاعتبار لمعايير الاستقلال الفكري والأخلاقي للفيلسوف ضد التدخلات الخارجية سياسية كانت أم دينية، كما استطاع اقتحام نظام الحكم وانتقد التسلط وحكم أقلية النخبة ووضع أسس قيام حكومة الحكماء. (٢)

وجد أن إصلاح العقيدة وتخليصها من تخليط المتفقهين والأشاعرة هو أول

---

(١) سعد زغلول عبد الحميد : ابن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس ص ٢٠-٢٦ ؛ ابن تومرت : كنز العلوم والدين المنظوم ص ٢٠.

(٢) د. غانم حنا : المجتمع في نظر ابن رشد ضمن أعمال ندوة الجزائر ص ٩.

مراحل الإصلاح والذي سيعقبه بالضرورة إصلاح المجتمع والسياسة. ومن هنا فقد جاءت ثمراته الفلسفية في مختلف المجالات وفي فترات زمنية متلاحقة تعبيراً حقيقياً عن مشروعه المستقبلي لإصلاح المجتمع. كان الهدف الرشدي ينحصر في تأسيس مستقبل معرفي تلتقي فيه الفلسفة والسياسة والعقيدة.

فهل استطاع ابن رشد تحقيق مشروعه الإصلاحي؟ وهل كانت البنية السياسية مهيأة لتقبل هذا المشروع وتطبيقه؟ وما هو موقف القوى المناهضة للإصلاح سواء أكانت قوى سياسية أم دينية من هذا المشروع؟؟.

بدأ ابن رشد بالفعل تحقيق هذا المشروع بما يضعه من مختصرات لكتب أرسطو وغيره مثل جالينوس (مختصر السماع الطبيعي - الكون والفساد - النفس - الحيوان .. الخ) وهدفها من وجهة نظر ابن رشد إنقاذ الضروري وهي فترة سادها اليأس والاضطراب والتشاؤم في المجتمع الإسلامي ويشير إليها ابن رشد في مختصره في النفس ضمنياً حين المح بقوله " والقول في هذه الأشياء على الاستقصاء يستدعى قولاً أبسط من هذا بكثير، لكن قولنا جرى في هذه الأشياء بحسب الأمر الضروري فقط وأن منح الله في العمر وجلى هذه الكرب فستكلم في هذه الأشياء بقول أمين وأوضح وأشد استقصاء من هذا كله، لكن القدر الذي كتبناه في هذه الأشياء وهو الضروري في الكمال الإنساني وبه تحصل أول مراتب الإنسان". [1]

(١) ابن رشد تلخيص كتاب النفس : تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني ص ٧ وانظر أيضًا : علي زيعور : الأخلاق والسياسة والتعاملية ص ٤٢٧ - ٤٣٠.

ثم تلاها بالجوامع (جوامع كتب أرسطو في الطبيعة مثلاً وما بعد الطبيعة وهي تلخيص القول البرهاني من القول الجدلي إذ يقول "وتلخص ما في مقاله مقالة من الأقاويل العلمية بعد أن نحذف منها الأقاويل الجدلية، لأنها إنما كان مضطراً إليها عندهم في الفحص عن المطالب الفلسفية، قبل أن يوقع عليها بالأقاويل العلمية. فأما أنه أوقع عليها، فلا يدخل لها في التعليم إلا على جهة الارتياض" [1]، وقد ساد هذه الفترة أيضاً التشاؤم والإحباط والصراع السياسي. بين الإمارات من جهة وبين الإمارات والفرنجة في الأندلس من جهة أخرى.

ثم بدأ ابن رشد إعلان أول مراحل التصحيح في حدود ما يسمح به نظام الحكم في ذلك الوقت بإعلان التلاخيص مثل تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو وقد تميزت هذه الفترة بالتردد والتفاؤل الحذر، في هذه الفترة اهتم ابن رشد والذي كان ينشد تحقيق حياة سياسية صحيحة يسود فيها القوانين وضع ابن رشد كتابه في الكليات في الطب، وكتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد، وكان هدفه– رغم تباعد موضوعهما– وضع دساتير وقوانين للقول الطبي والقول الفقهي فكان كتابه في الطب كتاب كليات لا جزئيات وكتابه في الفقه كتاب أصول لا كتاب فروع بقول في مقدمة كتابه في الكليات " فإن كتابنا هذا إنما قصدنا فيه أن نجعله كالدستور والقانون لمن أحب أن يستوفى أجزاء الصناعة على هذا التقسيم والترتيب". [2]

(١) ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ص ٣٠.

(٢) ابن رشد : الكليات في الطب ص ٥.

وكثيراً ما ينبه ابن رشد في كتابه "بداية المجتهد" إلى أن الغرض من الكتاب أصول العقائد والأحكام إذ يقول "وليس قصدنا تفصيل المذهب ولا تخريجه في هذه المسائل، وإنما هو الأصول الضابطة للشريعة لا إحصاء الفروع" ويؤكد أن الغرض هو بيان أصول المسائل المنطوق بها في الشرع أو القريبة من المنطوق بها. (١)

كان هدفه في هذه المرحلة الانتقال من مستوى المعارف المشتته والمعتمدة على بادئ الرأي إلى مستوى المعرفة العلمية المنظمة بجملة من المبادئ والأصول والقوانين يقول "وسبب العسر أن الإنسان إذا سئل عن أشياء متشابهة في أوقات مختلفة ولم يكن عنده قانون يعمل عليه في تمييزها إلا ما يعطيه بادئ الرأي في الحال، جاوب فيها بجوابات مختلفة فإذا جاء من بعده أحد فرام أن يجرى تلك الأجوبة على قانون واحد عسر ذلك عليه.

ثم كانت الشروح وهي التحقيق الفعلي للتصحيح من خلال متابعة أشمل للنص الأرسطى على وجه العموم حيث أنه أساس الإصلاح الثقافي الشامل ثم الافلاطوني على وجه الخصوص وهو أساس الإصلاح الاجتماعي والسياسي ولم يكن ذلك الإصلاح ممكناً وهو بعيد عن التصحيح العقدي. فكانت مؤلفاته الثلاث المشهورة فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال– مناهج الأدلة في عقائد الملة، تهافت التهافت. ولا شك أن هذه الفترة كانت من أكثر فترات الاستقرار السياسي التي نعم بها المجتمع الأندلسي وشعر فيها ابن رشد بإمكانية التصريح بكل ما يمكن أن يقدمه في سبيل

(١) ابن رشد : بداية المجتهد ص ١ وانظر : ريتان ٠ ابن رشد والرشدية ص ١٠.

مشروعه الإصلاحي المتكامل والذي كان يروم من ورائه إصلاحاً عقدياً وسياسياً.

لقد انتهى ابن رشد من خلال التلاخيص والجوامع والشروح من تصحيح المسار الفلسفي وما داخله من تحريف بإحيائه مذهب أرسطو ووضع قواعد التفكير الفلسفي الصحيح ولم يبق إلا أن يصحح المسار العقدي الذي انحرف على يد المتكلمين أولاً والغزالي ثانياً ومؤلفات الفارابي وابن سينا ثالثاً ولذلك أعلن عن هدفه وهو تصحيح العقائد وما داخلها من تغيير. (١)

في هذه المرحلة بالذات بدأ ابن رشد وبقوة كبيرة مشروع الإصلاح السياسي فكان شرحه وتلخيصه لسياسة أفلاطون. أراد من خلاله أن يواجه السياسة بموقف سياسي جرئ وشجاع نقد فيه بكل موضوعية وجرأه نظام الحكم في عصره منددا بكل أشكال التسلط والطغيان مستنداً ومستحضراً لوقائع وأمثلة مما وقع في عصره وحدث في بلاده، آمن بالتقدم ونشد الإصلاح في الحكم والسياسة كما نشدها في العقيدة والعلم والفلسفة. (٢)

وبذلك يكون ابن رشد قد نجح في إعلان مشروعه الإصلاحي، وأعلن بصراحة ووضوح تأسيس مستقبل معرفي تلتقي فيه الفلسفة والسياسة والعقيدة وهو مشروع هدفه نقل الحياة الفكرية والسياسية نقله نوعية نحو التقدم والازدهار وربما ساعده على ذلك ما ساد هذه المرحلة من استقرار

---

(١) ابن رشد : بداية المجتهد ص ٢.

(٢) ابن رشد : الضروري في السياسة، ص١٠ ؛ وانظر محمد عمارة : مسلمون ثوار ص ١٥٠.

سياسي وازدهار قل أن يوجد مثيله في تاريخ المغرب والأندلس، وقد كان على رأس الدولة الموحديه أمير متنور فيلسوف هو يوسف بن عبد المؤمن كما كان على رأس الفلسفة رجل سياسة متنور هو أبو بكر بن طفيل الذي مهد الطريق لابن رشد ليكون هو رجل الدولة الذي يلجأ إليه الأمير ويستشيره في أموره العلمية والسياسية. كما ساعده أيضاً ما تقلده من مناصب وما حصل عليه من مكانه مرموقة في بلاط الخليفة أبو يعقوب يوسف بن تاشفين. (١)

إلا أنه وفي قمة هذا النجاح بدأت تتراءى علامات اضطراب ويأس إذ بدأ الواقع السياسي للدولة الموحدية على عهد المنصور الذي تولى الخلافة بعد وفاة أبيه عام ٥٨٠ في الترهل، وأخذت الأزمة السياسية في التفاقم خاصة بعد هزيمته في تونس أثناء مطاردته "لابن غانيه" من بقايا المرابطين، وتوالت الهزائم والفشل في استرجاع المدن الأندلسية التي استولى عليها البرتغال، ولاشك أن اشتداد الصراع بين المنصور الموحدي، وبين النصارى في الأندلس كانت وراء أزمة ابن رشد النفسية إذ اضطر المنصور إلى التقرب من الفقهاء والعامة والتملق إليهم فشعر ابن رشد أن مشروعه الإصلاحي يكاد يتهاوى وإن ما كان يحلم به من تغيير وجه الحياة الثقافية في الأندلس قد أوشك على الضياع، ورغم ما حظي به ابن رشد من رضا المنصور إلا أن الخلافات السياسية بينه وبين أخيه أبو يحيي والى قرطبة والصديق المقرب لابن رشد كان لها تأثيرها العميق فيما حل به من النكبه وعما تسبب له من أزمة نفسية أثناء فترة نفيه إلى ألسانه فالنكبة لم تشمل ابن رشد وحدة، بل شملت معه جماعة من

(١) د٠ يحيى هويدي : تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية ص ٣٢٨.

المفكرين لأنهم اشتغلوا بالحكمة وعلوم الأوائل من أمثال أبي جعفر الذهبي، وأبي عبد الله قاضي بجابه. يذكر صاحب الذيل والتكملة في سياق عرضه لما قيل عن أسباب نكبة ابن رشد "ويذكر أن من أسباب نكبته اختصاصه بأبي يحي أخي المنصور والى قرطبة" وكان أبو يحيي قد هيأ نفسه لخلافه أخوه المنصور عندما اشتد عليه المرض ويئس الأطباء من شفائه وجمع التأييد من رجالات الدولة لتنصيبه خليفة، ويبدو أنه في هذه المرحلة قد طلب من ابن رشد أن يؤلف له كتاباً في السياسة عله يكون عوناً له في إدارة شئون الدولة سياسياً، ودستوراً يحكم بمقتضاه ويؤكد ذلك ابن رشد بقوله للأمير أبو يحي "أعانكم الله على ما أنتم بصدده وأبعد عنكم كل معتد بمشيئته وفضله". (١)

ولا شك أن ابن رشد كان يتطلع إلى حياة بعيدة عن الظلم والاستبداد ويأمل في تحقيق مدينة العدالة والفضيلة إذا تولى أبو يحيى الخلافة إذ نجده يقول في ثنايا شرحه وتعليقه على جمهورية أفلاطون "فإن قال قائل" إذا كان وجود هذه المدينة إنما يكون ممكناً بوجود مثل هؤلاء القوم (الفلاسفة) وبتلك الصفات التي نشأوا عليها فينشأون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذي لا مناص لأمة من هذه الأمم من اختياره وتكون الفلسفة قد بلغت على عهدهم غايتها وذلك كما هو عليه الحال في زماننا هذا وفي ملتنا هذه (الإسلام)، فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكم وذلك في زمن لا ينقطع، صار ممكناً أن توجد هذه المدينة. (٢)

---

(١) د٠ محمد عابد الجابري : مقدمة الضروري في السياسة ص ٢٥ – ٢٦.

(٢) ابن رشد : شرح جمهورية أفلاطون الفقرة ١٧٨ – ١٧٩.

ليس هذا فحسب بل أن أزمة ابن رشد النفسية قد تفاقمت بعد موت أبى يحيى واشتداد قوة ويأس خصوم الفلسفة وأعدائها والذين نصبوا أنفسهم حراساً على الفكر وضيقوا الخناق عليها إلى درجة أنه اعتبر أن حضور الفلسفة في زمانه وفي شخصه هو، إنما يكون بفضل العناية الآلهية إذ يقول، ومن هذا النوع من الناس تظهر فئة السوفسطائين القائمين على أمر هذه المدن (الأندلس) ممن يعرضون عن كل ما هو جميل كالفلسفة وغيرها ويستحسنون كل ما هو قبيح وبالجملة كل الشرور المدنية الواقعة في مثل هذه المدن، أما آراؤهم وتسلطهم على المدن فهي أكبر أسباب ضياع الفلسفة وانطفأ نورها".[١]

وهكذا وجد ابن رشد نفسه بين خصوم الفلسفة من جهة، والمتفلسفين المبتدئين إليها من جهة أخرى وهو وضع حرج كان من أسباب شدة أزمته النفسية وربما استعاد ما مر بابن باجه الأندلسي وكيف تكالب عليه حاسدوه مما أدى إلى وفاته مسموماً وهو صاحب الفكر العقلاني الحر الجرئ كما تفكر فيما آل إليه مصيره واعتبر أنه يعيش وسط وحوش ضاربه عبر عنها بقوله: وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضاربه فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها ولا هو يأمن على نفسه فيها ولذلك فإنه يفضل التوحد ويعيش عيشة المنعزل فيذهب عنه الكمال الأسمى الذي إنما يحصل له في هذه المدينة".[٢]

---

(١) ابن رشد : شرح جمهورية أفلاطون فقرة ١٨١.

(٢) ابن رشد : شرح جمهورية أفلاطون فقرة ١٧٠، انظر كتابنا ابن باجه وآراؤه الفلسفية ص ٥٤ – ٥٥.

وتشتد أزمته النفسية حين يجد من الفقهاء والمتكلمين كل صلف وتعنت حين عمل المنصور على تقريبهم إليه، وكيف لا وهو الذي تجاهلهم عندما عدد أنواع الخطاب في كتبه "فصل المقال- تهافت التهافت- تلخيص السياسة لأفلاطون، فذكر خطاب الجمهور (الأسلوب الخطابي) وخطاب المتكلمين (الخطاب الجدلي) وهما في نظره لا يصلحان للتفلسف الحقيقي أو البرهان اليقيني والذي هو خطاب (الفيلسوف الحق) هذا التعالي الذي اعتقده الفقهاء في ابن رشد بتفضيله طريق الفيلسوف على طريق المتكلم والفقيه زود نفوسهم بالحسد والحقد وسوء الظن فإذا أضفنا إلى ذلك طبيعة المجتمع الأندلسي المحافظ لسيادة الفقه المالكي واتساع سلطان الفقهاء واستبدادهم بمقاليد الحياة الفكرية لإدراكنا عمق الأزمة النفسية التي عانى منها ابن رشد. (١)

لقد أدان ابن رشد الوضع السياسي الاستبدادي القائم على عهد المنصور كما أدان الدولة كلها وما آل إليها من فساد واستبداد مشهراً بانحرافها عن المقاصد التي أعلنت عنها عند قيامها، ولم يستثن من أهلها إلا من كان منهم على الخلق الفاضل ومن كانت به فضيلة الشريعة القرآنية.

أيا كانت الأسباب فمما لا شك فيه أن العوامل السياسية المختلطة بالدين كانت العامل الأكبر في كل ما أصاب الفكر عامة والفلسفة خاصة مما كان له آثاره الخطيرة على رجل عاش يحلم بمشروع إصلاح ثقافي ينقل الأمة الإسلامية من مرحلة الجمود والتخلف إلى الانطلاق والتقدم. فما هي مكونات هذا المشروع.

---

(١) محمد عابد الجابري : المثقفون في الحضارة العربية ص ١٣٥.

ثانياً: تصنيف العلوم مدخل رؤية سياسية رشدية متكاملة

إذا كان أرسطو قد صنف العلوم قسمين: القسم الأول هو العلم النظري ويقدم معارف من شأنها أن يعلمها الإنسان دون أن يكون عليه أن يعملها وإن هدفها العلم لذات العلم مثل علوم التعاليم (الحساب – الهندسة – الفلك – الموسيقى) وعلوم الطبيعة (علم الطبيعة – الطب – علم النفس)، والقسم الثاني فهو العلم المدني ويضم العلوم التي من شأنها أن يعلمها الإنسان ويعملها وإن هدفها هو العمل مثل علم الأخلاق وعلم السياسة.

فالحقيقة أن ابن رشد قد أسس العلم المدني بجزئية الأخلاق والسياسة على علمين هامين هما علم النفس، وعلم الشريعة فكيف تسنى له ذلك؟؟ في الواقع أنه إذا كان ابن رشد في سياسته ينطلق بها من أساسيات العلم المدني والذي يضم معارف من شأن الإنسان أن يعلمها ثم يعملها فكان الهدف هو العمل بحيث نجد أن هذا العمل مؤسس (في رأي ابن رشد) على مبادئ الأخلاق والأخلاق تؤسس علم السياسة وكلاهما يعتمد على علم النفس لأن موضوع علم الأخلاق هو الملكات والأفعال الإرادية والعادات وغيرها وكل ذلك مما يدخل في نطاق علم النفس الذي يعتبر بدوره فرع من العلم الطبيعي فالنفس في تعريفها المعتمد عند ابن رشد " كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة غير أن النفس لا تفعل ولا تنفعل بغير الجسم فهي صورة للمادة وترتبط بها ارتباطاً عضوياً. فكأن العلم الطبيعي عند ابن رشد هو الذي يؤسس علم النفس، وعلم النفس يؤسس علم الأخلاق ثم يؤسس علم الأخلاق علم السياسة والمقصود بالسياسة كما عرفها ابن رشد هو علم الأفعال الإرادية التي

تصدر عن الإنسان، كما أنها علم تدبير المدينة والمدينة لا يمكن تدبيرها إلا بواسطة أفرادها ومن هنا كان تركيز ابن رشد على القول بمدنية الإنسان أو أنه مدني بالطبع بحيث أنه لا يستطيع تحقيق كمالاته بمفرده لأن كل واحد يقدم للآخرين ما يساعدهم على تحقيق هذا التكامل. المدينة - تسعى إلى تحقيق كمالاتها في عيش أفرادها عيشاً مشتركاً، فإذا كان علم الأخلاق هو علم تدبير نفس الفرد، فإن علم السياسة هو علم تدبير نفوس الجماعات. [1]

(١) د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١١٥.

obeikandl.com

ثالثاً: وحدة المعرفة الرشدية أساس النظرية السياسية وتكوين المدينة الفاضلة

يقول ابن رشد " إن موضوع هذا العلم يتضمن الأشياء الإرادية التي مبدأ وجودها ومبدءوها هو الإرادة والاختيار مثلما هو العلم الطبيعي ... وهذا العلم مختلف على وجه الخصوص عن العلوم النظرية التي غايتها المعرفة النظرية لذاتها، وإن كان شيئ فيها مرتبط بالعمل فإن مثل هذا الأمر يعتبر عرضيا " كما في الأمور التي يبحث فيها العلم الرياضي".

إن هذه المقارنة بين العلم للسياسي والعلوم الأخرى كعلم الطبيعة وما بعد الطبيعة والرياضة والفقه والطب يكررها ابن رشد كثيراً في ثنايا حواراته وإن دل ذلك على شيئ فإنما يدل على أنه ينطلق في نظرته إلى السياسة من العلم إلى الفلسفة ولتأكيد الجانب النظري في السياسة والاهتمام بوضع الأسس والمبادئ التي تحكمه يشير دائماً إلى أن غايته تلخيص الآراء العلمية المتضمنة في كتاب جمهورية أفلاطون " وإهمال الأقوال الجدلية. وإن هدفه هو الاهتمام بالجانب العلمي البرهاني من العلم السياسي القائم على ما هو بديهي وأن غايته وهدفه وضع القواعد العامة المحققة للعدالة في المجتمع مثلما هو شأن علم الأخلاق بالنسبة للفرد. ويؤكد ابن رشد (أي العلم السياسي) ارتباطه الوثيق بعلم الأخلاق ولما كانت الأخلاق في الإسلام مؤسسة على الشريعة والملة من هنا كان اهتمامه بالشريعة (الملة الإسلامية) واضعه القيم والمبادئ الأخلاقية، وبكتاب أرسطو الأخلاق النيقوماخيه.

ففي نطاق المعرفة يقرر ابن رشد أن العقل الفعال هو جزء النفس وهو فينا

من جهة وأزلي من جهة أخرى وإن العقل الإنساني الهيولاني هو عقل النوع الإنساني وهو قوة على الفعل تتجه نحو العقل الفعلي، والعقل الفعال هو الذي ينقل العقل الهيولاني عندما يتصل به هذا من وضع الاستعداد إلى حالة إدراك المعقولات، فإذا ما اتحد العقل الهيولاني والفعال وأصبح العقل والمعقول شيئاً واحداً في عملية التفكير تحققت سعادة الإنسان على الأرض وتحدث المعرفة العلمية وعندما تتخطى المعرفة العلمية العلم الطبيعي وتتجه إلى الحياة المدنية والاجتماع الإنساني يتكون النشاط السياسي وتتبلور النظرية السياسية الرشدية وتتحقق المدينة الفاضلة. (١)

فحين تبين لابن رشد إن الإنسان ليس وعاء يتلقى من السماء معقولات نترسب في الذهن الإنساني بل أنه يمتلك طموحاً حقيقياً إلى المعرفة الصحيحة حينئذ مال إلى إبراز إيجابية العقل الهيولاني وكرس طموح البشر إلى المعرفة والعلم والعمل السديد، وحاولت فلسفة ابن رشد دمج الإنسان في الوجود الاجتماعي المدني وانتبه ابن رشد إلى أن ثمة قدرة إنسانية متعاظمة قادرة على معرفة ماهية الأشياء والاطراد القانوني في الطبيعة وكما لها هو العقل الفعال المشترك في النوع الإنساني الاجتماعي وهذه القدرة هي قدرة العقل الهيولاني وكلما زاد الاعتبار بالعلوم ارتقى هذا العقل إلى الوجود الأزلي.

ولا شك أن اتحاد العقل الفعال مع الإنسان كما يؤكد ابن رشد سوف يمكن العقل الهيولاني من أن يصبح قادراً على معرفة شئون المجتمع والسياسة.

---

(١) محمد عابد الجابري : العقل لسياسي العربي ص ٣٧٠، النزعة العقلية ص ١١٧ ؛ د٠ زينب عفيفي : الفلسفة الطبيعية عند ابن رشد، ص ٢٨.

إذ سيتمكن من دراسة العلوم الطبيعية والاجتماعية وممارستها كما سيتمكن من ممارسة النشاط السياسي وعلى تجاوز الثبات والمؤسسات الاجتماعية والسياسية القديمة وسوف تنشأ منطلقات نظرية لفاعليات الإنسان العملية وحين تتغلب النفس الناطقة على سائر القوى ستسود العدالة في الحياة المدنية والاجتماعية ويؤكد سيادة العدالة وحدة العقل الذي يدل على وحدة التكوين لدى جميع البشر ومساواتهم الديموقراطية فالبشر جميعاً متساوون. والمساواة أساس مبدأ العدالة في الحياة السياسية وتكريس الحرية وحقوق الإنسان.[1]

وهكذا فإذا كان العقل واحداً فإن تحصيل العلم الطبيعي وقيام البحث العلمي على أسس نظرية سوف تصبح أساساً لمختلف نشاطات الإنسان الاجتماعية والسياسية، ويصبح القول بأن توسيع نطاق الديمقراطية سوف يتوقف على توسيع وتعديل وظيفة العقل الفعال قولاً صحيحاً. إذ سيصبح هذا العقل متحداً مع الطبيعة ومع جميع الناس وسوف يتجلى ذلك في نطاق الحياة السياسية وفي الحياة المدنية والاجتماعية.

(١) ابن رشد : الضروري في السياسة ص ١٠٩ وما بعدها.

رابعًا : أسس الإصلاح السياسي

وضع ابن رشد قواعد ترسم الشكل الأساسي للمفكر العصري بروحه الحرة وقدرته التفسيرية وأعاد الاعتبار لمعايير الاستقلال الفكري والأخلاقي للفيلسوف ورجل السياسة ضد كل التدخلات الخارجية سياسية كانت أم دينية وانتقد التسلط وحكم أقلية النخبة وكذلك درس فكر أرسطو عن الإنسان كحيوان سياسي والمتطلبات الافلاطونية التي تؤدي إلى تطور المجتمعات نحو حكومة الحكماء.

وجد ابن رشد أن المجتمع العربي الإسلامي تمزقه انقسامات الفرق والشيع والمذاهب الاعتقادية وتحوله إلى جماعات بشرية هشة، وأن توحيد المسلمين لا يكون إلا بإصلاح عقليتهم وتوحيدها بالرجوع إلى أصول ثابتة يتفقون عليها، ووجد أن أهم هذه الأسس ينحصر في:

أ- تأسيس الفكر السياسي على مبادئ الشرع.

ب- تأسيس الفكر السياسي على مبادئ العلم والبرهان كما وردت في كتب أرسطو.

ففيما يتعلق بالأصل الأول وهو القرآن الكريم فيرى ابن رشد أن القرآن الكريم يدعو إلى النظر العقلي والتفكير في قضايا الإنسان والقضايا الميتافيزيقية الكبرى وإذا كان العامة يرون أن الأصل الثابت هو القرآن ولا حاجة بها للفلسفة لكن هذه العامة التي تتوزع على الفرق والمذاهب الإسلامية قد ثبت

في ذهنها التأويلات الخاطئة التي جاء بها زعماء الفرق والمذاهب وهي كلها تأويلات خاطئة شتت أذهان العامة والخاصة من المسلمين. والفلاسفة يرون أن الأصل الأول الثابت هو القرآن، ولكن يجب أن يفهم فهما عقلياً وتزال عنه التأويلات الخاطئة وأن الفلاسفة قادرون بحكم منهجهم العقلاني الصارم واستنادهم إلى البرهان المنطقي أن يتأولوا القرآن تأويلاً صحيحاً عند الضرورة.

ولذلك كانت رؤية ابن رشد السياسية هي أن الشرع يضع القواعد والمبادئ الأخلاقية الكلية التي تحكم سياسة أي مجتمع من المجتمعات من هنا كان اهتمامه بالأخلاق وأنها أساس لأنظمة الحكم المختلفة كما أن الشرع يمدنا بالمبادئ البرهانية الكلية التي تؤسس أي نظام سياسي مثل مبادئ العدل – الشورى – المساواة .. الخ.[1]

أما الأصل الثاني وهو فلسفة أرسطو فهو يرى أن هذه الفلسفة قد خضعت بدورها للتشويه على يد الشراح اليونانيين والمترجمين وفلاسفة المشرق العربي (الفارابي وابن سينا) من هنا وجد ابن رشد أن إعادة صياغة أرسطو وشرحه شرحاً صحيحاً ويتفق ومنهجه البرهاني وتقديمه للقارئ العربي في تلك الصورة الجديدة هو هدف قومي سوف يكون له شأنه في إعادة صياغة الفكر الإسلامي وتأسيس مشروعه الإسلامي.

---

(١) ابن رشد : تلخيص السياسة : مقدمة د. حسن الصعيدي ص ٤٣.

خامساً: مشروع ابن رشد للإصلاح السياسي

اعتاد المثقفون والمنظرون للفكر الفلسفي عامة، والسياسي خاصة أن يوجهوا عنايتهم واهتمامهم إلى جمهورية أفلاطون وما ورد فيها من تصوره لمدينة فاضلة كانت أقرب إلى الخيال واليوتوبيا منها إلى الواقع، كما اعتادوا على بيان أثرها فيمن جاء بعده من المفكرين، وإجراء المقارنات وتوضيح أوجه الاتفاق والاختلاف مع غيرها من المدن الفاضلة الأخرى كما ظهرت في كتابات بعض " فلاسفة المشرق والمغرب كآراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، وتدبير المتوحد لابن باجة الأندلسي، ولكنها قد تكون هي المرة الأولى التي يسمعون فيها أن ابن رشد قد أسس مشروعاً سياسياً متكاملاً من أجل إصلاح المجتمع الأندلسي، ذلك المجتمع الذي مزقته انقسامات الفرق والشيع والمذاهب كما أنهكته الصراعات والفتن والدسائس صراعاً على الملك والخلافة، وأن هذا المشروع الإصلاحي قد قام على تصور إمكانية تحقق مدينة فاضلة على هذه الأرض، مدينة يمكنها بناء ممارستها السياسية على أساس المعرفة العلمية والحقائق البرهانية، مدينة لا تتحول بفعل الحتمية والدورية من وحدانية التسلط إلى أن تكون فاضلة (كما رأى أفلاطون)، مدينة لا تحلق في السماء على أساس أن رئيسها ينبغي أن يكون هو أولاً ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزائها وأن هذا الرئيس يجب أن يكون فيلسوفا قد تم إعداده عبر مراحل من التعليم، كما رأى الفارابي، مدينة بعيدة عن أن تكون الفلسفة فيها محاصرة والفلاسفة خائفون وكل ما يستطيع أن يفعله هذا الفيلسوف الوحيد الموجود في ذلك الزمان والمكان هو تشييد مدينة خاصة لا

يعيش فيها سوى متوحد ابن باجة الأندلسي مغترباً بأفكاره وآراؤه مع غيرة من المتوحدين.

هي مدينة رأى ابن شد إمكانية تحققها في زمانه ومكانه عن طريق تربية أناس (بصفات وخصائص معينة) أناس ينشأون وقد اختاروا الناموس العام المشترك (الإسلام) أساس لهم وبحيث تكون الفلسفة قد بلغت غايتها في ظل تلك المله مدينة غايتها أن يتمكن أهلها من بلوغ كمالاتهم الإنسانية وذلك عن طريق التحلي بالفضائل النظرية (فضيلة العقل والحكمة) والفضائل العلمية (العلوم المختلفة وتطبيقاتها) وفضائل عمليه (الأخلاق والسياسة) ثم الفضائل الخلقية (السلوك الأخلاقي) ويحسم ابن رشد قضية أي الفضائل يخدم الأخرى لينتهي إلى أن الأولوية للعلم الذي ينير العمل أما الأخلاق فيجب أن تكون مصاحبة لكل من العلم والعمل.[1]

أما العلم الصحيح الذي يجب البدء به ليكون جميع أعضاء هذه المدينة فاضلين فهو المنطق الذي "يعصم العقل من الخطأ" والفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة يحتاج إلى ما يعصم عقله من الخطأ وبالتالي إلى علم صحيح يؤسس العمل الفاضل، وليس إلى تأمل الحقائق المجردة كما ذهب أفلاطون حين اعتقد أن العلم الذي يجب البدء به هو التعاليم (رياضيات، هندسة، فلك، موسيقى) إذ أن هذا العلم يجعل المتعلم يتعامل مع المجردات فيحلق في السماء يتأمل المثل التي اعتبرها حقائق الأشياء.

---

(١) ابن رشد : الضروري في السياسة ص ١٤٧ : ص ١٤٩ ؛ وانظر أيضًا كتابنا : ابن باجه وآراؤه الفلسفية ص ٢٣٠.

أما عند ابن رشد فالمنطق أولاً ثم الرياضيات ثم الطبيعة، ثم ما بعد الطبيعة وإذا كنا قد ذكرنا أنها المرة الأولى التي يتحدث فيها ابن رشد عن مدينة فاضلة ولكنها مدينة يمكن إيجادها في دنيا الواقع فربما تكون هي أيضاً المرة الأولى التي سيجد القارئ العربي في تراثه المتراكم عبر خمسة عشر قرناً من الزمان، خطاباً سياسياً يواجه السياسة مواجهة صريحة بالعلم والفلسفة يندد بجميع أشكال التسلط والاستبداد، يؤمن بالتقدم وينشد الإصلاح والحكم والسياسة كما نشده من قبل في العقيدة الدينية والعلم والفلسفة، فقد كان الضروري في السياسة أو "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون" كتاباً ضرورياً لأنه سيشتمل على أقاويل علمية إذ يقول "الغرض من هذا القول تجريد الأقاويل العلمية التي في كتاب السياسة المنسوب لأفلاطون في العلم المدني ونحذف الآراء والأقوال الجدلية".

ولا شك أن الإصلاح السياسي الذي كان ينشده ابن رشد وإمكانية التحول من حالة إلى حالة لا يتم – وفقاً لرأى ابن رشد – بالضرورة ووفقاً لمبدأ السببية والحتمية، فلسنا في مجال الظواهر الطبيعية كما يؤكد ابن رشد، ولكننا في مجال الظواهر الإنسانية وهى إرادية كلية، وسبب هذا هو أن السياسة القائمة لها أثر في إكساب الناس عليها خلقاً ما، وإن كان منافياً لما طبع عليه من التهيؤ للأخلاق، ولذلك صار ممكناً أن يكون معظم الناس فاضلين بالفضائل الإنسانية ونادراً ما يمتنع ذلك نظراً لأن طرق بلوغ الفضائل العملية هو التعود عليها، كما أن طريق بلوغ الفضائل النظرية هو التعليم.

وهكذا فإن تحول الإنسان من خلق إلى خلق إنما يكون تابعاً لتحول السنن

ولما كانت النواميس وخاصة في المدينة الفاضلة لا تتحول من حال إلى حال فجأة وإنما تتحول شيئاً فشيئاً وإلى الأقرب فالأقرب مثلها مثل الملكات والأخلاق الفاضلة التي صار على نهجها أصحابها وربوا عليها، كان تحول الملكات والهيئات بالضرورة على ذلك الترتيب حتى إذا فسدت النواميس غاية الفساد برزت هناك الأخلاق القبيحة غاية القبح.[1]

ويشير ابن رشد إلى أن هذا ما حدث للناس بعد عام ٥٤٠ هـ وهو تاريخ استيلاء الموحدين على قرطبة إذا أنه عندما انقطعت عنهم أسباب السياسة الكرامية التي نشأوا عليها صار أمرهم إلى الدنيويات التي هم عليها في عهده (عهد ابن رشد) ولم يثبت منهم على الخلق الفاضل إلا من كانت به فضيلة الشريعة القرآنية وهم كما يذكر ابن رشد قلة وإن كان هؤلاء القلة هم الذين يقع على عاتقهم التغيير والإصلاح.

(١) ابن رشد : الضروري في السياسة ص ١٦١ – ١٦٢.

سادساً: نقد أنظمة الحكم المختلفة والتنديد بأشكال الاستبداد والتسلط :

يحاول ابن رشد تحليل أنواع السياسات أو ما يسمى بأنظمة الحكم ورغم أن هذه الأنظمة كانت ماثله أمامه من خلال شرحه وتعليقه على جمهورية أفلاطون وقد تكون أكثر مناسبة للمجتمع الإغريقي عنها للمجتمع الإسلامي إلا أن ابن رشد كان في تحليله إنما يضع الواقع العربي والأندلسي نصب عينية إذ يقارن بين أنواع هذه السياسات ويوضح كيف تتحول الواحدة منها إلى الأخرى ويحلل شخصية الرئيس في كل منها وسلوك الأفراد وطباعهم ويستبعد ابن رشد في عرضه النماذج الأغريقية التي قدمها أفلاطون ويعتمد على نماذج من الحضارة العربية ومن الأندلس بصفة خاصة.

فهو يتحدث عن السياسة الكرامية والمدن الكرامية وهي التي يتعاون أهلها على طلب الشرف والمجد وهم يعتقدون بأن الغلبة يجب أن تكون لهم دائماً ولذلك فهم سادة دائماً في مدنهم وأمثال هؤلاء كما يرى ابن رشد يطلبون الأفعال التي يبقى لهم بها الذكر الحميد فيصيرون مكرمين في حياتهم وبعد مماتهم. وأما النوع الثاني من السياسات فهي سياسة الخسة والمبالغة في الخراج والإسراف في النفقة إذ يعمد أصحابها على جمع الثروة حتى ولو كانوا في غير حاجة إليها وينفقون على أنفسهم بإسراف ويشير إلى ذلك في تلخيصه للخطابة بقوله: وأما خسة الرئاسة فهي التي تتسلط فيها المتسلطون على المدنيين بأداء الإفادة والتغريم لا على جهة أن تكون نفقه للحماه والحفظة ولا عدة للمدينة.. بل من جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول، فإن جعل لهم حظاً من الثروة

كانت رئاسة الثروة، وإن لم يجعل لهم حظاً من الثروة كانت رئاسة التغلب وكانوا بمنزلة العبيد للرئيس الأول". (١)

ثم يشير ابن رشد إلى السياسة الجماعية أو مدينة الحرية وهي التي يكون فيها كل واحد من الناس مطلقاً من كل قيد ويفعل ما يرغب فيه ولذلك يجتمع فيها مختلف السياسات ففيها قوم يحبون الكرامة، وقوم يحبون اكتساب الأموال، وآخرون يحبون التغلب ولذلك يكون فيها كل الصنايع والهيئات وتكون مهيأة لأن ينشأ فيها التربية الفاضلة ويؤكد ابن رشد أنه لا سيادة في هذه المدينة إلا باختبار وإرادة الناس وتبعاً للقوانين الأولى (الفطرية) حيث تحدد لهم حقوقهم، وأما النوع الرابع فهو سياسة التسلط أو مدن التغلب ويجتمع أهلها على غاية واحدة وهو شهوة التسلط وحدها أو شهوة الكرامة أو شهوة اليسار أو شهوة التمتع باللذات أو كلها جميعاً.

وهذه السياسة تناقض سياسة المدينة الفاضلة تماماً لأن المدينة الفاضلة تحقق لكل فرد فيها قدراً من السعادة على قدر ما في طبيعة من ذلك مثل صناعة الطب التي هدفها شفاء المرضى لا الوصول إلى غرض الطبيب فحسب" وكذا الملاح الذي هدفه نجاة ركاب السفينة لا نجاته هو فحسب.

أما المتسلط فهو لا يضع نصب عينيه سوى ما تهفو إليه نفسه، فيسود في هذه المدينة الجور ويطلب فيها السادة غايتهم دون العامة.

ويرجع ابن رشد كما أرجع أفلاطون من قبل اختلاف السياسات إلى

---

(١) ابن رشد : الضروري في السياسة ص ١٧١ – ١٧٣.

اختلاف وتباين أخلاق النفس فالجزء الغضبي فيها يرغب في الكرامة، فإذا زاد على ذلك صار غلبه، والجزء الشهواني يرغب في اليسار وحب اللذات ولو لم تكن أجزاء النفس متفاضله لكان اجتماع الناس الإنساني اجتماع أحرار وقد يفسد بعضها لأن كل كائن فاسد.

وعلى ذلك فالمدن قد تتحول بعضها إلى بعض مثل تحول المدينة الفاضلة إلى المدينة الكرامية (رغم صعوبة فساد المدينة الفاضلة) لأن أصحابها قد يفضلون الكرامة والقهر وحب السيادة أكثر من الفضائل التي التزموا بها من قبل ويصيروا إلى الطغيان ويغلب على نفوسهم حب الرئاسة والمال.

ويشير ابن رشد إلى هذا التحول ويؤكد أنه حدث في المجتمع الأندلسي عندما تحولت سياسة العرب في الزمن القديم من سياسة فاضلة أيام الخلفاء الراشدين إلى سياسة الكرامية أيام معاوية، كما يشير إلى تحول الحكم الموحدي في عهدة، فالدولة الموحدية نشأت أمامية أي على أساس دعوة دينية وكان مؤسسها المهدي بن تومرت (يدعى الإمام) ويتهم ابن رشد الحكام الموحدين بأنهم تنكروا للأساس الديني الإصلاحي الذي قاموا عليه وصاروا يحكمون بالقوة والغلبة.[1]

أما سياسة الكرامية فقد تتحول إلى رئاسة القلة حيث يكون الولاه فيها من ذوى اليسار ولا يشاركهم فيها من قل ماله وقد وصلوا إلى هذه الحالة لأنهم خضعوا لسطوة المال والدراهم والدنانير وفضلوا النافع على الجميل وابتعدوا

(١) ابن رشد : الضروري في السياسة ص ١٧٩ – ١٨٠.

عن الفضيلة وقد وصفها بأنها رئاسة النذالة والاحتقار ومآل ملكهم إلى هلاك حيث سينقسم المجتمع إلى فقراء وأغنياء ويضعف المجتمع ولا يستطيع خوض الحرب وبذلك تصبح هذه المدينة (مدينة القلة) مهيأة للتحول إلى مدينة جماعية وما ذلك إلا لأنه إذا كانت هناك مدينة تناهضها وكانت جماعية فإنها ستساعد الفقراء على الأغنياء ويتواعد الفقراء على الأغنياء فيهاجمونهم ويأخذون أموالهم ويستعبدوهم ويتسلطوا على المدينة وإن كان الأحرار فيها والفقراء يتفقوا على نواميس فتساوى بينهم في الحكم هذه المدنية الجماعية تتحول في الغالب إلى رئاسة وحدانية التسلط ومدن غلبة والسبب فى ذلك إنما هو الإفراط في طلب الحرية والتزيد منها إلى مالا نهاية.

ويستفيض ابن رشد في شرح سياسة وحدانية التسلط والاستبداد وأن الاستبداد يبدأ في هذه المدنية عندما يجد المستبد أو المتسلط في أول أمره جماعة تطيعه بإلحاق الضرر بمن يرغب هو في إيذائه وزجره بالإكراه والفتك بمن يريد الفتك به ولا يزال يسلط جماعة من الناس على أخرى ليكشف الناس وخاصة ذوى اليسار ويظل يفعل ذلك إلى أن يصبح عدواً لغالبية أهل المدينة، وفي هذه الحالة أما أنهم يجمعوا على قتله أو أن يبسط سلطانه عليهم ويتغلب على الجميع ويصير وحداني التسلط ويعطي ابن رشد مثالاً بما حدث في قرطبة إذ قامت ثورة على المرابطين وقام حكم جماعي كان على رأسه كبار القضاة والفقهاء وكان من بينهم جد ابن رشد الذي كانت له الكلمة المسموعة وقد انتهت تلك الثورة باستيلاء ابن غانية وهو من بقايا المرابطين على قرطبة عام ٥٤٣ هـ وقد مارس حكماً استبدادياً عانت منه قرطبة الكثير إذ كان يدفع بمجتمعه إلى الحرب ويجمع الأموال منهم بحجه الحرب ولكنه استولى عليها

وجمعها لنفسه ظناً منه أنه إذا سلبهم أموالهم فأنهم لن يستطيعوا خلعه فينشغلون بأنفسهم والبحث عن قوتهم اليومي، كما لجأ إلى المكر للفتك بمن له عنده أموال كثيرة وسلمهم لأعدائهم كما تآمر على أصحاب الشجاعة والعظمة وطهر المدينة منهم. وخوفاً من ازدياد الكارهين له فإنه يزيد من حراسة ليكونوا له أكثر آمناً وحماية ويستقدمهم من خارج المدينة حتى لا يتآمروا عليه ويجزل لهم العطاء من أموال الجماعة التي نصبته رئيساً لها وبذلك يرون أن فعله عكس ما قصدوه من تسليمه الرئاسة لأنهم نصبوه رئيساً ليحميهم من ذوى اليسار لا ليحتمي بهم وترى الجماعة أنها فرت من الاستعباد بتسليمها الرئاسة إليه فإذا هي تقع في استعباد أكثر قسوة.[1]

ويستطرد ابن رشد في تحليل وحداني التسلط ويؤكد أن وحداني التسلط أشد الناس عبودية وليس له حيله في إشباع شهواته، بل هو أبداً في حزن وأسى دائمين ومن بهذه الصفات فهو ضعيف النفس وهو حسود ظالم لا يحب أحداً من الناس، ولا شك أن من كانت فيه هذه الخصال قبل الرئاسة فهي بعد الرئاسة ألزم بها نفسه.

وهكذا حلل ابن رشد من خلال تعليقه على الجمهورية لأفلاطون الكيفية التي تتحول بها المدن الخمس، (مدينة الملكية الدستورية، ومدينة الكرامة، ومدينة الإقلية من الأغنياء، والمدينة الجماعية، ومدينة وحدانية التسلط) ذاهباً أي أن هذا التحول وعلى هذا الترتيب يتم بصورة غير حتمية لأنها ليست من ظواهر الطبيعة بل من الظواهر الإنسانية المرتبطة بالإرادة.

---

(١) ابن رشد : الضروري في السياسة ص ١٩٢.

سابعاً: خصائص مدينة ابن رشد الفاضلة:

١-إن فضيلة العدل ليست معنى مجرد يبحث عن مدلوله الإنسان في لجاجة لغوية جدلية عقيمة وفي إطار نظرة الأفراد كأفراد، وإنما هو معنى يتحقق في الواقع وينظر إليه في إطار الدولة المدنية وليس الفرد.

٢-إن الشروط التي وضعها أفلاطون في ريئس المدينة الفاضلة وهي "الفضيلة النظرية أو القدرة العقلية على تعلم الفلسفة، وتحصيل العلم العملي أي العلم بالأخلاق والسياسة والفضيلة العلمية أو الفكرية ويقصد بها توخى المعرفة العلمية والتزامها دافعاً للسلوك وغاية له، والفضيلة الخلقية وهي التحلي بالخصال الفاضلة. وأعتبر أفلاطون استحالة توافر هذه الشروط في شخص ما وبالتالي الشك في إمكانية قيام المدينة الفاضلة على أرض الواقع نجد ابن رشد يرفض هذا التشاؤم ويرى إمكانية تحقيقها في زمانه وفي بلاد الأندلس بالذات وذلك عن طريق تربية أناس على هذه الشروط إذ يقول" يمكن أن نربى اناسا بهذه الصفات الطبيعية التي وصفناهم بها ومع ذلك ينشأون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذي لا مناص لأمه من هذه الأمم من اختياره (يقصد الإسلام) وتكون مع ذلك شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية، وتكون الفلسفة قد بلغت على عهدهم غايتها وذلك كما هو الحال في زماننا هذا وفي ملتنا هذه. الإسلام) فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة (حكم) وذلك في زمن لا ينقطع صار ممكناً أن توجد هذه المدينة.

٣-مركزية المدينة التي تقتضي الاعتدال في السياسة والقضاء على الفوضى القائمة على المدن غير الفاضلة وعلى الاقتصاد الطبيعي المغلق أو الإقطاع مع

الإشارة إلى أن الملكية الخاصة ظاهرة اجتماعية أساسها تجاوز الحق والعدالة.

٤-وضع أسس سياسة حاكمة بالقانون والعادات الثابتة التي يرجع إليها ويمكنها توجيه أفعال الملك. ذلك من السلطة (المطلقة للحاكم).

٥-أن تكون هذه السياسة مدنية تنويرية وبحيث يكون الفيلسوف والعالم مرشداً للحاكم حتى لا ينساق وراء إرادته بلا ضابط ويكون جائراً.

٦-إجراء إصلاح ثقافي واجتماعي بالقضاء على النفوذ السياسي والاجتماعي لجماعة الفقهاء والمتكلمين. ونشر العلم والاهتمام بالعلم الطبيعي لأنه وسيلة تحقيق السعادة والإيمان بالله موجد العالم ومحرك الموجودات المادية جميعها.

٧-أن يكون الهدف تحقيق السعادة لكل فرد فيها فالسادة أو الحكام يخدمون العامة بما يوصلهم إلى سعادتهم، والعامة تخدم السادة بما تتم لهم به الغاية من الفلسفة وهذا هو العدل الذي أشار إليه ابن رشد. فكل طبقة تقوم بما هي مؤهلة له وأن يسود التعاون بين سائر الطبقات.

٨-إن غاية هذه المدن هو تمكين أهلها من بلوغ كما لا تهم الإنسانية وهي الفضائل النظرية (فضيلة العقل الفلسفي) والفضائل العلمية (العلم وتطبيقاته) والفضائل العملية والأخلاقية والسياسية) والفضائل الخلقية (السلوك الأخلاقي) والأولوية في هذه الفضائل للعلم الذي ينير الطريق للعمل وإما الأخلاق فإنها يجب أن تكون مصاحبة لكل من العلم والعمل.

٩-الاهتمام بتربية النشء على الفضائل والعلوم.

١٠- تحرير المرأة من عبودية الرجل ودعوتها للمشاركة في جميع شئون الحياة بما فيها إدارة شئون الدولة.

١١- إعلان سيادة العقل وتأويل النص الديني عند الضرورة على هدى العقل تقويضاً لنفوذ أهل الجدل والمتكلمين.

١٢- الاهتمام بحياة الإنسان الدنيويه وإذا أراد الإنسان سعادة حقيقية فعليه بذل الجهود الفعلية والتأمل والبحث العلمي ليتم الاتحاد أو الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال دون وساطة دينية لأنه إذا كانت حياة الإنسان مقصورة على الوجود الأرضي والنفوس الفردية بعد مغادرتها الإبدان تصبح واحدة بالعدد أي تتحد في صورة عقل كلي يمثل وحدة العقل البشري وأزلية العلم الإنساني، فالحقيقة أن قول ابن رشد بوجود عقل فعال واحد لجميع الناس هو منطلق وعي بالمساواة التامة بين الناس وبوجود وعي ديموقراطي صحيح ومقاومة لفكرة الثنائيه الأرسطية. وتأكيد - قوى للنزعة الإنسانية التي ترى إثبات الإنسان لذاته واعتماده على ذاته ودوره الاجتماعي الحاسم في تقرير مصيره ومكانه العقل في هذا الدور الاجتماعي هو توحد السلوك التنويري مع الفكر الإنساني.

وهكذا نرى أنه بينما كانت الثنائية أحد ملامح تفكير أفلاطون الفلسفي وكان مضمون هذه الثنائية الاجتماعي والسياسي يتفق مع بروز الفصل الحاد بين النظر والعمل وفي صورة المثل الأعلى، نجد ابن رشد يبتعد عن المادية والملكية الخاصة بل يرى أنها اجتماعية أساسها تجاوز الحق والعدالة.

ثامناً: ما بين مدينة أفلاطون المثالية ومدينة ابن رشد الواقعية.

يرى أفلاطون أن تداعيات قيام الدولة تتلخص في استحالة كفاية الفرد البشري جميع حاجاته بمفرده إذن فاجتماع الأفراد ضرورة تحتمها الطبيعة البشرية والمدنية وفي ظل هذه المدينة التي يتم فيها تقسيم العمل بين الأفراد أو بين النساء والرجال تبرز الحاجة إلى سلطة عليا ومن ثم الانتقال من طلب الفرد الضروريات إلى طلب حياة الترف والرفاهية فإذا ما تحقق لها ذلك ظهرت الحاجة إلى قوة تحميها وتدافع عنها من هنا يبدأ تشييد المدينة بأعداد حراسها والقائمين عليها من الجنود إلى الرؤساء والمبدأ الأساسي في نظام هذه المدينة هو أن يقتصر كل فرد فيها على الحرفة أو الصناعة التي تؤهله لها مواهبه وطبقته وأن لا يشتغل في أكثر من مجال واحد هو مجال تخصصه وذلك هو العدل سواء عند الفرد أو في الدولة.[1]

وبينما نجد أفلاطون يحدد علم التعاليم كأول العلوم التي يجب البدء بها في برنامجه التعليمي لمن يرأس المدينة الفاضلة على أساس أن علم التعاليم من بين العلوم الفلسفية التي تعود الإنسان على التعامل مع المجردات وعلى أساس أن هذا العلم يخدم اتجاهه الفلسفي الذي يقوم على الاعتقاد في المثل بوصفها كائنات عقليه مجردة وخالدة وإن دور التفلسف هو الأعداد لتأمل هذه المثل بوصفها حقائق الأشياء التي تسعى الفلسفة لتحقيقها.

فإن ابن رشد يرى أن الأنسب هو البدء بالمنطق لأنه العلم الذي يعصم

---

(١) ابن رشد : الضروري في السياسة ص ١٠٩.

الذهن من الوقوع في الخطأ، وإن الهدف من الفلسفة كما قرر من قبل هو تأسيس العمل وفي رأيه أن رئيس المدينة الفاضلة يحتاج إلى ما يعصم عقله من الخطأ وبالتالي إلى علم صحيح يؤسس العمل الفاضل وليس تأمل الحقائق المجردة.

ويرى أفلاطون التربية والتعليم كأساس لأعداد المسئولين عن حماية الدولة والحفاظ عليها كما يعتمد الأخلاق والفضيلة التي يجب أن يكون عليها الحفظة والذين يتولون حماية المدينة والدفاع عن مصالحها فقوام الخلق الفاضل كما يرى أفلاطون فضائل أربع هي: الحكمة – الشجاعة – العفة – العدالة والتي تنبثق عن قوى النفس الثلاثة القوة العاقلة والقوة الغضبية – والقوة الشهوية هذه القوى التي في الإنسان لها شبيهها ومثيلها في طبقات المدينة أو الدولة وينقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات: طبقة الحكام – طبقة الجنود – طبقة العمال، وإذا كانت النفس البشرية لا تكون فاضلة إلا إذا كان العقل رائدها ومدبر أمورها وكابح جماحها فيقيم التوازن بين قواها وكذلك المدن لا يمكن أن تكون فاضلة إلا إذا تولى الحكم فيها الفلاسفة وهم أصحاب العقل والحكمة. وإذا كان من الصعوبة تحقيق هذه المدينة على الأرض وفي الواقع المعاش، فإن المدن الأخرى التي تنشأ سوف تكون غير فاضلة سواء أكانت المدينة التيموقراطية أو التيماركيه والتي يسود فيها طابع الطموح وطلب الشرف والمجد، أو المدينة الاوليفارية وهي حكومة الأقلية من الأغنياء والأثرياء، أو الحكومة الديموقراطية وهي حكم الشعب نفسه بنفسه ومآلها الفوضى، وأخيراً حكومة الطغيان التي تقوم نتيجة فوضى الحكومة الديموقراطية. ورغم أن كل مدينة من المدن التي ذكرناها من الممكن أن يتحول إلى الأخرى على الترتيب الذي

ذكرناه إلا أن أفلاطون تصور إمكان قيام مدينة خامسة هي دولة الملكية الدستورية بوصفها أصح الدول القائمة وكنقيض لدولة الطاغية.

ولكن هل هذه المدينة يمكن تحققها في الواقع؟ ينتهي أفلاطون في حواره إلى أنها مدينة لا توجد إلا في أذهان المتحاورين وليس من المظنون أن توجد دولة مثلها في أي مكان على سطح الأرض وإذا كانت لا توجد في الأرض فإن المرء قد يجدها بعد التأمل في السماء وإذا كانت المدينة لا توجد إلا في السماء فإن النفس تعبر بالشعر والفن عنها حين تتغنى بفضائل الآلهة والأخيار من الناس والخلود فيها للنفس يقول أفلاطون على لسان سقراط في نهاية حواره في الجمهورية، وإذن فلو آمنت معي بأن النفس خالدة وقادرة على تحصيل كل خير واقتراف كل شيء لاستطعنا أن تلتزم دائماً الطريق العلوي ولتوخينا العدل والحكمة في كل شيء عندئذٍ نسلم أنفسنا ونسلم الآلهة وبهذا تتحقق لنا السعادة لا على هذه الأرض وحدها، بل أيضا في تلك الرحلة التي تدوم ألف سنة (من قصيدة الحياة الأخرى وما فيها من ثواب وعقاب).[1]

انتهى أفلاطون إذن إلى أن المدينة الفاضلة لا وجود لها على هذه الأرض وإنْ كان لها درجة في السماء وفي الآخرة، وليس في الدنيا.

هل سار ابن رشد على منوال تشاؤم أفلاطون في جمهوريته حين حاول شرحها والتعليق عليها؟؟

بالطبع لا فقد انعكس منهجه التحليلي وتنشئته العقلية الثقافية على تصور

(١) د. حسن الصعيدي : السياسة لابن رشد ص ٢١١.

مدينة فاضلة متبعاً توجهاً إيجابياً متكاملاً وأبدى ثقة كبيرة بطاقات الإنسان الجسدية والعقلية فالموجودات وجميع أجزاء العالم موافقة للحياة البشرية وأن الأرض موافقة لوجود الإنسان عليها والسعادة لا تكون إلا في الاجتماع والحياة المدنية وفضائلها، أما حياة الفرد في التوحد والعزلة والتصوف فهي حياة الموت حيث لا تقوم الصناعات ولا العلوم التي يعتبر طلبها أساس وشرط للسعادة.

ابتعد ابن رشد عن المثل الأعلى للتأمل اليوناني وتمسك بالمثل الأعلى الحضاري الجديد في ظل ثقافة الإسلام وحضارته التي كانت تتوخى التقريب بين النظر والعمل واعتبر أن الحياة المدنية السياسية هي وحدها الجديرة بالإنسان والمتفقه مع حقيقته الاجتماعية الأصلية، كما كانت نظرته ورؤيته وكيفية الاتصال بين الإنسان والعقل الفعال والتي بمقتضاها سيتمكن العقل والهيولاني من معرفة كل ما يتصل بشئون الحياة والسياسة أثرها الفعال في إضفاء الصفة الاجتماعية المدنية للوجود الإنساني الواقعي وإمكانية تحقق المدينة الفاضلة.

بينما نجد أفلاطون ينطلق من منطلقات مثالية لا توجد صورها إلا في أذهان المتحاورين وبعد التأمل قد يجدها في السماء وليس على الأرض.

تاسعاً: لماذا لم تتحول مدينة ابن رشد الفاضلة إلى أيديولوجية حقيقية في العالم العربي.

إذا كانت الفلسفة الرشدية قد قدمت فكرة توسيع المعرفة العلمية المعتمدة على اتحاد العقل الهيولاني بالعقل الفعال في المجال الطبيعي بحيث أصبحت الأسس النظرية لمعرفة ماهيات الأشياء، إلى جانب التأكيد على الأطراد القانوني في مجال البحث الطبيعي في الأسس التي تسود مجالات الاجتماع الإنساني والعقل المدني والنشاط السياسي. فإن جهود ابن رشد الدؤوبه قد أثمرت في العقل الأوروبي وقادت التفكير إلى آفاق سياسة مدينة تستند إلى مقدرة العقل الإنساني والعلم واستخدام الأساس النظري لمعرفة الطبيعة في تدبير شئون الحياة وتنظيمها وقد أعطى ذلك لأوروبا القدرة على الإطاحة بالامتيازات الاقطاعية والكنسية والدعوة إلى بناء دولة مركزية قومية علمانية ديموقراطية.

وبينما كانت آمال ابن رشد وطموحاته تسعى إلى تحقيق طفرة في مجال الحياة المدنية والسياسية باستخدام فكرة وحدة العقل البشرى الناجمة من اتحاد العقل الهيولاني بالعقل الفعال في صورة عقل كلي يمثل وحدة العقل البشري دون وساطة دينية وبحيث تستطيع البشرية تحقيق سعادتها بقواها الخاصة دون الاعتبار لنفوذ أهل الجدل والمتكلمين والفقهاء، إذ بالنكبة عام ١١٩٤ تقتل كل طموحاته الفكرية والسياسية على الرغم من العفو عنه بعد أربع سنوات من محاكمته ونفيه إلى ألسانه ولكن هذا الحدث كان إيذاناً ببدء انطفاء مشعل التنوير في الأمة الإسلامية فقد كان الاتجاه العام في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي يشير إلى زيادة نفوذ الفوضى والإقطاع والخلاف بين الأمراء، كما يشير إلى تزايد

التهديد العسكري من قبل الفرنجة للحكم الإسلامي وخاصة السلطة المركزية إلى جانب مسايرة الفقهاء والنبلاء لضمان مساندتها، ورغم ذلك توالى سقوط المدن الاندلسية فهزم الموحدون عام ١٢١٢ بعد وفاة ابن رشد بأربعة عشر عاماً في عهد الناصر ين المنصور بن أبي يعقوب. وفي عام ١٢٣٦ أحتل فرديناند الثالث قرطبة فانطوت بذلك نهائياً حضارة الأندلس ودفن مشروع ابن رشد التنويري الذي انتقل إلى أوروبا فاستيقظت من غفوتها على هذا المشروع الذي انتشر من خلال الرشدية اللاتينية والسياسية في باليرمو وباريس وبارما ونابولي وبولونيا وأسهمت في تقويض الصرح اللاهوتى السائد في أوروبا وتهيئه المناخ للنهضة الأوروبية الحديثة بينما دخل الشرق في مرحلة الجمود والتخلف والركود الاجتماعي بعد أن سادت فيه الأوهام والخرافات وحركات التصوف الغنوصية الإشراقية، وانزوت الفلسفة وضاع العقل وأهملت الأمور الدنيوية في سبيل طلب الكمالات الأخروية.

وهكذا استفادت أوروبا من الرشدية إلى أبعد حد ممكن فيما لم يتسع لها صدور العرب ولا أوطانهم فقد وقفت أمامها كل التيارات المحافظة. وإذا كان أفلاطون قد اعترف في نهاية محاوراته في الجمهورية بفشله وتشكك في إمكان قيام مدينة فاضلة على رأسها فيلسوف لسطوة السوفسطائين في عهده، فإن ابن رشد وكأنه كان يتوقع ما حدث بعد وفاته إذ قال "ومن هذا النوع من النّاس تظهر فئة السوفسطائين القائمين على أمر هذه المدن (الأندلس) ممن يعرضون عن كل ما هو جميل كالفلسفة وغيرها ويستحسنون كل ما هو قبيح وبالجملة كل الشرور المدنية الواقعة في مثل هذه المدن، أما آراؤهم وتسلطهم على المدن فهي أكبر أسباب ضياع الفلسفة وانطفاء نورها، وستعلم إذا ما تعمقت

الأمران أمثال هؤلاء الرجال هم الأكثر عدداً في هذه المدن (الأندلس والعالم الإسلامي) وإذا ما نجا أحد من الخلق في هذه المدن فإنك لن تعدو الحق إذا ما قلت بأن الله اصطفاه بعنايته السرمدية ".

وهكذا يجد الفيلسوف الحق نفسه بين خصوم الفلسفة والمتفلسفين المسيئين إليها وهم وحوش ضارية كما وصفهم ابن رشد ويجدر ابن رشد نفسه في وضع حرج عبر عنه بما حدث لسلفة ابن باجة الأندلسي إذ يقول "وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي كان بمنزله إنسان وقع بين وحوش ضارية فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها ولا هو يأمن على نفسه منها ولذلك فإنه يفضل التوحد ويعيش عيشة المنعزل فيذهب عنه الكمال الأسمى".

تلك كانت محاولة فيلسوف حلم بإمكانية الإصلاح، وتوقع أن يتحول حلمه إلى حقيقة في عالم الواقع، لكن الواقع في زمنه أبي أن يحقق له أمانيه ورؤاه فهل نكون متفائلين أكثر من اللازم إذا توقعنا إمكانية تحققه في هذا الزمن؟

المصادر والمراجع

١- الشهرستاني: الملل والنحل. تحقيق محمد سيد كيلاني- مطبعة الحلبي القاهرة ١٩٧٦م.
٢- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. دار إحياء الكتب العربية.
٣- ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق د/ محمود قاسم. الأنجلو المصرية ١٩٠٥م.
٤- ابن رشد: تهافت التهافت. مطبعة القاهرة ١٨٨٥م المطبعة الإعلامية.
٥- ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ط٢ مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
٦- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. دار المعارف ١٩٦٨م.
٧- د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ط٣ دار المعارف ١٩٦٥م.
٨- د. زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقيا. دار الشروق ط٢ ١٩٨٣م.
٩- أندرية كريسول: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة. ترجمة د. عيد الحليم محمود وآخرين ط٢ دار إحياء الكتب العربية ١٩٠٢م.
١٠- د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة: دار المعارف الطبعة الثالثة.
١١- د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه: دار المعارف.
١٢- د. عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين الفلسفة والإسلام. مكتب الزهراء ١٤٠٦هـ
١٣- محمد محمود عبد الحميد: مذهب التأويل في فلسفة ابن رشد: المكتبة القومية ١٩٨٨م.
١٤- أرنست رينان: ابن رشد والرشدة: نقلة إلى العربية عادل زعيتر القاهرة ١٩٥٧م.
١٥- د. محمود قاسم: الفيلسوف المفتري عليه ابن رشد. الأنجلو المصرية.
١٦- الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق محيي الدين عبد الحميد. مصر ١٩٥٤.
١٧- الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. بيرو ١٩٥٣ نشرة يوسف مكارثي.
١٨- خليل الجر: حنا الفاخوري. تاريخ الفلسفة العربية دار المعارف بيروت.
١٩- ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة. المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٦٨.
٢٠- خليل شرف الدين. الموسوعة الفلسفية المختصرة (ابن رشد) مكتبة الهلال بيروت سنة ١٩٧٩.

٢١- ابن رشد: تلخيص كتاب الخطابة. تحقيق د. عبد الرحمن بدوي. القاهرة. مكتبة النهضة سنة ١٩٦٠.

٢٢- جولد زيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرين: دار الكتاب المصري سنة ١٩٤٦

٢٣- محمد عمارة: لمعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. بيروت ١٩٧٢م.

٢٤- طيب تزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. بيروت سنة ١٩٧٨م.

٢٥- د. أحمد خواجة: الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي: منشورات عويدات بيروت ١٩٨٣م.

٢٦- كولبه: المدخل إلى الفلسفة: ترجمة د. أبو العلا عفيفي. ط٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٣م.

٢٧- د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية. مكتبة مصر. الفجالة ١٩٦٩م.

٢٨- الشيخ محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية. ط٢ سنة ١٩٧٣م.

٢٩- دائرة المعرف الإسلامية : الترجمة العربية مادة ابن رشد – أرسطو

٣٠- دائرة المعارف للبيستاني : بيروت ١٩٦٠ مادة ابن رشد كتبها ماجد فخري.

٣١- ابن أبي أصيبعه : عيون الانباء في طبقات الأطبا جـ٣ ١٩٥٧ دار الفكر بيروت.

٣٢- ابن الأبار : التكملة لكتاب الصلة مدريد ١٨٦٨م.

٣٣- ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أنباء الزمان، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، النهضة المصرية ١٩٤٨.

٣٤- د٠ زينب (الخضيري): أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٣.

٣٥- ـــــــــ : مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي، مقالة في كتاب ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلاني، تصدير. أ٠د ٠ عاطف العراقي ١٩٩٣، القاهرة.

٣٦- د٠ محمد عبد الله (الشرقاوي) : مبدأ السببية بن ابن رشد وابن عربي، رسالة دكتوراه غير منشورة. جامعة القاهرة.

٣٧- (د٠ محمد عاطف) العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد : ضمن أعمال مهرجان ابن رشد، الجزائر ١٩٧٨.

٣٨- د٠ فاروق: (العمر) : ابن رشد الفيلسوف المجدد، مهرجان ابن رشد، الجزائر ١٩٧٨م.

٣٩- أحمد: (أمين) : ظهر الإسلام – أربعة أجزاء، ط١ ١٩٥٩ مكتبة النهضة المصرية.

٤٠- فرح (أنطون) : ابن رشد وفلسفته الإسكندرية – ١٩٠٣ م.

٤١- أنخل بالنشيا : تاريخ الفكر الإنساني، ترجمة د٠ حسين مؤنس ط١ ١٩٥٥ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

٤٢- د٠ جورج شحاته (قنواتي) : مؤلفات ابن رشد : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ١٩٧٨.

٤٣- د٠ جورج شحاته (قنواتي): ابن رشد في عهد النهضة مقال ضمن كتاب تذكاري عن ابن رشد إصدار المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٣م. إشراف أ٠د عاطف العراقي.

٤٤- د٠ إبراهيم بيومي: (مدكور) : ابن رشد المشائي الأول بين فلاسفة الإسلام، ضمن كتاب تذكاري عن ابن رشد إصدار المجلس الأعلى للثقافة. إشراف أ٠د عاطف العراقي ١٩٩٣م.

٤٥- د٠ زينب عفيفي : الفلسفة الطبيعية عند ابن رشد، دار الثقافة الدينية ٢٠٠٩.

ثانيًا : أهم المراجع باللغات الأجنبية :

١- GAUTHIER (Léon) Ibn Rochd (Averroe's) Paris, ١٩٤٨.

٢- Manuel Alonso (S.J) Theologia de Averroes Madrid. ١٩٤٧.

٣- Munk (S) Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris,١٩٥٩.

٤- Quadri: La Philosophie Arabe dans L'Furope medieval des origins á Averroés. Traduit de L'halien par Roland Hurest. Paris ١٩٦٠.

٥- Ross (S.D) Aristotle. London: OXFORD. ١٩٥٣.

٦- Montagomery (Watt): free will and predestination in early Islam. London. ١٩٤٢.

٧- Carra de (vaux) ibn roshd, in en cyclo. De L' Islam.