



الفصل السابع

الفلسفة السياسية عند

ابن رشد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: خصصت بحثي هذا لعرض وتحليل الفلسفة السياسية للفيلسوف ابن رشد، وعنوانه الكامل: الفلسفة السياسية عند ابن رشد. وقد قررت الكتابة فيه بعدما أنجزت بحثاً في عرض وتحليل فلسفة ابن رشد العملية، فتبين لي أن الخلفية السياسية لابن رشد تعتمد على الفلسفة في أغلب فروعها. فاقترنت بأنه أصبح من الواجب القيام بدراسة نوعية للجانب السياسي من فلسفته، للكشف عن حقيقتها. والتي ما زالت إلى حد كبير مجالا بكراً، وذلك إذا أدخلنا في اعتبارنا القسم العملي من كتابه "الضروري في السياسة" على وجه الخصوص، وهو أهم المصادر التي تتناول السياسة وقضاياها، والذي ما زالت بعض موضوعاته غير مدروسة دراسة علمية أكاديمية. فجاء بحثنا هذا ليوضح ذلك، ويضع فلسفته السياسية في إطار فلسفته العامة. هذا هو المنهج الذي حاولنا إتباعه في معالجتنا لموضوع بحثنا هذا، حتى إننا لم نقتصر على تقرير فلسفته، بل تضمن بحثنا في فلسفته السياسية نظرتنا الخاصة وتأويلنا الذاتي لفلسفته السياسية وما تتضمن من طروحات عديدة، بحيث يمكن القول بان بحثنا هذا هو أساساً تحليل نقدي لفلسفة ابن رشد السياسية.

ونود أن نشير إلى أن البحث المعاصر في التراث الفلسفي الإسلامي الوسيط، قد بين أهمية تناول الفلسفة السياسية كخطوة منهجية في قراءة ذلك التراث، خاصة عند ابن رشد. وذلك لأن تاريخ الفلسفة في الإسلام لا ينفصل عن السياسة. هذا فضلاً عن أن تفاعل الحقيقة الفلسفية والسلطة السياسية في فلسفة الإسلام قد سمح بنوع من التعددية الفكرية والصياغات النظرية.

إن اختيارنا لهذا الموضوع كان خاضعاً لاعتبارات عدة منها أهمية الفكر السياسي الرشدي وعقلانيته. ثم إن اختيار هذا الموضوع وضعنا أمام جملة من الأسئلة التي تتطلب الفحص والتحليل والنقد، فقد تناول ابن رشد قضايا سياسية عديدة لا تزال تحتفظ بمضامينها وأبعادها، ومن بينها عقلنة السياسة وصياغتها بقالب فلسفي ثم بيان

أسباب تعدد السياسات والتنظير لإمكانية وجود مدينة(دولة) فاضلة وتحليل أوجه قيامها على الصعيد النظري.

وإذا كانت الفكرة الرئيسية للبحث هي الوقوف على الغاية النظرية والعملية التي استهدفها ابن رشد من البحث في مسائل السياسة بحثاً فلسفياً، فقد قسمت البحث على أربعة مقاصد، ضمن المبحث الأول مقصدين:

أولاً: موضوع السياسة وصلته بغيره من العلوم.

ثانياً: مذهب ابن رشد في طبيعة العدل وبيان تعلقه بالدولة وشؤون الحكم.

وضمن المبحث الثاني مقصدين أيضاً:

الأول: بين سياسة المدن وأنواع الحكم

والثاني: التجسيد الواقعي لسياسة المدن في إطار فلسفة المدينة الفاضلة.

وسنعمد في عرضنا وتحليلنا لفلسفة ابن رشد السياسية على المنهج النقدي التحليلي القائم على الاحتكام إلى العقل والعلم، مع الالتزام بالموضوعية، فلا نقوله ما لم يقله كما فعل المفكرون المعاصرون باسم التنوير والعقلانية وحقوق الإنسان والديمقراطية.

يضاف إلى هذا أن تفكير ابن رشد من ذلك النوع الذي يدفع إلى القول بتفسيرات شديدة الاختلاف فيما بينها حتى أصبح الوصول إلى الحق وسط هذه التفسيرات أمر في غاية الصعوبة. وهذا باعث يبرر دراسة هذا الموضوع علنا نستطيع الوصول إلى التفسير الذي يعد أقرب ما يكون إلى الصحة والذي يتعلق بفلسفة ابن رشد السياسية.

وأخيراً أرجو أن أوفق لإظهار حقيقة الفلسفة السياسية عند ابن رشد، ليكون عملي هذا خطوة مكملة لما بدأه أساتذتنا العرب في إطار العرض والتحليل والنقد من خلال تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي. كما أرجو أن أكون قد وفيت جزاءاً من واجبي نحو أحد أجدادنا العظام، وقدمت محاولة جادة وعلمية لتفسير وتحليل نظام فلسفته السياسية. وذلك حتى تدق أجراس الحقيقة في كل مكان معلنة للعالم كله دور فلاسفتنا وعلمائنا في تطور الفكر البشري. فأسأل الله تعالى التوفيق

والسداد، والإخلاص في القول والعمل، إنه تعالى سميع مجيب، وبالإجابة جدير، وعلى كل شيء قدير.

المبحث الأول

السياسة ومضامين العدالة

أولاً: موضوع السياسة وصلته بغيره من العلوم

إن تقسيم العلوم وتصنيفها من الأمور المهمة التي لا يستغني عنها الفلاسفة والعلماء من أجل تنظيم بناهم الفكرية وآرائهم، مثلما يحتاج إليها كتاب الموسوعات لكي يدونوا العلوم ليستفيد منها الآخرون، وذلك لأن التنظيم والتقديم والتأخير وإعطاء الأولوية لبعض الأمور، بما في ذلك العلوم والمعارف البشرية، من الأمور المطلوبة والمنطقية.

لذلك حرص ابن رشد على تقسيم وتصنيف العلوم واهتم بتحديد موضوع السياسة والأسس التي يقوم عليها.

فهو يرى أن هناك اختلافا جوهريا بين العلوم العملية والعلوم النظرية، ذلك أن موضوع العلم العملي الذي يتضمن السياسة والأخلاق هو الأفعال الإرادية التي تصدر عن البشر ومبادئه التي تتمثل في الإرادة والاختيار، أما موضوع العلم النظري فيشتمل على علم التعاليم بأقسامه، كذلك يشمل الفلك وكل ما يتعلق بالأمور الطبيعية^(١). هذا يعني أن الاختلاف يشمل كل من الموضوع والمنهج.

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية أحمد شحلان، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٨، ص ٤١. نود الإشارة إلى أن أول ترجمة لاتينية لتلخيص " الجمهورية " لابن رشد ظهرت سنة ١٤٨٩. ثم تلتها ترجمة لاتينية أخرى ظهرت سنة ١٥٣٩م. أما الترجمة العبرية، فقد ظهرت سنة ١٣٢١م ونشرت مع ترجمة انجليزية قدمها المستشرق الإنجليزي روزنتال سنة ١٩٥٦م. وظهرت ترجمة عربية للنسخة الإنجليزية سنة ١٩٩٨م على يد الباحثين حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي (دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان). وظهرت في سنة ١٩٩٨م أيضا أول ترجمة عربية للنص العبري أنجزها الأستاذ أحمد شحلان، تحت عنوان: =الضروري في السياسة،

لذلك يوضح ابن رشد الحدود الفاصلة بين العلمين على مستوى المواضيع والمناهج. وأيضاً هناك اختلاف في القواعد الموضوعية بين علم السياسة وسائر العلوم الأخرى النظرية والعملية. بعد ذلك يتناول الفرق بين العلمين على مستوى الغاية والهدف، فيرى أن غاية العلم النظري هي العلم لأجل أي العلم^(١)، والذي يحيط بهذا العلم غير بأن يمر به إلى مستوى ممارسته أما غاية العلم العملي فإنها تتمثل في العمل والممارسة.

ويذكر ابن رشد انقسام هذه العلم إلى قسمين: يفحص في الأول عن العادات والشيم المكتسبة والأفعال الإرادية بالجملة، وفيما يتعلق بعضها ببعض، وكيف يؤثر بعضها ببعض، وفي الثاني يتم الفحص عن كيفية غرس هذه العادات في النفوس، وأي منها هي الحاكمة، وأي الملكات تؤثر في غيرها، والقسم الثاني يفحص فيه عن الكيفية التي ترسخ بها هذه الملكات في النفوس، وأي منها هي الحاكمة. لكي يكون ناتج الفعل عن العادة المطلوبة في غاية التمام، وهذا الجزء ينظر لكي يكون ناتج الفعل عن العادة المطلوبة في غاية التمام، وأي العادات تعيق الأخرى. ويضيف ابن رشد أن هذا الجزء ينظر في الأشياء التي تقبل الإدراك، أن كانت قائمة على مبادئ عامة^(٢). ويرى ابن رشد إن الجزأين الأول والثاني يقفان فيما بينهما من علاقة على مستوى واحد، كما هو الحال في صلة كتاب الصحة والمرض بكتاب

مع مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

(١) ينظر، ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٦٤-٦٥. كذلك انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٨، ص ١٩٤. وللتفصيلات، انظر: تعليق الأستاذ أحمد شحلان على كتاب "الضروري في السياسة"، ص ٢٢١. ٢٢٢.

(٢) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، ص ٦٦. وقارن بهذا==الخصوص: أرسطو، الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩، ص ١٧٥. وللتفصيلات ينظر: ابن باجة، تدبير المتوحد، تحقيق ماجد فخري، بيروت، دار النهار للنشر والنشر، ١٩٦٨، ص ٣٩.

تدبير الصحة ودفع المضار في علم الطب. وعلى هذا الأساس يبنى رأيه في خصوصية كل واحد من العلمين، فيرى أن الجزء الأول من علم السياسة متضمن في كتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، غي حين يتضمن الجزء الثاني منه كتاب السياسة لأرسطو. لكن ابن رشد يذكر بان كتاب السياسة لأرسطو غير متوفر لديه لذلك يلجأ إلى تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون^(١). وهكذا نجد أن كلا العلمين الأخلاق لأرسطو والسياسة لأفلاطون إنما يشكلان جزأين مكملين لبعضهما البعض في العلم السياسي كما صرح بذلك ابن رشد نفسه.

وإذا كان أساس علم السياسة هو الأخلاق فإن ما يؤسس علم الأخلاق هو علم النفس، وهو جزء من العلم الطبيعي، لأن النفس لا تفعل ولا تنفعل إلا بالجسم^(٢). مثال ذلك الفرح والحزن والغضب وغيرها من الأحوال النفسية المرتبطة بالجسم.

بعد ذلك يمهد ابن رشد لموضوع "التدبير" فيرى أن الغرض من التدبير هو تدبير أهل المدينة من جهة أنهم نفوس تسعى إلى الحصول على الكمال^(٣). وإذا كان علم الأخلاق بهذا النحو هو علم تدبير نفس الفرد، فإن السياسة هي تدبير نفوس الجماعة. معنى هذا أن السياسة تستمد جوهرها من علم الأخلاق وغايتها هي دائماً تأسيس

(١) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٦٦. وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤م، ص ٣٧٩. وللنصليات ينظر: توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٦٠م، ص ٥٢-٥٣.

(٢) ينظر، ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٦٩. كذلك: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤد الأهواني، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠، ص ١٢. وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، ط ٣، القاهرة، ١٩٢٩، ص ١٠٦. ومن الملاحظ أن الفضاء السياسي الأفلاطوني هو هنا أنسب فضاء لابن رشد فعله وجد فيه مناسبة لمعالجة إشكال التدبير الذي أرقه: = تدبير المدينة الفاضلة كما سنرى. وهو الأمر الذي يخلو منه كتاب السياسة لأرسطو الذي لا يناسب الحساسية الثقافية الرشدية في كثير من أمور. ينظر: محمد عابد الجابري، ابن رشد (سيرة وفكر)، ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٣) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١٦٣.

مدينة فاضلة يكون على رأسها الفيلسوف، ولا ينبغي القول أنها تنطلق من الأخلاق إلى السياسة في ذاتها، ذلك أن ما يحرك السياسة ويخرجها من القوة إلى الفعل هو الأخلاق.

ومن الواضح أن الكثير من أفكار ابن رشد السياسية لا تزال محافظة على قيمتها كنقده للجور والاستبداد، ودعوته إلى النظر في الشأن السياسي من منظور العقل^(١). وعندما تلقى نظرة على ما يحدث اليوم في البلدان الإسلامية من انتشار التكفير وغياب التسامح وتفشي الطائفية، نستذكر واقعية الخطاب الرشدي الذي يتحرك ضمن دائرة التصور الغائي، فالغاية هي التي تحرك إلى الفعل. وبهذا فهو يفضل الوجود المعقول على المحسوس والنظر على العمل. ثم إن هذا التلازم بين الفلسفة والسلطة هو نتيجة التلازم في نفس ابن رشد بين المعرفة والفضيلة. فالأقدر على المعرفة هو في نظره الأقدر على الحكم؛ لأن المعرفة الحق تؤدي في نظره بالضرورة إلى العمل الحق والحكم الحق. وتفسر لنا هذه النظرة لماذا رفع ابن رشد علم السياسة لأعلى منزلة بين العلوم، فهو يتناول تدبير شؤون المجتمع الإنساني، وحكم الناس على وجه العموم. وهو جدير بأن يدعى العلم الملكي، أو الفن الملكي، لما ينطوي عليه من العناية بجميع الناس، ولما يتطلبه من المعرفة بسائر العلوم والفنون؛ التي يتولى رجل الدولة العناية بذويها. وهو لصعوبته لا يتأتى إلا لأقلية من الناس. بقيت الإشارة إلى أن إتباع الأخلاق للسياسة، كما يرى ابن رشد، يعود إلى أن السياسة لا تبحث فقط عن العلوم الضرورية لبقاء المدينة، بل هي التي تبين أيضا العلوم التي يجب على أهل المدينة أن يتعلموها. وعند بحثه في الكيفية التي يمكن أن يتأسس بها علم السياسة، يعمد إلى تناول الأرضية التي يمكن أن يقوم عليها، ملاحظا أنها تتمثل في علم الأخلاق الذي يتأسس بدوره على علم النفس، مما يعني أن علم الأخلاق وعلم السياسة يجدان في علم النفس أساسهما المشترك باعتبارهما ينتميان إلى علم واحد هو العلم المدني، ولذلك فإنه عندما يعرض للمدينة الفاضلة يشبها بجسم الإنسان تارة وبنظام الكون تارة أخرى.

(١) ينظر: المقدمة التحليلية التي قدمها حسن مجيد العبيدي في: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٣٤-٣٧.

ثانياً: مذهب ابن رشد في طبيعة العدل وبيان تعلقه بالدولة وشؤون الحكم
قضت الإرادة الإلهية أن لا تنتهي أوراق سجل التاريخ إلا
بسطور العدالة. وجاء التأكيد الإلهي بأنه لو لم يبق من عمر الدنيا إلا
يومٌ واحدٌ لطول الله ذلك اليوم حتى تتحقق العدالة في ربوع المجتمع
الإنساني وتمتلئ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً. وهذا
المقصد يتناول مسألة العدالة عند ابن رشد، وبيان تعلقها بالمباحث
الفلسفية التي تبحث في أمور السياسة. ولإعادة البحث في مفاهيمه
ومضامينه طالما أن المجتمعات في حركة دائمة، تتطور أشكالها
بتطور العلوم والتقنيات الإنسانية. وكيف أنها تحقق التوازن النفسي
والاجتماعي في المجتمعات... نبحث في هذا الموضوع علنا نجد
مخرجاً لازمة العصر التي أمسى فيها الظلم منطقاً ومعقلاً، وفي وقت
أصبحت فيه لغة الظلم هي السائدة بالمجتمعات البشرية، نجد أنفسنا
مطالبين بالاستنارة المعرفية للإضفاء على الوجود معنى وإستراتيجية
فاعلة من أجل العدالة، ومع بروز مفهوم الدولة المدنية الحديثة
والتضييق في الحريات والاستبداد، يبقى موضوع العدل لدى ابن رشد
من المواضيع الأساسية المطروحة أمام مفكرينا وفلاسفتنا وحركاتنا
الاجتماعية والسياسية على حد سواء.

وفي البداية يعرف ابن رشد العدل بأنه "يتمثل في قيام كل فرد
من أفراد المدينة بالعمل المتناسب مع طبيعته"^(١) من هذا التعريف نقف
على حقيقة أن العدالة تتمثل في احترام القوانين. وفيما يتعلق بعلاقة
العدالة بالمدن يرى ابن رشد أن المدن توصف بالعدالة عندما يكون
فيها أفراد عادلون لأن العدالة موجودة في كل فرد من أفرادها. هذا
النوع من العدالة يسميه ابن رشد "بالعدالة السياسية"^(٢)، كما ينبه ابن

(١) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٧١. وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد
زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ م، ص ١٠٨. كذلك انظر: ابن رشد،
الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١٢٠.

(٢) انظر: ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١١٩. وقارن: أرسطو، الأخلاق،
ترجمة إسحاق بن حنين، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩ م، ص ٥٤.
وللتفصيلات، انظر: ابن رشد، تلخيص الخطابة، (الكويت) وكالة المطبوعات،
(لبنان) دار القلم، بدون تاريخ، ص ١١٥-١١٦.

رشد إلى أن انتفاء صفة العدالة سببه الظلم الذي يرتكبه الأفراد عندما ينخرطون في مباشرة أكثر من عمل أو حرفة. وهم بذلك لا يستقرون في طبقة اجتماعية معينة يعرفون بها^(١).

ويناقش ابن رشد موضوع العدل من منظور شرعي إسلامي فهو يرى "أن العدل معروف بنفسه أنه خير وأن الجور شر"^(٢)، معتبرا الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، فإن يكون عادلاً أو جائراً فذلك من فعله ولا يجوز نسبته إلى الله وقضائه العادل. لهذا يستنكر الظلم الذي يتعرض له العلماء والمصلحون من قبل الحكام المستبدين، فهو يقول: "ومن الظلم أن يكون العادلون والصالحون يعذبون على فضائلهم ولذلك يكون الظلم الواقع بهؤلاء فخراً لهم وكرامة"^(٣)، ويقول في سياق آخر: "نرى كثيراً من ملوك الجور يقصدون اهانة العلماء بالضرب وغير ذلك من الشر"^(٤).

وهكذا ينقد ابن رشد الظلم السياسي والاستبداد في الدول. ومن الملاحظ أنه يحارب ولا ينتصر للعائلات الحاكمة المستاثرة بالأموال. فهو معجب بالقوة للدولة القوية ويحبذ الاستقرار السياسي ويرتاب من الظلم والتفتت، فهو داعية للعدل. ولذلك ينبه ابن رشد على وعي الشعب المضطهد واختلاف حاله، فهو يقول: "ولهذا يعظم هذا الفعل

(١) انظر: ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١٢٠. كذلك ينظر: ابن رشد،

الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١١١.

(٢) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ص ١٨٩.

(٣) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١١٩. كذلك انظر: فضيلة عباس، الخلفية الفلسفية قبل ابن رشد في الأندلس، ضمن (فلسفة ابن رشد بين التراث والمعاصرة)، ج ١، ص ١١٩.

(٤) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١٢٠. انظر أيضاً محمد عابد الجابري، نكبة ابن رشد في كتاب "المثقفون في الحضارة العربية"، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٩٥م، ص ٩٥.

على الجماعة، وذلك أن الجماعة إنما فرت من الاستعباد بتسليمها الرئاسة إليه فإذا هي تقع في استعباد أكثر قسوة" (١).

وفيما يتعلق بالرأي والرأي الآخر، نجد النزعة العادلة والمتسامحة في فكره، فهو يوجب الإصغاء لمن يخالفنا الرأي، وذلك وفقا لمبدأ العدالة، إذ "من العدل كما يقول الحكيم أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه" (٢). وهذه دعوة إلى تأسيس السياسة على فعل أخلاقي عقلاني تواصل في فضاء عمومي حيث تتخذ القرارات العامة من خلال حوار مبني على حجج عقلانية.

ولكي نفهم العدالة على نحو أفضل، يتوجب النظر إليها من داخل الدولة حيث تتبدى في صورتها الكبرى، معنى هذا أنها أكثر وضوحا في الدولة منها في الفرد وذلك لتحقيق صفة الاجتماع. من هنا يؤكد ابن رشد على ضرورة الاجتماع، فالاجتماع ضروري والإنسان مدني بالطبع (٣)، وحتى يحصل الناس على حاجاتهم، يتطلب الأمر تقسيم العمل في ما بينهم، أما إذا لم يحترم كل صنف ما توجبه عليه نوااميس الطبيعة، فإن الذي يسود هو الجور (٤). لذلك يشير أفلاطون أن الظلم هو تنافر بين أجزاء الجسم الثلاثة (٥).

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١٨٨.

كذلك ينظر: محمد عابد الجابري، ابن رشد (سيرة وفكر)، ص ٢٥٧.

(٢) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١٩٥.

كذلك انظر: محمد المصباحي "مرتبة الفحص الدلالي والفحص الجدلي الإشكالي من علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد" ضمن دلالات وإشكالات، الزباط، ١٩٨٨م، ص ١٥-٢٦.

(٣) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٦٨. راجع بهذا الشأن: جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣، ص ٥٥٤.

(٤) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ٩٨.

(٥) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٣٣٩. لقد أقام أفلاطون نظريته في

وفي ظل هذه العدالة تزول القيود من الانسان، ويعود الى الناس حقهم المسلوب.. تزول قيود العبودية الظاهرة والباطنة، وتحرر رقاب الناس، وتزول أرضية استغلال الإنسان لأخيه الإنسان تماماً. يقاد عمال الظلم والجور الى التحقيق، ويعزل القضاة والحكام الظلمة عن مناصبهم، وتطهر الأرض من أي نوع من أنواع الخيانة.. يسحق المستكبرون، وينجح المحرومون والمستضعفون في استرجاع حقوقهم، وعندها لن تذرف دمه ولا تتعالى آهه، ولن يبیت انسان جائعاً، ولن يمضي أي محروم يومه قلقاً خائفاً^(١).

على هذا النحو فان ابن رشد بموافقته أفلاطون يوافق أيضاً أرسطو. وهذا التوافق بخصوص تحديد ماهية العدل وطبيعته، يوضح التأثير البالغ الذي مارسه أفلاطون وأرسطو في الفلسفة العربية الإسلامية^(٢). هذا فضلاً عن أن ذلك الالتقاء يفسر بأن آراء اليونان

العدل والسياسة على أساس أن العدالة صفة نفسية تمكن الناس من نبذ الرغبات غير الرشيدة وتدفعهم إلى تذوق كل لذة وإلى الحصول على الإشباع الأناني من كل شيء، وبهذا يهيئون أنفسهم إلى أداء وظيفة واحدة تخدم الصالح العام. وكذلك كان يناهز بفكرة عن السياسة تصاحب فكرته عن العدالة، وبمقتضاها لا تكون الدولة مرتعاً يتمتع فيه الحاكم بإشباع لذاته، بل تصبح ذلك الجسم الذي هو جزء منه والكائن الذي يؤدي وظيفة معينة. ولن تظل الفردية بعد ذلك مصدر عدوى للدولة، بل على النقيض من ذلك يجب أن تسري الروح الجماعية في الفرد... ولا يمكن بعد ذلك أن يستغل الحاكم دولته لخدمة أغراضه الخاصة، بل يجب أن تتطلب الدولة من الحاكم أن يضحي أهدافه الخاصة في سبيل الصالح العام إذا فرضنا جدلاً أن له أغراضاً مختلفة عن أغراض الدولة. ارستو باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر ومحمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦، ص ٢٥٩.

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١٠٥ = كذلك انظر: ارستو رنان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٧ م، ص ٩٥.

(٢) انظر: محمد عابد الجابري، ابن رشد (سير وفكر)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨، ص ٢٢٢. وقارن: أرغين روزنتال، آراء ابن رشد السياسية، مجلة البيئة (الرباط)، السنة الأولى، العدد الأول، ١٩٧٢، ص ٩٧. ويجدر بنا أن نشير إلى أن ابن رشد في رأي روزنتال لم يكتف بشرح كتاب الجمهورية في ضوء الأخلاق النيقوماخية لأرسطو فحسب، بل نظر إلى الجمهورية ككتاب يصف أفضل نظام

والإسلام من الناحية السياسية تستند جميعها إلى مبدأ العدل. وهنا يؤكد أن حاجتنا لمن تقدمنا من الأمم والأفراد هي حاجة متجذرة في طبيعتنا كبشر^(١). بعد ذلك يقارن ابن رشد بين العدالة وقوى النفس، فيرى أن الذات الإنسانية تنقسم إلى ثلاث قوى^(٢). أولها: القوة الغاذية، وفضيلتها العفة، أما القوة الثانية فهي الغضبية، وفضيلتها الشجاعة. والقوة الثالثة هي القوة الناطقة، وفضيلتها الحكمة.

وإذا كانت العدالة هي نتاج العلاقة الجدلية بين هذه الفضائل^(٣)، فإنها تتحدد باعتبارها فضيلة تنضاف إلى فضائل ثلاث هي: الاعتدال والشجاعة والحكمة، فالعدالة حسب هذا الأخير هي أن يؤدي كل فرد الوظيفة المناسبة لقواه العقلية والجسدية والنفسية، فهي (أي العدالة) تتحقق على مستوى النفوس حيث يحدث انسجام بين القوى الشهوانية والعقلية لدى الإنسان فالضامن الوحيد لتحقيق الفضيلة والعدالة هو الدولة التي تملك سلطة القانون والحكمة وتبعا لذلك فإن الوظائف التي تستدعي قدرات عقلية وانسجام الغرائز مع العقل ستكون من نصيب الحكماء والفلاسفة لأنهم هم القادرون على تحقيق الحق والعدالة^(٤). وما التوافق والعدالة في نفس الفرد إلا ذاتهما التوافق والعدالة في المدينة.

سياسي يصلح لتسيير شؤون المدينة، ولم يتعامل معه كبديل لكتاب السياسة لأرسطو الذي لم يصل إليه. وينبغي ألا ننسى، كما يؤكد ذلك روزنتال أن ابن رشد مسلم يؤمن بالطابع الإلهي للشرعة الإسلامية، ولذلك قام بشرح أفلاطون بموجب مقتضياتها. المصدر نفسه، ص ٩٩.

(١) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١٥٨. وبصدد هذا الموضوع انظر: ابن رشد، الضروري في السياسة، ص ٧٣.

(٢) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١٦٢. وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٧٨.

(٣) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ٩٣. ويلاحظ أن ابن رشد يبنى فكرة الوسط الخلقي، وهي فكرة فلسفية مؤداها أن =الوسط دائما خير وفضيلة. فالفضيلة هي وسط بين رذيلتين. مثال ذلك الشجاعة وسط بين رذيلتين هما الجبن والتهور.

(٤) انظر: ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ١١٤. كذلك انظر: ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١٧٥.

ويحصل التعدي والظلم عندما تنتفي هذه الصفات في المدينة فتتحول من فاضلة إلى جاهلة. ولهذا السبب يرى أن المدينة الفاضلة واحدة بينما المدن الجاهلة عديدة ومتنوعة. والمدن الفاضلة تقوم على نمطين من الحكم: ملكي ويقوم رجل واحد على رئاستها وارشراطي ويقوم عليه أكثر من رئيس^(١).

وهكذا يضع ابن رشد الملاحظات الخلافية نفسها على مسائل التشريعات والدساتير والقوانين ويبدو عليه التردد والحذر في أخذ أفكار أفلاطون إذ برأيه ليس من الصحيح تشريع الدساتير الجزئية في مثل هذه الحالات، كما لا يجب فعل ذلك. وإذا وضعت الدساتير العامة بصورة ثابتة فإن الأمر يعود إلى أهل المدينة لأن الإنسان ينجذب إلى ما تمليه عليه تربيته وتهذيبه وميوله الخاصة. ويجب على من يريد وضع هذه الدساتير الجزئية أن يستمر معظم حياته الدنيا في تحسين جوهر هؤلاء الناس. ويحبذ لتدارك الخلل أن توضع أولا الدساتير العامة وبعدها يتم استخلاص الدساتير الجزئية. ويحاول عندما يصل إلى مفهوم العدل في جمهورية أفلاطون شرح موقفه بإعادة تذكير القارئ بمجمل المواقف المتعلقة بالفضائل والشجاعة والحكمة والعلوم والدستور والمشورة والصناعات العملية كالفلاحة والتجارة ومعرفة الغاية الإنسانية. فالمدينة يجب أن تملك العلوم النظرية والعملية معا والفئة التي تملك الحكمة تكون عادة قليلة العدد وأفرادها هم الفلاسفة وطبايعهم مختلفة عن طباع من يمتلك الصناعات العملية. ويخالف أفلاطون عندما يتحدث عن العفة والعدالة فبرأيه أن فضيلة العفة غير قاصرة على فئة واحدة من الناس بل هي عامة للجميع من حكام وجمهور. ويجب أن تكون ممتدة في المدينة أو الدولة كلها لأنها تبعث على الوفاق بين أهلها وتقضي ما هو مضاد لذلك^(٢).

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١٨٠.

(٢) ينظر: ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٢٢٠. كذلك ينظر: محمد عابد الجابري، ابن رشد "سيرة وفكر"، ص ٢٢٠. وبخصوص التضاد، ينظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨م، ص ١١٤-١١٥.

بهذا اتضحت أهمية فلسفة ابن رشد السياسية في نقده الفكر الاستبدادي، فكانت فلسفته فلسفةً واقعية نقدية، وهي تحفل باستجابة لمستوى الآفاق الموضوعية والذاتية لعوامل تقدم الدول والشعوب. حيث إن منهجية ابن رشد، هي امتداد لذلك النموذج الثقافي الأندلسي الذي كان يستند إلى وعي بضرورة التسامح وهي التي شكلت أخطر سؤال وجه إلى المشروع الموحي الذي بلغ في طور أزمته وتفككه ذروة التشدد بسبب نمو النزعة المتصلبة، وعلى المشروع الحضاري الغربي نفسه، وذلك تحت تأثير نمو حساسيات الذات والهوية، وما يرافقها من خطابات إيديولوجية مغلقة. وما يبني عليها من جور وظلم. فالظاهر أننا جميعاً نكابد وضعاً سياسياً ونمطاً ثقافياً من جنس تلك الأوضاع التي جابهها ابن رشد في محنته نتيجة لنمو روح التعصب والتشنج والقيود عن فتح باب النظر في مسائل السياسة.

المبحث الثاني

أنواع الحكومات وخصائص أنظمتها

بين المدينة الفاضلة والمدن الأخرى

أولاً: بين سياسة المدن وأنواع الحكم

ربما كان الهدف البارز في الفلسفة السياسية عند ابن رشد هو الإحاطة بسياسة المدن وأنظمة الحكم فيها ومعرفة التحولات التي تلحق بها.

ويبرز اهتمام ابن رشد بهذا الموضوع عندما ينتقل إلى تحليل أنظمة المدن وأنواع الحكم، وبيان تحولاتها، منبهاً إلى نماذج من الحضارة العربية الإسلامية ومن الأندلس بصفة خاصة^(١).

وإذا كان ابن رشد قد اهتم بالتحولات التي تطرأ على المدن وسياساتها وطبيعة حكمها، فإنه في كل هذا يركز على المدن الجماعية وتقلباتها. ويؤكد أن السبب هو المبالغة في طلب الحرية، وهو ما يتعارض مع القانون الوسطي الذي تبناه ابن رشد بحيث لا يكون هناك إفراط ولا تفريط^(٢). ولذلك كانت المدن (أي الجماعية) تقوم على الحسب والنسب في معناها الكامل، على عكس ما عليه الحال في المدينة الفاضلة^(٣). من هذا المنطلق نجد أن "الاجتماعات القائمة في كثير من الممالك الإسلامية اليوم هي الاجتماعات القائمة حصراً على البيوتات (الأسر)... ولهذا السبب فإن أهلها يضطرون إلى إخراج المال لغرض إنفاقه على من يقومون بحراستهم والقتال من أجلهم، ومن هنا جاء أصل الغرامات والمكوس.

(١) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٦٨. وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص ١٢٩.

(٢) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٢٠٩. وبهذا الخصوص انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريث بويج، ثلاثة أجزاء، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٧ م، ص ٣٤٢.

(٣) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٢١٩. كذلك ينظر: ابن رشد، = الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ٧٦.

وهذا يؤدي إلى أن الناس سوف ينقسمون على صنفين: الأول الجمهور والثاني هم السادة"^(١).

وما يهمننا هو تفصيله لطبيعة العلاقات التي تسود هذا النوع من الحكم، والتي يعتقد أفرادها ورؤساؤها باعتقادات فاسدة، منها خداع الناس والحصول على ولائهم بشتى الطرق والوسائل التي لا توصل إلى تحصيل السعادة. إذ لا يخفي ابن رشد تفضيله المدن الجماعية من بين تلك المدن غير الفاضلة، إذ إن إنشاء المدن الفاضلة ورئاسة الأفضل يكون من المدن الجماعية أمكن وأسهل، رغم أنه يصفها بأنها هي التي كل واحد من أهلها مطلق مخلى لنفسه، يعمل ما يشاء، وأنها تحوز على رئاسة جاهلية، وسياسة استبدادية. يقول ابن رشد "ولهذا سوف تتوفر في هذه المدينة الجماعية كل الأشياء، وبالتالي سيقوم فيها أناس يرغبون في المجد والشرف، وأناس يرغبون في التسلط والاستبداد، ولربما نجد فيهم من يمتلك سائر الفضائل"^(٢).

لقد اتضح لنا أن تلك المدن مضادة للمدينة المستبدة (القائمة على الغلبة)، أما المدن المستبدة وفق المنظور الرشدي فإنها "تلك التي يقوم اجتماع أهلها على خدمة المستبد وتنفيذ رغباته، لذلك فإن أهلها أشبه بالعبيد، وأن اجتماع أهلها مضاد لاجتماع أهل المدينة الفاضلة"^(٣). لهذا السبب يرى ابن رشد أن هناك تشابها بين المدن الامامية والمدن المستبدة^(١)، وهذه إشارة إلى دولة الموحدين والمرابطين.

(١) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١٨٧. وقارن: أرسطو، الأخلاق، ص ٢٩٤. كذلك، ابن باجة، تدبير المتوحد، ص ٧٠.

(٢) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١٨٥. وهنا يخلط ابن رشد في كلامه رأيه بأفكار أفلاطون، فهو يقوم بدور عارض آراء غير، (يقول أفلاطون) ثم ينتقل إلى لعب دور الشارح ثم ينتقي في النهاية فكرته من دون توضيح ويكتفي أحيانا بمقابلة الآراء ولا يتوصل إلى خلاصة نقدية حاسمة تميز خطوط تفكير، عن مفاهيم غيره. فهو يتحدث مثلا عن إمكان تحول المدينة الجماعية إلى فاضلة لكنه يعود لينفي ذلك. ونحن بدورنا يصعب علينا أن نميز بين آراء وآراء أفلاطون. المصدر نفسه، ص ٢٠٣-٢٠٤.

(٣) ينظر: مقدمة الدكتور حسن العبيدي لكتاب، تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١٧.

وإذا كان هذا هو واقع مضادات أنظمة المدينة الفاضلة، فإن ابن رشد يقدم حلاً يكمن في إعداد جيل ينشأون ويتربون على مبادئ الناموس العام المشترك، وإلى جانب ذلك تكون شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية^(٢).

بهذا اتضح لنا أن ابن رشد يسهب ويسترسل في شرح أشكال النظم السياسية المضادة لأنظمة المدينة الفاضلة ويقدم حلولاً لعلاجها، كالنظام الاستبدادي أو النظام القائم على الجاه والشرف والمجد. وهو في كل هذا يبين أسباب سقوط دولة المرابطين وقيام دولة الموحدين، ويعزو ذلك إلى ابتعادها عن دولة الشريعة الإسلامية ونظام الشورى في الحكم، إذ تحولت بعد بضع سنين إلى مدينة المال، ثم بعد ذلك إلى مدينة الاستبداد، ويفسر أسباب فنائها بظهور دولة قائمة على الشريعة وهي دولة الموحدين. ثم يصف بعد ذلك ما جرى عند قيام دولة الموحدين وكيف أنها اعتمدت في أول أمرها على الشريعة الإسلامية، إلا أنه يرى أنها تحولت بعد فترة إلى مدينة الجاه والشرف ثم إلى مدينة الاستبداد.

أما أسباب اختلاف السياسات فمرده-كما يرى ابن رشد- إلى اختلاف أخلاق النفس وطبائعها، فالجزء الغضبي يطمح في الكرامة، ثم إذا زاد عن حده تحول إلى غلبة، والجزء الشهواني خاص للذة العيش وحب اللذات. وبتعبير ابن رشد "أن المدن قد تتحول بعضها إلى بعض مثل تحول المدينة الفاضلة إلى المدينة الكرامية، لأن أصحابها قد يفضلون الكرامة والقهر وحب السيادة أكثر من الفضائل التي التزموا بها من قبل^(٣). ومن ثم فإن هذا النوع من الحكم يتضاد مع الحكم

كذلك انظر: ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١٧٨.

(١) ينظر، ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١٩١.

(٢) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١٩٢-١٩٣.

(٣) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١٩٣. وللتفصيلات بشأن أجزاء وقوى النفس، انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ص ٢٨٠.

الفاضل لأنه يتصف بالطغيان^(١). ولذلك ينبغي لأصحاب السياسة أن يحذروا من أن يطرأ مثل هذا الصنف في المدن أكثر من حذر الطبيب من طريان الأخطا على الأجسام^(٢). وبذلك يكون ابن رشد قد نجح في إعلان مشروعه الإصلاحية في ما يتعلق بأنظمة الحكم، وأعلن بصراحة ووضوح تأسيس مدينة فاضلة مبنية على حكم وحكومة فاضلة تلتقي فيها الفلسفة والسياسة والعقيدة. وهذا ما سنوضحه بالتفصيل في المقصد القادم.

ثانياً: التجسيد الواقعي لسياسة المدن في إطار فلسفة المدينة الفاضلة.

إن الحاجة إلى استلهام العبرة من تجربة ابن رشد السياسية هي حاجة تاريخية ملحة، إذ نواجه ظرفاً زمنياً ارتفعت فيه تحديات الهيمنة التي انحدرت إلينا من الشمال المركزي بطابعه الهرمي ونفاقه الميتافيزيقي والأخلاقي، ذلك أن النموذج الغربي يوجد حالياً في الطرف المقابل للروح الرشدية القائمة على التعددية والاعتراف بالآخر على قاعدة المساواة والعدل، فهو يتقدم على أنه الخطاب الاجتماعي الوحيد الممكن. ومن غير الممكن التعايش مع هذا النموذج، فهو لا يسمح إلا بالخضوع مستعينا بسلطته السياسية والمعرفية على حد سواء.

لقد قصدت إلى هذا التقديم لأبين كيف أننا لازلنا نواجه شيئاً من مشروع ابن رشد السياسي الفلسفي الذي لازالت بعض طروحاته النقدية العقلانية تسعفنا في أفق هذا العالم، ولا شك أن توسيع أطر العقلانية ومساحات النقد والسؤال لا بد له من إحياء جوانب من هذا الإرث المنسي في أعماق الذات الحضارية العربية الإسلامية. فلننظر إذن في طبيعة ومكونات هذا النظر السياسي الفلسفي الرشدي، ولنبين كيفية تصوره لطبيعة النظام والدولة الفاضلة... وكيف أثر كل ذلك

(١) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١٩٥. كذلك ينظر: ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١٧٢. وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ص ٨٤.

(٢) ينظر: ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١٩٤ وقارن: أرسطو، في السياسة، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية وقدم له وعلق عليه: ألأب أوغسطينس برباره البولسي، الطبعة الثانية، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٨٠م، ص ٥٨.

على النظر إلى تعامله وتعاطيه مع السياسة في عصره ومقارنتها بالسياسات والأنظمة السابقة. وهذا ما سيتضح في الصفحات القادمة إن شاء الله.

لقد وضعنا في المبحث السابق كيف تناول ابن رشد مجمل آراء أفلاطون بخصوص السياسة وفق أسلوب يعتمد تحليل القضايا واعتماد منطق الواقع، كما تحدثنا عن أسس ومقومات نشأة المدينة وأن ما يفرض تلك النشأة هو حاجة الإنسان إلى الاجتماع، إذ: "أن الإنسان يحتاج في حصوله على فضيلته إلى أناس غيره، ولذلك قيل بحق عن الإنسان أنه مدني بطبعه"^(١).

ولقد أكد ابن رشد أن هذا الاجتماع ينبغي أن يخضع إلى نظر عقلي كي ينظم على النحو الذي يضمن للإنسان حريته وكرامته، وإلا فإنه يكون ضالاً جاهلاً، تسلط خلاله على الناس شتى صنوف القهر. لهذا السبب فرق ابن رشد بين نوعين من السياسة: سياسة فاضلة وسياسة ضالة. فمن جهة هناك المدينة الفاضلة ومن جهة ثانية هناك المدن الأخرى التي تتصف بالضلال والفساد، فإذا كانت المدينة الفاضلة حكيمة، شجاعة، عفيفة، عادلة، فإن المدينة الضالة فاسدة، جاهلة، جائرة. فابن رشد يعطي صفات وخصائص المدينة الفاضلة، إذ يقول: "وبين أن هذه المدينة (المدينة الفاضلة) إذا كان حال أهلها هذه الحال، فإنها ستخلو من الحسد والبغضاء. وكذا من سوء الحال، وغير ذلك من الشرور القائمة في هذه المدن الأخرى، ولذلك فلا حاجة لهم إلى سن العقوبات درءاً للاستيلاء على الأموال، أو السرقة أو غير ذلك

(١) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١٧٣. عندما نتناول المرحلة الأندلسية وتطور العلوم الفلسفية والسياسية في المقدمة منها، فإننا وكما أكدنا، أن ذلك لم يكن ليحدث لولا التطورات المهمة التي حصلت على صعيد الاجتماع الإنساني والذي كانت أبرز سماته: تطور علاقات الإنتاج وأساليب وأدوات الإنتاج، الذي قاد بالضرورة إلى أنماط اجتماعية معينة، وكان الفكر السياسي في غضون هذه العملية التاريخية يتأثر بالتصاعد حتماً، يبلور مفاهيم جديدة، وضرورت طرحت نفسها بوصفها بديهيات، وأولى تلك البديهيات على سبيل المثال: إن الإنسان هو حيوان اجتماعي بالطبع.

من هذه الأمور القائمة في هذه المدن. بل إن هؤلاء القوم هم في غاية السعادة"^(١).

وهو بهذا يتفق مع ابن باجة الذي يقول بخصوصها: "إن المدينة الفاضلة قد أعطي فيها كل إنسان أفضل ما هو معد نحوه، وأن آراءها كلها صادقة، وأن أعمالها هي الفاضلة بإطلاق"^(٢).

بعد ذلك يبين ابن رشد أهمية الحكمة ودورها في تأسيس المدينة الفاضلة، فالحكمة هي فضيلة المدينة الفاضلة، وهذا التدبير لا يكون إلا إذا كان رؤساء المدينة فلاسفة.

لذلك يذهب ابن رشد إلى أن سياسة المدينة الفاضلة لا تتحقق إلا بالتعاون ومداومة العمل، فنصف العامة كما يقول ابن رشد: "يخدم السادة بما تتم لهم به الغاية من الفلسفة، والسادة يخدمون العامة بما يوصلهم إلى سعادتهم"^(٣). فهذه المدينة تكون فاضلة بالأفعال والآراء؛ الأعمال الصالحة والآراء الصحيحة. فالملوك المصلحون عند ابن رشد سبب في نشأة المدينة الفاضلة التي تتسم بالاجتماع الفاضل، فبهذا الاجتماع يصل كل فرد في المدينة إلى السعادة التي تسمح له بها قدراته، فنوايا أهل هذه المدينة نوايا خيرة إذ إن لكل صنف من أصناف هذه المدينة مقصدا واحدا هو السعادة، وأن أعظم خير يصيب المدينة هو وحدة أهلها"^(٤).

(١) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٢٠٤. وللتفصيلات بشأن الموضوع ينظر: ابن رشد، الضروري في السياسة، ص ١٦٥. كذلك: محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١، ص ٢٥٤.

(٢) ابن باجة: تدبير المتوحد، ص ٧٦. وقارن: ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ٦٥.

(٣) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١٩٤..

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥-١٩٦. وقارن: العراقي، محمد عاطف، حقيقة مذهب ابن رشد من منظور الفلسفة العربية، بحث مقدم ضمن كتاب (ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة)، ج ١، مراجعة وتقديم، عبد الأمير الاعسم، بغداد، بيت الحكمة، ٢٠٠٠م، ص ٢٤.

بقي أن نشير إلى أن ابن رشد كان يرى أن المدينة الفاضلة وجدت في عهد الخلفاء الراشدين قبل أن تتحول إلى حكم قائم على الكرامة، كما عرفتھا المدينة الإسلامية في العصر الأموي والأندلس. ومن المؤكد أن ابن رشد بعودته للتاريخ الإسلامي وأنظمة الحكم فيه، كان ينوي أن يقارن بين المدينة الفاضلة والمدن الإسلامية.. بين رئيسها الفيلسوف كما هو الأمر عند أفلاطون، ورئيسها الأمير أو الخليفة أو النبي، كما هو في المدن الإسلامية.

وفي كل ذلك يبقى القرآن الكريم عند ابن رشد هو الأساس التشريعي للمدن الإسلامية، فهي مدن محكومة بالشريعة الإسلامية، والأمر فيها موكول "لما أمر به الله تعالى"^(١). فإذا كانت الفلسفة هي التي تبني المدينة الفاضلة عند أفلاطون فإن الشريعة هي التي بنت المدينة الفاضلة في المجتمع لإسلامي، إذ أن ما تقصده الشريعة هو عين ما تقصده الفلسفة. بهذا نجد أن نزعة ابن رشد التوفيقية قد شملت السياسة وشؤون الحكم. فهو يوجب على الفلاسفة أن يتعلموا من الأنبياء وواضعي الشرائع مبادئ العقل والشرع.

من هذا المنطلق يقول ابن رشد "والممدوح من هذه المبادئ هو ما كان منها أحت للجمهور على الأعمال الفاضلة، حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها، مثل كون الصلوات عندنا. فإنه لا يشك في أن الصلوات تنهي عن الفحشاء والمنكر"^(٢). وإذا كانت الفضائل في المدينة الفاضلة تكون بالأقاويل الخلقية والإقناعية وقد تكون بالحرب كذلك، فإنها في المدينة الإسلامية تحقق عن طريق

(١) راجع، بالنسبة لهذه النصوص، ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥م، ص ٨٦٩-٨٧٢. كذلك ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٢١٠. وللتفصيلات انظر: ميغيل كروز هيرانديس: ابن رشد، المعرفة والوجود، ضمن (كتاب تاريخ الحضارة العربية الإسلامية)، بيروت، ١٩٩٨، ج ٢، ص ١١١٣.

(٢) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ٢١٢. وقارن: ابن باجة، تدبير المتوحد، ص ٧٤.

الموعظة لحمل الجمهور على الفضائل، وطريق الجهاد لإكراه الأمم الضالة التي لا تجري أفعالها على المجرى الإنساني^(١).

يتضح مما تقدم أن ابن رشد لا يكتفي بشرح الفلاسفة اليونان، بل يتخذ من حين لآخر مبادرات تميزه عنهم. فبالرغم من أنه يأخذ برأي أفلاطون في اعتبار المدينة محكومة من طرف الفلاسفة، فإن هؤلاء الفلاسفة عند ابن رشد غير ملحددين. فهم جميعا يؤمنون بالله وبنبوة محمد وبإعجاز القرآن. أضف إلى ذلك أن ابن رشد يفترض أن الشريعة الإسلامية تتضمن تعاليم تتجاوز نواميس أفلاطون، لأن هذه الأخيرة مجرد تعاليم وضعية.

من كل هذا يمكن أن نستنتج أن ابن رشد لم يقلد لا أفلاطون ولا أرسطو في مجال السياسة، بل وظف أقوالهما في هذا الميدان لتتناسب مع الشريعة الإسلامية وصاغ من كل ذلك موقفا شخصيا يختلف عن موقفي أستاذه اليونانيين.

حقا لقد تجاهل ابن رشد آراء أفلاطون التي تتنافر وسلوكيته الدينية والاجتماعية. ومنها إباحية الحكام ومشاعية النساء، والأولاد، والمرأة في عمل الرجل، واحتكار المال، وأجزاء الحب الأفلاطوني. وفي المقابل يعتمد على أفلاطون في وصف تحولات المدن إذ يرى أن المدينة الفاضلة يمكن أن تتحول إلى مدينة كرامية ثم تتحول المدينة الكرامية إلى مدينة الشهرة ثم إلى مدينة جماعية قبل أن تتحول أخير إلى أشرف مدينة وهي مدينة وحدانية التسلط.

وإذا كان ابن رشد قد فسر تعدد السياسات بتعدد أجزاء النفس^(٢)، فإنه يرى أن النظر في السياسات غير الفاضلة التي تتحول إليها المدينة الفاضلة ليس ضروريا للسياسي، إنما يكفي أن يعرفها ويعرف الشرور التي تنتقل منها إلى المدينة الفاضلة^(٣).

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ٩٠.

(٢) ينظر، ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ٧٠. وللتفصيلات انظر: عبد السلام ابن عبد العالي، الفكر الفلسفي في المغرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٣، ص ٣٤.

(٣) انظر: تقديم محمد عابد الجابري لكتاب ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر

ويستحضر ابن رشد صور المجتمع وتدرج مراتبه من نظريته الفلسفية في الوجود، الأمر الذي يعكس حقيقة الترابط بين الفلسفتين النظرية والعملية، أي بين الميتافيزيقا والاجتماع الإنساني في السياسة والأخلاق، فتصبح فلسفته الاجتماعية انعكاسا لفلسفته الميتافيزيقية تستقي منها نظامها وتسلسلها، ومن هنا تتجلى فكرة إيمانه بوحدة العقل ووحدة الفلسفة.

غرض ابن رشد من هذا الدمج محاولة بناء الموجودات في عالم ما بعد الطبيعة وعالم الطبيعة والإنسان، على أساس أبتناء أساس نظري للمدينة الفاضلة التي تقاوم تحولها إلى مدينة جاهلية. ولذلك عمل ابن رشد على تجاوز مثالية أفلاطون، وذلك من خلال النظر إلى المسألة السياسية، لا من زاوية تشييد النموذج المثالي بعيدا عن معطيات الواقع، بل من زاوية النظر إلى الممكن الواقعي وبناء الإصلاح على أساسه، وصولا بالتدريج إلى تحول الممكن الذهني إلى واقع فعلي^(١). سيكون على ابن رشد إذن أن يبين كيفية إعادة بناء العقل الكوني والنظر البرهاني، وإعادة بناء لحمة المجتمع ووحدته، فكأنه أراد أبتناء المشروع الفلسفي الذي من شأنه أن يعيد توحيد السلطة ولم الشنات لإصلاح الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية، وتجاوز الملة الجاهلية، عن طريق الفلسفة التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة، وتخلصها من الأمراض التي تصيب المدن الفاضلة، من

كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١٦.

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ٧١. لهذه الإبعاد يلح البحث المعاصر في التراث الفكري على أهمية المسألة السياسية، كشرط منهجي في قراءة الفكر العربي الإسلامي. يقول، مثلا، محمد عابد الجابري: "... والواقع أن أي تحليل للفكر العربي الإسلامي، سواء كان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخي، سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مسار، ومنعرجاته، ذلك لأن الإسلام، كان في آن واحد، دينا ودولة. وبما أن الفكر الذي كان حاضرا في الصراع الإيديولوجي العام كان فكرا دينيا، أو على الأقل في علاقة مباشرة مع الدين، فإنه كان أيضا ولهذا السبب في علاقة مباشرة مع السياسة.."، انظر: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٤٦.

الأفعال والملكات التي في المدن غير الفاضلة، وإعادة تأسيس المكانة العقلية في الفلسفة.

من هنا، يبدو أن الكيفية التي تصور بها مهمة العقل البشري ضمن صيغة العلاقة بينه وبين العقل الفعال، وصيغة العلاقة بين النفس والجسم، هي التي يتوقف عليها مصير المجتمع المدني، وبنيته وتدبيره والعلاقة بين فئاته. ولم يكن بالتالي انصرافه إلى الفلسفة السياسية من جهة، وإلى الأخلاق العملية من جهة أخرى، إلا تنويجا لصورة انعكاس الواقع الاجتماعي والسياسي في عقله، فأراد أن يعيد تأسيسها على نحو جديد. من هنا نفهم معاني مدينته الفاضلة التي أسس لها، ومضاداتها من المدن غير الفاضلة، عبر بحثه في الأسباب والجهات التي لا يؤمن معها أن تستحيل الرياسات الفاضلة وسنن المدن الفاضلة إلى السنن والملكات الجاهلية، والتدابير التي يجب اتخاذها في حالة لم تعد المدن الفاضلة فاضلة، أي تحولت إلى مدينة جاهلية من أجل عودتها إلى حالة الفضيلة، وذلك من خلال العلوم النظرية والعملية والقوة الحاصلة عن التجربة.

وعلى كل فإن المدينة الفاضلة إذا ما تحققت يكون أهلها غير مرتبطين بما هو ضروري للحفاظ على البقاء، من تلبية للحاجات الضرورية، ولا تبالغ في الملذات، ولا تكتفي باليسار والثروة، ولا تنجذب بمظاهر خادعة كالمجد والشهرة (كالمدينة الكرامية)، إنها مدينة ترتبط بالخير الأسمى، تهتم بالارتقاء بالنفس وبالفضيلة بالعلم والعمل، إنها مدينة تقوم على سياسة يخضع لها جميع الناس، دون أن تترك الأفراد أسيري أهوائهم، يقولون ويفعلون ما يشاؤون (مثلما هو الشأن في المدينة الجماعية)، لكن المدينة الفاضلة تتأسس أيضا على قواعد شرعية، أخلاقية وعقلية، وعلى قوانين تلزم الناس باحترامها، دون إكراه ودون اللجوء إلى القوة والهيمنة (كما يفعل أهل مدينة التغلب)، دون استعمال أساليب الترميم والخداع والغرور (مثلما هو عليه الأمر في المدينة الضالة)، إلا أن بلوغ المدينة الفاضلة، يقتضي الجمع بين القول والفعل، فلا يكفي معرفة الخير الأسمى والسعادة الحقة والكمال الإنساني، بل ما يهم هو ممارستها، وإذا ما انفصلت معرفة الفضيلة عن ممارستها (نكون أمام مدينة فاسقة)، كما يجب أن تضل المدينة الفاضلة حلما أبديا، يجب أن يبقى الوعي حرسا حتى لا يحيد الناس

عن الفضيلة، وإلا فقدت صفة الفضيلة وتبدلت أحوال المدينة (كما هو الشأن بالنسبة للمدينة المتبدلة).

وبناء على ما تقدم يمكن القول إن فلسفة المدن الجاهلية فلسفة نقدية وبنائية في آن معاً، نقدية لأنها تنزع إلى تقديم نقد اجتماعي سجله ابن رشد من خلال فلسفته السياسية، وهو ينطبق كما يبدو على الفرق والطوائف المختلفة، وأشكال الولاءات التي عرفها المجتمع الإسلامي في عصره. أما أنها بنائية فلأن ابن رشد قدم نموذج المدينة الفاضلة لتكون بمثابة البديل عن المدن الجاهلية، لكونها تشكل المعادل الموضوعي للسعادة الحقيقية، التي ربما كانت تنشدها القوى الاجتماعية الصاعدة في تلك الظروف، وينشدها المفكرون والأفاضل من أهل المدن الجاهلية التي يعج بها العصر آنذاك.

وإذا كانت فلسفته تصدر عن هذا الوعي بهذه التناقضات التي حملتها ثقافة عصره، بكل ما تمور به من أبعاد روحية وفكرية وسياسية واجتماعية، فهل كانت هذه الفلسفة تصدر في جانبها السياسي عن دوافع تتجاوز مسألة التوفيقية، وبضمنها توفيقته بين العقل والنقل، نحو غاية بناء أنطولوجي خاص بالوجود الإنساني في عصره؟ ومن ثم العمل على توحيد الرؤية الدينية والفلسفية والسياسية.

من هذا المنطلق لا تكون الرشدية مجرد معطى تراثي حقق تراكمه المعرفي في متن ثابت متمحور حول إشكالات نمطية، بل سلسلة من الأسئلة والقضايا الملتهبة التي أزعجت المدن الضالة والمستبددة، بعد أن تحولت إلى خطاب اجتماعي وثقافي نقدي يهز الأطر النموذجية القديمة في الغرب الأوروبي، ويتحدى أنماط التفكير الإقطاعي.

الخاتمة:

ما هي القضايا الفلسفية الرئيسية في آراء ابن رشد السياسية، وما قيمتها وأصالتها؟ نحسب أن الإجابة عن هذين السؤالين وغيرهما من أسئلة تدور في هذا الفلك هي ما يجب أن نختم به بحثنا لهذا الموضوع.

في هذا البحث تمكنا من عرض وتحليل ونقد الفلسفة السياسية عند ابن رشد والتي تجاوز فيها نظرة أفلاطون المثالية، مبرهننا على

إمكانية قيام مدينة فاضلة تقيم العدل وتعمل على نصرة المواطن وتتكفل بتوفير الأمن والاستقرار.

كما نود أن نشير إلى قضية مهمة نخرج بها من دراستنا لفلسفته السياسية. هذه القضية تتلخص في أن مساهمة ابن رشد في مجال الفلسفة السياسية قد أكدت على الارتقاء بالتعامل مع القضايا السياسية من مستوى التناول الجدلي والخطابي إلى مستوى التحليل البرهاني الفلسفي.

لقد بينت دراستنا للفلسفة السياسية عند ابن رشد حقائق كثيرة ومتنوعة، وتوصلت أيضاً إلى نتائج مهمة كان أبرزها:

١. إن معالجة ابن رشد للمسألة السياسية تقع ضمن الموضوعات الفلسفية التي اعتادت الفلسفة الإسلامية تناولها، حيث ترتبط السياسة بالأخلاق وتطلب مقصداً محدداً هو سعادة المدينة.

٢. لم يكن ابن رشد مهتماً بالتفكير في أمور السياسة من خلال المفاهيم العقلية المجردة فقط وإنما أيضاً باستقراء تجارب تاريخ الحضارة الإسلامية.

٣. وجود أواصر قوية بين فكر ابن رشد الإسلامي والمصادر الفلسفية اليونانية التي أحال عليها في مناسبات عديدة.

٤. لقد تناول ابن رشد المسألة السياسية من زاوية برهانية لأجل ذلك فإن تناوله يندرج ضمن مسعى تأصيل المسائل السياسية فلسفياً.

٥. هناك ارتقاء واضح في فكر ابن رشد لدى بلوغه بحث النظرية العامة للمدينة الفاضلة، حيث يبحث في مقومات الدولة وشروط بقاءها، وتلك أبعاد إستراتيجية يعد التطرق إليها فتحاً فلسفياً، في اختيار الشخصيات ذات الخبرة، وبحث أفضل السبل للدفاع عن الدولة (المدينة).

٦. اتضح لنا أن ابن رشد قد أعطى لأفكاره السياسية طابعاً فلسفياً، حتى إنه ليتعذر فهم هذه السياسة دون دراستها على ضوء نزعتها الفلسفية الخاصة، لأن الغرض الذي يحرك آراءه السياسية كلها غرض فلسفي، ولا يمكن بالنتيجة فهم هذه الآراء ما لم ينظر إليها من الناحية الفلسفية.