الحرية والاستبداد عند ابن رشد

او الإرادة /الإختيار ونظام واحدي التسلط عند ابن رشدد

- رضا الزواري -

مقدمـــــة :

هل لسؤال الحرية و الاستبداد من معنى في حقل الفكر الفلسفي القديم والوسيط بصفة عامّة والفكر الرشدي بصفة خاصّة ؟

إذا ما ربطنا هذا السؤال بالابستيميا القديمة والوسيطة فإن الجواب سيكون بالنفي. فالاشكال لا ينتمي إلى نفس المجال الفكري. والقضية الأساسية بالنسبة إلى الفكرين الفلسفيين القديم والوسيط تبقى في جوهرها قضية علاقة ذات طرفين هما: العدالة[1] من ناحية والسعادة[2] من ناحية أخرى. وبالفعل فإذا ما استثنينا الفلسفة الفيزيوقراطية فإن مجال التفلسف الذي دشنه سقراط و تواصل مع أفلاطون وأرسطو والفلسفة الوسيطة لا يخرج عن نطاق العدالة كنظام والسعادة كغاية لأيّ بناء سياسي.

صحيح أن العدالة في علاقتها بالسعادة تختلف عند أفلاطون مقارنة بأرسطو. فالأول يركز على العدالة بما هي تراتب ووحدة للمدينة المثالية، والثاني يرى أن التعدد و الإختلاف هما قوام المدينة[3] لكن أيّا من الفيلسوفين لم يتعرض إلى الحرية في علاقتها بالإستبداد كقضية مركزية بالنسبة إلى التأسيس السياسي للمدينة غياب إشكال الحرّية / الإستبداد كان تواصل مع الفكر العربي الكلاسيكي. فإذا اعتبرنا أن الفارابي هو المؤسس للفكر الفلسفي العربي، نلاحظ منذ البدء أن المدينة قد كانت الشّغل الشاغل للفكر السياسي الفرابوي واستمرّ هذا الأمر مع ابن رشد الذي قام بتلخيص كتاب **الجمهوريّة** لأفلاطون كما وصل إلى العالم العربي الإسلامي[4].

---

[1] العدالة من منظور أفلاطوني بمعنى النظام و يتمثل في أن تحتل كل فئة الموقع الذي يعود إليها حسب طبيعتها . إن هذا المفهوم استمر مع الفلسفة الإسلامية وخاصة مع ابن رشد.

[2] السعادة تحيل على مرجعية أرسطية وهي غاية المدينة من جهة باعتبارها مشروعا مجتمعيا وغاية الحكيم بما هو فرد.

[3] انظر أرسطو كتاب السياسة حيث نقد المنظور الأفلاطوني للوحدة التامّة للمدينة مبرزا أنّ المدينة في أساسها تقوم على التعدّد وتبني وحدتها في إطارها.

[4] انظر ابن رشد **"تلخيص السياسة لأفلاطون"**، نقلة إلى العربية من الأنجليزية د. حسين المجيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة بيروت 1998 خاصّة ص.12-13 من مقدمة الترجمة.
إنّ إحالتنا على هذه الترجمة تهدف إلى الإشارة لوجودها لكنّنا سوف نعتمد ترجمة شحلان لأنها ترجمة مباشرة عن العبريّة بينما عرّبت الأولى عن الأنجليزية أي بصفة غير مباشرة.

وإن نحن ركزنا على هذا التلخيص باعتباره الأثر الوحيد الذي تركه لنا ابن رشد في الفكر السياسي، إضافة إلى بعض ما نعرفه عن تلخيصه لكتاب **الأخلاق** الأرسطي الذي فُقد في أصله العربي، فإننا سوف لا نخرج عن الإطار الذي وضعه أفلاطون للفكر السياسي عموما مع بعض جوانب الأرسطية السياسية[1].

وسيبقى حينئذ إشكال العدالة والسعادة هو العمود الفقرى للفكر السياسي الرشدي. لكن مثل هذا الإستنتاج وإن كان صحيحا في عمومه فإنّه يبسّط المسألة ويختزل الفكر السياسي الرشدي في مشترك الفكر الفلسفي السياسي الإغريقي القديم، وبهذه الطريقة يضيع تعقّد الفكر السياسي الفلسفي الرشدي و خصوصيته وثراؤه[2]. وللخروج من هذا الإطار الذي انحبس فيه أغلب من كتب عن الفكر السياسي الرشدي لابدّ من التركيز على ثلاث مسائل منهجيّة في غاية الأهمية لمقاربة النص الرشدي .

أولا: أن نعتمد على النص الرشدي باعتباره المرجعيّة الأساسية لكل عملية قراءة نقوم بها، لكن لا يعني البتة أن نبقي مساجين هذا النّص فكل قراءة هي تأويل، والتأويل هو محصّلة الإلتزام بالنص من جهة ومن تفعيل المفاهيم الحديثة والمعاصرة التي تقترب في دلالتها من المفاهيم المراد تأويلها من جهة أخرى، كأن نقرأ مثلا مفهوم الإرادة و الإختيار من خلال مفهوم الحرية ومفهوم الإستبداد عبر مفهوم واحديّ التسلط.

ثانيا : لا يمكن الانطلاق حين معالجة قضيّة من القضايا التي تصرّح بها الفلسفة الرشدية ـ من تفتيت هذه الفلسفة إلى مجالات مختلفة كعلم الكلام، والفلسفة والفقه، والسياسة[3].

ثالثا : يحبّذ تجنّب البحث عن أصل و فصل هذا الفكر مختزلين إيّاه في الفكر الأفلاطوني وفي الأرسطية التي اعتبرها ابن رشد نفسه نهاية التفكير الفلسفي. فبهذه الطريقة يصبح التفلسف مجرد تفسير وشرح لما طرحته الفلسفة الأرسطية. وبالتالي للتمكّن من الفكر الفلسفي الرشدي ومن صعوباته لا بدّ من تكثيف السؤال تجاهه ليعطينا ما به يتجاوز هذا الفكر ذات الفيلسوف وما يقوله النص علنا[4]. وهكذا وبدون التعسف عليه يبوح لنا النص ببعض قضاياه التي كانت ستبقى مختفية لو توقفنا عند الحدود التي ترسمها لنا الذات والخطوط التي يتوقف عندها النص حينها قد نتمكّن من طرح مسألة الحرية والإستبداد باعتبارهما من شواغل فعل التفلسف عند ابن رشد .

1. تعريف الحرّية والاستبداد عند ابن رشد

---

[1] نعثر على هذا المزج بين افلاطون وأرسطو في كل مراحل التلخيص لكنه يوجد بشكل مكثف في المقالة الأولى . أنظر ابن رشد **الضروري في السياسة**، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون .نقلة عن العبرية إلى العربية – د. أحمد شحلان مركز دراسات الوحدة العربيّة الطبعة الأولى بيروت 1989. ص. 73-74 .

[2] انظر المقدمة التي كتبها روزنتال في نقل **التلخيص** من العبرية إلى الأنجليزية وكذلك لرنر في إعادة ترجمته لنفس الكتاب من العبرية إلى الأمريكية.

[3] انظر مثلا كتاب **الفصل** وخاصة المقدمة. التي كتبها Delebera لهذه الترجمة الجديدة.

[4] إن أية قراءة للنص هي تأويل وهي بما هي كذلك تتجاوز ما يقوله الفيلسوف عن نفسه

يميز ابن رشد بين فعل الطبيعة وفعل الإنسان، فالأول محكوم بعملية لا إرادية، أما الثاني فيحكمه مبدأ الإرادة والإختيار[1] وإذا كانت الإرادة تنتج عن الشوق المرتبط بالمخيلة، فإن الإختيار يتم بالشوق في علاقة مع التصديق[2]. وعموما تدخل معرفة فعل الطبيعة ضمن العلم النظري [3] أما فعل الإنسان فيمثل موضوع العلم العملي [4] الذي ينقسم بدوره إلى الأخلاق [5] و السياسة [6] ويحتل هذا العلم الأخير موقعا خاصا بما أنه يهدف إلى الممارسة، لكنه يحتاج مع ذلك إلى الاعتماد على مجال من مجالات علم الطبيعة وهو علم النفس [7] .

وإذا كان العلم العملي هو الذي يستقطب اهتمامنا باعتباره يمثل المعرفة التي تتجه إلى كل ما هو أفعال إراديّة فإن تحديد مفهوم الحريّة يحتاج في الآن نفسه إلى علم الطبيعة كعلم نظري خالص وإلى العلم العملي نعني الأخلاق والسياسة .

ينطلق ابن رشد من نقد تصورين للفعل الإنساني : تصور أول يري أن فعل الإنسان حرّ بإطلاق وذلك هو تصوّر المعتزلة [8]. أمّا التصور الثاني فهو حاضر عند الجبرية و هو يقصى كل حريّة عن الفعل الإنساني [9]. و أما الأشعرية[10] فتريد أن تتوسط هذين التصورين عن طريق نظرية الكسب لكنّها في راي ابن رشد لم تفلح في ذلك لأن نظرية الكسب تعود في آخر التحليل إلى شكل من أشكال الجبر. وهكذا وبعد أن استبعد هذه التصورات باعتبارها عاجزة عن تحديد معني الحرية[11] حاول ابن رشد أن يمدنا بتعريفه الخاص لها :

---

[9] "أمّا أن هذا العلم المشهور بالعلم العملي، يباين بجوهره العلوم النظرية، فهذا مما لا شك فيه ولا جدال. إذ كان موضوعه يختلف عن موضوع من موضوعات العلوم النظرية، ومبادؤه تختلف عن مبادئها .ولذلك أن موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية التي تصدر عنّا ، ومبادؤها الإرادة والإختيار". انظر ابن رشد "مختصر" كتاب "السياسة" لأفلاطون نقله إلى العربيّة أحمد شحلان. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1998. ص.72.

[2] يقول ابن رشد في **الكشف** " فالإرادة إنما شوق يحدث لنا عن تخيّل ما أو تصديق بشيء" . ثمّة فرق بين تحديد ابن رشد لموضوع العلم المدني الذي يوجد في **المختصر** وما يذكره في كتاب "**الكشف**" فهو يورد في الكتاب الأول أن مبداي هذا العلم هما الإرادة والإختيار ويؤكد في الكتاب الثاني على الإرادة دون ذكر الإختيار، لكن هذا الفرق هو فرق في الظاهر فقط حيث أنه يذكر في تعريف **المختصر** أن موضوع العلم المدني هي :" الأفعال الإرادية "و بالتالي يستثني منها الأفعال غير الإرادية، لذلك نراه يربط تعريفه للإرادة على أنه شوق يحدث عن تخيّل أو تصديق وإذا كان التخيّل هو الذي يوجد موضوع الإرادة فإن هذا الموضوع يمكن أن يظهر في علاقة مع عمليّة التعقل . فالتصديق هو أحد قضايا القياس البرهاني قبل الإنتقال إلى الحكم الذي ترتبط فيه القضيّة بالحكم. ويختلف هنا ابن رشد مع ابن سينا الذي يعمّم الفعل الإرادي على الحيوان والإنسان فيربط هذا الفعل بما هو غير اختياري أي طبيعي أمّا الاختيار فهو فعل خاصّ بالإنسان من حيث أنّه حيوان عاقل.

ـ انظر ابن رشد" **الكشف عن مناهج الأدلة**" المتضمّن في كتاب "**فلسفة ابن رشد**". نشر دار العلم للجميع الطبعة الثانية ص137

[3] انظر **المختصر** ص72

[4] انظر **التلخيص** ص73.

[5] انظر **التلخيص** ص73.

[6] نفسه. ص73.

[7] انظر **التلخيص** ص.76.

[8] بعد أن بين ابن رشد التعارض الظاهر في الشرع بين القول بالكسب عند الإنسان و القول بالجبر تحول إلي الحديث عن الإختلاف الذي نشأ بين الفرق الإسلامية حول هذا التعارض فقال" ولذلك افترق المسلمون في هذا المعني إلي فرقتين ، فرقة إعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة ، وإن ..... هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة ". **الكشف** ص.135.

[9] ثم تعرض إلى الردّ أي المضاد له حيث نجد " فرقة إعتقدت نقيض هذا وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور وهم الجبرية ".

[10] وبين هذه وتلك وجدت فرقة ارادت أن تقف في الوسط وهي الأشعرية " فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا إن للإنسان كسبا ، وأن المكتسب والكسب مخلوقان لله تعالى". **الكشف** ص.135.
لكن ابن رشد يرجع راي الأشعرية، إلى الجبرية لأن " هذا لا معنى له، فإن كان الإكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على إكتسابه" أنظر **الكشف** ص :135.

[11] يذكرابن رشد في هذا الصدد " فإذا نسبت الأفعال إلي واحد من هذين (يعني إما الجبر المطلق أو الكسب المطلق كما هو الشأن عند الجبرية والمعتزلة) لحقت الشكوك المتقدمة". **الكشف** ص : 139 . ويؤكد على نفس

يسمي ابن رشد فعلا حرا كل فعل ينتج عن الإرادة والإختيار ، لكن كل من يتوقف عند هذا الحد للفعل الحر يسقط في ما يمكن تسميته بوهم الحرية [1]. فلكي يكون الفعل الإنساني فعلا حرا لابد أن يكون هذا الإختيار قد تم ضمن الضرورة، وتتمثل هذه الضرورة في السببية التي تحكم الطبيعة بما فيها الإنسان باعتباره جزءا من الطبيعة [2]. فمجال الضرورة يحدّد كل العوامل الخارجية المنفصلة عن سلوك الإنسان وكذلك العوامل الداخلية الطبيعية فيه وهذه وتلك هي التي يتحدد بها سلوك الإنسان الإرادي والإختياري فيكون فعلا حرا ذاك الذي ينتج عن الاختيار يتوافق مع الضرورة الطبيعية بمستوييها الخارجي والداخلي وهو ما يعني أن الفعل الحر هو الفعل الاختياري الواعي ، بما أنّ هذا الاختيار لم يتم بمواجهة هذه الضرورة بل بمعرفتها. وهكذا لا وجود لفعل حر مطلق ولا لجبرية مطلقة.

إن تعريف الحرية هذا كما نجده في كتاب **الكشف**، والمتأكد في كتاب "**تهافت التهافت**"، ستظهر فعاليته في كتاب "**تلخيص السياسة لأفلاطون**". ففي مجرى حديثه عن المعجز في كتاب "**الكشف**" يقوم ابن رشد بالتمييز بين "**المعجز البراني**" و"**المعجز المناسب**" [3] ويسمي معجزا برانيّا كل إعجاز يخترق قوانين الطبيعة ويتناقض معها أمّا المعجز المناسب فهو الذي يتماشى مع النظام الكوني ومنطق العقل. وبهذا الشكل يصبح المعجز الحقيقي هو ذاك النظام الذي يحكم الكون أما المعجز البرّاني أفلا يعتبر دليلا على أنّ رسالة النبيّ صادقة. فهدفه إذن لا يتمثل في صحّة ما جاء به النبيّ بل في إبهار الجمهور الذي لا يقدر على رؤية الأمور إلاّ من خلال الصورة ويتفق علماء الكلام مع رأي الجمهور في المعجز فكلاهما

المعنى حين يقول :" فقد تبين من هذا على أيّ وجه يوجد لنا الإكتساب ، وأن من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ كالمعتزلة والجبرية. وأما المتوسط الذي تروم الأشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجوده فليس له وجود أصلا إذ لا يجعلون للإنسان من إسم الإكتساب إلا الفرق الذي يدركه الإنسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره". نفس المصدر. ص: 143

[20] لم يستعمل ابن رشد هذا المفهوم لكن يمكن أن نستقيه من سياق النص يقول ابن رشد " وللإختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة . وذلك أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها، وجب أن يكون ههنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا إختياره". انظر الكشف ص.144. وإذا فهمنا بالمشيئة الإلهية القوانين والنظام الذي يمشي عليه الكون أصبح الأمر واضحا من أن الأفعال ليست تجري بحسب القوانين الطبيعية فيكون فعلنا الإرادي ليس له إنتظام ولا يخضع للأسباب والمسببات الخارجية والداخليّة. كذلك الأمر إن نحن افترضنا العكس أي "إن فرضناه (أي الإنسان) غير مكتسب لأفعاله . وجب أن يكون مجبورا عليها فإنه لا وسط بين الجبر والإكتساب ... وإذا كان الإنسان مجبورا على أفعاله... لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد لأن الجماد ليس له إستطاعة ".
أنظر "**الكشف**"ص: 137

[2] مرة أخرى نؤكد أننا نستعمل مفهوما لا نجده في المتن الرشدي فالضرورة تحيل إلى مرجعين : المرجع الهيغلي والمرجع السبينوزي. وفي ظنّي أن مفهوم الضرورة يتناسب مع رأي ابن رشد في هذا المجال ، يجب أن لا ننخدع بمفاهيم هي أقرب إلى السجل الديني الكلامي منها إلى السجل الفلسفي فالمحتوى هو الفيصل في هذه المسألة والمحتوى الذي يعطيه ابن رشد لمفاهيم مثل القضاء والقدر، مشيئة الله ، الإكتساب لايختلف قي جوهره عن دلالة الضرورة، وهذا ما نتأكد منه في أقوال ابن رشد نفسه " الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الإعتقادين وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة. وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد لكن لما كان الإكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا مواتاة للأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا "كذلك" ولما كانت الأسباب التي خارج تجري على نظام محدود، وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه. وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدودة. وإنما كان ذلك واجب لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج وكل سبب يكون عن أسباب محدودة ومقدرة فهو ضرورة محدود ومقدر وليس يلفى هذا الإرتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخليّة والخارجية أعني التي لا تختل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ " أنظر الكشف ص 138

[3] انظر الكشف ص: 134

يراه متمثلا في اختراق قوانين الكون وهكذا لايريان القدرة والقوة الإلهيتين إلا من خلال اختراق النظام الكوني الذي أوجده الإله نفسه، إن تصورهما هذا يقوم على المخيلة بما هي ملكة منتجة للصور لذلك يبقى محدودا بالانبهار باعتباره من فعل المخيلة ويؤكد ابن رشد على نفس الفكرة في كتاب "التهافت" عندما يربط تصوّر المتكلمين لعلاقة الإله لكون والجمهور بالشاهد أو بما نسميه اليوم بالتصوّر الأنتروبومورفي الذي يماثل بين الله والملك فكما أنّ قوّة الملك في الشاهد لا تظهر إلا حين يكون فعله حرّا مطلقا يفعل ما يشاء في مدينته دون قانون ينتظم به فعله يتمثل الجمهور وعلماء الكلام القدرة الإلهية على قياس فعل الملك فتنفذ الله في الكون يتم بحسب رغبته غير عابئ بالقوانين التي تحكم الكون . وإذا كان الجمهور يتجه إلى هذه الصورة بتلقائية، فإن علماء الكلام يسندون تصورهم هذا على قياس مغالطي[1] وهو قياس الغائب على الشاهد يعرضونه وكأنه اليقين نفسه ، فهم ينطلقون من فرضيات غير مبررة تمثل في أحسن الحالات مقدمات مشهورة كالقول بالجزء الذي لا يتجزّأ للوصول إلى نتيجة لا تقل مغالطة عن المقدمات والمتمثلة في أن الوجود لا يحتوي إلا على ممكنات لا طبائع لها ولا قوانين تحكمها فيصبح الله ذاتا تفعل الفعل ونقيضه [2] وهكذا نصل مما سبق ذكره إلى النتيجة التالية حول مفهومي الحريّة والاستبداد كما طرحهما ابن رشد في كتابي" **التهافت والكشف**" .

فلا تتمثل **حرية الفعل** (أيّ فعل إنسانيا كان أم إلهيا) في الإرادة والاختيار المطلقين، فالفعل لا يكون حرا إلا إذا انطلق من الإرادة والاختيار القائمين على الضرورة أي على سلسلة الأسباب التي تحدد الموجودات برانيا وجوّانيا . فالحرية الحقيقية هي وعي[3] بأن فعلنا ينبع من إرادتنا واختيارنا وقد تكيفا مع الضرورة . عكس هذا التحديد يؤدي إلى وهم الحرية لا إلى الحرية. إذا كان مفهوم الحرية كما طرحه ابن رشد في هذين المؤلفين يتمثل في رفض كل تصور يربطها بالفعل المطلق، فتعريفه هذا هو الذي سيمكننا من تحديد مفهوم الاستبداد عنده. نقول عن فعل إنه استبدادي إذا كان هذا الفعل غير محكوم بأي قانون أي إذا تم تحت حكم الأهواء غير عابئ بما يحيط به من ضرورات[4] وهكذا يلتقي التصور الخاطئ والواهم للحرية باعتبارها فعلا مطلقا مع السلوك الاستبدادي بما هو فعل يخرق كلّ الطبائع والقوانين.

إن هذا التحديد لكل من الحرية والاستبداد اللذين استنتجناهما من كتابين بعيدين عن مجال السياسة وهما "**الكشف**" و"**التهافت**" هما اللذان سيوجهان عملنا لاستنتاج مفهوم ابن رشد للحرية والاستبداد في مجال السياسة أي في كتابه "**مختصر السياسة**".

2. الحرية والاستبداد في الفضاء السياسي:

---

[1] انظر ابن رشد "**تهافت التهافت**" تحقيق موريس بويجز. دار المشرق بيروت ص : 531

[2] انظر "**التهافت**". ص 531

[3] حين نتحدث عن الوعي باعتباره أساس الفعل الحر فذلك يعني أنّ الوعي لا يخرج عن كونه مجسما في المعرفة وإذا كانت المعرفة جزء من الحرية فإن ذلك يعود إلى كونها معرفة بالقوانين التي تحكم الطبيعة وتحكم سلوكنا بعلاقة معها

[4] يذكر ابن رشد في صدد دحضه لقول الأشاعرة والغزالي بعدم وجود طبائع خاصة للأشياء ولا قوانين تحكمها ممّا يجعل الله "شبيها بالملك الجائر وله المثل الأعلى الذي لا يعتاص عليه شيء في مملكته ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ولا عادة فإن أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع وإذا وجد عنه فعل كان استمرار وجوده في كل آن مجهولا بالطبع " انظر "**التهافت**". ص.531.
إذا كان هذا الملك جائرا فلأنه لا وجود لقوانين تحكمه فعله، يمثل هذا الملك المستبد أو واحدي كما يسميه ابن رشد ؟ والعكس أي إذا وجدت قوانين تحكم سلوك هذا الملك ألا يكون مثل هذا الملك هو الملك العادل ونظامه هو النظام الأمثل ؟

قد يبدو مثل هذا الاستنتاج غريبا بالنسبة إلى من يجزئ المتن الرشدي إلى مواضيع مختلفة، لكن وكما أن نبهنا، إذا تعاملنا مع مختلف النصوص على أنها ممثلة لنسق فلسفي واحد، آنذاك سيظهر بوضوح تساند هذه النصوص وتعالقها العضوي. وهذا الأمر يصدق على مؤلفات "كالفصل" و"الكشف" و"التهافت" في تأثيرها على "تلخيص السياسة"، إذ نعثر في كتاب "المختصر" على مفهوم الحرية والاستبداد كما يحددهما ابن رشد في هذه المؤلفات الأولى لكنّهما مفعلان في مجال السياسة.

أولا : يقوم ابن رشد في كتاب "التلخيص" بتصنيف لمختلف الأنظمة السياسية فنجد تباعا النظام الملوكي وهو الأمثل والنظام الأرستقراطي وهو أقلّ منه مثالية ليتحوّل إلى الأنظمة التي تتدرج في السوء فنجد النظام التيمقراطي والألغارشي والنظام الديمقراطي والنظام الاستبدادي وهو الأسوأ، ولعلنا نكون أكثر دقة لو استعملنا مع ابن رشد مفهوم الدستور عوض النظام لأن المسألة مرتبطة بخضوع أو عدم خضوع مختلف هذه الأنظمة إلى دستور أو قانون فبقدر ما يحدد الدستور سلوك القائمين على النظام السياسي يكون هذا النظام أقرب إلى المثالية وبقدر عدم امتثال السلطة إلى الدستور تتجه نحو النظام الأسوأ. هذه التحولات التي تجري على الأنظمة هي تحوّلات عضويّة أو داخلية فكل نظام يحمل عناصر تغيّره من الداخل بحيث توجد دينامية داخلية تحول النظام الأمثل إلى النظام الأسوأ، كما يمكن أن تؤدي التحولات التي تطرأ على النظام الأسوأ إلى إعادة إنتاج النظام الأمثل[1].

سوف لا نتوسع في تحليل مختلف الأنظمة التي استعرضناها بل سنركز على ثلاثة أنظمة تمثل المجالات الأساسية لفعل الحرية والاستبداد هذه الأنظمة الثلاثة هي : النظام الديمقراطي أو الجماعي والنظام الملوكي أو المثالي والنظام الاستبدادي أو واحدي التسلط. ولا نتمكن من فهم ارتباط هذه الأنظمة بكل من الحرية والاستبداد إذا نظرنا إلى العلاقة بينها باعتبارها علاقة تخارجيّة . إذ أنّ فعالية الحرية والاستبداد في هذا النظام أو ذاك تتم في صلبه أي عبر دينامية داخلية تتحول بمقتضاها من هذا النظام إلى نظام آخر، وهو ما يحملنا على التساؤل أولا عن المجال السياسي التي تفعل فيه الحرية فعلها؟ إن الجواب على هذا السؤال يستوجب التأكيد على التمييز بين ما سبق لنا تسميته بالحرية الحقيقية والحرية الواهمة عند ابن رشد [2] لأن الخلط بينهما يؤدي إلى فهم خاطئ لهذه الأنظمة وبالتالي إلى خطأ في معرفة المجال السياسي لفعل الاستبداد والحرية فإذا كانت السياسة تنتمي إلى ما هو إنساني، لأنه مجال فعل من يملك الإرادة والإختيار فإنها تجعل منه كذلك الفضاء الذي يرتبط فيه الفعل بالحرية، لكن وكما سبق أن ذكرنا، إن الحرية مشروطة بالضرورة التي تحكم سلوكنا، فلا يكفي أن تتوفر الإرادة والإختيار لكي يكون سلوك الإنسان حرّا لأنهما في إطلاقيتهما يعترضهما حاجز متمثل في القوانين الخارجية والداخلية. فنحن أحرار بمقدار ما نكيف سلوكنا مع هذه القوانين وليس بتجاهلها .

---

[1] المختصر. ص.180. وما بعدها.

[2] يجب التذكير هنا أن وهم الحرية كما سبق ولاحظنا كمفهوم لا يوجد بالحرف عند ابن رشد لكن لا نملك إلا أن نستنتجه حين ينقد تصور الإرادة والإختيار المطلقين دون الأخذ بعين النظر القوانين والطبائع التي تجعل الإختيار والإرادة ممكني التطبيق

بهذا الشكل فإن الفعل السياسي بما هو فعل مرتبط بالإرادة والإختيار يفرز بطبيعته الفعل الحر أو بمعنى أخر بما أن مجال ممارسة السياسة هو الفضاء الجماعي أو الجمع [1] تكون الحرية أحد أسس هذه الممارسة. لذلك فهي توجد في مختلف الأنظمة السياسية المذكورة، لكنّها تتمظهر بشكل واضح في النظام المثالي والنظام الجماعي. فوجودها في النظام الأول هو وجود حقيقي أمّا في النظام الثاني فهو وجود مموه وهو ما يفسر غياب الإستبداد أو يكاد في الملوكية [2] وحضوره نسبيًا في النظام الديمقراطي بما هو نظام يفتح على نظام واحدي التسلط الذي تنعدم فيه الحريّة بصفة كاملة.

لنتذكر ما قلناه حول الصورة التي ناظر فيها ابن رشد بين فعل الله وفعل الملك. فالإله عند علماء الكلام والجمهور هو قوة مطلقة وفعله مطلق لا تحكمه قوانين ولا طبائع، يفعل في الموجودات الفعل وعكسه فهو كالملك الذي يحكم مملكته دون مراعاة القوانين. فأية قوانين هذه التي يتجاهلها الملك؟ إن السياق يشير إلى تلك التي تحكم الجمع وكما لا يأبه الإله بطبائع الأشياء وضوابطها. فواحدي التسلط لا يعير أي انتباه إلى الشروط التي تحكم الجمع. إذن إذا كانت الحرية نابعة عن شوق إرادي واختياري يتطلب استحضار الضرورة التي تمكننا من تحقيق هذا الشوق وممارسته فإن الملك في النظام الذي تسود فيه الحريّة هو الذي تحكم سلوكه القوانين الضابطة لمجال الجمع وهذه القوانين هي تلك التي تتماشي وطبيعة كل فئة من فئات الجمع. فلكل فئة طبيعة تخصها وهي التي تجعلها تحتل هذا المكان أو ذاك، وبذلك تتوفر العدالة وبالنتيجة الحرية إذا كانت الفئات متموقعة في الفضاء المخصص لها طبيعيا.[3]

أما المستبدّ فبما أنه لا يأبه بهذه الطبائع وذلك على عكس الظاهر، لا يكون سلوكه حرّا بما أنه لا يعترف بأيّة ضرورة ، وهو على خلاف ما يتصور يجعل نفسه عبدا خاضعا لأهوائه تفعل به ما تشاء وتجعله يستبد بالجمع لأنه يحكمه بحسب أهوائه وشهواته متوهما أن فعله ذلك نابع من إرادته واختياره.

لكن ماذا عن النظام الديمقراطي أو الجماعي؟ ألا يمثل هذا النظام المجال الذي يمارس فيه كل فرد حريّته ويحكم فيه الجمع نفسه بنفسه مما يعطيه أحقيّة الأمثليّة عوضا عن النظام الملوكي الذي يحكم فيه فرد واحد الجمع كله ؟ هنا بالضبط يكمن وهم الحرية لأن كل فرد يتوهم أنه يمارس أفعاله بحرية كاملة بينما هو تماما كواحدي التسلط يبقى تحت سيطرة أهوائه ورغباته فمثل هذا النظام ينفي الحرية ولا يحققها أو بعبارة أدق هو يمثل مرحلة إنتقالية يتحول بمقتضاها النظام الألغرشي إلى نظام استبدادي.

أ. من النظام الجماعي إلى نظام واحدي التسلط :

---

[1] نستعمل مفهوم الجمع ذي الأصل الفارابوي لأنه يعبّر بصفة أوضح وأحسن عن "المعنى الوسيط" للفضاء الجماعي من مفهوم المدينة ذي المرجع الإغريقي والمجتمع الذي يملك دلالة حديثة.
[2] بالرغم من كونه ظاهريا هو حكم فردي مشابها في ذلك لحكم واحدي التسلط لكن هذا الشبه ظاهري وليس حقيقي.
[3] لا نخال أنفسنا مخطئين إن نحن ربطنا بين العدالة والحرية، فإن كان الإختيار مرتبطا بالشوق الذي فينا والشوق لا يفعل إلا إذا توفرت الشروط الخارجية والداخلية لفعله فإن أية فئة هي حرة بمدى ارتباط ممارستها بطبيعتها، فهي فاعلة في مجالها الخاص بها فعدم احترام الفئات والسلطة لطبائعها التي تجعلها مؤهلة لهذه الممارسة وحدها يؤدّي إلى النصوص التي تنعدم فيها العدالة والحرية.

في النظام الديمقراطي تجتمع الشروط التي تؤدي إلى نشأة النظام الاستبدادي إذ في صلبه تظهر تدريجيا الآليات التي تسمح لنظام واحدي التسلط من البروز. ففي ما تتمثل هذه الآليات؟[1]

إن المساواة بين كل أفراد المجتمع تؤدي إلى اختلال النظام التراتبي الذي يفترضه النظام المثالي، تراتبية تنبع من استحقاق كل شخص معتمدا على ما يمتلكه من مؤهلات تجعله صالحا لهذه المرتبة بالذات وليس لغيرها، وهذه المؤهلات لا تتمثل في الثروة والوراثة بقدر ما ترتبط بقدرات معرفية سلطوية وعسكرية دفاعية وإنتاجية وغائيّة أخلاقيّة[2]. فان يحتل كل فرد مرتبته يعني أن يتمكن كل فرد من أن يعطي بحسب ما تفرضه عليه طبيعته أقصي ما عنده وأفضل ممّا يؤدّي إلى تحصين ما يمتلكه الجمع ويكرس استمرارية النظام والجمع فيصبح عندئذ أي اهتزاز تابعا للفوضى التي تحل بهذا التوازن الإجتماعي وهو ما يؤدي إلى خلل في توازن النظام بأكمله . بمعنى آخر، إنّ سيادة الفوضي في الجمع رهينة تداخل المراتب التي يتموقع فيها الأفراد بحسب طبائعهم ومؤهلاتهم بحيث تفتقد كل مرتبة خصوصيتها وتتداخل مراتب هذه الفئات والأدوار التي تستمدها من طبيعتها فيفسد هكذا التصور الذي يملكه كل فرد عن نفسه، إذ عوض أن يري نفسه مؤهلا للقيام بدوره الخاص يتصور نتيجة فهمه الخاطئ أنه قادر على فعل كل شيء دون اعتبار لمؤهلاته ولطبائع الأشياء لذلك نراه يطالب بتحقيق كل رغباته وشهواته وأهوائه ويتطلع إلى كل المواقع في هذا النظام الذي يتساوى فيه الكل مع الكل. وفي هذه الفوضى بالذات يظهر شخص غالبا ما تعود أصوله إلى الفترة الأرستقراطية أو نظام الشرف فيلتف حوله الجمع ويسلمون له مقاليد السلطة مقابل تمتعهم بكل أشكال اللذات والشهوات فينزل عند مطالبهم ممكنا نفسه هو كذلك من كل ما يرغب فيه وهو ما يؤدى إلى ظهور جمع ونظام تكون حالته عبارة عن نظام معمم من الشهوات والأهواء.

وهكذا ينشأ واحدي التسلط في صلب الجمع[3]، إما صدفة أو باستغلاله موضعا خاصا قد يكون انتسابه إلى عائله حكمة في فترة كان فيها النظام يعتمد على الشرف لكن تربيته بدأت تفسد في فترة حكم أصحاب المال أو الألغارشيا وتعمق الفساد في نفسه في فترة الحكم الجماعي فيضيق على الذين اختاروه الخناق ويستبدّ بهم ليقبض على زمام السلطة مقابل تمكين الجمهور من كل ما يرغب فيه ويشتهيه فيصبح بهذا الشكل واحدا أحدا لا يستطيع أي منهم الوقوف في وجهه، مع التأكيد على أن تسلطه المطلق هذا هو ذاته خضوع هذا المتسلط لأهوائه فيفعل كل ما يرغب فيه لا يضبطه قانون ولا تنظم سلوكه طبائع ومراجع[4]، فيفعل الفعل ونقيضه بالضبط كما هو الشأن بالنسبة لإلاه المتكلمين والجمهور الذي لا يضبط سلوكه قانون الأشياء ولا طبائعها فيفعل الفعل وضده.

---

[1] المختصر. ص: 120.
[2] "وبقي علينا القول في الفضيلة الرّابعة ... وهي العدل... وذلك أنا قلنا إنّه ينبغي على كلّ واحد من أهل المدينة ... أن لا يقوم إلا بعمل واحد من الأعمال التي تحتاج إليها، وهو العمل الذي أعدّ له بالطبع... وهذه هي العدالة التي تمنح المدينة السلامة والبقاء طالما بقيت قائمة فيها". المختصر ص.119.
[3] المختصر. ص.195-197.
[4] المختصر. ص.199-200.

بهذا الشكل وعلى عكس ما يتصور أفراد الجمع وحاكمهم من أنهم يعيشون في نظام من الحريّة المطلقة يكون الاستعباد هو سيد الجميع بمن فيه واحدي التسلط .

ب. الحرية والاستبداد بين القوة والاقتدار:

هي ذي بشكل عام أهم الأسس التي تقوم عليها ما يمكن أن نطلق عليه نظرية ابن رشد في الحرية والاستبداد وهكذا وعلى عكس ما يبدو فإن الحرية ليست مرتبطة عنده بالنظام الديمقراطي أو الجماعي كما أن الملكية ليست ممثلة للاستبداد.

فالنظام الجماعي لا يتأسس على الحرية بل على وهم الحرية كما أن الاستبداد مرتبط بنظام واحدي التسلط. ويبقي الناس في كليهما عبيدا لرغباتهم وشهواتهم وأهوائهم.

إن ثنائيّة وهم الحرية / ووحدانية التسلط لا تحقق الحرية ولا تنجز القوة بما هي اقتدار أي أنها لا تنشأ نظاما قويّا بقدرته على تحقيق السعادة للجمع. فوهم الحرية كما يؤكد ابن رشد هو الحالة العامة التي ترافق في نفس الآن الجمع والمستبد في نظام واحدي التسلط.

إذا كان النظام الجماعي لا يقوم على الحرية والنظام الاستبدادي لا يتحقق فيه الاقتدار بما هو انجاز للسعادة فأين تكمن الحرية الحقيقية إذن ؟ إن تحقيقها يرتبط بالنظام الأمثل لأن غاية السلطة فيه ليست تحقيق نزوات أصحاب السلطان بل تحقيق سعادة الجمع – ففي الوقت الذي يكون فيه الجمع في نظام واحدي التسلط وسيلة وأداة لتحقيق سعادة المُتسلط. فإنّ الجمع في النظام الأمثل هو غاية صاحب السلطة وتتمثل هذه الغاية في تحقيق السعادة للجمع. فغاية كل من النظامين إذن مختلفة عن الآخر أو إذا أردنا الدقة فإن نظام واحدي التسلط يقلب المنحى الطبيعي لغائية الأنظمة السياسية، فوجود هذه الأخيرة مرتبط بتوفير الحماية للجمع وتحقيق سعادة أفراده –فيصبح النظام مع واحدي التسلط مجرد قوة قاهرة تهدف إلى استبعاد الجمع لتحقيق شهوات المستبد.

وكما أسلفنا لا يقف حديث ابن رشد عن الأنظمة السياسية عند دستور النظام الجماعي ونظام واحدي التسلط بل يتعدّاهما لاستنتاج تبولوجيا عامة للأنظمة السياسية. فبالإضافة إلى النظام الجماعي ونظام واحدي التسلط تناول بالتحليل النظام الأمثل والنظام التيمقراطي والنظام الألغرشي وأمسك بأسس كل نظام وآليات تحوله وتغيره فنظريّته ليست ستاتيكية بل دينامية وهذه الدينامية تبقي داخلية بالنسبة إلى كل نظام بما فيها تحول نظام ما إلى آخر. فترتيب هذه التبولوجيا على الشكل الذي ذكرناه محكومة بضرورات داخلية. فإن كان النظام الأمثل هو الأول فإن التيمقراطية تأتي مباشرة بعده وهذا النظام الثاني يترك المجال للنظام الثالث وهو الألغرشي أو نظام المال وهو بدوره يهيئ ظهور النظام الجماعي الذي ينتهي بنظام واحدي التسلط . وهكذا توجد سلسلة تحتوي على حلقات تبدأ بالنظام الأمثل لتنتهي بنظام واحدي التسلط. فنجد أنفسنا أمام حركية تنازلية تبد بما هو أفضل إلى ما هو أسوأ لتعود إلى نقطة البدء، فللتاريخ غائية تبدأ بنظام يوفر السعادة للجمع لتنتهي عبر عملية تقهقر ضرورية إلى نظام حزن معمم. فهل نحن أمام مصير حتمي للإنسانية يبدأ بتوفير السعادة لينتهي إلى الحزن؟

ج. من النظرية إلى الواقع :

إذا كانت الآلية التي تحكم الأنظمة أو الدساتير يبدو المصير فيها محتوما فإن قراءة النص الرشدي في محاولته تطبيق هذه النماذج على الواقع يبرز أن الواقع أكثر تعقيدا و هذا التعقيد ذاته يؤثر على مكونات النظرية فيدخل عليها عناصر تجعلها أكثر ثراء. فلنرافق ابن رشد وهو في صدد رصده للتاريخ والواقع بعلاقة مع هذه التبولوجيا النظرية.

في كثير من المناسبات يحيل ابن رشد على نظام النبوة والخلافة الراشدة باعتباره النظام الأمثل[1]، لكنه لا يقف عند هذا النظام- بل يذكر كذلك نظام المرابطين في فترة تأسيسه على يد يوسف ابن تاشفين ثم يذكر تأسيس نظام الموحّدين. إن ما يجمع كل هذه الأنظمة في مرحلة التأسيس هي كونها تقترب من النظام الأمثل ، كما نراه يحيل على نظام معاوية ابن سفيان ونظام يعقوب المنصور على أنهما ممثلان للنظام التيمقراطي أو نظام الشرف أو الكرامة، كما نراه يكثر من الحديث على بعض الأنظمة التي سبقته بقليل في المغرب والأندلس أو تلك التي عاصرته كالنظام الذي ساد فترة المنصور الذي افتك الحكم الأموي من الخليفة وهو في حداثة سنّه ونظام أبناء يوسف ابن تاشفين وأبناء عبد المؤمن، فيبدو بعضها ممثلا لنظام المال والألغارشيا وبعضها يمثل النظام الجماعي والبعض الآخر ممثلا لنظام واحدي التسلط. كما نراه يتحدث عن هذه الأنظمة باعتبارها ممثلة لفترات انتقالية من هذا النظام إلى ذاك.

هل يقف الأمر عند ابن رشد في رصده للواقع على تطبيق هذه الذماذج النظرية على الواقع العربي الإسلامي في إطار عملية تسلسل خطيّة تبدأ من الأفضل إلى الأسوأ؟

إن الجواب على هذا السؤال هو جواب مزدوج :

فمن جهة نلاحظ أن التبولوجيا التي استمدها ابن رشد من المتن الأفلاطوني لا تعكس نفس الواقع الذي يحيل عليه أفلاطون.

ومن جهة ثانية تبرز قناعة رشدية مفادها أن النظام الأمثل يمكن إعادة بنائه انطلاقا من الأنظمة الأخرى بما فيها النظام الجماعي وحتى نظام واحدي التسلط، وهو ما ينأى به عن التصور الأفلاطوني. وبالفعل إذا كان النظام الأمثل عند أفلاطون هو النظام الملوكي وهو نظام يصعب تحقيقه في الواقع بحسب اعتراف أفلاطون نفسه، فإن النظام الأمثل عند ابن رشد يتحقق في الواقع من خلال نظام النبوة والخلافة الراشدية وبدايات النظام المرابطي وكذلك الموحدي وهي أنظمة كما نري مختلفة عن مواصفات النظام المثالي كما تصوره أفلاطون وكما ذكره ابن رشد نفسه في كتاب " **المختصر**".

---

[1] يقول ابن رشد في "الكشف" : "وأنت تقف على الذي قابله أفلاطون في تحوّل السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية. من سياسة العرب في الزمن القديم لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثمّ تحوّلوا عنها أيام معاوية إلى السياسة الكراميّة ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر" يقصد في الأندلس. **المختصر** ص.184.

فهل أخطأ ابن رشد فهم نموذج النظام المثالي كما حدده أفلاطون أم أنه وقع في سوء فهم للواقع الإغريقي فخلط بينه وبين الواقع العربي الإسلامي؟ الغالب على الظن أن المسألة تعود إلى عملية تجذير هذا النموذج في الواقع العربي الإسلامي، فكما هي عادة ابن رشد في كل التفاسير والشروح التي قام بها لأرسطو أو لأفلاطون. فهو يحاول تكييف المفاهيم الأفلاطونية والأرسطية مع الواقع العربي الإسلامي فيري مثلا في علماء الكلام طبقة تمثل السفسطائيين، أما الأحرار من الملاكين المتوسطين والصغار وكذلك التجار فيشبههم بالجمهور. كذلك يري أن الناموس أو الدستور عند أفلاطون موافق للشريعة، أما ما يسميه أفلاطون وأرسطو بالمشرع فهو يمثل النبي وخلفاءه الراشدين والشريعة هي التي يحكم بها المشرع بالضبط كما يحكم المشرع الأفلاطوني والأرسطي بحسب الدستور. فالمشرّع لا يحكم الناس كيف ما أراد بل يسيرهم بحسب الطبائع والقوانين التي يخضعون لها. عندئذ يبتعدون عن وهم الحرية ويمارسون أفعالهم بحسب إرادتهم التابعة بدورها إلى الضرورة. ولا يمكن لأحد الإعتراض بالقول إن القانون الذي يحيل عليه ابن رشد هو ذو طبيعة إلهية بينما يمثل عند أفلاطون قانونا وضعيا، إن مثل هذا الإعتراض لا معنى له. أولا : لأن أفلاطون حين يتحدث عن القانون باعتباره ناموسا فهو لا يخلو من الطبيعة المتعالية وحتي الإلهية، كما أن تناول مسألة الشريعة عند ابن رشد لا يخرج عن نطاق القوانين التي تتفق وطبائع الموجودات فالله يحكم بحسب القوانين الطبيعية للكون وهو ما يتأكد حين ينظر إلى الفترات اللاحقة عن نظام النبوة والخلفاء الراشدين على أنها تقهقر بالنسبة إلى النظام الأمثل . فهي تتقهقر بمدي ابتعادها عن القانون والطبائع وهي تصل إلى مرحلة الاستبداد مرورا بالمراحل السابقة حين تتخلص كليّا من إتباع القانون. وإذا أمكن الحديث عند ابن رشد عن إعادة بناء النظام المثالي فلأنه يمثل عودة إلى القانون أو الشريعة. وهوما حصل بالفعل حسب ابن رشد مع المرابطين والموحّدين في تأسيسهما لنظامهما على الشريعة . وسقوط هذه الأنظمة من جديد في النظام الأسوأ، حين ابتعدت عن الشريعة أي عن القانون الذي يحكم السلطة والجمع.

إذا كان الأمر كذلك فالنظام الأمثل هو حكم يخضع للقانون ومجتمع حرّ يتصرّف فيه الناس بحسب اختياراتهم محددة بالضرورة وعلى العكس من ذلك يتمثل الاستبداد عنده في سلطة لا يخضع فيها الحاكم إلى القانون بل ينساق بحسب رغباته وشهواته مخضعا لها الجمع الذي يتكون من أفراد هم كذلك عبيد لشهواتهم[1]، وشهوات المستبد. وبهذا الشكل يصبح النظام الأمثل هو النظام الخاضع إلى القانون أو الدستور ، والنظام الاستبدادي نظام تتعالى فيه السلطة على أي قانون.

---

[1] "وايضا فالسبب في تحوّل المدينة الجماعيّة إلى رئاسة وحدانية التسلط. .. إنّما هو الإفراط في طلب الحريّة والتزيّد منها إلى ما لانهاية وذلك انّ كلّ ما يقع بإفراط يتجاوز مقداره وينقلب إلى ضدّه" المختصر. ص.192. ويقول كذلك "إنّه من شأن هذه المدينة عندما تفيض فيها الحريّة أن يصيروا منشغلين بأمر بيوتهم ومساكنهم بجميع أصنافهم (طبقاتهم) إلى أن يتساوى فيهم الآباء والبنون والسادة والعبيد والنساء والرّجال فيبطل الناموس... إلى أن تزول منهم الرّئاسة من توّشئ وبالجملة فلا يفضل بينهم سوء الحريّة المطلقة (الفوضى)". **الكشف**. ص.192-193.

يمكن لنا أن نسلم بهذه النتيجة بعد أن نؤكد على ضرورة الابتعاد عن كل تصور إسقاطي يماثل بين النظرة الرشدية هذه ونظرة الملكية الدستورية كما عرفت في القرنين السابع والثامن عشر وبحسب ما تناولها الفلاسفة في هذه الفترة.

وبالرغم من هذه الاحترازات والتحفظات ألا يمكن لنا اعتبار النظرة الرشدية من أكثر الرؤى التي اقتربت من هذا التصور ومن تصور الإصلاح كما عرفه مفكرو النهضة الغربية؟ إذا كانت هذه النتيجة صحيحة فإنّها تفتح أمامنا مجالا للبحث بقي مغلقا لمعرفة نقاط التواصل ونقاط الاختلاف بين الرؤية الرشدية للنظام الأمثل وما تبعها من تصورات للأنظمة السياسية اللاحقة عليه سواء في النظام الفلسفي السياسي الغربي أو الفضاء الفكري السياسي العربي.

إننا لانعثر في الفترة الاوروبية الوسيطة وبدايات العصر الحديث على مدرسة رشدية سياسية كما هو الشأن لما يسمى بالمدرسة الفلسفيّة الرشدية اللاتينية التي تأسست حول قضايا الفصل بين الدين والفلسفة وكونيّة ووحدة العقل الهيولاني. لكن تدخل الكنيسة ورجال الدين في الصراع ضدّ المدرسة الرشدية يمكن أن يشكل مؤشرا على البعد السياسي الذي تحمله مثل هذه القضايا.

وإذا انتقلنا من المجال الأوروبي إلى المجال الفكري السياسي العربي يصبح تأثير ابن رشد واضحا. فالجدل الذي حصل بين فرح أنطون [1] وصاحب **جريدة المنار** رشيد رضا وتدخل محمد عبده في الصراع ضدّ فرح أنطونن هو جدل حمّال لأبعاد سياسية لا يمكن تجاهلها بما أنها تتمحور حول العقلانية وحرية التفكير، والصراع ضدّ الاستبداد المتمثل في الخلافة العثمانية وغيرها من القضايا التي اعتمد فيها فرح أنطون على الفكر الرشدي كخلفيّة نظرية لم يعثر عليها عند غيره من الفلاسفة العرب المسلمين .

كما يمكن أن نرى في الأسس التي قامت عليها الفلسفة الرّشديّة اللاّتينيّة تمهيدا ساهم في قيام الفكر النهضوي الغربي.

وكيفما دار الأمر فإنّ قراءة النّص الرّشدي من هذه الزاوية يمكن أن يفتح مجالا للبحث. يبرز الاتّجاهات العامّة للفكر السياسي الرّشدي كما يؤكّد على أبعاد هذا الفكر في الحقلين السياسيين النهضويين الغربي من جهة والعربي من جهة أخرى وبصفة خاصّة في قضية الحال أي مسألة الحرّية والاستبداد.

---

[1] نعثر في كتاب فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته** على الملف الكامل لهذه النازلة.