الفصل الرابع عشر

الفلسفة السياسية عند ابن رشد

الغرض من هذا الكتاب هو تحليل الفلسفة السياسية للفيلسوف ابن رشد، وعنوانه الكامل: الفلسفة السياسية عند ابن رشد. وقد قررت الكتابة فيه بعدما أنجزت بحثا في عرض وتحليل فلسفة ابن رشد العملية، فتبين لي أن الخلفية السياسية لابن رشد تعتمد على الفلسفة في أغلب فروعها. فاقتنعت بأنه أصبح من الواجب القيام بدراسة نوعية للجانب السياسي من فلسفته، للكشف عن حقيقتها. والتي ما زالت إلى حد كبير مجالا بكرا، 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 بأن بحثنا هذا هو أساسا 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 السياسة 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 بحثا فلسفيا، فقد قسمت البحث على أربعة مقاصد، ضمن المبحث الأول مقصدين:

أولا: موضوع السياسة وصلته بغيره من العلوم.

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

وضمن المبحث الثاني مقصدين أيضا:

الأول: بين سياسة المدن وأنواع الحكم

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

وسنعتمد 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 اقرب ما يكون إلى الصحة والذي يتعلق بفلسفة ابن رشد السياسية.

وأخيرا 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 جزاءا 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

المقصد الأول: 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 لان 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[1]. هذا يعني أن

---

(1) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية احمد شحلان، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1998، ص41. نود الإشارة إلى أن أول ترجمة لاتينية لتلخيص " الجمهورية " لابن رشد ظهرت سنة 1489. ثم تلتها ترجمة لاتينية أخرى ظهرت سنة 1539م. أما الترجمة العبرية، فقد ظهرت سنة 1321م ونشرت مع ترجمة انجليزية قدمها المستشرق الإنجليزي روزنتال سنة 1956م. وظهرت ترجمة عربية للنسخة الإنجليزية سنة 1998م على يد الباحثين حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي ==(دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان). وظهرت في سنة 1998م أيضا أول ترجمة عربية

الاختلاف يشمل كل من الموضوع والمنهج. لذلك يوضح ابن رشد الحدود الفاصلة بين العلمين على مستوى المواضيع والمناهج. وأيضا 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 العلم[1]، والذي يحيط بهذا العلم غير مطالب بان 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

للنص العبري أنجزها الأستاذ أحمد شحلان، تحت عنوان: الضروري في السياسة، مع مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

(1) ينظر، ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص64-65. كذلك انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1998، ص 194. وللتفصيلات، انظر: تعليق الأستاذ أحمد شحلان على كتاب " الضروري في السياسة "، ص221 . 222.

الإدراك، أن كانت قائمة على مبادئ عامة[1]. ويرى ابن رشد إن الجزأين الأول والثاني يقفان فيما بينهما من علاقة على مستوى واحد، كما هو الحال في صلة كتاب الصحة والمرض بكتاب تدبير الصحة ودفع المضار في علم الطب. وعلى هذا الأساس يبني رأيه في خصوصية كل واحد من العلمين، فيرى أن الجزء الأول من علم السياسة متضمن في كتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، في حين يتضمن الجزء الثاني منه كتاب السياسة لأرسطو. لكن ابن رشد يذكر بان كتاب السياسة لأرسطو غير متوفر لديه لذلك يلجا إلى تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون[2]. 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 فان ما يؤسس علم الأخلاق هو علم النفس، وهو جزء من العلم الطبيعي، لأن النفس لا

---

(1) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص66. وقارن بهذا الخصوص: أرسطو، الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979، ص175. وللتفصيلات ينظر: ابن باجة، تدبير المتوحد، تحقيق ماجد فخري، بيروت، دار النهار للتوزيع والنشر، 1968، ص39.

(2) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص66. وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974م، ص379. وللتفصيلات ينظر: توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1960م، ص52-53.

تفعل ولا تنفعل إلا بالجسم[1]. 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[2]. 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 دائما تأسيس 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[3]. وعندما نلقي نظرة على ما يحدث

---

(1) ينظر، ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص69. كذلك: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950، ص12. وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، ط3، القاهرة، 1929، ص106. ومن الملاحظ أن الفضاء السياسي الأفلاطوني هو هنا أنسب فضاء لابن رشد فلعله 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)، ص242-243.

(2) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص163.

(3) ينظر: المقدمة التحليلية التي قدمها حسن مجيد العبيدي في: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص34-37.

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 يشبهها بجسم الإنسان تارة وبنظام الكون تارة أخرى.

المقصد الثاني: 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 قسطا وعدلا بعد أن ملئت ظلما وجورا. وهذا المقصد يتناول مسالة 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 مخرجا لازمة العصر التي أمسى فيها الظلم ممنطقا ومعقلنا، 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"[1] من هذا التعريف نقف على حقيقة أن العدالة تتمثل في احترام القوانين. وفيما يتعلق بعلاقة

---

(1) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص71. وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974 م، ص108. كذلك انظر: ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص120.

العدالة بالمدن يرى ابن رشد أن المدن توصف بالعدالة عندما يكون فيها أفراد عادلون لان العدالة موجودة في كل فرد من أفرادها. هذا النوع من العدالة يسميه ابن رشد " بالعدالة السياسية "[1]، كما ينبه ابن 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[2].

ويناقش ابن رشد موضوع العدل من منظور شرعي إسلامي فهو يرى " أن العدل معروف بنفسه أنه خير وأن الجور شر"[3]، معتبرا الإنسان مسؤولا عن أفعاله، فإن يكون عادلا أو جائرا 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 فخرا لهم وكرامة"[4]، ويقول في سياق آخر: " نرى كثيرا من ملوك الجور يقصدون اهانة العلماء بالضرب وغير ذلك

---

(1) انظر: ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص119. وقارن: أرسطو، الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979م، ص54. وللتفصيلات، انظر: ابن رشد، تلخيص الخطابة، (الكويت) وكالة المطبوعات، (لبنان) دار القلم، بدون تاريخ، ص 115-116.

(2) انظر: ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص120. كذلك ينظر: ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص111.

(3) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م، ص189.

(4) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص119. كذلك انظر: فضيلة عباس، الخلفية الفلسفية قبل ابن رشد في الأندلس، ضمن (فلسفة ابن رشد بين التراث والمعاصرة)، ج1، ص119.

من الشر"[1].

وهكذا ينقد ابن رشد الظلم السياسي والاستبداد في الدول. ومن الملاحظ انه يحارب ولا ينتصر للعائلات الحاكمة المستأثرة 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 على الجماعة، وذلك أن الجماعة إنما فرت من الاستعباد بتسليمها الرئاسة إليه فإذا هي تقع في استعباد أكثر قسوة "[2].

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"[3]. وهذه دعوة إلى تأسيس السياسة على فعل أخلاقي عقلاني تواصلي في فضاء عمومي حيث تتخذ القرارات العامة من خلال حوار مبني على حجج

---

(1) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص 120. انظر أيضا محمد عابد الجابري، نكبة ابن رشد في كتاب "المثقفون في الحضارة العربية"، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1995م، ص95.

(2) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص188. كذلك ينظر: محمد عابد الجابري، ابن رشد (سيرة وفكر)، ص257.

(3) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص195. كذلك انظر: محمد المصباحي " مرتبة الفحص الدلالي والفحص الجدلي الإشكالي من علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد" ضمن دلالات واشكالات، الرباط، 1988م، ص15-26.

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 لتحقق صفة الاجتماع. من هنا يؤكد ابن رشد على ضرورة الاجتماع، فالاجتماع ضروري والإنسان مدني بالطبع[1]، وحتى يحصل الناس على حاجاتهم، يتطلب الأمر تقسيم العمل في ما بينهم، أما إذا لم يحترم كل صنف ما توجبه عليه نواميس الطبيعة، فإن الذي يسود هو الجور[2]. لذلك يشير أفلاطون أن الظلم هو تنافر بين أجزاء الجسم الثلاثة[3].

وفي ظل هذه العدالة تزول القيود من الانسان، ويعود الى الناس

---

(1) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص68. راجع بهذا الشأن: جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1983، ص 554.

(2) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص98.

(3) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة فؤد زكريا، ص339. لقد أقام أفلاطون نظريته في العدل والسياسة على أساس أن العدالة صفة نفسية تمكن الناس من نبذ الرغبات غير الرشيدة وتدفعهم إلى تذوق كل لذة والى الحصول على الإشباع الأناني من كل شيء، وبهذا يهيئون أنفسهم إلى أداء وظيفة واحدة تخدم الصالح العام. وكذلك كان ينادي بفكرة عن السياسة تصاحب فكرته عن العدالة، وبمقتضاها لا تكون الدولة مرتعا 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 جدلا أن له أغراضا مختلفة عن أغراض الدولة. ارنست باركر: النظرية =السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر ومحمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، 1966، ص 259.

حقهم المسلوب.. تزول قيود العبودية الظاهرة والباطنة، وتتحرر رقاب الناس، وتزول أرضية استغلال الإنسان لأخيه الإنسان تماما. يقاد عمال الظلم والجور الي التحقيق، ويعزل القضاة والحكام الظلمة عن مناصبهم، وتطهر الأرض من أي نوع من انواع الخيانة.. يسحق المستكبرون، وينجح المحرومون والمستضعفون في استرجاع حقوقهم، وعندها لن تذرف دمعه ولا تتعالى آهه، ولن يبيت انسان جائعا، ولن يمضي أي محروم يومه قلقا خائفا[1].

على هذا النحو فان ابن رشد بموافقته أفلاطون يوافق أيضا أرسطو. وهذا التوافق بخصوص تحديد ماهية العدل وطبيعته، يوضح التأثير البالغ الذي مارسه أفلاطون وأرسطو في الفلسفة العربية الإسلامية[2]. هذا فضلاً عن أن ذلك الالتقاء يفسر بأن آراء اليونان والإسلام من الناحية السياسية تستند جميعها إلى مبدأ العدل. وهنا يؤكد أن حاجتنا لمن تقدمنا من الأمم والأفراد هي حاجة متجذرة في

---

(1) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص105. كذلك انظر: ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957 م، ص95.

(2) انظر: محمد عابد الجابري، ابن رشد (سيرة وفكر)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص222. وقارن: أرغين روزنتال، أراء ابن رشد السياسية، مجلة البينة (الرباط)، السنة الأولى، العدد الأول، 1972، ص97. 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 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 للشريعة الإسلامية، ولذلك قام بشرح أفلاطون بموجب مقتضياتها. المصدر نفسه، ص99.

طبيعتنا كبشر[1]. بعد ذلك يقارن ابن رشد بين العدالة وقوى النفس، فيرى أن الذات الإنسانية تنقسم إلى ثلاث قوى[2]. 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[3]، فإنها تتحدد باعتبارها فضيلة تضاف 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[4]. وما التوافق والعدالة في نفس الفرد إلا ذاتهما التوافق والعدالة في المدينة. ويحصل التعدي والظلم عندما تنتفي هذه الصفات في المدينة فتتحول من فاضلة إلى جاهلة. ولهذا السبب يرى أن المدينة

---

(1) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص158. وبصدد هذا الموضوع انظر: ابن رشد، الضروري في السياسة، ص73.

(2) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص162. وقارن: أفلاطون، الجمهورية،ترجمة فؤاد زكريا،ص78.

(3) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص93. ويلاحظ أن ابن رشد يتبنى فكرة الوسط الخلقي، وهي فكرة فلسفية مؤداها أن الوسط دائماً خير وفضيلة. فالفضيلة هي وسط بين رذيلتين. مثال ذلك الشجاعة وسط بين رذيلتين هما الجبن والتهور.

(4) انظر: ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص114. كذلك انظر: ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص175.

الفاضلة واحدة بينما المدن الجاهلة عديدة ومتنوعة. والمدن الفاضلة تقوم على نمطين من الحكم: ملكي ويقوم رجل واحد على رئاستها وارستقراطي ويقوم عليه أكثر من رئيس[1].

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 وطباعهم 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 وتقصي ما هو

(1) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص180.

مضاد لذلك [1].

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 الموحدي 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 يبنى عليها من جور وظلم. فالظاهر أننا جميعا نكابد وضعا سياسيا ونمطا ثقافيا من جنس تلك الأوضاع التي جابهها ابن رشد في محنته نتيجة لنمو روح التعصب والتشنج والقعود عن فتح باب النظر في مسائل السياسة .

(1) ينظر: ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ص220. كذلك ينظر: محمد عابد الجابري، ابن رشد "سيرة وفكر"، ص220. وبخصوص التضاد، ينظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1958م، ص114-115.

المبحث الثاني:

أنواع الحكومات وخصائص أنظمتها بين

المدينة الفاضلة والمدن الأخرى

المقصد الأول: 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، منبها إلى نماذج من الحضارة العربية الإسلامية ومن الأندلس بصفة خاصة[1].

وإذا كان ابن رشد قد اهتم بالتحولات التي تطرأ على المدن وسياساتها وطبيعة حكمها، فانه في كل هذا يركز على المدن الجماعية وتقلباتها. ويؤكد ان السبب هو المبالغة في طلب الحرية، وهو ما يتعارض مع القانون الوسطي الذي تبناه ابن رشد بحيث لا يكون هناك إفراط ولا تفريط[2]. ولذلك كانت المدن(أي الجماعية) تقوم على الحسب والنسب في معناها الكامل، على عكس ما عليه الحال في

---

(1) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص68. وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص129.

(2) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص209. وبهذا الخصوص انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، ثلاثة أجزاء، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،1967 م، ص342.

المدينة الفاضلة[1]. من هذا المنطلق نجد ان"الاجتماعات القائمة في كثير من الممالك الإسلامية اليوم هي الاجتماعات القائمة حصرا 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.

وهذا يؤدي إلى أن الناس سوف ينقسمون على صنفين: الأول الجمهور والثاني هم السادة "[2].

وما يهمنا 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 "[3].

---

(1) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص219. كذلك ينظر: ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص76.

(2) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص187. وقارن: أرسطو، الأخلاق، ص294. كذلك، ابن باجة، تدبير المتوحد، ص70.

(3) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص185. وهنا يخلط ابن رشد في كلامه رأيه بأفكار أفلاطون، فهو يقوم بدور عارض آراء غير، (يقول أفلاطون) ثم ينتقل

لقد اتضح لنا ان 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 فان أهلها أشبه بالعبيد، وان اجتماع أهلها مضاد لاجتماع أهل المدينة الفاضلة"[1]. لهذا السبب يرى ابن رشد أن هناك تشابها بين المدن الامامية والمدن المستبدة[2]، وهذه إشارة إلى دولة الموحدين والمرابطين.

وإذا كان هذا هو واقع مضادات أنظمة المدينة الفاضلة، فان ابن رشد يقدم حلا يكمن في إعداد جيل ينشاؤون ويتربون على مبادئ الناموس العام المشترك، وإلى جانب ذلك تكون شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية "[3].

بهذا اتضح لنا ان ابن رشد يسهب ويسترسل في شرح أشكال النظم السياسية المضادة لأنظمة المدينة الفاضلة ويقدم حلولا لعلاجها، كالنظام الاستبدادي أو النظام القائم على الجاه والشرف والمجد. وهو في كل هذا يبين أسباب سقوط دولة المرابطين وقيام دولة الموحدين،

=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 لكنة يعود لينفي ذلك. ونحن بدورنا يصعب علينا أن نميز بين آراءه وآراء أفلاطون. المصدر نفسه، ص203-204.

(1) ينظر: مقدمة الدكتور حسن العبيدي لكتاب، تلخيص السياسة لأفلاطون، ص17. كذلك انظر: ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص178.

(2) ينظر، ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص191.

(3) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص192-193.

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"[1]. ومن ثم فان هذا النوع من الحكم يتضاد مع الحكم الفاضل لأنه يتصف بالطغيان"[2]. ولذلك ينبغي لأصحاب السياسة أن يحذروا من أن يطرأ مثل هذا الصنف في المدن أكثر من حذر الطبيب من طريان الأخلاط على الأجسام"[3]. وبذلك يكون ابن رشد قد نجح في

---

(1) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص193. وللتفصيلات بشان أجزاء وقوى النفس، انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م، ص280.

(2) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص195. كذلك ينظر: ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص172. وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ص84.

(3) ينظر: ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص194 وقارن: أرسطو، في السياسة، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية وقدم

إعلان مشروعه الإصلاحي 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.

المقصد الثاني: 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 ظرفا زمنيا ارتفعت فيه تحديات الهيمنة التي انحدرت إلينا من الشمال المركزي بطابعه الهرمي ونفاقه الميتافيزيقي والأخلاقي، ذلك أن النموذج الغربي يوجد حاليا 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 شيئا 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

=له وعلق عليه: ألآب أوغسطينس برباره البولسي، الطبعة الثانية، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1980م، ص58.

كيفية تصوره لطبيعة النظام والدولة الفاضلة... وكيف أثر كل ذلك على النظر إلى تعامله وتعاطيه مع السياسة في عصره ومقارنتها بالسياسات والأنظمة السابقة. وهذا ما سيتضح في الصفحات القادمة إن شاء الله.

لقد وضحنا 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 انه مدني بطبعه"[1].

ولقد أكد ابن رشد أن هذا الاجتماع ينبغي أن يخضع إلى نظر عقلي كي ينظم على النحو الذي يضمن للإنسان حريته وكرامته، وإلا فانه يكون ضالا جاهلا، 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

---

(1) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص173. 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، وضرورات طرحت نفسها بوصفها بديهيات، وأولى تلك البديهيات على سبيل المثال: إن الإنسان هو حيوان اجتماعي بالطبع.

حكيمة، شجاعة، عفيفة، عادلة، فان 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 درءا للاستيلاء على الأموال، أو السرقة أو غير ذلك من هذه الأمور القائمة في هذه المدن. بل إن هؤلاء القوم هم في غاية السعادة"[1].

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"[2].

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، فصنف العامة كما يقول ابن رشد: "يخدم السادة بما تتم لهم به الغاية من الفلسفة، والسادة يخدمون العامة بما يوصلهم إلى سعادتهم"[3]. فهذه المدينة تكون فاضلة بالأفعال والآراء؛

---

(1) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص204. وللتفصيلات بشأن الموضوع ينظر: ابن رشد، الضروري في السياسة، ص165. كذلك: محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2001، ص254.

(2) ابن باجة: تدبير المتوحد، ص76. وقارن: ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص65.

(3) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص194..

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[1].

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 عرفتها 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"[2]. فإذا كانت الفلسفة هي

---

(1) المصدر نفسه، ص195-196. وقارن: العراقي، محمد عاطف، حقيقة مذهب ابن رشد من منظور الفلسفة العربية، بحث مقدم ضمن كتاب (ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة)،ج 1، مراجعة وتقديم، عبد الأمير الاعسم، بغداد، بيت الحكمة، 2000م، ص24.

(2) راجع، بالنسبة لهذه النصوص، ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1965م، ص869-872. كذلك ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص210. وللتفصيلات انظر: ميغيل كروز ==هيرنانديس: ابن رشد، المعرفة والوجود، ضمن (كتاب تاريخ الحضارة العربية الإسلامية)، بيروت، 1998، ج2، ص1113.

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 ان 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 أحث 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"[1]. وإذا كانت الفضائل في المدينة الفاضلة تكون بالأقاويل الخلقية والإقناعية وقد تكون بالحرب كذلك، فإنها في المدينة الإسلامية تحقق عن طريق الموعظة لحمل الجمهور على الفضائل، وطريق الجهاد لإكراه الأمم الضالة التي لا تجري أفعالها على المجرى الإنساني[2].

يتضح مما تقدم أن ابن رشد لا يكتفي بشرح الفلاسفة اليونان، بل يتخذ من حين لآخر مبادرات تميزه عنهم. فبالرغم من انه يأخذ برأي أفلاطون في اعتبار المدينة محكومة من طرف الفلاسفة، فإن هؤلاء الفلاسفة عند ابن رشد غير ملحدين. 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.

---

(1) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص212. وقارن: ابن باجة، تدبير المتوحد، ص74.

(2) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص90.

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 أستاذيه 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 ان تتحول إلى مدينة كرامية ثم تتحول المدينة الكرامية إلى مدينة الشهرة ثم إلى مدينة جماعية قبل أن تتحول أخير إلى أشر مدينة وهي مدينة وحدانية التسلط.

وإذا كان ابن رشد قد فسر تعدد السياسات بتعدد أجزاء النفس[1]، فانه يرى أن النظر في السياسات غير الفاضلة التي تتحول إليها المدينة الفاضلة ليس ضروريا للسياسي، إنما يكفيه أن يعرفها ويعرف الشرور التي تنتقل منها إلى المدينة الفاضلة[2].

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

---

(1) ينظر، ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص70. وللتفصيلات انظر: عبد السلام ابن عبد العالي، الفكر الفلسفي في المغرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط الأولى، 1983، ص34.

(2) انظر: تقديم محمد عابد الجابري لكتاب ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص16.

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[1]. 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 الشتات لإصلاح الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية، وتجاوز الملة الجاهلية، عن

(1) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص71. 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 مساره، 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، 1984، ص146.

طريق الفلسفة التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة، وتخلصها من الأمراض التي تصيب المدن الفاضلة، من 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 إلى الأخلاق العملية من جهة أخرى، إلا تتويجا 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 فان 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 وبالعمل، 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 التمويه 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).

وبناءا على ما تقدم يمكن القول إن فلسفة المدن الجاهلية فلسفة نقدية وبنائية في آن معا، 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 توفيقيته 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 والمستبدة، بعد أن تحولت إلى خطاب اجتماعي وثقافي نقدي يهز الأطر النموذجية القديمة في الغرب الأوروبي، ويتحدى أنماط التفكير الإقطاعي.

المـــراجـــع

المراجع:

1. **عثمان بن صالح العامر**، فلسفة المواطنة في الفكر الغربي المعاصر، دراسة نقدية من منظور إسلامي، بحث منشور.
2. **عروس الزبير**، مفهوم فلسفة المواطنة بين المحلية والعالمية في خطاب الحركة الإسلامية في الجزائر، بحث منشور، مركز البحوث العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م.
3. ابن منظور، لسان العرب، مادة (و ط ن).
4. سورة التوبة، آية رقم 25.
5. المنجد، مادة (و ط ن).
6. مختار الصحاح مادة (و ط ن).
7. **الشيخ الحملاوي**، شذا العرف في فن الصرف، ص 67.
8. **أحمد زكي بدوي**، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1982، ص ص 60- 62.
9. **طلعت منصور وآخرون**، أسس علم النفس العام، القاهرة، الأنجلو المصرية، 1984، ص135.
10. **شاكر عبد الحميد سليمان وآخرون**، علم النفس العام، ط2، القاهرة، دار أتون للنشر، 1989، ص ص 453- 454.
11. **فيليب إسكاروس**، ديمقراطية سلوك المواطن المصري ودور التربية في تنميتها، القاهرة، المركز القومي للبحوث التربوية، 1980، ص4، ص 35.

12. **كرتشفيلد بالاتش**، سيكولوجية الفرد والمجتمع، ترجمة سيد خير الله، حامد الفقي، القاهرة، الأنجلو المصرية، 1974، ص ص 212- 214.

13. **سحر الكحكي**، دوافع الانتماء لدى بعض الشرائح الاجتماعية المختلفة، ماجستير، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1988، ص ص 25- 32.