لكن كيف يمكن أن تتحقق مدينة ابن رشد في مكان وزمّان غير فاضل ؟؟

المبحث الثالث

من منطق اجتماع البيونات الى منطق اجتماع العقل

لم تكن الغاية من المتن الأفلاطوني الشرح والتعليق فقط، بل الغاية منه أصلا هو تقديم نظرية في السياسة، ونعني بذلك محاولة ابن رشد إبداع سياسة مدنية لعلها تنقذ المدينة الأندلسية الجاهلة من مصيرها المشؤوم الذي تؤول إليه آخر الأمر، بعد أن مكثت تحت حكم الطغيان، وأصبح نظامها السياسي يمثله أحادي التسلط.

والسياسة المدنية عند ابن رشد تنطلق من مجموعة من المنطلقات والأسس، تتفق في بعضها مع أطروحات الفارابي خاصة عندما يتحدث عن المدن المضادة للمدينة الفاضلة، كما يتفق مع ابن باجة في ضرورة فرض سلطة الأخلاق على السياسي. لكن رغم ما نكتشفه من توافق بين آراء ابن رشد وأفلاطون وأرسطو، وفلاسفة الإسلام السابقين عنه في العهد إلا أن ابن رشد تميز بالمنهج الذي عالج به الأزمة السياسية في العالم الإسلامي، كما أن خطابه لم يكن خطابا رمزيا، بل كان خطابا مباشرا وصريحا، والمواقف الرشدية تجاه المسألة السياسية في العالم الإسلامي آنذاك كانت جد ثورية بالمقارنة مع الفارابي أو ابن باجة.

فالفارابي اكتفى بتقديم الآراء دون الإشارة الصريحة إلى الثورة، أما ابن باجة فهروبه من مواجهة مجتمعه جعلت فكره انطوائيا وانعزاليا، فمدينة الفرد لا تثير البؤر الاجتماعية ولا تدفعها نحو التغيير. لقد تميزت السياسة المدنية الرشدية بالتناغم بين ما هو علمي وعملي، وما هو إنساني واجتماعي، وبين ما هو شرعي وفلسفي، وكان

بالإمكان أن تحدث انقلابا جذريا في الأندلس لو استطاع الأمير أبي يحي أن يكون أول شخص يتولى منصب "الملك الحق". لكن الأزمة والمحنة، النكبة والصدمة، ومقتل الأمير أبي يحي على يدي أخيه المنصور جعل السياسة المدنية الرشدية تفقد وجودها. وسنورد السِّياسة الرشدية على النَّحو التالي تبعا لمواقف ابن رشد السياسية:

١- من منطق إجتماع البيوتات إلى منطق إجتماع العقل

إن ابن رشد من خلال شرحه للمتن الأفلاطوني، بيّن أن القصد من الشرح هو تغيير السياسة القائمة في المدن الإسلامية، وهذا يعني أن ابن رشد درس الظاهرة السّياسية في المدن الإسلامية، وبالتالي فهي تتمثل في تغيير طبيعة النظام السّياسي.

وعليه فإن التنظير السياسي يجب أن ينطلق من مبدأ القطيعة مع ما هو قائم، وأول شيء يلتفت إليه ابن رشد طبيعة الأنظمة السياسية الإسلامية، التي هي عبارة نظام البيوتات والأسر، وبالتالي تقوم على منطق النصرة والولاء، ويتساوى الجور بالعدل، والفضيلة بالرذيلة ما دام المال والحكم باق في القبيلة أو الأسرة.

إن ابن رشد سبق ابن خلدون في القول بنظرية العصبية في الحكم، غير أن ابن خلدون اعتبرها ظاهرة سياسية صحية، وجعل من تعاقب ظواهرها قانونا يسرى على نظام قيام الدول وانحلالها. أما ابن رشد فيرفض العصبية باعتبارها تؤدي إلى نظام حكم غير فاضل، وتنعدم فيها الغاية من المدينة، أي خير الجماعة وسعادتها.

إن رفض نظام البيوتات عند ابن رشد مبني على أساس فلسفي بحت، لكونه مرتبطاً بغايات دنيوية صرفة التي هي في الأصل أساس قيام المدن الجاهلة والضالة.

واجتماع البيوتات خال من أي غايات عقلية، ولذلك فهو كثير التبدل والتحول، ينمو فيه الفساد وظلم العباد، وتنعدم فيه العدالة والعفة، وتندر الحكمة، وتحيد الشجاعة عن حديها ووسطها الذهبي.

ولقد سجلنا من خلال التحليل الرشدي لنظام البيوتات بالأندلس جملة من المفاسد، ذكر بعضها ابن باجة في رسالة تدبير المتوحد، وأشار إلى أن تلك المفاسد تعود إلى كون المجتمعات العربية والبربرية مجتمعات منازل وبيوتات أكثر منها مجتمعات مدن وحواضر، كما قال ذلك ابن باجة(١). وتحليل مفاسد أنظمة البيوتات يستدعي ذكر البدائل الرشدية المرتبطة بمشروعه السياسي والتي هي على النحو التالي:

١- من أنظمة البيوتات الاعتباطية إلى الأنظمة الفاضلة.

والقصد من ذلك أنها اجتماعات تتجه نحو الحالة الأولى للإنسان، وبتعبيرنا المعاصر هي اجتماعات متخلفة منغلقة. وابن رشد في قوله التالي: " والاجتماعات في كثير من المماليك الإسلامية اليوم، إنما هي اجتماعات بيوتات لا غير(٢)".

نستشف من خلال لفظة [اليوم] أن بن رشد يؤمن أن النظام السائد في وقته نظام مخالف لمقاصد الشريعة والجماعة. أما لفظة [لا غير] فتعني أن ابن رشد يستعمل صيغة القدح والسلب وليست صيغة المفاضلة والمدح.

وإذا كانت البيوتات تعكس العصبية التي هي أساس قيام الدول وأفولها، فإنّها نظام بدائي لا يراعي سنن التغير والتحول، ولا يربط مصير الدولة بالغايات والفضائل. ومنه فلا عجب أن ترى عمر الدولة لا يتعدى ثلاثة أجيال.

والفرق بين تصور ابن رشد وابن خلدون، أن الثاني يتعامل مع الواقع الإسلامي كما هو وبالتالي يقر مبدأ نظام البيوتات والعصبية. في حين أن ابن رشد قبله يرفض نظام البيوتات، ويرى أنّه نظام يكرس مجتمع الوحوش الضارية: " وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر

---

(١) ابن باجة، تدبير المتوحد، ص٥٤.
(٢) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص ١٧٥.

على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها[1]". والحل عنده يكمن في استبدال نظام التّوحش بنظام إنساني يخضع لمبادئ العقل وتوجيهات الحكمة العملية.

وعليه تتجلى عبقرية ابن خلدون السياسية في تقنينه لنظام البيوتات وتطبيقه على جميع أصناف الدول، جاعلا من العمران البشري أساس التحليل الاجتماعي والسياسي.

أما عبقرية ابن رشد تكمن في علمه بطبيعة الحكم في المدن الإسلامية، ومن ناحية أخرى رفضه للنظام السياسي القائم على منطق البيوتات وتقديمه للبديل الحضاري الذي يعطي للإنسان بعده الفلسفي، ويحقق له الغايات الكبرى من التجمع الإنساني الإرادي.

٢- من الناموس الطبيعي إلى ناموس الفلسفة والشرع.

إن نظام البيوتات يقتصر في بنيته الدستورية على قيم الناموس الطبيعي، الذي يحفظ لهم حقوقهم الطبيعية فقط، أي أن يحتكم إلى قوانين الطبيعة الأولى (النفس بالنفس، العين بالعين،..) التي تتلاءم وطبيعة نظام البيوتات. والدستور الطبيعي يغيب حكمة العدالة وتصبح تابعة للقوة والمكانة الاجتماعية فتضيع القيم الفاضلة وتسيطر قيم السادة، ويكون المجتمع القائم مجتمع الضلال والجهالة.

والقوانين الأولى التي تفرضها سلطة البيوتات الغاية منها حماية طبقة السادة لا غير وبالخصوص حفظ المال والعرض والنفس، وفي هذا الشأن يقول ابن رشد: "وإنّما بقي لهم من النواميس الناموس الذي يحفظ عليهم حقوقهم الأولى".

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

وهذا يعني أن ابن رشد باعتباره فقيها أولا يدرك أن المجتمعات الإسلامية المعاصرة له قد حادت عن روح الشريعة الإسلامية منذ عهد معاوية بن أبي سفيان، واستبدلت الناموس الإلهي بالناموس الطبيعي الذي كان سائدا قبل الإسلام الذي يتناغم ونظام العصبيات.

والمشروع الرشدي المتجدد ينطلق من الثورة على دستور الدولة الموحدية ومن ثمة على نظامها السياسي القائم على منطق البيوتات. ويمكن اعتبار أن كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد يعده ابن رشد كدستور للمدينة الجديدة حيث تتزاوج فيه الشريعة الإسلامية مع روح الفلسفية.

٣- من اقتصاد البيوتات إلى الاقتصاد العام.

والآفة الثالثة في النّظام الموحدي كنموذج من أنظمة الحكم الإسلامي كون اقتصادها قائم على اقتصاد البيوتات وليس على الاقتصاد الموجه من قبل سلطة المدينة والدولة. والخطورة تكمن في كون رياسة المدينة تضطر إلى الاستعانة بأصحاب البيوتات المالكة عند الحاجة مما يجعل سياستها تميل نحو من يملك أكثر.

ومن ناحية أخرى أن المال والاقتصاد عندما يتمركز في البيوتات لا في خزينة الدولة العامة، ويصبح الزائد منه في مصلحة أرباب البيوتات. ونتيجة هاجس الخوف من ضياع الممتلكات الخاصة يتجه السادة إلى توظيف الزائد من المال لحماية مصالحهم، فتكثر العصبيات داخل العصبية الواحدة، وتتوزع المدينة إلى مناطق نفوذ فتضعف شوكة السلطان إذ يصبح كل سيد مشكلا تجمعا لنفسه: " وبيِّن أن جميع أموال هذه المدينة هي أموال بيوتات، وهم يضطرون في بعض الأحيان إلى أن يخرجوا من البيت ما زاد من ممتلكاته ويدفعونه إلى من يقاتل عنهم(١)".

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٥.

ويظهر من خلال سلوك أصحاب النفوذ أن الدولة فقدت أحد أهم وظائفها الأساسية والمتمثلة أصلا في الأمن والدفاع عن المواطنين. وعندما يصبح كل سيد يمتلك مرتزقة يذود بهم عن ممتلكاته فإنه ليس من البعيد أن يتحول في لحظة إلى طالب سلطان، وهذا ما حدث بعد زمن ابن رشد أي ظهور عهد ملوك الطوائف بالأندلس.

واقتصاد البيوتات هو اقتصاد الريوع ينتج عنه كثرة المكوس والغرامات. ذلك أن أصحاب البيوتات المالكة اعتبروا أن الغاية من جمع المال هو جلب الضرورات والحاجيات، وتحسين الحال، والميل إلى العُجب والفخر.

وإذا كانت الغاية من المال ما ذكر سابقا فإن الدولة نتيجة خطأ فلسفتها الاقتصادية تلجأ عندئذ إلى الإكثار من أنظمة المكس والغرامة وتكون الطبقة المتوسطة والصغرى هي المعنية بذلك فقط.

وعليه فإن ابن رشد يرفض اقتصاد البيوتات ويقترح نظاما اقتصاديا قائما على مبدأ مركزية المال في سلطة المدينة الراشدة. وبالتالي يُمنع في المدينة الفاضلة المِلك والتَّكديس، ويصبح المال مال الجماعة لكون المدينة للجميع، كما أن وحدة المدينة لا تكتمل إلا بوحدة الملكية، وفق مبدأ المشاركة في الحق العام.

فالانتماء إلى المدينة يجعل الولاء لها قائما ما دام المواطن يشعر أن العدالة في التوزيع قائمة، وأن المال عام وشركة بين كل المواطنين.

٤- من التقسيم الاجتماعي إلى تقسيم العقل والشرع

لقد كان من البديهي أن يكون للنظام الموحدي تصور خاص في تقسيم الشرائح الاجتماعية من حيث المنازل والرتب تماشيا ووضع كل طبقة في سلم نظام البيوتات.

ويرى ابن رشد أن الموحدين قسموا المجتمع إلى قسمين، الأول مجتمع السادة تمثله ثلة من سكان الدولة، وهم في أغلب الأحيان من أعيان البيوتات الموحدية، ولم

يصبحوا سادة لا بالعلم والكمال، ولا بمأثور الأعمال، وإنما صاروا سادة بقوة السلطان. والقسم الثاني هم العامة، وهم أكثر سكان الدولة حرمانا واضطهادا، وسعيا وعملا، إلا أن أموالهم وسعيهم يسلبه آخر الأمر السادة.

وعندئذ أصبحت المدينة الأندلسية مدينة التسلط والطغيان، وتغيب فيها قيم الخير والإحسان، ويصبح الإنسان عبدا لأخيه الإنسان.

وابن رشد يرفض في مشروعه السياسي الجديد تقسيم المجتمع الفاضل على أساس منطق البيوتات، ونستشف ذلك من خلال قوله: " والقوم من هؤلاء صنفان:صنف يعرف بالعامة وآخر يعرف بالسادة، كما كان عليه الحال عند أهل فارس، وكما عليه الحال في كثير من مدننا(١)".

إن ابن رشد تبدوا ثورته على التقسيم الموحدي المنافي للعقل والشرع، فالموحدون اعتبروا أنفسهم سادة وقادة لا على أساس أن الناس معادن، بل على أساس الإرث التاريخي الذي اكتسبوه بقوة السيف والمال. فجعلوا ناموسهم الخاص يشرع لهم حق التسلط والطغيان على العامة، ويصف ذلك ابن رشد فيقول: "وفي هذه الحال يسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال [العامة] إلى أن يؤدي بهم الأمر أحيانا إلى التسلط،كما يعرض هذا في زماننا هذا وفي مدنا هذه(٢)".

واختلال المدينة يكمن دائما في عدم معقولية التقسيم الاجتماعي، ذلك أن منطق السادة يكرس منطق التسخير البشري لصالح ثلة قليلة، وأن أصل البلاء فيه ارتكازه على الناموس الذي يدفع الإنسان إلى الكسب وخاصة العامة، وعندها فإن البيوتات المتسلطة باسم السلطان والدين تجد بغيتها فيما يجمعه العامة من أموال، ولا يمكن الاستيلاء عليه إلا بما يفرضه نظامهم السياسي ودستورهم المفروض من مكوس

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٦.
(٢) المصدر نفسه والكان نفسه.

وغرمات، يقول ابن رشد: " وإنّما يغلب على العامة في الأكثر حب المال، لأن النّواميس الأولية عندهم كانت أميل إلى الكسب(١)".

والدستور الموحدي وإن كان ظاهره يتجه نحو الشريعة الإسلامية إلا إن باطنه يعكس دستور المدن الكرامية التي عدت عند كل من الفارابي وابن رشد من المدن الجاهلة.

وعليه يجوز للسادة في دساتير المدن الجاهلة والضالة جمع الأموال من العامة بحجة التوزيع والعدل. غير أن نظام البيوتات لا يعرف حقيقة العدالة لابتعاده عن روح الفلسفة والشرع. فيدرك العامة أن أموالهم تُأخذ بغير حق، فيحاولون تغير الرياسة، عندها يتحول الحاكم باسم بيوتات السادة إلى وحداني التسلط فيعم الظلم والجور، والخوف واللأمن، وتفقد المدينة وجودها السياسي والغاية التي من أجلها كانت أصلا.

والخطأ في ثورة العامة أنها تتجه إلى تغيير الرئيس لا إلى تغيير تركيبته، لأن التغيير الشامل يكمن في تغيير المنظومة التربوية التي إن كانت وفق ما ينبغي أن يكون قضت على نظام البيوتات واستبدلته بالتقسيم العقلي الذي يضع الإنسان حيث يضعه عقله، وتمنحه حقه وفق ما يقدمه من عمل.

٥- من الطفرة الأفلاطونية إلى التدرج الرشدي

يعتقد أفلاطون أن قيام المدينة الفاضلة يتم بأسرع وقت ممكن، في حالة وجود من تتوفر فيهم شروط الفضيلة، وكأن أفلاطون يرجع ظهور المدينة الفاضلة إلى مبدأ الطفرة أو الاتفاق [الصدفة].

يربط أفلاطون بين وجود أطفال في سن العاشرة يُأخذون من أسرهم ليربوا في قرى تربية فاضلة، ولما تتم عملية التربية فإن المدينة ستنشأ مباشرة: " ينبغي عليهم أن

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٦.

يدفعوا بكل من تجاوزوا سن العاشرة في المدينة إلى الحقول [ابن رشد استعمل القرى]، ثم يأخذون أطفالهم ليحموهم من العادات الأخلاقية الشائعة لدى آبائهم، ويربونهم وفقا لأخلاقهم ومبادئهم الخاصة. وعلى هذا النّحو يتحقق الدستور الذي رسمناه بأيسر الطرق وأسرعها(١)". غير أن ابن رشد يعتقد أن الوجه الذي قدمه أفلاطون يعتبر من باب الأفضل في نشأة المدينة لكنه لا يعتبر الأوحد، إذ يرى ابن رشد إمكانية نشوء المدينة على وجه آخر: " وينبغي أن تعلم أن هذا الذي ذكره أفلاطون هو الوجه الأفضل في نشأتها، وقد تنشأ على غير هذا الوجه(٢)".

والوجه الذي يقترحه ابن رشد في نشأة المدينة يتسم بعدة خصائص:

١- أنه يتطلب زمنا طويلا: " غير أن ذلك يكون في زمن طويل(٣)". وعلة ذلك أن المشروع التربوي الرشدي مبني على التدرج أولا، وثانيا أن عملية التّحول من نظام إلى نظام تتطلب وقتا.

٢- أن المدينة الفاضلة قبل أن يحكمها الفيلسوف الفاضل ينبغي أن يتعاقب على حكمها ملوك فضلاء في أزمان طويلة: " وذلك بأن يتعاقب على هذه المدن وفي أزمان طويلة، ملوك فضلاء(٤)".

٣- أن عملية التّغيير لا بد أن تكون بوتيرة بطيئة، لأن عملية تغيير الذّهنيات والآراء لا يرسخ في النفوس إن كان مبنيا على السرعة والتسرع: " فلا يزالون يرعون هذه المدن [الملوك الفضلاء] قليلا قليلا، إلى أن تبلغ في نهاية الأمر أن تصير على أفضل تدبير(٥)".

(*) وضعنا فصلا خاصا بالنظرية التربوية الرشدية .

(١) أفلاطون، الجمهورية، ص ٣٥٤.

(٢) الضروري في السياسة، ص١٦٤.

(٣) المصدر والمكان نفسه.

(٤) المصدر والمكان نفسه .

(٥) الضروري في السياسة، ص.١٦٤.

٤- أن المدينة الفاضلة تنشأ بالأفعال والآراء معا، ويكون ذلك مُرتبط بالبعد والقرب من مثال المدينة الفاضلة [مدينة الرسول].

٥- أن المدينة الفاضلة في عصر ابن رشد ينبغي أن تتأسس على الأعمال الصالحة والآراء الحسنة، لأن أهل المدن الإسلامية لا تنقصهم الآراء بقدر ما تنقصهم الأعمال الصالحة: " وبالجملة فتحولها إلى مدينة فاضلة أقرب إلى أن يكون في هذا الزمان بالأعمال الصالحة منه بالآراء الحسنة. وأنت تلمس ذلك في مدننا(١)".

٦- أن المدن الإمامية التي اعتمدها الفارابي لا تصلح في زمان ابن رشد لأنها قائمة على الأفعال. ونلاحظ أن ابن رشد ينتقد مشروع الفارابي الإمامي، ويحاول أن يرد المدينة الإمامية إلى جذورها الفارسية، فلقد جاء في كتابه تلخيص الخطابة ما يلي: " وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط، وهذه تعرف بالإمامية، ويقال أنها كانت موجودة في الفرس فيما حكاه أبو نصر[الفارابي](٢)"، وبما أن كتاب الضروري لاحق فابن رشد يجزم أن المدن الإمامية ذات جذور فارسية ليس لأن أبا نصر الفارابي حكى ذلك، بل لأن ابن رشد تأكد منه: ".. وقيل أن هذه المدينة، أعني الإمامية، كانت منها مدن الفرس القدامى"(٣). وهي محاولة نقدية تهدف من خلال الملاحظات التعريض بالإيديولوجية الشّيعية التي تبني مشروعها السياسي على فكرة الإمام.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦٤.

(٢) ابن رشد، تلخيص الخطابة (م.سابق) ، ص ٦٩.

(٣) الضروري في السياسة، ص١٦٥.

٧- ومن جهة أخرى، فهو ينتقد سلوك المنصور، الذي يزعم أنّه امتلك أجزاء الفلسفة، بيد أن أفعاله غير صالحة، لممارسته القهر، وخنق الحريات الأساسية للفرد: " وبالجملة فلن يصعب على من كملت لديه أجزاء الفلسفة [واطلع] على طرق تحوّل المدن أن يرى أنها لن تؤول نحو الأفضل بالآراء وحدها"(١).

وهذا يعني أن ابن رشد ينتقد سياسة المنصور الذي اعتقد أن الاشتغال بالفلسفة والنظر، والاهتمام بالآراء من شأنه أن يصلح المدينة ويرتقي بها، فابن رشد يرى أن ما يعتقده الخليفة لا يؤدي إلى الغاية التي يرمي إليها النظر.

ومن خلال تلك الخصائص التي لفت ابن رشد نظر الناظر في مشروعه إليها، يكون قد أكد بالفعل أن تلخيص كتاب أفلاطون ليس من باب الشرح فقط، بل هو من باب التنظير السياسي، وأن استدعاء أفلاطون تم بناء على أن خطابه الفلسفي يعطى لابن رشد حرية إبداع المفاهيم السياسية ضمن متنه السياسي.

٦- من الحاكم الممتنع ووجوده إلى الممكن قبوله.

يرى أبن رشد أن المدينة الفاضلة لا يمكن تحقيقها في زمن يسير، بل تحتاج إلى تعاقب الأجيال، وبالتالي فإنّه ليس من المنطقي والمعقول أن لا ننتظر مجيء الفيلسوف الفاضل، بل يجب أولا أن تمر المدينة الفاضلة بحكم ملك أو أحد أشباهه، شريطة ميلهم بالطبع إلى الفضائل العملية والنظرية.

وكما أسلفنا سابقا، فإن المهمة الأولى لصفوة الأخيار هو القضاء على نظام أحادي التّسلط، وإرجاع الحكم إلى الجماعة، لأن كل من ابن رشد وأفلاطون يعتقد أن المدينة الجماعية هي التي تمنح الفضاء الثقافي الأنسب للفيلسوف لكي يبدع نظامه الفاضل.

---

(١) المصدر نفسه، ص ص ١٦٤/١٦٥.

وبالتالي فإن المدينة الجماعية التي تمتلك نصف الخير والشر،يجب على أخيارها أن يُمَلِّكُوا من توفرت فيه الشروط. والحاكم الممكن وجوده مراتب، ساقها ابن رشد وفق الترتيب التالي:

١- الملك الحق

ونقصد بالملك الحق، ما حاول ابن رشد أن يحدد شروطه(*) في النص التالي: "فإذا قام بهذه السِّياسة من اجتمعت فيه خمسة شروط، وهي: الحكمة والتعقل التام، وجودة الإقناع، وجودة التخيل، والقدرة على الجهاد ببدنه، وأن لا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية. "فذلك هو الملك على الإطلاق، وسياسته هي سياسة الملك الحق(١)". والملك الحق رغم كونه بعيدا عن مرتبة الفيلسوف، إلا أنه يمكن من خلال حكمه أن تتجه المدينة الفاضلة إلى التجسيد، لأن ابن رشد يعتقد أن المدينة الفاضلة لن تصير فاضلة إلا بعد تعاقب كم من ملك على حكمها. ولعل ابن رشد من خلال الشروط الخمسة كان يقصد بها شخص الأمير أبي يحي، لما وجد فيه من المعدن الأصيل.

٢- رئاسة الأفاضل

وبما أن امتناع وجود الملك الحق قائم في زمان ابن رشد خاصة، فهو يرى كالفارابي تماما أن بإمكان الأخيار (المسلمون) أن يُمَلِّكوا جماعة من الفضلاء، بحيث يمتلك كل فرد على الأقل منهم صفة من الصفات الخمس سالفة الذكر،فيكون من حيث الصِّفات جمع في شخص واحد، فيتعاونوا على تدبير أمر المدينة وفق ما يمليه الشرع والعقل: " أما إذا لم يوجد إنسان اجتمعت فيه هذه كلها، ولكن توجد متفرقة في جماعة، بأن يكون أحدهم يعطي الغاية والثاني يُعطي ما يؤدي إلى الغاية، والثالث

(*) الشروط وردت بنفس الصيغة في كتاب الفارابي (فصول منتزعة.).

(١) الضروري في السياسة، ص١٦٨.

تكون له جودة الإقناع، والرابع تكون له جودة التخيل، والخامس يكون له القدرة على الجهاد، فيتعاونوا جميعا على إيجاد هذه السياسة وحفظها، فهؤلاء هم الذين يسمون الرؤساء الأخيار وذوي الفضل، ورئاستهم تسمى رئاسة الأفاضل(١)".

وإذا كان أفلاطون يقصد بهم جماعة الحكماء، فإن ابن رشد يقصد بهم جماعة الفقهاء والقضاة الأفاضل، الذين كانوا يحكمون الدولة الموحدية في بدايتها، ومن بينهم جده القاضي.

٣- رئاسة الفقيه [ملك السنة]:

أما في حالة استحالة وجود الملك الحق، فإن الأخيار عليهم أن يُملكوا "ملك السنة"(*)، وهو أدنى من مرتبة الملك الحق، ويمكن وصفه بحكم ولاية الفقيه كما وردت في الخطاب الشيعي المُعاصر، ويتولى الحكم إذا توفرت فيه الشروط التالية: "وقد يتفق أيضا أن يكون رئيس هذه المدينة ممن لم يصل إلى هذه المرتبة، أعنى رفعة الملك، غير أنّه يكون عارفا بالشرائع التي سنها المشرع الأول (النبي)، ويكون له القدرة على استنباط ما لم يصرح به المشرع الأول، فتوى وحكما، وهذا النوع من العلوم هو المُسمى عندنا صناعة الفقه، كما تكون له القدرة على الجهاد، فهذا يُسمى ملك السنة(٢)". وفي حالة تعذر وجود صفة العلم بالشرع والجهاد في صفة شخص واحد، يجوز عند ابن رشد أن يشترك شخصان في رئاسة المدينة، حيث يكون أحدهما عالما بالشَّرع والثاني مجاهدا. ويرى ابن رشد أن هذه الشَّراكة هي الأكثر شيوعا في العالم الإسلامي: "فهما بالضرورة يشتركان في الرئاسة، كما كان عليه الأمر عند كثير من ملوك الإسلام(٣)".

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦٩.

(*) المصطلح للفارابي وظفه في كتابه (السياسة المدنية)، وهذا يدل على أن ابن رشد قرأ رسائل الفارابي السياسية.

(٢) الضروري في السياسة، ص١٦٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦٩.

والنتيجة الهامة التي نصل إليها، أن عملية التغيير ينبغي أن تبنى على أساس فهم طبيعة المدن القائمة أولا، وبعد فهمها تلحقها عملية إعداد المنظومة التربوية. ومنه ما هي طبيعة المدن القائمة، ولما هي من مضادات المدينة الفاضلة ؟ وأي مدينة منها تصلح أن تكون أرضية لبناء المدينة الفاضلة؟؟ وكيف يمكن تأسيس مدينة داخل مدينة غير فاضلة أصلا.؟؟