

## ابن رشد و مشروع الحضاري : دراسة و تقويم.

Ibn Rushd and his civilization project: a study and evaluation.

البدالي المترجي

boudali2015@gmail.com

جامعة مولاي السلطان بني

ملال المغرب

**ملخص:**

تهدف هذه الدراسة لتسليط الضوء على ابن رشد و مشروع الحضاري: دراسة و تقويم، واستعرضت بداية مقدمة احتوت على أهمية الموضوع ، وطرح الإشكالية ، كما تطرقت إلى التعريف بابن رشد من حيث السياق التاريخي له، والمشروع الحضاري عند ابن رشد ، كفاعلية الانسان الحضارية، وبتقية العقيدة ، تنظيم التعليم فتح باب الاجتهاد، كما بينت الدراسة أيضا تقويم المشروع الحضاري لابن رشد ، ثم ختمتها بأهم النتائج.

**الكلمات المفتاحية:** المشروع، الحضاري، ابن رشد، دراسة، تقويم،

**Abstract:**

*This study aims to shed light on Ibn Rushd and his civilizational project: a study and evaluation, and reviewed the beginning of an introduction that contained the importance of the topic, and posed the problem, and also touched on the definition of Ibn Rushd in terms of his historical context and the civilizational project of Ibn Rushd, such as the effectiveness of man in civilization and the purification of belief The regulation of education opened the door for diligence, and the study also showed the evaluation of Ibn Rushd's civilization project, and then concluded it with the most important results.*

**Keywords:** Project, civilization, Ibn Rushd, study, calendar.

**المقدمة :**

يحتل الفيلسوف ابن رشد مكانة متميزة في تاريخ المعرفة الاسلامية، و قد مكنته من ذلك جرأته في مواجهة الواقع وإيجابيته في التفاعل مع مكونات السياق المتغير، و قدرته على تشكيل منهج ناجع جمع فيه بين الحكمة و الشريعة ،ووجد فيه بين الإيمان و الفكر و العمل، ف جاء عطاؤه الفكري فياضا ينبئ عن هم حضاري ورغبة أكيدة في بث نفس تجديدي في دفق الحضارة الإسلامية .

وإذا كان كثير من المهتمين يعطي للمشروع الحضاري لابن رشد بعدا "تنويريا"، في الحين الذي يصفه آخرون بأنه "الثورة العقلانية في ثوب إسلامي" ، فقد دل ذلك بالفعل ،على قوة و تماسك النموذج الحضاري الرشدي بما يشكل سبقا زمنيا منه في قراءة مجريات الأمور .

و لا عجب ، فالمشروع الحضاري لابن رشد استمد قدرته النظرية ، و عمقه و تماسكه كذلك ، من خلال تركيزه على تقديم الأجوبة لجملة من الإشكالات المقلقة في الثقافة الإسلامية ، بغض النظر عن قيمة تلك الأجوبة و التي لم تحصل للعقل المسلم الجرأة على الجهر بها .

**أهمية الموضوع:** تبرز أهمية هذا البحث من خلال الأصل الذي ينتمي إليه ، والمشكلة التي يعالجها والواقع الذي يكتب فيه البحث ، وعليه يمكن أن نجمل هذه الأهمية في الآتي:

- التعرف على ابن رشد الذي هو من أهم الفلاسفة المسلمين وأكثرهم شهرة، وأثار عقله النقدي نوعا من الزلزال الفكري في أوروبا.

- التعرف على المشروع الحضاري من وجهة النظر المعرفي للمفكر الكبير ابن رشد .

**مشكلة وأسئلة البحث:** يمكن تقديم بعض تلك الإشكاليات كالتالي:

ما موقع العقل داخل الشريعة الإسلامية ؟ ، و بالتالي ما موقع الإنسان؟

ما علاقة الحكمة بالشريعة ؟ و هل في الجمع بينهما تحرير للإنسان؟

هل احترقت العلوم فعلا ؟ و هل يصح إغلاق باب الاجتهاد؟

هل تملك الثقافة الإسلامية من الاكتفاء الذاتي ما يجعلها في غنى عن الاقتباس من ثقافات الآخر؟

هل يصح إهمال المسلمين للعلوم الكونية مع اعتكافهم على علوم الشرع؟

وما هي الممارسة السياسية الضامنة لسعادة الأفراد و اكتمال الفضيلة في المجتمع؟

تلك إذن و غيرها مجموعة من الإشكاليات التي حركت همة ابن رشد نحو التنظير لمشروع حضاري يحمل

نفحة من الإصلاح فما هي أهم معالم هذا المشروع الحضاري ؟، و ما قيمته في الواقع؟

**المنهج المتبع:** استخدمت في إعداد هذا البحث جملة من النتائج العلمية منها :

-المنهج التاريخي : واستخدمته في ضبط ترجمة تاريخية لابن رشد .

- المنهج الاستقرائي: اعتمده في تتبع الموضوع و استقرار جزئياته من مظان الفقه الحضاري.

- المنهج التحليلي: استعملته في تحليل المعطيات العلمية الحضارية التي توصلت إلى جمعها مع أدلتها الشرعية العقلية.

خطة البحث : يتكون هذا البحث من مبحثين ومقدمة ، وخاتمة.

**المقدمة :** اشتملت على أهمية البحث، ومشكلة البحث والمنهج المتبع، وخطته .

**المبحث الأول:** لمحة في السياق التاريخي لابن رشد ، المطلب الأول :ترجمة ابن رشد، والمطلب الثاني : مسار حياته .

**المبحث الثاني:** المشروع الحضاري لابن رشد ، المطلب الأول : مشروع تحقيق فاعلية الإنسان الحضارية، والمطلب الثاني : مشروع تنقية العقيدة :هاجس الوحدة، أما المطلب الثالث فهو: إشكالية القضاء و القدر و الحرية و الإرادة، بينما المطلب الرابع : مشروع تنظيم التعليم :الهاجس الديداكتيكي، والمطلب الخامس : مشروع فتح الاجتهاد و هاجس التجديد، أما المطلب السادس فهو : مشروع البحث الفلسفي العلمي من وحدة الحقيقة إلى وحدة الأمة، في حين أن المطلب السابع فهو بعنوان: مشروع توجيه السياسة :هاجس الوحدة السياسة ، و الاجتماعية، والمطلب الثامن : تقويم المشروع الحضاري لابن رشد.

**2.المبحث الأول : لمحة في السياق التاريخي لابن رشد:**

**1.2المطلب الأول :ترجمة ابن رشد:**

اسمه: "هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، الشهير بالحفيد، وكنيته أبو الوليد. <sup>1</sup>

مولده: ولد في قرطبة سنة عشرين وخمسائة من الهجرة (520هـ) ،قبل وفاة جده القاضي ابن رشد الأكبر بشهر <sup>2</sup>.

نسبه: ينتسب القاضي ابن رشد الحفيد إلى أسرة مشتهرة بالفقه؛ فقد كان والده أحمد بن محمد بن رشد المولود في سنة سبع وثمانين وأربعمائة من الهجرة (487هـ) والمتوفى في سنة: ثلاث وستين وخمسائة ( 563هـ) فقيهاً مجللاً ، وله شرح على سنن النسائي <sup>3</sup>.

وكان جده <sup>4</sup>محمد بن أحمد بن رشد المولود في سنة خمسين وأربعمائة(450هـ)، والمتوفى في سنة عشرين وخمسائة(520هـ)، زعيم فقهاء عصره في المغرب والأندلس، وقد ولي قضاء الجماعة في قرطبة في عهد سلطان المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين،ومن أشهر مؤلفاته كتاب:(البيان والتحصيل، لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل) في عشرين مجلدًا<sup>5</sup>، وهو شرح موسع لكتاب(المستخرجة) أحد أعمدة الفقه المالكي في الأندلس لمحمد بن أحمد العتبي، المتوفى في سنة خمس وخمسين ومائتين(255هـ)<sup>6</sup>. وله في الفقه المالكي أيضاً كتاب:(المقدمات) <sup>7</sup>، وهو شرح لكتاب(المدونة) أحد الكتب التي أصلت لمذهب الإمام مالك في المغرب، الذي جمع فيه قاضي القيروان عبد السلام بن سعيد المعروف ب(سحنون)المتوفى في سنة أربعين ومائتين (240هـ) ما سمعه من الفقيه المصري عبد الرحمن بن القاسم الذي تلمذ للإمام مالك، ونشر مذهبه في مصر ، والشمال الإفريقي كاملاً<sup>8</sup>.

ويشترك ابن رشد الحفيد وجده بهذه التسمية(ابن رشد)، ولهذا يطلق عليه ابن رشد الحفيد، ويطلق على جده

ابن رشد الجد<sup>9</sup>

من شيوخه<sup>10</sup>:

أولاً: والده أحمد بن رشد ، وقد استظهر عليه الموطأ حفظاً .

ثانياً: ابن بشكوال ، وقد أخذ عنه الفقه.

ثالثاً: أبو مروان عبد الملك بن مسرة.

رابعاً: أبو بكر بن سمحون.

خامساً: أبو مروان بن حزبول، وقد أخذ عنه الطب.

من تلاميذه:

أولاً: ابنه القاضي أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، المتوفى في سنة اثنتين وعشرين وستمئة(622هـ).<sup>11</sup>

ثانياً: أبو الحسن بن سهل بن مالك.

ثالثاً: أبو محمد بن حوط الله.

رابعاً: أبو بكر بن جَهْور<sup>12</sup>.

## 2.2المطلب الثاني : مسار حياته :

عاش ابن رشد في زمن كثر اضطرابه فعلى المستوى السياسي ضعفت السلطة المركزية العباسية التي مثلت دار الخلافة في دولة الإسلام و تقنت قوة الأمة لدرجة سهل للنصارى معها اقتحام بيت المقدس و الأطراف القريبة منه إلى الشام

و في المغرب ظهرت الدولة الفاطمية التي كانت في أصلها دعوة إسماعيلية باطنية فأفسدت على أهل السنة دينهم ووحدهم و أثرت في دولة الموحدين الذين اجتهد مؤسس دولتهم محمد بن تومرت في تعرف مذهبهم و الإفادة منه في طلب الرئاسة بحيث أنه اعتبر نفسه المهدي المنتظر و قال عنه مريدوه: "إنه لم يكن أحد أعلم منه بأسرار النجوم و الحفر و التنجيم و هي العلوم التي اشتهر بها الإسماعيليون"<sup>13</sup>

لقد كان انتقال الملك من المرابطين الذين نصرروا الاتجاه الحرفي في قراءة، و تأويل نصوص الوحي الإسلامي، و الذين انتهوا سياسيا إلى الاستبداد، و الطغيان وترك تصريف الأمور للنساء نحو الموحدين بمثابة انقلاب في التفكير و في أشكال التدين و الممارسة السياسية الحضارية.

و بالنسبة للأندلس موطن ابن رشد فإنها بعد أن استقرت أمورها السياسية مع الأمويين الأندلسيين انتقلت إلى مرحلة من الضعف و التفتت مع تجربة الملوك الطوائف و التي تلتها مرحلة استحكام مرابطي نجح في صد العدو النصراني عنها ليتكرر الحال مع عبد المومن بن علي الموحدي و بقية ملوك دولته.<sup>14</sup>

وأما علاقة الأندلسيين بالجانب العلمي فقد كانت حواضر الأندلس مراتع للعلم وللعلماء و خصوصاً علوم الفقه و أصوله و علوم الحديث و الشعر و يكفي أن نذكر أعلاماً ، مثل ابن عبد البر و ابن حزم و الطرطوشي و ابن العربي و الباجي و القرطبي و غيرهم كثير لنتبين عراقة المدرسة الأندلسية في العلوم .  
و أما الفلسفة ميدان نبوغ ابن رشد فإن الأندلسيين كانوا يفتنونها حتى إن رجالها و طلابها كانوا مضطهدين لذلك كانوا يتناقلون كتبها من يدي ليد سرا مرة ، و جهراً مرة أخرى ، و أحب شيء إلى الإنسان ما منع و ساعد على هذا اشتغال قرطبة و القابضين على السلطان بالحرب الأهلية و الاضطرابات و الثورات من الخارجين عليهم من أواخر القرن الرابع إلى أواخر القرن الخامس الهجري عن تعقب من يشتغل بالدراسات الفلسفية.<sup>15</sup>  
و في أجواء محاربة الفلسفة تلك كان الذي وقع كما يقول رينان هو أن كل الجهود التي بذلت لهدم الفلسفة لم يكن منها إلا أنها أُنكتها ، فهذا سعيد الطليطلي يؤكد أن دراسات العلوم القديمة في زمنه 1068م ، كانت أكثر ازدهاراً من أي زمن مضى.<sup>16</sup>

### 3. المبحث الثاني : المشروع الحضاري لابن رشد :

كان ابن رشد فقيهاً طبيباً فيلسوفاً و قاضياً ، و نتيجة هذا التنوع في شخصيته ؛ فإن معرفة ابن رشد اتسمت بالعمق و الموسوعية ، لذلك جاءت رؤاه وآراؤه في غاية من النسقية و الإحاطة العلميتين .  
لقد كان مفروضاً على ابن رشد بحكم مقامه العلمي و الاجتماعي المتميز كما تقدم أن يصيبه الأذى ، و هو يراقب واقع أمته المتناقض بين توفر دين نقي كله قوة و تفوق و بين وضع حضاري بدأ الضعف يدب فيه .  
إن هذا الأذى الذي استشعره ابن رشد هو ما دفعه بلا شك إلى وضع الأصبع على مواطن الداء في جسد الأمة العلمي و السياسي و الاجتماعي منطلقاً في ذلك من قراءة تشخيصية للوضع الحضاري العام منتهياً إلى تقديم مشروعه حضاري بديل جعل العقلانية البرهانية شعاراً له.<sup>17</sup>

### 3.1.3 المطلب الأول : مشروع تحقيق فاعلية الإنسان الحضارية :

إذا كان الله تعالى كرم الإنسان و فضله على كثير من مخلوقاته فلماذا فقدت الإنسانية في الإنسان مركزيتها لصالح عناصر أخرى؟ .  
ذلكم هو السؤال الذي حرك ابن رشد فقام داعياً إلى وجوب إعادة الفاعلية المحققة لإنسانية الإنسان .  
أ- الفاعلية المعرفية :

على عكس كثير من الاتجاهات الفلسفية ، و الفكرية و الدينية ، ينظر ابن رشد إلى الإنسان على أنه ذات فاعلة نشيطة مؤثرة في الطبيعة و في المجتمع بذاتها لتحقيق إنسانيتها .  
و تتأكد فاعلية الإنسانية لدى ابن رشد من كون "الكلبي ليس له وجود إلا من حيث هو علم أي من حيث هو في النفس " .<sup>18</sup>

إن مركزية الإنسان عند ابن رشد تثبت معرفياً من حيث إن الوجود كله ليس سوى علم ، و معنى ذلك أن وجود الوجود رهين باعتراف العلم الإنساني بذلك رهين بوجود الذات الإنسانية التي تحوله من إدراك محسوس إلى مفاهيم مجردة ، و هكذا يصبح الوجود في كليته تابعاً للفاعلية المعرفية الإنسانية .

**ب-الفاعلية الوجودية:**

يعتبر ابن رشد أن الوجود "وجودان": وجود محسوس، ووجود معقول، و الوجود المعقول هو الوجود المحسوس من حيث نعرفه و نفهم ماهيته، و لذلك نقول "إن معقول الشيء هو الشيء"<sup>19</sup>.  
 إن اعتبار ابن رشد الوجود المعقول، و هو جملة ما تحصل لدينا من المفاهيم العقلية عن الوجود معادلا للوجود المحسوس معناه: انعدام الوساطة بين العقل البشري و الواقع المحسوس، و في هذا رد على الاتجاه الأفلاطوني و الأفلاطوني المحدث الذي أثر في التفكير الإسلامي عبر مجموعة من الطوائف الإسلامية، لقد آمن هذا الاتجاه بأن المعرفة عند الإنسان إنما تحصل عن طريق التذكر، و ذلك في نظرهم؛ لأن للوجود الكلي وجودا مفارقا مثاليا يجعل الوجود المادي الإنساني وجودا فاسدا سلبيا و لاحقا مغشوشا للوجود الكلي. لقد أثبت ابن رشد أن انطباق عالم المعقولات مع عالم المحسوسات أمر ثابت بالشكل الذي يبدو فيه مساويا في الدرجة، و ذلك ما يجعل الواقع الإنساني إيجابيا حقيقيا، لا وهميا و لا مغشوشا، و قابلا للتشكل تبعا للفاعلية الإنسانية.

**ج-الفاعلية العملية:**

تأخذ الفاعلية الإنسانية قوتها عند ابن رشد من "العمل"؛ إذ العمل قدرة على التأثير على التحويل و الإنتاج، و لا يتحقق بناء الحضارة إلا بفاعلية العمل.  
 و العمل عند ابن رشد منضبط بالفكر كما أن الفكر منضبط في واقعه بالعمل فعلى قدر ما يكون الفكر عمليا على قدر ما تحصل به فاعلية الإنسان يقول ابن رشد مؤكدا إن أول الفكرة أحر العمل و أول العمل آخر الفكرة"<sup>20</sup>

إن قيام ابن رشد بالربط الجدلي المتماهي بين الفكر و العمل تصحيح لما ذهب إليه كثير من مفكري الإسلام متأثرين بتصنيف العلوم الأرسطي من أسبقية العلم النظري، ودونية علم العمل، إن فاعلية الإنسان عند ابن رشد تقتضي تساوي بل اندماج جانبي الفكر و العمل في بوتقة تشكل إنسانية الإنسان.

**د-الفاعلية الحضارية:**

يشترط ابن رشد الفعل لبلوغ الكمال الذي هو في النهاية مطلب يرومه كل إنسان، فالإنسان ذات عارفة، و بالتالي ذات قادرة على الاختيار، و الاختيار لا يقع بمنطق العقل إلا على الأفضل و يوشك الأفضل أن يستكمل الذات البشرية.

يقع طلب الأفضل كفعل بشري ينصب على الواقع عند ابن رشد من إحدى جهتين:

1-جهة ما هو ضروري في الواقع {حالة البداوة}.

2-جهة ما هو أفضل في الواقع {حالة الحضارة حالة الكمال}.

تتلخص علاقة العقل بالكمال عند ابن رشد كما يلي: "إن كل ذي نفس له فعل و كل ذي فعل فكماله في فعله".<sup>21</sup> و يوضح طبيعة هذا الفعل الذي يتحصل به الكمال الحضاري فيقول: "و الإنسان ليس يمكن وجوده بهاتين القوتين فقط، {قوة الحس و قوة التخيل}، بل بأن يكون له قوة يدرك بها المعاني و يركب بعضها إلى بعض، و

يستتبط بعضها من بعض حتى تلتئم عن ذلك صنائع كثيرة ، و مهن، و هي نافعة في وجوده ، و ذلك إما من جهة الاضطرار فيه و إما من جهة الأفضل".<sup>22</sup>

إن غاية ابن رشد في هذا النص هو أن يربط بين القوة النظرية و بين جانب الفعل في إطار اختيار الأفضل الذي يحصل به الكمال، و الكمال ليس شيئاً آخر غير تحصيل الحضارة .  
و واضح من هذا القول أن الحضارة لا تحصل إلا بفاعلية الإنسان ، فاعلية الإنسان الحضارية.  
-الفاعلية الإنسانية:

يوجد الإنسان محكوماً بسببية الطبيعة الضرورية و بإرث بشري ، و بإرادة إلهية . فكيف يستطيع الإنسان استكمال ذاته ، أن لم تسعفه الفعاليات مجتمعة؟ و إذا كان الإنسان عبر هذه الفعاليات يطور ذاته ، من كمال إلى كمال أرقى محولا الوجود المادي المحيط ، و محولا ذاته كذلك فما هي غاية ذلك كله؟  
إن الغاية من كل ذلك ، يرى ابن رشد ، هي تحقيق الإنسانية التي هي أخص خصائص الإنسان يقول رحمه الله : "إن الإنسان و إن كان موجودا من قبل علل كثيرة ، فإن علته التي هو بها موجود بذاته هي: الإنسانية ؛ لأنه إنسان بذاته".<sup>23</sup>

لقد بوأ ابن رشد الإنسان المركز الذي ينبغي أن تدور حوله كل جوانب الحضارة لتحقق للذات الإنسانية وجودها الإنساني، و لا غرو فالحضارة لا يوجد لها إلا الإنسان ، و هي لا توجد إلا لخدمة الإنسان، و غاية الإنسان فيها تحقيق كماله الإنساني.

### 2.3.2.3. المطالب الثاني : مشروع تنقية العقيدة : هاجس الوحدة:

نظرا للأهمية الكبرى التي تكتسبها العقيدة في توجيه الإنسان ، و بالتالي في توجيه الفعل الحضاري لديه ، توقف ابن رشد عند مكون العقيدة محاولا تنقيته من بعض ما لحق به جراء تجاوزات علم الكلام، مما أدخل فيه من المؤثرات السلبية عبر توالي العصور .

#### أ- منهج تحصيل العقيدة عند الجمهور : الظاهر:

يوصي ابن رشد الجمهور بألا تتجاوز عقيدتهم ظاهرة القران ، و في ذلك يقول : "إن الشريعة قسمان : ظاهر و مؤول ، و إن الظاهر منها هو فرض الجمهور ، و إن المؤول هو فرض العلماء . و أما الجمهور ففرضهم فيه حملة على الظاهر، و ترك التأويل، و إنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا لتأويله للجمهور ، كما قال علي رضي الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله ". ثم يستمر في نفس النص قائلا : "إن الناس اضطروا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة ، حتى حدثت فوق ضلالة، و أصناف مختلفة ، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، و أن من خالفه إما مبتدع و إما كافر مستباح الدم و المال، و هذا كله عدول عن مقصد الشارع ".<sup>24</sup>

يتضمن هذا النص ، كما نرى تفصيلا ميز فيه ابن رشد بين منهجين اثنين في تحصيل العقيدة : منهج الاكتفاء بالظاهر عند الجمهور، و منهج التأويل عند العلماء، و يهدف ابن رشد من خلال هذا التمييز المنهجي إلى غرضين اثنين:

1-تحديد المنهج الملائم للمستوى المعرفي عند الناس في تلقي العقيدة ،لضمان تحقيق الفهم الساهل الواضح ،إيماناً منه بالفروق الموجودة في الأفهام و في إيقاعات تحصيل المعاني {البيداغوجيا الفارقية في وقتنا الراهن}.

2-تجنب الفرقة المؤدية إلى حصول الخصومات و العداوات، ففي الوقت الذي ينشد الشارع الوحدة المحققة للسير الحضاري الحثيث ،نجد منهج تلقي العقيدة عند الفرق الكلامية يفرق الأمة من جهة عدم تقديره لخصائص العقول و الأفهام.

#### ب-منهج تحصيل العقيدة عند العلماء :التأويل :

أوصى ابن رشد العلماء بعدم الاكتفاء بالظاهر من نصوص الوحي، لتحصيل العقيدة بل بتعددية ذلك إلى حد التأويل فهل قبل ابن رشد تأويلات الفرق الكلامية للعقيدة؟

يجيب ابن رشد موضحاً : "نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضاً و بدع بعضهم بعضاً و بخاصة الفاسدة منها فأولت المعتزلة آيات كثيرة و أحاديث و صرحوا بتأويلهم للجمهور، و كذلك فعلت الأشعرية و أن كانوا أقل تأويلاً فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شأن و تناقض و حروب ، و مزقوا الشرع و فرقوا الناس كل التفريق".<sup>25</sup>

يتضح إذن خطأ الفرق في التأويل من جبهتين :

1-جهة إطلاع الجمهور على تأويلاتها ، و الصواب هو عدم ذلك.

2-خطأ التفريق بين الناس بسبب تعدد الاتجاهات الراجعة في أساسها إلى الذاتية.

و المفروض هو العكس ،يقول رحمه الله : "كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه الذي قصده الشرع حتى تمزق الشرع كل ممزق و بعد جدا عن موضعه الأول"26

يتأسف ابن رشد في هذا النص من حجم الفرقة التي سببتها الفرق الكلامية، و حق له ذلك ؛لأن الوحدة مرتكز أساس في بناء الحضارة ، و خاصة في المشروع الرشدي ،و هذا ما حدا به إلى إعادة توجيه مناهج تحصيل العقيدة كي تصير لها قوتها الجامعة.

و لما كانت الفرق الكلامية ذات مسؤولية كبرى في تشرذم الأمة الإسلامية ،كما رأينا فقد تصدى لها ابن رشد واحدة واحدة:

"فأما الحشوية فإنهم قالوا :إن طريق معرفة الله ووجوده هو السمع لا العقل ...و هذه الفرقة الضالة ،الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع المفضية إلى معرفة وجود الله بأدلة عقلية منصوص عليها".<sup>27</sup>

و أما الباطنية (ويقصد بهم في كتاباته الفلاسفة الإشراقيين و المتصوفة) فيزعمون أن المعرفة بالله و بغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدتها من العوارض ".<sup>28</sup> ،ويقول إن طريقهم "ليست عامة للناس"<sup>29</sup>. وبالتالي فهي تفرق أكثر مما توحد.

وأما الأشعرية ،وبحكم انتشار منهجهم و قدرته على التأثير بسبب نزعتة العقلية السمعية، فإن ابن رشد انتقد خطابهم واصفاً إياه بالخلو من البرهان ،و الاقتصار على البيان و الجدل الذي لا يفيد في الإقناع، ثم إنه حدد لهم جملة أخطاء اعترت عندهم التصور و المنهج:

1- إشكالية الحدوث و القدم التي أغرق في التوسع فيها المتكلمة إشكالية زائفة عند ابن رشد، لأنها نابعة من قياس خاطئ في أصله و هو قياس الغائب على الشاهد، و كذلك إشكالية صفات الله تعالى و إشكالية التناهي و اللاتناهي، فإنها كلها ترجع في أصلها إلى هذا الخطأ المنهجي.

2- إشكالية السببية و حرية الإرادة : لقد أنكر الغزالي السببية و أرجعها إلى مجرد العادة ؛لأن القول بالأسباب في نظره يؤدي إلى الحد من إرادة الله تعالى ،و من حريته كما يؤدي إلى إبطال المعجزات و بالتالي إبطال النبوات. لقد تنبه ابن رشد إلى خطورة هذا التصور لما فيه من إبطال دور الأسباب و فساد في فهم التوكل على الله و بالتالي لما فيه من التأثير السلبي على الحضارة، فإقامة الحضارة و الحفاظ على توهجها ،لا يتم إلا داخل الأخذ بالأسباب وفق السنن التي أودع الله تعالى في الكون ،و عندما يهمل دور الأسباب و السببية ،فلا شك أنه سيكون عائقا في القراءة السليمة للقرآن ، و للكون و ذلك مؤذن بخراب الحضارة ،ثم إن السببية هي ما يقوم عليه العلم من أساسه ،وإبطالها إبطال للعلم و أما مسألة المعجزات التي أقحمها الغزالي فإنها دليل لا تثبت به النبوات ، و إنما هي علامة على النبوة ؛إذ يجب أن يحصل الاعتراف بنبوة النبي قبل حدوث المعجزة و يجب أن يوجد من يدعي تلك النبوة لكي يطلب منه الإثبات بعلامة تؤكد نبوته و هي الفعل الخارق :أي المعجزة. و يرى ابن رشد أن التضحية بمبدأ السببية من أجل إفساح المجال للمعجزة عمل لا طائل تحته لدرجة أنه يقول : "من جدد ترتيب الأسباب على المسببات في هذا العالم فقد جدد الصانع الحكيم تعالى عن ذلك علوا كبيرا".<sup>30</sup>

### 3.3المطلب الثالث : إشكالية القضاء و القدر و الحرية و الإرادة:

رأى ابن رشد أن الأشعرية فتتوا الناس بمسألة الكسب التي ليست في حقيقتها سوى وجه من وجوه الجبر الذي يلغي الحرية و الإرادة الإنسانيين.

ولأن ابن رشد رام في مشروعه الحضاري تحقيق إنسانية الإنسان و فاعليته قبل كل شيء فإنه جاء بتفسير يناغم فيه بين نظام السببية في كيان الإنسان الذاتي (من داخله) ونظام السببية في الكون معتبرا أن هذا التناغم هو حقيقة القضاء و القدر الذي ليس جبرا على الإطلاق ،و لا حرية على إطلاقها ، و في ذلك يقول : "لما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود و ترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه و كانت إرادتنا و أفعالنا لا تتم و لا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود و أعني أنها توجد في أوقات محدودة و مقدار محدود و إنما كان ذلك واجبا؛ لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج ،و كل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدره ، فهو ضرورة محدود و مقدر و ليس يلغي هذا الارتباط بين أفعالنا و الأسباب التي من خارج فقط بل بينها و بين الأسباب التي خلقها الله تعالى داخل أبداننا و النظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة و الخارجة أعني التي لا تخل و ذلك هو القضاء و القدر".<sup>31</sup>

### 4.3المطلب الرابع : مشروع تنظيم التعليم :الهاجس الديدانكي:

استشعر ابن رشد الأهمية القصوى التي يكتسبها التعليم في تحصيل الحضارة و الإجابة فيها و يبدو أن ابن رشد اقتنع بالطريقة التي تدرس بها العلوم الشرعية، لذلك لم يركز عليها تركيزه على العلوم الكونية، و خصوصا ما

تعلق بالجانب الديدانكتيكي في تقديم تلك العلوم، فإن العلم لما كان يحصل بالتراكم، و بالبناء فقد تطلب تعلمه التدرج في إدراكه بدءاً بالعموميات نحو الخصوصيات و بالضرورة قبل المفصل، و في ذلك يقول رحمه الله: فلما كنا إنما نبتدئ من الأمور التي هي عندنا أعرف سواء كانت هي المعروفة عند الطبيعة أو لم تكن و كانت المبادئ العامة أعرف عندنا سواء كانت هي المعروفة عند الطبيعة أو لم تكن و كانت المبادئ أعرف عندنا في الطلب و أمكن أن يوقف عليها بسهولة من حيث العموم اللاحقة لها و إنما كان العام أبداً أعرف من الخاصة لأن الإحساسات التي تحدث لنا من أول الأمر و التحليلات غير مفصلة و لا متميزة".<sup>32</sup>

و إذا كان أفلاطون يقدم الرياضيات على سائر العلوم و يطالب بالشروع في دراستها أولاً فقد انتقده ابن رشد في ذلك "فهذا ما يراه أفلاطون فيما يبدأ به في التعليم و إنما رأى هنا الرأي لأن صناعة المنطق في أيامه لم تكن قد وجدت أما و قد وجدت هذه الصناعة فإن الأصوب أن يبدأ التعليم بصناعة المنطق، ثم ينتقلون إلى علم العدد، ثم علم الهندسة فعلم الهيئة فالموسيقى ثم إلى علم المناظر فعلم الأوزان و بعدها إلى علم الطبيعة ثم علم ما بعد الطبيعة".<sup>33</sup>

ويتأكد إيمان ابن رشد بضرورة مراعاة الترتيب في التعليم كما و كيفاً من خلال مؤلفاته التي قسمها إلى :

- 1- الرسائل المختصرة: رسالة الاتصال و رسالة التوحيد و هي أعمال علمية مقتضبة.
- 2- ما هو ضروري في علم ما: و تمثل كتبه "الضروري في السياسة" و "الضروري في الأصول" و "الضروري في النحو" وتتضمن معارف ضرورية لطالب ذلك العلم.
- 3- مختصرات: كالمختصر في المنطق و المختصر في النفس و المختصر في السياسة.
- 4- الجوامع: و هي كتب مفصلة تصلح لمن طلب التعمق و التوسع و منها جوامع الخطابة و الشعر و جوامع السماع الطبيعي و جوامع في الفلسفة.

و جدير بالإشارة هنا إلى أن المعرفة العلمية عند ابن رشد مشروطة في تحصيلها بمنهجية عقلانية صارمة ليس فيها محل للعاطفة و لا للذاتية، و لا شك أن علماً يتحصل به الطريقة سيكون ذا أثر حضاري بناء لما يتوفر فيه من الدقة و من وضوح التصور و سلامته، و لذلك قسم رحمه الله المعارف إلى ما هو كلي و ما هو جزئي فجعل لكل منهما منهجا في التحصيل "إن جميع ما يتعلمه الإنسان ليس بخلو من أن يكون علمه: إما بالاستقراء و إما بالبرهان فأما البرهان فإنه يكون من المقدمات الكلية {العقلية} أما الاستقراء فإنه يكون من الأمور الجزئية".<sup>34</sup>

### 5.3 المطلب الخامس: مشروع فتح الاجتهاد و هاجس التجديد:

كان العالم الإسلامي خلال القرن الخامس ممزقا ضعيفا لذلك أل العلم فيه إلى مأزق و من بقي مقبلا على العلوم فإنما كان إقباله يتجاوز الاجترار و التقليد و صار الفقهاء حفاظ متون و محصلي شروح و حواشي فأفسدوا الفقه بهذه الطريقة و هكذا انصرف عن فريضة الاجتهاد من كان قادرا عليها و سدت أبوابه دون دليل.<sup>35</sup>

و بالنسبة للغرب الإسلامي فإنه "لم يكن يقرب من أمير المسلمين و يحظى عنده إلا من علم الفروع "نفقت في ذلك الزمان من كتب المذهب و عمل بمقتضاها و نبذ ما سواها و كثر ذلك حتى أنسي النظر في كتاب الله و حديث رسول الله صلى الله عليه و سلم".<sup>36</sup>

إن ابن رشد الذي تفرس على الفقه و أصوله و خبر عمقهما و أهميتهما في بناء حضارة الإسلام لم يكن ليرضي بهذا الحال، و هو الذي يحمل مشروعا حضاريا تجديديا؛ لذلك سارع إلى تسجيل مجهوده عبر عمليتين متميزتين:

1- كتابه الضروري في أصول الفقه الذي هو مختصر للمستصفي نهج فيه نهج المتكلمين لا الأحناف و قام فيه "بحذف التطويل و المخترع من جهة التتميم و التكميل"،<sup>37</sup> كالمناطق و كثير من مسائل علم الكلام، يقول رحمه الله موضحا: "أبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نذر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور منطقية. ونحن فلنترك ذلك وكل شيء إلى موضعه فإن من رام أن يتعلم شيئا أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحد منه".<sup>38</sup>

إن ابن رشد لم يكن يرى في أصول الفقه مجرد متن علمي كبقية العلوم بل إنه يراه المنهج النظري العام الذي ترى بمناظره أمة الإسلام كل مناحي المعرفة، إن أصول الفقه منهج خالص للتفكير الإسلامي، و انطلاقا من هذه القناعة ارتأى ابن رشد أن ينفقه مما لا ينتمي أصالة إليه كالمناطق، و إشكالات علم الكلام؛ ليبقى علم أصول الفقه علما حياديا متخصصا و مجردا، و لذلك نجده يقول بشأن كثير من المسائل التي وجدها محشوة فيه "والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن سبيله"<sup>39</sup>

2- كتابه: بداية المجتهد و كفاية المقتصد "الذي يحمل بعدا غائيا يتجاوز المعرفة ببواطن الاختلاف بين المذاهب في الأحكام، لمجرد أنه كتاب فقه مقارن، بل يتعداه إلى أبعد من ذلك إن الكتاب خطوة علمية، نحو فتح باب الاجتهاد، الاجتهاد عبر الترجيح كما مارسه في الكتاب بشخصه، و كأن ابن رشد عندما يقوم بعملية المقارنة بين المذاهب ليرجح بينها كأنه يرمي إلى إقناع الناس بنسبية المذاهب؛ ليغير فيهم تفكير كل واحد منهم بإطلاقية المذهب الذي ينتسب إليه نحو الإيمان بنسبيته، و ذلك لاشك، أنه دافع إلى ممارسة الاجتهاد.

و لا يتوانى ابن رشد في التصريح بنواياه قائلا: "فإن هذا الكتاب إنما وضعناه لنبليغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد، إذا حصل ما يجب له من القسر الكافي في علم النحو و اللغة و صناعة أصول الفقه

40"

إن هذا المجهود الرشدي يفي فتح باب الاجتهاد جاء كردة فعل عن مقولة: "انغلاق باب الاجتهاد و مقولة احتراق العلوم و التمهيد الذي شنت شمل الأمة إنها محاولة ودعوة إلى الاجتهاد و التجديد الذي به يستمر الوهج الحضاري.

### 6.3المطلب السادس : مشروع البحث الفلسفي العلمي من وحدة الحقيقة إلى وحدة الأمة:

أعجب ابن رشد بأرسطو؛ لأنهما كانا معا مسكونين بنفس الهاجس: هاجس الحقيقة الواحدة، إن ابن رشد لما أعلى من شأن البرهان، و العمل العقلي الخالص، إنما جنح إلى ذلك، لإيمانه بكونية العقل و بقدرته على



ينطلق ابن رشد من مسلمة قيمة حضارية مفادها أن علم السياسة ينبغي أن يتأسس بناء على "علم الأخلاق" و يعطي لذلك مثالا فيقول: "فبالضرورة ما يوجب العدل في نفس الفرد سيكون هو بعينه ما يوجب في المدينة الواحدة".<sup>43</sup>

ليست المدينة {المجتمع} في أحوالها و قوانينها و أجزاءها و طرق تدبيرها و سياستها إلا صورة للنفس و أخلاقها و الاجتماع في المدينة إنما يحصل للضرورة الحضارية "لأنه من المستحيل على الإنسان بمفرده أن يوفر كل متطلبات عيشه من حيث المأكل و المشرب و الملبس و المسكن فإن من الممكن لزيد ألا يحرق الأرض و يبذر الحبوب غير أنه إذا ما حرق الأرض و بذر الحبوب فإن حياته لم تكون بتلك السهولة فحسب ،بل إن ناتج ذلك سيؤدي إلى الخير الأسمى بالفعل".<sup>44</sup>

إن التعاون هو ما يوصي به ابن رشد كقيمة حضارية تؤدي إلى تحقيق الخير الأسمى الذي لن يكون شيئا آخر غير الرفاهية الحضارية للمجتمع و السعادة للأفراد.

تتحقق الوحدة السياسية عند ابن رشد عندما تخضع الأمة بأكملها و بكل تفاصيلها لسلطة عالمة متعقلة متأملة و متشعبة بالعدالة<sup>45</sup>، و يسميهم ابن رشد بلغة القرآن "الراسخون في العلم "

و أما الوحدة الاجتماعية فإن أبا الوليد يشرح سبل تحقيقها منطلقا من أن للأفراد رغبة في تغطية النقص الإنساني الموجود في كل منهم بالانضمام إلى الآخرين إذ الكمالات الإنسانية لا تتحقق إلا في الجماعة و في هذا سر وحدة الجماعة يقول أبو الوليد داعيا إلى الانخراط في الجماعة: "ولأنه من غير الممكن الحصول على الكمالات الإنسانية مجتمعة فإنه لا يستقيم ذلك إلا لجماعة من الناس ، و ذلك لاختلاف الأفراد فيما بينهم من حيث الرغبات و الميل إلى هذا، و ذلك نظرا لاختلاف هذه الكمالات ؛لأنه لو كان الواحد قادرا بطبعه على بلوغ سائر الكمالات الإنسانية فهذا شيء محال".<sup>46</sup>

و على مستوى اجتماعي آخر ينسب ابن رشد على أهمية المرأة داخل المجتمع لأنهن "لا نعدم أن نجد بينهن نساء محاربات و حكيما و حاكما و ما شابه ذلك".<sup>47</sup>

و يستدرك ابن رشد بلغة واقعية فيقول: و نحن نقول عن النساء طالما أنهن و الرجال من نوع واحد فيما يخص الغاية القصوى من ذلك فإنهن متساويات مع الرجال بالنوع و مختلفات معهن بالدرجة فقط و إن هذا ليعني أن الرجل في معظم أفعاله أكفأ من المرأة، و إن كان من غير المستحيل أن تؤدي المرأة بعض الأعمال بكفاءة أعلى".<sup>48</sup>

و يزيد ابن رشد موضحا أهمية الاعتناء بالمرأة في مشروعه الحضاري فيقول: "وفي مدننا القائمة فإن قابلية النساء ليست واضحة ؛ لأن النساء غالبا ما يؤخذن للإنجاب و لهذا فإنهن يوضعن في خدمة أزواجهن و ما عليهن إلا الإنجاب و الرضاعة و العناية بالولد، و إن كان هذا الأمر يعطل أفعالهن الأخرى".<sup>49</sup>

و يؤكد ابن رشد على التشابه بين الرجل و المرأة في النوع، و أهمية هذا التشابه في خلق الوحدة الفعلية لا الصراعات بينهما و لذلك يقول: "إن فطباع النساء و الرجال التي تبدو من نوع واحد و طبيعة واحدة بالنوع تقود المدينة إلى الفعل الواحد عينه".<sup>50</sup> و بذلك تحصل الوحدة ، تلكم إذن أهم ملامح المشروع الحضاري لابن رشد كما تراءت لنا فما هي قيمة هذا المشروع في ميزان الحضارة؟.

## 8.3المطلب الثامن : تقويم المشروع الحضاري لابن رشد:

شكلت وحدة الأمة و قوتها الحضارية الهدف الكبير الذي سار في اتجاهه مجهود ابن رشد الفكري الغزير ، لقد آمن ابن رشد من موقعه كفقيه و كفيلسوف بأن التغيير الحضاري فكري في عمقه و أساسه سياسي في جسده كما آمن بأن مشروعه الحضاري الذي يحمله لا بد أن يتخذ بعدا نقديا

فبرؤية ابن رشد يرتد الخلل في الأمة إلى جانبين :

-جانب المنهج الذي أدى إلى المذهبية الفقهية و الكلامية ، و إلى تغليب البيان و العرفان على البرهان و إلى إغلاق باب الاجتهاد و أيضا إلى إغراق أصول الفقه الذي مثل المنهج العقلي الإسلامي بما لا ينتمي حقيقة إليه جانب السلوك مع سيادة الفكر الصوفي المبتدع العرفاني الإشراقي الغنوصي أحيانا المستكين إلى الخلو و المعطل للفعالية العملية الحضارية .

و أمام هذه الأعطاب لم يتردد ابن رشد في توجيه سهام النقد إلى الفقهاء و عقولهم و الزلات التي ارتكبوها في التحجر و التقليد كما انتقد المتكلمين و منهجهم في التأويل و جنوحهم إلى جانب الخطابة و الجدل مهملين العقل كما انتقد الارتجالية في التعليم، و طالب بتنظيمه و لم بفته أن ينتقد الساسة لطغيانهم داعيا إلى استنارتهم الفكرية و السعي إلى ما فيه صالح الأمة و خيرها.

إن النزعة النقدية العقلانية التي مارسها ابن رشد كانت التزاما منهجيا أملاه السياق العام للأمة الإسلامية و تيارا حدثيا فرضه التراجع الحضاري الذي ما فتئ يهيمن على كافة المشاهد.

لقد كان ابن رشد في مرحلته التاريخية بمثابة ديكارث من غير نزعة شكية أو بمثابة كانط بلمسة إسلامية ، و إذا كان هذان العلمان قد صبغا الدفق الحضاري الغربي القوي بلمستيهما ، فلماذا عجز المشروع الحضاري الرشدي على قوته و اتساع و عائه عن إيجاد المكان و الزمان المناسبين للاستتبات في أرض أمة الإسلام:

1-انفتح ابن رشد على التراث الفلسفي اليوناني تحت ضغط الإلحاح الذي عرف به في طلب الحقيقة ، و لعل انفتاحه هذا هو الذي يمكن خلق توجس أبناء أمته من مشروعه الحضاري ، و هم الذين يعلمون عن يقين أن المحبة البيضاء و التي هي القرآن و السنة كافيتان شافيتان.

فما لا شك فيه أن التاريخ سجل إعجاب ابن رشد الشديد بأرسطو و يكاد يكون هذا الإعجاب تقديسا مثيرا و ذلك واضح في مواقع كثيرة من كتاباته فهو يقول "إن مؤلف هذا الكتاب {كتاب الطبيعيات لأرسطو}، هو أعقل اليونان: أرسطو طاليس بن نيقوما خوس الذي وضع علوم المنطق و الطبيعيات، و ما بعد الطبيعة و أكملهما و قد قلت وضعها لأن جميع الكتب التي ألفت قبله عن هذه العلوم لا تستحق جهد الحديث عنها و لأنها توارت بمؤلفاته الخاصة و قلت إنه أكملها لأن جميع الذين خلفوه حتى زمنيا اي في مدة خمسة عشر قرنا لم يستطيعوا أن يضيفوا شيئا إلى مؤلفاته أو أن يجدوا فيها خطأ ذا بال، و الواقع أن جميع هذا اجتمع في رجل واحد و هذا أمر خارق للعادة و هو إذا امتاز على هذا الوجه ،يستحق أن يدعى إلهيا أكثر من أن يدعى بشريا "و يقول عنه في كتاب آخر : "تحمدا لا حد له ذلك الذي اختار هذا الرجل {أرسطو}، ووضعه في أعلى درجات الفضل البشري التي لم يستطع أن يبلغها أي رجل في أي رجل في أي عصر كان و أرسطو هو الذي أشار الله إليه بالقول : "ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء". و يقول فيه أيضا : "إن مذهب أرسطو هو الحقيقة المطلقة

و ذلك لبلوغ عقله أقصى حدود العقل البشري و لذا فإن من الحق أن يقال عنه إن العناية الإلهية أنعمت به علينا لتعلمينا ما يمكن أن نتعلم "51.

إن هذا التبجيل الذي أحاط به ابن رشد أرسطو و على الوجه المطلق المتضمن صريحا في نصوصه يتجاوز شخص محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم ، و يتجاوز تقدير ما جاء به الوحي و هو أنسب بلا ريب ، فهل كان العقل المسلم ، و يقرأ عبارات التبجيل القطعي تلك في المشروع الحضاري الرشدي ليسلم برصانة و أهمية وجوده مشروعه مع ما يقرأ في كتاب الله تعالى : "يا أيها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله"52.

2- يدور ابن رشد في مشروعه الحضاري حول الدعوة إلى العقلانية البرهانية التي يعتبرها مغيبة لصالح البيان و العرفان ، و قد اعتمد في دعوته كما تقدم ، على استحضار الفلسفة اليونانية مع أنه كان بإمكانه الانطلاق من القرآن الكريم الذي كله دعوة إلى العقل و التفكير ، و لا شك في استحضار الفلسفة اليونانية من أجل إثبات الحقيقة اتهامها للحقيقة القرآنية بالنقص و لمناهج إثباتها فيه كذلك فهل يصح هذا في حق كلام رب العالمين؟.

3- أقام ابن رشد رده على المتكلمين على مبدأ عدم جواز قياس الغائب على الشاهد إن إعمال هذا المبدأ من الناحية العقلية المجردة يؤدي إلى حصول القطيعة بين عالم الغيب و بين الذهن البشري ، إن الدعوة إلى عدم قياس الغائب على الشاهدة و بإطلاقها ، كما جاءت عند ابن رشد دعوة إلى النظر بمنظار السديم ، و العدم إلى عالم الغيب و عناصره ، و ذلك أبعد من المثالية المفارقة التي انتقدها ابن رشد نفسه في أفلاطون.

4- انتقص ابن رشد من حجية الإجماع كأصل من أصول التشريع حيث وصف الإجماع في الأمور النظرية بأنه ظني لا يرقى إلى درجة اليقين و كان حريا بابن رشد أن يقول عكس ذلك ، و هو الذي رأيناه ينشد وحدة الأمة الإسلامية ؛ لأن الإجماع مسلك من مسالك تحصيل الوحدة ، ثم أليس ابن رشد من أسس للعلاقة الجدلية بين النظر و العمل {بين الفكر و العمل} كيف يعجز الإجماع عن تقرير ما هو نظري و يستطيع ذلك فيما هو عملي حين يقول ابن رشد : "إن الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات"53.

5- إن دعوة ابن رشد إلى التمييز بين العامة و العلماء و تشديده على ألا يصل علم العلماء إلى الجمهور فيها من الجهل بالواقع ، و سنن المجتمع ما يجعلها دعوة مثالية حالمة . إذ كيف يستقيم في العقل هذا الانفصال القطعي بين العلماء و العامة ، و العلماء مطالبون بعدم كتمان العلم و كيف يقبل العقل هذا التصور الرشدي و للواقع يؤكد التدافع بين الطوائف الاجتماعية أخذا و عطاء و كيف يمكن أن يترقى المجتمع إذا حكم على العامة بالبقاء على حال العامة دون أمل في الترقى و التقدم؟.

6- إن الاختلاف بين طبيعة الدين الإسلامي ، و باقي الديانات هو ما جعل ابن رشد يعجز عن إحداث ثورة فكرية في العالم الإسلامي كتلك التي أحدثها في أوروبا مع حركة الرشديين اللاتين و ما بعدها ، ذلك لأن أفكاره اعتبرت جديدة فعالة في أوروبا لأنها اتجهت إلى النصوص الدينية فخلخت منهج الفهم فيها و فتحت العقول على فهم جديد للمسيحية بعيدا عن التوجيهات الكنسية.

لقد كانت نصوص الوحي في الإسلام تتجاوز بكثير سقف مطالب ابن رشد لذلك كانت دعوته في بلاد الإسلام فاترة.

و هكذا أمكن القول إن ابن رشد كان مهاجرا في بلاد الإسلام ، و عندما كان ينظر إنما نظر للغرب فأمدهم بجرعة من العقلانية البرهانية التي تستطيع رفع ظلام الخرافة و الشعوذة و أساطير الكبيسة.

#### خاتمة:

لقد كان مجهود ابن رشد في مشروعه الحضاري جبارا عميقا و متماسكا ، و لكنه أقحم فيه أدوات و مناهج عمل غريبة عن منظومة المعرفة الإسلامية ، فلم يؤثر بذلك التأثير المفروض له ، و لذلك نقول: إن صلاح المنظومة الإسلامية ينبغي ألا يتم إلا من داخلها و بالأدوات و المناهج التي تعترف بها و تترطينها ، و أن وضع الدين تحت وصاية الفلسفة أو أي مبحث علمي بشري صورة من صورة الإجحاف في حقه و تغييب للموضوعية.

#### الإحالات والهوامش :

- 1- ابن فرحون، الديباج المذهب، بتحقيق محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، 2011 ص 284.
- 2- نفسه، ص 285.
- 3- مخلوف، شجرة النور الزكية، المحقق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية ، سنة النشر: 1424 - 2003 ص 146.
- 4- ابن فرحون في الديباج المذهب، مصدر سابق، ص 278.
- 5- نفسه، ص 278.
- 6- محمود علي مكي، ( قراءة في كتاب بداية المجتهد)، دار الحديث - القاهرة، دون طبعة تاريخ النشر: 1425 هـ - 2004 م ص 395.
- 7 - ابن فرحون، الديباج المذهب، مصدر سابق ص 278.
- 8- محمود علي مكي، قراءة في كتاب بداية المجتهد، دار الحديث - القاهرة، دون طبعة تاريخ النشر: 1425 هـ - 2004 م ص 395.
- 9- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني نيل الأوطار بتحقيق: عصام الدين الصبابي: دار الحديث، مصر الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1993 م، ج1، الصفحات الأولى من الكتاب).
- 10- ابن فرحون، الديباج المذهب، مصدر سابق ص 284.
- 11- مخلوف، شجرة النور الزكية، المحقق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية ، سنة النشر: 1424 - 2003 ص 146-147.
- 12- ابن فرحون، الديباج المذهب، مصدر سابق ص 285.
- 13- ابن خلكان ،وفيات الأعيان ، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت الطبعة الأولى 238/3
- 14- عبد الواحد المراكشي ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق سعيد العريان ، 1963 م، د، ط، الكتاب الثالث من ص: 123 إلى 281 بتصرف.
- 15- صاعد الأندلسي ،طبقات الأمم نشر الأب لويس شيخو ،المطبعة الكاثوليكية ،بيروت 1913 د، ط، ص: 66
- 16- إرنست رينان ، ابن رشد والرشدية ،نقل عادل زعيتير ،دار إحياء الكتب العربية القاهرة 1957. ط1 ص: 27

- 17- نفسه ،ص:27.
- 18- ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة تحقيق موريس بويج ، بيروت 1952م ، ص :150.
- 19- ابن رشد تلخيص ما بعد الطبيعة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ،الركن ،ط 1947،م ،ص:79.
- 20- ابن رشد تلخيص ، كتاب النفس ، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الركن ، ط1947،م،ص:65.
- 21- ابن رشد تلخيص، السماء والعالم ،مطبعة دائرة المعارف العثمانية ،حيدر آباد ، الركن ،ط1947،م،ص:56.
- 22- ابن رشد تلخيص كتاب النفس، مصدر سابق ،ص:69.
- 23- ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، مصدر سابق ، 232/2.
- 24- ابن رشد ،مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ،الطبعة 21986م ،ص:132.
- 25- ابن رشد ،فصل المقال ،دار المشرق ،بيروت لبنان ،الطبعة 2، 1986م ،ص:55
- 26- ابن رشد ،الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان ،إشراف عابد الجابري ،الطبعة 1998،م،ص:159.
- 27- نفس المصدر السابق ،ص:102.
- 28- نفس المصدر السابق ،ص:117.
- 29- نفس المصدر السابق ،ص:117.
- 30- نفس المصدر السابق ،ص:167.
- 31- نفس المصدر السابق ،ص:189.
- 32- نفسه، ص :189.
- 33- ابن رشد ،الجوامع في الفلسفة :كتاب السماع الطبيعي، تحقيق:جوزيف بويج، المعهد الإسباني العربي للثقافة مدريد ،د-ط- 1983م،ص:8.
- 34- ابن رشد ،تلخيص السياسة ،دار الطليعة ،بيروت ،لبنان،ط1998،م،ص:168.
- 35- ابن رشد ،تلخيص كتاب البرهان تحقيق محمد قاسم ،مطبعة الهيئة المصرية العامة ،1982م،د-ط-،ص:65.
- 36 - محمد بن الحسن الحجوي ، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ،دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان،ط1995،م،2/451.
- 37 - عبد الواحد المراكشي ،المعجب في تلخيص أخبار المغرب،مصدر سابق ، الكتاب الثالث،ص:232.
- 38 - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه ،تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي ،دار الغرب الإسلامي ،ط1994،م،ص:9
- 39 - نفس المصدر السابق ، ص : 11 .
- 40 - ابن رشد ،بداية المجتهد ونهاية المقتصد ،طبعة مصورة ،دار الفكر ،بيروت ،د-ت-ج162/2.
- 41 - محمد عابد، ابن رشد :سيرة وفكر ونصوص ،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان، ط 1، 1998م ص:160.
- 42 - ابن رشد ،فصل المقال ،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان،تقديم عابد الجابري ، ط1998،م ص:125.
- 43 - محمد عابد، ابن رشد :سيرة وفكر ونصوص، مصدر سابق ،ص:224.
- 44- ابن رشد ،تلخيص السياسة، مصدر سابق ،ص:68.
- 45- نفسه ، ص:71
- 46- نفسه ، ص:69.
- 47- نفسه ، ص:124.
- 48- نفسه ، ص:124.

- 49- نفسه، ص:126.
- 50- نفسه، ص:124.
- 51- إرنست رينان ، ابن رشد والرشدية ،نقل عادل زعيتر ،دار إحياء الكتب العربية القاهرة 1957.ط1ص:70-71.
- 52- الحجرات ، الآية:1
- 53- ابن رشد ، فصل المقال ، مصدر سابق ،ص:73.