الفصل الثامن

صراع التمثيلات في العلم المدني

"هب أن شخصا قصير النظر طلب إليه أن يقرأ حروفا صغيرة عن بعد، ثم أنبأه شخص آخر بأنه من الممكن الاهتداء إلى نفس هذه الحروف في مكان آخر بحجم أكبر، فلا شك أنها ستكون فرصة رائعة له لكي يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة، وينتقل منها إلى الصغيرة، وليرى إن كانت مماثلة للأولى أم لا...إن العدالة، وهي موضوع بحثنا، إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضا في الدولة...إذن ففي الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا إدراكها. لذا أقترح أن نبحث عن طبيعة العدالة أولا كما تتبدى في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد، فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر، ونقارن بين الاثنين"، أفلاطون، **الجمهورية**.

"إذا أردنا أن نبين شيئا ما لأمر ما، وكان بيانه في شبيهه أظهر، نقلنا البيان إلى الشبيه الأظهر، فإذا تبين ذلك المعنى فيه نقلناه إلى الأخفى، شبه ما فعل أفلاطون في المدينة والنفس"، ابن رشد، **تلخيص كتاب الجدل**.

"الفضيلة ضرب من الصحة والجمال والرذيلة ضرب من المرض"، ابن رشد، **الضروري في السياسة**.

مقدمة

لم يكن التمثيل عند ابن رشد إجراءا اعتباطيا أو عفويا، بل كان مسددا بمجموعة من المقتضيات والشروط التي تجعله علميا من جهة ومثمرا من جهة ثانية. ومع أن ابن رشد لم يكن ليصرح في كل حين بهذه المقتضيات والشروط والغايات، فإن فحص هذا التمثيل كفيل بالكشف عنها. وإذا كنا سنعالج، في هذا الفصل، موضوع التمثيل بالطب في العلم المدني عند ابن رشد، فإننا نرى أن الأسئلة المحورية التي يجب أن تنضبط لها مقاربتنا هي التالية:

أولا لماذا وقع اختيار ابن رشد على صناعة الطب دون غيرها ليمثل بها في

العلم المدني؟ أو ما هي مسوغات التمثيل بالطب في العلم المدني؟ وثانيا ما طبيعة استعماله للتمثيل بالطب في هذا العلم؟ وثالثا ما هي النتائج المعرفية والعملية لهذا التمثيل؟

أولا: الطب علما ومادةً للتمثيل

قدم الطب للفلاسفة معينا لا ينضب من المفاهيم والإحالات والإجراءات. ويكفينا أن نشير أن أرسطو سيكتشف الوسط العادل (المعتدل) في الكتابات الطبية لسابقيه ومعاصريه من الأطباء ليستثمره في علم الأخلاق. وفي مقابل ذلك أمدت الفلسفةُ الطبّ بقوة جهازها المفهومي المُجدد. فقد وضعت المفاهيم التي يشتغل بها الطب من قبيل الطبيعة، والعلة، والتجربة، والدليل (أو العلامة) والقياس موضع تفكير وتنظير، حيث لم يكن بوسع الطب القيام بذلك. أليس يكفي لإظهار أهمية هذه العلاقات بين الطب والفلسفة، أن نقول إن مسار الطب كان موازيا لمسار الفلسفة، وهو مسار البحث عن المعقولية وتأسيسها في أقاويلهما معا، وهو ما كان وراء حظوتهما المشتركة في أعين الفلاسفة اليونان والمسلمين طرا. ولن نبالغ إن قلنا إن تاريخ الطب كان في جزء عريض منه، عبارة عن تاريخ علاقاته بالفلسفة، تاريخا موسوما بالأصل المشترك للمقاربتين الطبية والفلسفية. ويكفي أن نستحضر أن الطب كان في القلب من النقاش الدائر، زمن أفلاطون وأرسطو، حول شروط القول العلمي، حيث قدم الطبُّ لهذا القول المثالَ الذي كان مصدر إخصاب وإغناء، أقصد بذلك مثال الصناعة المتخصصة المجهزة بدستور وتعليمات مضبوطة، والقادرة على تحليل العلاقات بين التنظير والتنزيل.

وهكذا فقد صار الطب منذ أفلاطون وأرسطو نموذجا يحتذى لحل صعوبات القولين العلمي والفلسفي علاوة على القول الإنساني المتصل بمجالات النفس والأخلاق والسياسة.[1] وقد انتقل هذا التقليد إلى ابن رشد ليتخذ معه منعطفات حاسمة.

وعموما فإن الطب، بالإضافة إلى التعاليم والبصريات، كان عند القدماء والوسطويين ضربا من العلوم النموذجية التي غطت جانبا كبيرا من مجال الاشتغال الفلسفي والعلمي، ومكنته من عدة نظرية ومنهجية ومفاهيمية يبلور بها مطالبه

(1) محمد المصباحي،‹دور النموذج الطبي... ›، ص 75.

ودعـاواه.[1] ومـن هـذه الجهـة يصـح أن نقـول إن الكتابـة في التمثيل الطبـي عند هذا الفيلسـوف أو ذاك بمثابة مسـاهمة في كتاب تاريخ الطب نفسـه.[2] لذلك كنا مضطرين إلى مراجعة منزلة علم الطب في نصوص ابن رشد أيضا حتى نتمكن من ضبط سبل التمثيل به في العلم المدني.

ولمـا كان الطـب صناعـة غيـر ثابتة ولا سـاكنة، إذ كان عرف تطورا مشـهودا في الحضارة الإسلامية، فإنه كان أمرا متوقعا أن يتوسع ابن رشد في سبل التمثيل بالطب وأموره من أدوية وأغذية وصحة وأمزجة وغيرها في فحص وبيان المسائل الأنطولوجية والإبستمولوجية والدلالية والسياسية التي تعرض لها في مؤلفاته الشارحة والتي كتبها ابتداء.[3]

ولمـا كان الطـب أيضـا صناعـة لها اتصال مباشـر بشـؤون الوجود البشـري في كل حضارة حضارة، فقد كانت له في الحضارة الإسلامية عموما خصوصيات أخرى زادت مـن حـدة خطورتـه ونموذجيتـه. ولا يهمنـا أن نذكر من هـذه الخصوصيات إلا تلك المنزلة التي كان يحتلها ليس من حيث هو الصناعة التي يطلب بها حفظ صحة الناس وإزالة أمراضهم، وإنما كذلك توفير شروط التكليف للقدرة على إقامة الشعائر

---

(1) بصدد نموذجية التعاليم والطب وحضورهما في النصوص الفلسفية (بحصر المعنى) للقرون الوسطى عامة وابن رشد خاصة: Gerhard Endress, 'Mathematics and Philosophy in Medieval Islam,' in Jan P. Hogendijk and Abdelhamid Sabra (eds), *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives* (Cambridge Londres: The Massachusetts Institute of Technology Press, 2003) pp.121–122,152–157; Pierre Pellegrin, 'Scepticisme et sémiologie médicale,' in R. Morelon et A. Hasnawi (éd.), *de Zénon d'Élée à Poincaré, Recueil d'études en hommage à Roshdi Rashed* (Louvain: Peeters, 2004) p.645, 646. وبصدد الصراع بين هذين النموذجين: Jean Lombard, 'médecine et philosophie. La naissance d'un discours médicale,' http://amis.univ–reunion.fr/Conference/Complement/227_medecine/; وبصدد نموذجية البصريات: بناصر البعزاتي، «مشاكل النظرية البصرية لدى القدماء،» ضمن عبد السلام بنمّيس (منسقا)، **جوانب من تطور الأفكار العلمية حتى العصر الوسيط**، مرجع مذكور، ص 49–68؛ ومقاله «مفهوم الإبدال (البرديم)،» ضمن أحمد أبو حسن ومحمد مفتاح، **المفاهيم: تكوّنها وسيرورتها** (الرباط: منشورات كلية الآداب بالرباط: 2000) ص 39–59.

(2) حتى نشرك القارئ في ما يدور بذهننا ونحن نقول هذا الكلام الذي قد يبدو مبالغا فيه، نحيله على محاورات أفلاطون، **كالسياسي**، و**جورجياس** و**فيدون**، على سبيل الحصر فقط؛ حيث لا تُدرك لأول وهلة هل موضوع المحاورة هو الفضائل والصنائع أم الطب والطبيب...

(3) نفسه.

والعبادات.[1]

ومع أن هذا يقوي موقفنا ويدل على مشروعية البحث في التمثيل عند ابن رشد في أقاويله الفقهية والمدنية والفلسفية...فإننا لن نحفل في مستويات حضور الطب عنده إلا بمستواه التمثيلي، أعني كمادة تستثمر للتمثيل في مسائل غير طبية، تاركين لغيرنا البحث في المستويات العلمية والتاريخية والإيديولوجية لهذا الحضور.

وإذا كانت دراسة مفاهيم مثل التمثيل والاستعارة "تقتضي أن نحللها في مجالات متعددة ودون الاكتفاء بالنظر في ما تصير إليه في مجال خاص"[2]، فإننا قد اخترنا لمكان دراسة هذه التمثيلات والاستعارات نصوص ابن رشد التي عالجت مسائل متعلقة بالعلم المدني علما وموضوعا ومنهجا.

ثانيا: الفارابي والتمثيل الكلاسيكي (المعرفة والسياسة والميتافيزيقا)

نفترض منذ البداية أن التمثيل بالطب في **الضروري في السياسة** لابن رشد غير التمثيل بالطب في محاورة **الجمهورية**، التي يشرحها ابن رشد، وهو أيضا غير التمثيل عند أبي نصر الفارابي في **آراء أهل المدينة الفاضلة**، الكتاب الذي أثيرت اعتمادا عليه غير قليل من الشبهات حول علاقة ابن رشد به.[3] وإذا كنا سنقف عند بعض أقاويل أفلاطون خلال الفصل، بالنظر إلى أن الكتاب المعتمد أساسا هو **تلخيص** ابن رشد **لجمهورية أفلاطون**، فإنه يحسن بنا قبل ذلك أن نعرج على تصورات الفارابي في الموضوع حتى يتبين لنا موضع انفصال ابن رشد عن أبي نصر.

---

(1) ولعل هذا ما جعل بعض النظار يعتبرون أن الطب بما هو صناعة نافعة هو الذي مكن الأقاويل الفلسفية من الوجود في المدينة الإسلامية. وهذا ينطبق بشدة على أبي الوليد ابن رشد، حتى قيل إنه يفزع إلى فتواه في الطب، لا في الفلسفة. انظر علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ص 200 ،202، 203؛ وانظر سؤالا للباحث حسن الشافعي وجهه للباحث عمار الطالبي، يقول فيه: "ما العلاقة بين طب ابن رشد وفقهه؟ فابن رشد الطبيب كانت تصادفه مشكلات يبدي فيها رأيه أحيانا كطبيب وأحيانا كفقيه وليس كفيلسوف. هل من علاقة بين طب ابن رشد وفقهه؟"؛ **ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف** (الكويت: منشورات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، 1995) ص 200. وانظر رد عمار الطالبي، ص 201–202؛ لكن هذه المسألة تحتاج في نظرنا إلى بحث مفرد.

(2) خاييم برلمان،‹التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة› مرجع مذكور، ص 123.

(3) انظر مقال محسن مهدي،‹ملاحظات حول الفارابي وابن رشد› **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية** 19 (1998)، والمقال الذي ترجمه عن الإنجليزية إلى العربية علي مصباح أكمل من المقال الذي كان ترجمه تشارلس بتروورث إلى الفرنسية ونشر ضمن أعمال ندوة *Multiple Averroès,op.,cit*.

نعـم، إننـا نجـد في **محاورة الجمهورية** حضورا لصناعـة الطب وتمثيلا بها، كما نجد ذلك في نص **أراء أهل المدينة الفاضلة** للفارابي؛ وكما نجد التمثيل بأمور الطب فـي نـص **الآراء** نجـده فـي كتاب **فصول منتزعة** وفي **كتاب الملة**. ومن أجل أن يكون القـارئ علـى بينـة مما نقـول، ويقارن بين التمثيلات الطبية عند ابن رشـد والتمثيلات الطبية عند الفارابي، يلزمنا أيضا أن نراجع نصوص هذا الأخير.

على الرغم من أن الفارابي كان أحد المشائين المسلمين الأوائل الذين تحمسوا لمنطـق البرهـان، بـل لشـرائط اليقيـن باعتبـاره غاية كل برهان، كما بينـت ديبورا بلاك وآخـرون مـن قبـل،[1] فـإن الرجـل مع ذلك لم يكن يتردد في تسـخير آلية التمثيل عند تحليله المسائل العلمية والمدنية التي تعرض لها في مختلف كتاباته. فهو وإن كان لا يتوان، على غرار ما سيفعل ابن رشد في ما بعد، في تخسيسه للمعارف المستندة إلى التمثيـل، مثـل علـوم اللغة والفقه والجدل، فإنـه لم يكن لينفلت من حبال "المقارنات التمثيلية والتناسبية"[2].

بل أكثر من ذلك، إن من الباحثين من ذهب إلى إثبات أبعاد ميتافيزيقية وسياسية تتعـدى الأبعـاد المنهجيـة التـي من أجلها اسـتعمل الفارابـي هذه المقارنـات التمثيلية والتناسبية. وهكذا فالأمر، في نظر م. عابد الجابري، "يتعدى التمثيل ومجرد التناظر" المنهجيين؛ لأن "المسألة مسألة البنية الميتافيزيقية لرؤية الفارابي للكون والإنسان"[3]. هـذه النتائـج السياسـية والميتافيزيقيـة هي ما سيكرسـه تمثيلُ الفارابي المدينةَ البشـريةَ بالمدينة الإلهية من جهة، وتمثيلُ هيكل المدينة وترتيبها بهيئة البدن وترتيبه.

وإذا كان للتمثيل من دلالة في مثل هذه الأمور الميتافيزيقية فلأنه يعطينا النموذج أو "القيمة العليا" التي تتحكم في التفكير الرشدي.

1. قيمة التمثيل عند الفارابي

التركيب وضرورة التعاون في: البدن/ المنزل/ المدينة:

لجأ الفارابي إلى المقارنات والاقتباس ونقل الخبرة المستفادة من مجال معرفي إلـى آخـر، وهـذه كلهـا وجـوه للتمثيل. يقول: "كمـا أن الطبيب إنمـا يعالج كلَ عضو

(1) Deborah L. Black, 'Knowledge and Certitude in Al-Farabi's Epistemology,' *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006) 11–46.

(2) بناصر البعزاتي، "الصلة بين التمثيل والاستنباط،" مرجع مذكور، ص 32.

(3) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي** (البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001) ص 358، 359.

يعتـل بحسـب قياسـه إلـى جملـة البدن وإلى الأعضـاء المجاورة لـه والمرتبطة به بأن يعالجـه علاجـا يفيـده بـه صحة ينتفع بها في جملة البدن وينفع بها الأعضاء المجاورة لـه والمرتبطـة بـه. كذلـك مدبّـر المدينة ينبغي أن يدبّر أمـر كل جزء من أجزاء المدينة [...]"[1]. فالتمثيل بمهمّة الطبيب يسـاعد على فهم مهمّة الحاكم، كما تلعب المقارنة بالطب دوراً مهمّاً في نسج التصورات المدنية وتعضيدها.[2]

إن الفارابي و"هو يفكر في المدينة، يقارنها بالمنزل والبدن"[3]. وقد كانت "هذه المقارنة من مظاهر القياس التمثيلي بدون شـك"[4]، فهي تضمن إقرارا بأهمية القياس التمثيلـي فـي التعـرّف علـى مكنون المجهول، مع افتراض وجود معرفة سـابقة وأصل مؤسِّـس، عليه يبني حكمه أو أحكامه الجديدة. فكما أن تأليف البدن من أجزاء مثل تأليـف المدينـة والمنـزل، ومـن ثم كان التعاون مطلوبا بين أجزاء البدن الواحد، ينتهي الفارابـي إلـى أن التعـاون مطلوب بين أجزاء المنـزل وأجزاء المدينة، من أجل تكميل أغـراض كل طـرف. وذلـك لأن "المدينـة والمنـزل قياس كل واحـد منهما قياس بدن الإنسان"[5]. وهكذا فإذا كان الحد الأوسط الذي تشترك فيه الموضوعات التي تدخل تحته، أي البدن والمنزل والمدينة، هو التركيب من الأجزاء، وإذا كان التعاون باعتباره مقتضى حال أجزاء البدن والمنزل، أظهر وأبين، فإن المطلوب هو إثبات التعاون بين أجزاء المدينة.

الفضيلة: من البدن إلى المدينة: يكون تكميل أغراض الموجود المركب الواحد الذي يجعل وجوده فاضلا بتعاون أجزائه. لذلك فـ"المدينة الفاضلة تشـبه البدن التام

---

(1) أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق فوزي متري نجّار، مرجع مذكور، ص 42.

(2) بناصـر البعزاتي،〈النظريـة ومجالاتهـا،〉 **خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة** (الرباط: دار الأمان، 2007) ص 239-240.

(3) بناصر البعزاتي،〈الصلة التمثيل والاستنباط،〉 مرجع مذكور، ص 31.

(4) نفسه، ص 32.

(5) الفارابـي، **فصـول منتزعـة**، تحقيـق نجّار، ص 41؛ ويقول أبو نصـر: "كما أن البدن مؤتلف من أجزاء مختلفة محدودة العدد، بعضها أفضل وبعضها أخسّ، متجاورة مرتّبة، يفعل كل واحد منها فعلا مّا، فيجتمع من أفعالها كلها التعاون على تكميل الغرض ببدن الإنسـان؛ كذلك المدينة والمنزل يأتلف كل واحـد منهمـا مـن أجـزاء مختلفـة محدودة العـدد، بعضها أخسّ وبعضها أفضـل، متجاورة مرتّبة مراتـب مختلفـة يفعـل كل واحـد منهـا على حيالـه فعلاً مّا، فيجتمع من أفعالهـا التعاون على تكميل الغـرض بالمدينـة أو المنـزل، غيـر أن المنزل جزء مدينة، والمنازل في المدينة، فالأغراض منها أيضاً مختلفة، إلاّ أنه يجتمع من تلك الأغراض المختلفة، إذا كملت واجتمعت، تعاون على تكميل غرض المدينة"؛ **نفسه**، ص 41-42.

الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه"[1]. ولكن التعاون في البدن كما في المدينة ليس يكون من غير ضابط، بل هو مُسدَّدٌ ومحكوم بالتفاضل القائم بين أجزاء الكيان الواحد؛ ووفق هذا التفاضل ينبغي أن يكون اتجاه التعاون، أو تبادل الخدمة، حتى ينتهي إلى طرف يخدم ولا يخدم وطرف يخدم ولا يخدم. يقول: "وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة - فهذه في الرتبة الثانية -، وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حساب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلا. وكذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات. وفيها إنسان هو رئيس وآخر يقرب مراتبها من الرئيس. وفي كل واحد منها هيأة وملكة يفعل بها فعلا يقتضي به ما هو مقصودُ ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أولو المراتب الأول. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى أخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون، ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين"[2].

الرئاسة والخدمة: من القلب إلى الحاكم: لا تقوم هذه الخدمة، كما قلنا، على محض الصدفة أو الاتفاق بل هي قائمة على مبدأي الأفضلية والكمال، وهما المحددان الحاسمان في طبيعة الخدمة والرئاسة. وإذا كان هذا يصدق على القلب في البدن، فإنه يصدق كذلك على الرئيس في المدينة، فـ"كما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفي ما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله، ودونه أيضا أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورياستها دون رياسة الأول، وهي تحت رياسة الأول ترأس وترؤس، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه وله في كل ما شارك فيه غيره أفضله. ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون آخرين [...] وكما أن القلب يتكون أولا، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن، وهو السبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها[...]

(1) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نصري نادر، ط. 2 (بيروت: دار المشرق، 1968) ص 118.

(2) **نفسه**، ص 118-119.

كذلك رئيس المدينة ينبغي أن يكون هو أولا، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها [...]"[1].

هكذا يكون الفارابي قد أقام تصورا "عضويا فسيولوجيا" للمدينة. بحيث يكون تصوره للبدن هو المقدمة التي تجعله يحكم انطلاقا منها على المطلوب الذي هو بناء المدينة. وما كان الفارابي ليقيم هذا التمثيل إلا بعد أن تبين له "علميا" أن القلب هو مركز كل الأعضاء وإليه منتهاها. فينتج عن ذلك أن يكون الرئيس أو الملك هو مركز كل أجزاء المدينة، وهو غاية وجودها وأفعالها. غير أنه يمكن للملاحظ أن يعتبر هذا الأمر ليس بالبداهة التي يأخذه بها الفارابي، لأن من العلماء والأطباء، في عصر الفارابي وحتى قبله، من قال إن المركز هو الدماغ، ومنهم من قال إن الدماغ يتعاون في ذلك مع القلب، ومنهم من جمع بين القولين. فهل يكون الفارابي مطالبا بتعديل موقفه من المدينة؟ هذا ربما أحد عناصر الاختلال في التمثيل الفارابي.

الحقيقة أننا نجد عند الفارابي تمثيلا آخر، ربما يكون متقدما على الأول، وهو مقايسة النفس بالبدن. وهي المقايسة التي تقترب مما سنجده عند أبي الوليد بن رشد، لأنها تلامس المقايسة الطبية.

الصحة: من البدن إلى النفس أو نموذج الاعتدال: يقول الفارابي إن "للنفس صحة ومرض [...] كما للبدن صحة ومرض".[2] شريطة أن نفهم من صحة النفس ومرضها لا معناهما الحقيقي الذي هو معنى طبي أساسا ينسحب على البدن بالقصد الأول، وإنما معناهما السيكولوجي الأخلاقي العام، أعني الفضائل والرذائل: فـ"الهيئات النفسانية التي بها يفعل الإنسان الخيرات والأفعال الجميلة هي الفضائل، والتي بها يفعل الشرور والأفعال القبيحة هي الرذائل والنقائص والخسائس"[3]. وهكذا فكما أن صحة البدن كمال ما ومرضه نقص ما، كذلك فضيلة النفس كمال ما ورذيلة النفس نقص ما. يقول إنه إذا كانت "صحة البدن أن تكون هيئاته وهيئات أجزائه هيئاتٍ تفعل

(1) **نفسه**، ص 120؛ ويقول م. عابد الجابري عن مصدر هذه الفكرة التي انتهى بها قول الفارابي، "كان التصور السائد في الطب القديم – خاصة عند أتباع أرسطو – يميل فعلا إلى اعتبار القلب رئيسا للبدن، فهو الذي يوزع الدم الذي يحمل الروح الحيواني إلى جميع أجزاء البدن. ولكن هذا التصور لا ينطبق على المدينة ونشأتها"؛ **العقل الأخلاقي العربي**، ص 360؛ فهل سيفضي التمثيل بالطب عند ابن رشد إلى نتائج مخالفة؟ سنرى.

(2) الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق فوزي متري نجار، ص 23–24.

(3) **نفسه**، ص 24.

النفس أفعالها على أتم ما يكون وأكمله، كانت تلك الأفعال التي تكون بالبدن أو بأجزائه خيراتٍ أو شروراً. ومرضه أن تكون هيئاته وهيئات أجزائه هيئاتٍ لا تفعل النفس أفعالها التي تكون بالبدن أو بأجزائه، أو تفعلها أنقص مما ينبغي أولاً على ما من شأنها أن تفعلها"[1]، فصحة النفس أن تكون "هيئاتها وهيئات أجزائها هيئاتٍ تفعل أبداً الخيرات والحسنات والأفعال الجميلة. ومرضها أن تكون هيئاتها وهيئات أجزائها هيئاتٍ تفعل أبداً الشرور والسيئات والأفعال القبيحة".[2] فما هي طبيعة هذا الكمال وهذا النقص اللذان يصيبان البدن كما يصيبان النفس؟ وما الذي يحفظ على النفس والبدن كمالهما ويزيل عنهما نقصهما؟

جواب الفارابي سيكون مدعوما بالتمثيل أيضا. فما نعرفه مقدما عن البدن يمكن أن نحكم به على المدينة. فإذا كانت صحةَ البدن هي اعتدال مزاجه، ومرضه الانحراف عن الاعتدال، فكذلك "صحة المدينة واستقامتها هي اعتدال أخلاق أهلها ومرضها التفاوت الذي يوجد في أخلاقهم"[3]. ومتى انحرف البدن عن الاعتدال من مزاجه فالذي يرده إلى الاعتدال ويحفظه عليه هو الطبيب، كذلك إذا انحرفت المدينة في أخلاق أهلها عن الاعتدال، فالذي يردها إلى الاستقامة ويحفظها عليها هو المدنيّ. فالمدنيّ والطبيب يشتركان في فعليهما ويختلفان في موضوعي صناعتهما. فإنّ موضوع ذلك هو الأنفس، وموضوع هذا هو الأبدان.[4] وهكذا فالمعالج للأبدان هو الطبيب، والمعالج للأنفس هو الإنسان المدنيّ أو المِلِك. فما الذي يؤهل كل من الطبيب والملك إلى احتلال تلك المرتبة؟

إن أمر الأهلية يؤول إلى المعرفة، والفارابي في هذا الأمر لا يختلف عن موقف ابن رشد. لا يمكن للطبيب أن يكون كذلك بالصدفة والبخت أو بإتقانه لفنون القول، وإنما بالإستئهال، تماما كما أن الملك لا يمكن أن يكون ملكا بالقرعة، وإنما بالأهلية، لأن الطب والسياسة صناعتان تتعلمان وتكتسبان، ولا مكان فيهما للبخت. فكما أنّ الطبيب الذي يعالج الأبدان يحتاج إلى أن يعرف البدن بأسره وأجزاء البدن، وما يعرض لجملته ولكل واحد من أجزائه من الأمراض، ومما يعرض، ومن كم شيء، وما الوجه في إزالتها، وما الهيئات التي إذا حصلت في البدن وفي أجزائه كانت الأفعال الكائنة في

(1) الفارابي، **فصول منتزعة**، ص 23-24.
(2) **نفسه**، ص 24.
(3) **نفسه**.
(4) **نفسه**.

البدن كاملة تامة، لا بفن الخطابة فقط كما يدعي جورجياس، كذلك المدنيّ والملِك الذي "يعالج الأنفس" يحتاج إلى أن يعرف النفس بأسرها وأجزائها، وما يعرض لها ولكل واحد من أجزائها من النقائص والرذائل، ومما يعرض، ومن كم شيء، وما الهيئات النفسانية التي يفعل بها الإنسان الخيرات وكم هي، وكيف الوجه في إزالة الرذائل عن أهل المدن، والحيلة في تمكينها في نفوس المدنيين ووجه التدبير في حفظها عليهم حتى لا تزول. وإن ما ينبغي أن يعرف الملك من أمر النفس مقدار ما يحتاج إليه في صناعته، كما أنّ الطبيب إن ما يحتاج أن يعرف من أمر البدن مقدار ما يحتاج إليه في صناعته.[1]

2. تحفظات على التمثيل: صناعة المدن أشرف من صناعة الطب

لم يكن استعمال الفارابي للتمثيل الطبي وللتمثيل عموما ليحول دون تسجيله شكوكا حول نجاعة هذه الآلية ووثاقتها، خاصة عندما يكون استعمالها في حل من كل انضباط. فملاحظة التشابه الظاهري بين واقعتين يجب ألا يدفع الذهن في اتجاه مسايرة ما هو الأحكام السائرة؛ لأن التشابه نفسه قد يحجب تبايُناً خفياً عن الحس. وكما كتب الفارابي: "إذا وجد شيئان متشابهان، ثم ظهر أن شيئا ثالثاً هو سببٌ لأحدهما، فإنّ الوهم يسبق ويحكم بأنّه أيضاً سببٌ للآخر؛ وذلك لا يصحّ في كل متشابهين؛ إذ التشابه قد يكون بعرَضٍ من الأعراض، وقد يكون بالذات"[2]. إن التشابه يذهلنا أحيانا عن إدراك الفروق بين الموجودات.

وهذا الأمر الذي ينبه إليه الفارابي مبكرا هو الذي يقع على رأس قائمة الأسباب التي حملت الناس قديما وحديثا على التشكيك في التمثيل. فالتشابه الظاهري قد يؤدي إلى آراء متضاربة متكوّنة بناء على عمليات تمثيلية. ومن هنا ضرورة امتحان التمثيل للنظر في ما إذا كانت الأحكام المتكوّنة منه مناسبة للوقائع ومنسجمة مع ما هو متوفر من المعرفة العلمية.

وهكذا، فالفارابي لا يترك المقايسة بين العالم العضوي والعالم السياسي في حل من كل قيد أو شرط. فإذا كان الطبيب والملك يشتركان في فعلهما الذي هو الحفظ والإزالة، فإنهما يختلفان في الموضوع. وهو الأمر الذي يجعلنا نقف على حدود

(1) **نفسه**، ص 25–26.

(2) أبو نصر الفارابي، **مقالة فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم**، ضمن الفارابي، **الأعمال الكاملة**، تحقيق جعفر آل ياسين، الجزء الأول (بيروت: دار المناهل، 1992) ص 285.

هذا التمثيل بالبدن أو بالطبيب. فإذا كان موضوع فعل الطبيب هو بدن الإنسان، فإن موضوع فعل الملك هو نفس الإنسان المدني، فإن النفس في عين الفارابي أشرف من البدن، وبالتالي "كما أنّ النفس أشرف من البدن، كذلك المدنيّ أشرف من الطبيب"[1]. ومن ثم فصناعة المدن أشرف من صناعة الطب، بل هي أشرف الصنائع.

ويظهر شرف صناعة المدن من مشاركتها في ما يظهر أنه داخل في صناعة غيرها، كالطب مثلا. فإن "الطبيب ليس قصده بعلاجه للأبدان أن يجعل هيئاتها هيئاتٍ تفعل النفس خيراتٍ أو سيئاتٍ بل إن ما يقصد أن يجعل هيئاتِها هيئاتٍ تكون بها النفس الكائنة بالبدن وأجزائه أكمل، كانت تلك الأفعال سيئاتٍ أو حسنات. وأنّ الطبيب الذي يعالج البدن إن ما يعالجه ليجود بطش الإنسان به، سواءً استعمل ذلك البطش الجيد في الحسنات أو في السيئات. والذي يعالج العين إن ما قصده أن يجود بها الإبصار، سواءً استعمل ذلك فيما ينبغي ويحسن أو فيما لا ينبغي ويقبح. فلذلك ليس للطبيب بما هو طبيب أن ينظر في صحة البدن وفي مرضه على هذا الوجه بل للمدنيّ وللمِلك. فإنّ المدنيّ بالصناعة المدنية، والمِلِ بصناعة المِلْك، يقدر أين ينبغي أن يستعمل وفيمن ينبغي أن يستعمل وفيمن لا يستعمل، وأي صنف من الصحة ينبغي أن يفيدها الأبدان وأي صنف منها ينبغي أن لا يفيدها"[2]. لذلك صارت صناعة المُلك والمدينة حالها من سائر الصناعات التي في المدن حال رئيس البنائين من البنائين، لأنّ سائر الصناعات التي في المدن إنما تفعل وتستعمل ليتم بها الغرض بالصناعة المدنية بصناعة المُلْك، كما أنّ الصناعة الرئيسية من صناعات البنائين تستعمل سائرها فيتم بها مقصودها".[3] وهذا ما ينتهي إليه في كتاب **الملة** وفي كتاب **تحصيل السعادة**.

ورد عند الفارابي، في كتاب **تحصيل السعادة**، تعريف للعلم المدني يقول فيه إنه "علم الأشياء التي بها أهل المدن بالاجتماع المدني ينال السعادة كل واحد بمقدار ما له أعد بالفطرة. ويتبين له أن الاجتماع المدني، وبالجملة التي تحصل من اجتماع المدنيين في المدن، شبيه باجتماع الأجسام في جملة العالم. ويتبين له أيضا في جملة ما تشتمل عليه المدينة والأمة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالم [...] وكما أن في العالم مبدأ ما أولا، ثم مبادئ أخر على ترتيب، وموجودات أخر تتلو تلك

(1) الفارابي، **فصول منتزعة**، مرجع مذكور، ص 24.
(2) **نفسه**، ص 24-25.
(3) **نفسه**، ص 25.

الموجـودات، إلـى أن تنتهـي إلـى آخر الموجودات رتبـة في الوجود، كذلك في جملة مـا تشـتمل عليـه الأمـة أو المدينة مبدأ ما أولا، ثم مبـادئ أخر تتلوه ومدنيون آخرون يتلون هؤلاء [...] حتى يوجد في ما تشتمل عليه المدينة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالـم"[1]. هكـذا يتحـول العلم المدني إلى علم رئيس، إذ يتولى موضوعات هي عين موضوعات العلوم الإلهية والطبيعية والطبية.

مـن هنـا فرئاسـة العلـم المدنـي "ناتجة عن كونه أصبح يعين لكل الأشـياء مرتبة ومنزلـة، وذلـك مـن خـلال إقحامها ضمن علاقات التناسـب بحسـب وظائف الخدمة والرئاسـة. وبذلك تقدم علاقات التناسـب بما هي علاقات الإتحاد في مراتب الخدمة والرئاسة تأويلا جديدا للوجود. وهذا التأويل هو الذي عنيناه في البداية بالنسق المدني للوجود، وهو النسق الذي يؤلفه العلم المدني الجديد باستخدامه لأجزاء التناسب"[2].

3. اتجاه المقايسة: مدينة الناس/ مدينة الله

هنـاك جانـب آخـر فـي التمثيل عند الفارابي نود أن نشـير إليه، يتمثل في تعامله مـع اتجـاه التمثيـل، أي فـي تعاملـه مـع ما ينبغـي أن يحتل في المثـال منزلة المقدمة الأظهـر ومـا ينبغـي أن يكـون مطلوبـا. وقد ذهـب أحد الباحثين في هذا السـياق إلى القول: "دشن أبو نصر الفارابي هذا الميل إلى تنظيم مراتب الكون على غرار الشكل المدني"[3]. وقد واصل التقليد الفلسـفي في الإسـلام، في نظر هذا الباحث، تجسـيد وضع النظام الكوسـمولوجي الأرسـطي في صورة مدينة كونية، فقد أوضح الفارابي "في تمثله لصورة العالم، على أساس التناظر بين الإلهيات والسياسة، علاقة الموجود الأول بالكائنات الفيضية الدنيا التي تخضع كلها لمبدأ واحد يدبرها على شاكلة تدبير الرئيس للمدينة، وبذلك يكون المعلم الثاني قد رسخ نظاما تراتبيا للقيم الأنطولوجية، يتصـل فضـاؤه العـام بمفاهيم القدامى عن كلية النظام الكوني التي يكون فيها حضور الأشـياء ووجودهـا ليـس مجـرد أمـر عارض، بل على العكس من ذلك إن كل شـيء يمتلك داخل هذا الكون مكانا ملائما لطبيعته، ولكل شيء مكان موضعه الخاص"[4].

---

(1) الفارابي، **تحصيل السعادة**، تقديم وتبويب وشرح علي أبو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995) ص 46-47.

(2) محمد محجوب، **المدينة والخيال. دراسات فارابية** (تونس: دار أمية، 1989) ص 27.

(3) العربي اشماعو، «مجاز الوجود وإشكالية المعنى في فلسفة ابن رشد» **فكر ونقد** 38، اعتمدنا النسخة الالكترونية: http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n38_05chmau.htm

(4) نفسه.

ومـا انتهـى إليـه هـذا الباحث، هو خلاف ما كان ذهب إليه ذ. الجابري، وأكده مرارا. فالفارابـي يصـوغ ترتيـب المدينة على غرار ترتيـب الموجودات في العالم؛ ومن هذه الجهة يكون الفارابي قد ذهب إلى عكس ما سيفعل ابن رشد الذي بدوره يلح على فكـرة الانتقـال مـن فـوق إلى تحت. يقول ذ. الجابري: "شـيد اليونان تصورهم لعالم مـا بعـد الطبيعـة، العالـم الإلهـي على غـرار نظام المدينـة الدولة لديهـم. وهكذا تتم المقارنة بين نظام المدينة الإلهية والمدينة البشرية، الله وأفعاله والملائكة وأفعالهم ثم الكواكب المسخرة، ثم الإنسان وعالم الأرض إلخ، من جهة، ورئيس المدينة ووزراءه والجنـود والموظفـون والفئات الأخرى. والمدينة الفاضلة عند الفارابي خصوصا هي التـي تحاكـي فـي تركيبها وسـير العمل فيها نظام الكون"[1]. لقد شـيد الفارابي مدينته الفاضلـة علـى غـرار مدينتـه الإلهية، بـل إن المدينة الفاضلة عنـده إنما "تكون فاضلة فقـط عندمـا تكـون علـى مثال نظام الكون وترتيبه"[2]. وهكذا فالشـاهد هو مدينة الله والغائب هو مدينة الإنسـان، لكن الذي يجدر بنا أن نوليه الانتباه هو أن الشـاهد هنا ليس كذلك إلا على مستوى خيال الفارابي.[3]

ينتهي القول في العلم المدني ضمن **كتاب الملة**، لأبي نصر الفارابي، إلى تحديد وجوه التناسب القائم بين التدبير الإلهي للمدينة الفاضلة والتدبير الإلهي للعالم، وبين أجـزاء العالـم وأجـزاء المدينـة، وبيـن جهة ائتـلاف أجزاء العالم وجهـة ائتلاف أجزاء المدينـة.[4] فيقـول: "إن اللـه تعالـى هـو المدبر أيضـا للمدينة الفاضلة كمـا هو المدبر للعالـم، وأن تدبيـره تعالـى للعالـم بوجـه وتدبيره للمدينة الفاضلـة بوجه آخر، غير أن بين التدبيرين تناسـبا، وبين أجزاء العالم وأجزاء المدينة تناسـبا"[5]. ومن الواضح هنا

---

(1) محمد عابد الجابري، ابن رشـد، **الضروري في السياسـة**، ص 87، هـ 2؛ بل يذهب في تقديمه لهذا الكتاب إلى حد ربط تصور الفارابي بأصول هرمسية إذ يقول: "بينما بنى اليونان مدينتهم الإلهية على غرار مدينتهم السياسـية، قلب الفارابي الوضع قلبا، إذ راح يشـيد المدينة الفاضلة، مدينته السياسـية، على غرار المدينة الإلهية التي شيدتها الفلسفة الدينية الحرانية الهرمسية على أساس فكرة الفيض"؛ ص20.

(2) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، مرجع مذكور، ص 360.

(3) هذا خلاف ما ذهب إليه المتكلمون الذين شـيدوا "عالم الشـهادة، عالم الأرض والإنسـان بالصورة التـي تمكنهـم مـن قيـاس عالـم الغيب، عالم الألوهية، عليه لإثبات صحـة عقائدهم المذهبية"؛ انظر **العقل الأخلاقي العربي**، ص 357.

(4) محمد محجوب، **المدينة والخيال**، ص 6.

(5) الفارابي، **كتاب الملة**، تحقيق مجسن مهدي، ط. 3 (بيروت: دار المشرق، 2001) ص 64-65.

أن مفهوم التناسب هنا يمثل بالأطراف التي يجمع بينها، أقصى ما يمكن بلوغه في تجريد الموضوعات العلمية وتصويرها، وذلك بتوحيد موضوعات متباعدة تباعد أجزاء العالم عن أجزاء المدينة، والهيئات الطبيعية عن الهيئات والملكات الإرادية، وأعضاء بدن الإنسان عن أعضاء المدينة. ويزيد في تباعد هذه الموضوعات بعضها عن بعض كونها موضوعات لعلوم مختلفة اختلاف العلم الطبيعي عن العلم المدني، مما يجعل من التناسب مفهوما مركزيا: إذ يمثل وحدة التناول العلمي من حيث وحدة المفهوم الإجرائي المستخدم في مختلف التناولات.[1]

وهكذا فقد مكن مفهوم التمثيل من الحصول على نسق مدني للوجود، بمعنى أن "هذا التنسيق الذي ينظر للموجودات على أساس أنها مراتب، والذي يعين المراتب بحسب الوظائف، إنما تتأسس إمكانيته على أرضية من الاختيار الأنطولوجي: إن الوجود هو واجب الوجود، أي أنه وظيفة مرتبة"[2]؛ و"ليس التنسيق المدني للوجود إذن إلا المرحلة الأخيرة التي يبلغها الفارابي في تصوير الوجود وإخضاعه لمبدأ المعروفية"[3]. وهكذا يكف مفهوم التمثيل عن أن يكون إجراء ذهنيا معرفيا، ليتحول إلى تصور ميتافيزيقي وسياسي للعالم وللمدينة.

4. نتائج المقايسة وحدودها

أما انعكاسات التمثيل عند الفارابي، فقد مست مناحي فلسفته بأسرها: من المستوى الفيزيقي إلى المستوى الميتافيزيقي مرورا بالمستويات الاجتماعية والسياسية والمنزلية؛ لكن أقوى هذه الانعكاسات في نظرنا كان على المستوى الميتافيزيقي. فإذا كان "مفهوم التناسب [=التمثيل] ليس أي مفهوم اتفق، بل هو في جوهره مفهوم ميتافيزيقي لا يمكن استخدامه إلا على أرضية القرار الميتافيزيقي [...] فإن الحاصل من ذلك القرار هو انثناء الفكر عن حقيقة الوجود إلى وظيفته، مما يكرس جهة النظر الفلسفية على أنها الصورية المطلقة، مفهومة بمعنى اختزال الأشياء في ما يمثلها. لذلك نقول إن التناسب مفهوم ميتافيزيقي، إذ هو في جوهره يقتضي موضوعات قد جردت من ذواتها ولم يبق فيها إلا على الصورة"[4].

(1) محمد محجوب، **المدينة والخيال**، ص 6-7.
(2) **نفسه**، ص 8.
(3) **نفسه**.
(4) **نفسه**، ص 31-32.

وعموما، فقد كانت لهذا التمثيل انعكاسات على مستويات عدة:

فعلى المستوى الفيزيائي: "إن تشييد مدينة البشر على غرار مدينة السماء معناه تكريس حتمية لا ترحم، فالحركات في الأرض يجب أن تكون منتظمة ومطردة كحركات الكواكب والنجوم"[1]؛

وعلى المستوى الاجتماعي: "طبقات المجتمع يجب أن تكون ثابتة لا تتغير ولا يمكن الارتقاء من الواحدة إلى الأخرى تماما كما هو الحال في الأفلاك والمدارات التي تسير عليها الكواكب"[2]؛

وعلى المستوى السياسي: "إن بناء مدينة البشر على غرار المدينة الإلهية يقتضي أول ما يقتضي وضع رئيس المدينة البشرية في المنزلة نفسها التي لرئيس المدينة الإلهية"[3].

وهكذا فقد كان لاستعانة الفارابي بالنموذج الطبي التي كانت في الأصل لأغراض تصويرية نتائج في غاية الخطورة. فـ"الفارابي- في نظر ذ.الجابري- يكرس الاستبداد المطلق خارج نظامه الميتافيزيقي، وذلك حينما يلتمس نموذجا علميا من الطب، ولكن لا لبناء الأخلاق عليه كما رأينا عند جالينوس والرازي وابن سنان، بل لتصوير منزلة الرئيس واختصاصاته"[4]. فالتمثيل من أجل البناء غير التمثيل من أجل التصوير في نظر الجابري.

أما إذا تساءلنا: ما هو الشيء الغائب في التمثيل عند الفارابي؟ فالجواب هو ما نسميه بالتمثيل أو المقايسة الابستمولوجية. صحيح أن الفارابي يستعمل التمثيل على غرار ما فعل أفلاطون وسيفعل ابن رشد، لكن تمثيله وقف عند حدود موضوعات الطب والعلم المدني ولم يتعداهما إلى التمثيل أو المقايسة بين العلمين كعلمين. فنحن نجد لديه، كما مر بنا، تمثيلا بالنفس والبدن وأعضاء البدن والقلب والطبيب والمدينة والمنزل وأجزاء المدينة، لكن لا أثر، فيما نعلم، للتمثيل بالطب كعلم أو بالسياسة كعلم مدني. ولعل هذا التمثيل بالعلوم وبأجزائها ومسائلها وأوضاعها الابستمولوجية هو ما سينفرد به ابن رشد، وهو ما نسجله له على أنه جديد بالقياس

(1) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ص 357.

(2) **نفسه**، ص 357-358؛ هذه الفكرة الأخيرة نجدها عند أفلاطون في **الجمهورية** وقد شرحها ابن رشد: انظر **الضروري في السياسة**، ف 80-83.

(3) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ص 357.

(4) نفسه، ص 360.

إلى سابقيه عموما والفارابي على وجه أخص. فعلى خلاف هذا الأخير الذي اكتفى بتمثيل أجزاء المدينة والجزء الرئيس فيها بأجزاء البدن والجزء الذي يرأسها، وعلى خلاف أفلاطون الذي بين أنه من الممتنع بالنسبة لصناعة السياسة أن تحضر وتطبق كفن للحالات والوضعيات، يسجل ابن رشد "قفزة نوعية في طبيعة استلهام الطب"[1]، فعلى أساس صناعة الطب شيد ابن رشد ربطه في العلم المدني، بين القسم النظري والقسم العملي أو الجزئي.

ثالثا: المقايسة الكلاسيكية عند ابن رشد: الإمكانيات والمآزق

1. الحال في المدينة كالحال في النفس

يمكن القول إن المقايسة بين البدني والمدني قد جاءت لتنافس تمثيلا كلاسيكيا كان موجودا عند أفلاطون وورثه عنه وطوره الفلاسفة المسلمون، وهو التمثيل بالنفس. بل يمكن الحديث عن صراع خفي بين هذين التمثيلين من أجل كسب رهان الاعتراف بنجاعة كل واحد منهما في معالجة المسائل المدنية.

وإذا رغبنا في حصر وحدتي التمثيل قلنا إن هناك من جهة تمثيلا للمدينة بالبدن وتمثيلا للعلم المدني بعلم الطب وتمثيلا لتدابير السياسة بتدابير الطب؛ كما أن هناك من جهة ثانية تمثيلا للمدينة بالنفس، وتمثيلا لأجزاء المدينة بأجزاء النفس، وتمثيلا للعلم المدني بعلم النفس، مع أنه من الصعب الحديث عن مقايسة بين هذين العلمين على غرار ما نجده بالنسبة لعلمي الطب والسياسة.

من مهامنا إذن، أن نفحص متابعة ابن رشد نص أفلاطون فيما يتعلق بتمثيل المدينة بالنفس وإظهار حدود هذا التمثيل:

تحصل المقايسة بالنفس بقصد نقل خواص هذه الأخيرة إلى المدينة التي هي نفوس عدة، وهكذا تكون فضائل النفس الواحدة وكمالاتها مفتاحا لفهم مسائل المدينة. غير أن ابن رشد لم يقتصر على التمثيل بهذا الوجه فقط وإنما أضاف إلى ذلك تمثيلا كلاسيكيا نجده عند أفلاطون في **محاورة الجمهورية** وغيرها، وهو تمثيل المدينة بالنفس وأجزائها، فقد مثل أفلاطون المدينة وأجزاءها وطبقاتها من حكام وعمال وجنود بالنفس وأجزاءها العاقل والبهيمي والسبعي ومنازل هذه الأجزاء بعضها من بعض ورئاسة بعضها لبعض. ومجرد الإطلاع الأولي على **الضروري في السياسة**

(1) Laurent Gerbier, 'la politique et la médecine: une figure platonicienne et sa relecture averroïste,' *op. cit*.

كاف للقول بأن ابن رشد قد حاول فعلا متابعة أفلاطون في هذا التمثيل.

غير أن أفلاطون لم يكن المرجع الوحيد في العدة المعرفية والمنهجية التي توسل بها ابن رشد لتبرير استعماله التمثيل بالنفس، فقد كان يحيل في لحظات حاسمة على ما تبين في كتب أرسطو.[1] وفعلا، فنحن نجده يؤكد منذ مقدمة **الضروري في سياسة أفلاطون** على ضرورة المصادرة على ما تبين من نتائج القسم النظري من العلم المدني، ويعني به تحديدا كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخوس** لأرسطو.

في سياق إظهاره لأطروحة اشتهر بها أرسطو، وهي أن الإنسان مدني بطبعه، يسلم ابن رشد بما تبين في القسم النظري بخصوص الكمالات الإنسانية، حيث ظهر أنها أربعة بالعدد هي الفضائل النظرية والفضائل العملية والفضائل الخلقية والصنائع العملية؛ وأن هذه الكمالات كلها إنما هي من أجل الفضائل النظرية التي تتقدمها على نحو ما تتقدم المقدمات النتائج في الاستدلال. ولا بد من التنبيه على أنه من المتعذر اجتماع هذه الفضائل كلها في إنسان واحد، وإن كان ذلك ممكنا فهو أقلي، بل أكثر من ذلك إنه ليس يقدر أي إنسان أن يحصل هذه الفضائل أو حتى الفضيلة الخاصة به من غير أن يعاونه في ذلك غيره. وإذا كان هذا يصدق على الكمالات التي هي على جهة الأفضل أساسا، فإنه من باب الأولى أن يصدق على الأمور التي على الوجه الضروري أقصد تلك التي يشاركه فيها الحيوان بعض المشاركة، وهي ما عليه يقوم وجوده (غذاء، ومسكن، وملبس...) وما به يكون رخاء عيشه (فلاحة وزراعة...)، وما به يكون تحسين وجوده (صناعات).[2] وهذا دليل على أنه ينبغي أن تكون هاهنا "جماعة من الناس تتكامل فيهم أنواع الكمالات الإنسانية فيتعاونون على بلوغ أقصى الكمالات وذلك بأن يتبع أقلهم كمالا أكثرهم كمالا اقصد التهيؤ لكماله الخاص به وأن يفيد أكملهم أنقصهم في ذلك بأن يمكنه من مبادئ كماله... أما إذا لم تقم هذه الجماعة فسيكون مرد ذلك إما إلى أنهم لم يبذلوا هذه الفضائل وإما إلى أن بلوغهم لها كان ناقصا"[3].

---

(1) انظر: محمد المصباحي، «حضور أرسطو في **مختصر سياسة أفلاطون**» **مع ابن رشد**، مرجع مذكور، ص 77-89.

(2) لم يلجأ ابن رشد إلى أرسطو من أجل التقاط الحجة الأرسطية على الكمال، بل لجأ إليه في اقتباس مفهوم الكمال ذاته، الذي يظهر انه أرسطي خالص. انظر بخصوص هذه النقطة، محمد المصباحي، «حضور أرسطو في **مختصر سياسة أفلاطون**» ص 81-83.

(3) **الضروري في السياسة**، ص 76.

لكـن ابـن رشـد يلجـأ إلـى حجـة أخرى لإثبـات الدعـوى التي تقضـي بضرورة الاجتمـاع المدنـي لتحصيـل الكمـال. وقد كانـت هذه الحجة بوجـه تمثيلي قايس فيه بين المدينة والفضائل بالنفس وقواها أو أجزائها بقوله: "وبالجملة فنسبة هذه الفضائل في أجزاء المدينة هي كنسبة القوى النفسانية وأجزاء النفس، فتكون هذه المدينة حكيمة فـي جزئهـا النظـري الـذي به تسـود جميع أجزائها على النحو الذي يكون به الإنسـان حكيما بجزئه الناطق الذي يسود به على قواه النفسانية الأخرى، أعني المرتبطة بالعقل وهما الجزءان الغضبي والشهواني الذين منها تأتي الفضائل الخلقية، وذلك بأن يتحرك الإنسان إلى الأشياء التي ينبغي أن يتحرك إليها وفي الوقت الذي يعينه. فالإنسان يكون شـجاعا بالجـزء الغضبـي في المكان والزمان والمقدار الـذي توجبه الحكمة، وكذلك الشـأن فـي فضيلـة العفة وفي سـائر الفضائل. وبالجملة يكـون فاضلا بجميع الفضائل العقلية والخلقية وتكون الرئاسـة فيه كرئاسـة هذه الفضائل بعضها على بعض"[1]. ولا شـك أن القـارئ قـد تبيـن مـدى اقتراب هذا التمثيل الرشـدي من التمثيـل الوارد عند الفارابي الذي ذكرناه أعلاه.

غير أن المقايسة التي يقيمها ابن رشد بين المدينة والنفس تظهر شيئا جديدا فضلا عن مَدَنِية الإنسان التي له بالطبع، فهي توضح أيضا فكرة العدالة، إذ لا يمكن أن تتصور هذه الأخيرة ما لم تكن أجزاء المدينة وأجزاء النفس منظمة، أعني أنه يتوجب أن يسود النظام المدينة كما يتوجب أن يسود النفس. إن العدل هو الحد الأوسط الذي تشترك فيه المدينة والنفس، وهو العلة التي من جهتها يصدق على المدينة ما عُرف أنه صادق في النفس.

وهاهنا أيضا يحصل اسـتثمار العلاقات والتراتبيات الموجودة بين أجزاء النفس مـن أجـل إظهـار المنـازل التي يجب أن يشـغلها كل جزء من أجـزاء المدينة والأدوار التي ينبغي أن يؤديها وأنواع الخدمة التي يلزم أن يخدم بعضها بعضا. وهكذا فالعدل المدني هو "أن يعمل كل واحد في المدينة العمل الذي هو مهيأ له بطبعه، وأن يقوم به بأكمل وجه يستطيع"[2]، وأن تكون رئاسة هذا الجزء من المدينة لأهل العلوم النظرية ومـن هـو علـى رأسـهم، كذلك الشـأن في النفس: "فالعدل هـو أن يفعل كل جزء من أجزائهـا [النفـس] مـا عليـه أن يفعل بالقدر الـذي يجب وفي الوقت الذي يجب وهذا إنمـا يحصـل بالضـرورة فـي أجزاء النفس إذا قادها سـلطان العقـل **فالحال في المدينة**

(1) **نفسه**، ص 77.

(2) **نفسه**.

كالحال في النفس"[1].

غير أن ما يجب التنبيه عليه في نظرنا، هو أن أفلاطون، حسب ما يفيدنا به ابن رشد، كان يشدد على أن يكون اتجاه التمثيل لا من النفس إلى المدينة، وإنما في الاتجاه المعاكس، أقصد أن يحصل التمثيل بأمور المدينة لأجل إظهار مسائل النفس، وذلك لمكان خفاء أمور النفس بالقياس إلى ظهور أمور المدينة. وكما يظهر فليس يستوي الأمران، إذ أن النقلة من المدينة إلى النفس تفترض أن تكون أمور المدينة هي المقدمة الأظهر، وأمور النفس هي المطلوب الأخفى؛ أما عندما تكون النقلة من النفس إلى المدينة فما كان مقدمة يصير مطلوبا، والعكس.

ونحن إذا كنا نريد أن نظهر أن ابن رشد يتبع أفلاطون في التمثيل لأمور العلم المدني (مطلوب) بأمور علم النفس (مثال أو حجة)، وليس العكس، على افتراض أنه قد تقدمت إلى معرفتنا أمورُ النفس أوكانت أعرف، فنتخذها مقدمات للتمثيل بها في أمور المدينة، فإنه عند عودتنا إلى **محاورة الجمهورية** تبين لنا أن أفلاطون كان يسير من أمور المدينة إلى أمور النفس وليس من النفس إلى المدينة؛ وهو ما أقره ابن رشد في شرحه، عند قوله: "لما كان أفلاطون قد فحص أول هذا الكتاب في حد العدل وأبطل ما قيل فيه من الآراء المشهورة في زمانه ووعد بأن يعرف أولا ما طبيعة العدل في المدينة، لأن بيانه في المدينة يكون أكثر جلاء [أو أظهر[2]]، قال: ومثال ذلك أنه لو طلب من إنسان أن يقرأ كتابا خط بحروف دقيقة وهو أبعد مسافة، في حين أن هذا الكتاب يوجد في مكان آخر وقد كتب بحروف أكبر وفي مكان أقرب إلى ناظري قارئه، فنحن نرى أنه من الأصوب أن ينصح بالابتداء بهذا الكتاب المتسعة سطوره فنقرأه أولا، فإذا فهمنا فيه أمكننا حينئذ أن نقرأ بيسر الكتاب الدقيق الرسم. وكذلك العدل في المدينة فهو على هذا الفرض والمثال"[3]. التمثيل بالأعرف من أجل

---

(1) **الضروري في السياسة**، ص 77.

(2) من اقتراحنا باعتباره المصطلح الذي يتكرر كثيرا في كتابات ابن رشد المنطقية عند معالجته خواص مقدمة الاستدلال التمثيلي.

(3) **الضروري**، ص 115–116. ويقول أفلاطون في **محاورة الجمهورية**: "إن لهذا البحث [كشف الطبيعة الحقيقية للعدل والظلم] صعوبته وخطورته، وهو يتطلب حرصا وتبصرا عظيما. وما دمنا إننا نفتقد إلى هذا التبصر، فأعتقد أنه يحسن بنا أن نسير على مثل هذا النهج: [...] ففي الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا إدراكها. لذا أقترح أن نبحث عن طبيعة العدالة أولا كما تتبدى في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد، فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر، ونقارن بين الاثنين"؛ ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة حسن حنفي (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1985) ص226، د486.

بيان الأخفى هو التمثيل الذي يذكر ابن رشد أن أفلاطون قد استعمله في **الجمهورية**.

عندما تكون النقلة من المدينة إلى النفس، فالأعرف يكون هو العدل في المدينة، ويكون المطلوب هو العدل في النفس، لأن العدل الأول أعرف. وهذا ما يشير إليه ابن رشد أيضا في كتاب بعيد مبدئيا - لكنه قريب من جهة الأمثلة المستثمرة - عن هواجس **الضروري في السياسة**، وهو **تلخيص كتاب الجدل**. ففي سياق حديث ابن رشد عن أحد المواضع التي تؤخذ من النقلة والإبدال، يتعرض لنوعي الشبيه المعروفين بالشبيه على طريق التناسب وعلى طريق الاجتماع في عرض واحد مؤكدا أن حكم نوعي الشبيه حكم واحد، لأن "المقايسة والشبه الذي بينهما هي السبب في أن ألزمنا أن حكم المتناسبين حكم واحد فيما يوجد لهما ويسلب عنهما وهما نفس نسبة وجود الحكم لهما هو السبب في أن حكمنا عليهما بالمقايسة"[1]. ويقدم مثالا لتوضيح هذه القاعدة الاستدلالية في التمثيل: "إن كانت نسبة الملك إلى المدينة، نسبة الملاح إلى السفينة، والملاح لا ينبغي أن يسكر، فالملك لا ينبغي أن يسكر. فقد ظهر هنا أن الشبه في النسبة هو الذي مكننا من أن ننقل الحكم من الملاح إلى الملك"[2]. وهكذا يظهر أن هذا الموضع مأخوذ من "طريق الإبدال والنقلة"، وذلك لأننا أردنا أن نبين شيئا ما لأمر ما، أي أردنا أن نبين أن الملك لا ينبغي أن يسكر، وكان بيان هذا الحكم في شبيهه، الذي هو الملاح، حكما أظهر. ويقول ابن رشد: "وثامسطيوس يجعل للشبيه موضعا ثانيا، وهو المأخوذ على طريق الإبدال والنقلة، وذلك أنا إذا أردنا أن نبين شيئا ما لأمر ما، وكان بيانه في شبيهه أظهر، نقلنا البيان إلى الشبيه الأظهر، فإذا تبين ذلك المعنى فيه نقلناه إلى الأخفى، **شبه ما فعل أفلاطون في بيان العدل المدينة والنفس**"[3]. وقد فعل ذلك في **محاورة الجمهورية**، وثبتنا نحن هذا القول في مستهل هذا الفصل.

وبالجملة، يمكن أن نقول إن المقدمة الأعرف في تمثيل النفس بالمدينة هي: "أن يفعل كل واحد من أهلها [المدينة] ما هو مخصوص بفعله وهذا هو العدل. كما أن الزيغ في المدن الذي هو سبب الجور لا يمكن أن يكون شيئا غير أن ينشأ كل واحد من أهلها على أكثر من شيء واحد، فينتقل من شيء إلى آخر، ومن فعل

(1) ابن رشد، **تلخيص كتاب الجدل**، تح. بترورث وهريدي، ف 225.

(2) **نفسه**، ف 84.

(3) **نفسه**.

إلى فعل، ومن مرتبة إلى مرتبة، على أنه قد يظن أن ذلك لا يسيء إلى المدينة في الصنائع العملية، لكن الإساءة تكون بادية للعيان في تحول الأصناف بعضها إلى بعض"[1]. وما إن ظهرت هذه المقدمة لأفلاطون وتبينت، وكان ظهورها سبيلا إلى معرفة المطلوب المتعلق بالنفس حتى "أخذ [أعني أفلاطون] يفحص إن كان يتوافق مع العدل في النفس، فإن وجده يوافقه بالفعل فهو صحيح، وإن لم يكن أعاد النظر فيه[...] **فبالضرورة ما يوجب العدل في نفس الفرد سيكون بعينه ما يوجبه في المدينة الواحدة**"[2]. إن أمر فحص العدل في المدينة واختبار الأقاويل فيه، ليس يحصل في الواقع وإنما في النفس. لقد أصبحت النفس هنا مجال اختبار أو بالأحرى تحقق الأقاويل في المدينة وصدقها، والتوافق المطلوب ليس توافقا مع الواقع أو مع النظرية ذاتها، وإنما مع تصور معين في النفس. إن التصور السياسي الأفلاطوني القائم على القسمة والتفاضل وعدم التواصل بين طبقات المدينة يجب أن يتوافق مع تصور للنفس البشرية بغض النظر عن احتمال وجود تباين شاسع بين النفس الواحدة والمدينة التي هي نفوس وعلاقات بين هذه النفوس أساسا.

يعتبر ابن رشد أن هناك وحدة ما بين المدينة والنفس هي ما يمثل علة نقل حكم الجزء إلى الجزء الآخر، لكنه لا يحدد على نحو حاسم أيهما المثال الأعرف وأيهما المطلوب، المدينة أم النفس. فأحيانا يتحدث عن المدينة باعتبارها المثال الأعرف لمكان سهولة المعرفة بها، على غرار ما أوصى به أفلاطون. وأحيانا يتحدث عن النفس باعتبارها هي المثال الأعرف الذي يرجع إليه، وأن ما يُتوصل إليه بخصوص المدينة يجب أن يحصل انطلاقا من النفس، وما يؤكد ذلك هو كون علم النفس يتقدم العلم المدني. والمقدمة الكلية التي يقدمها ابن رشد علة لنقل الحكم من النفس إلى المدينة أو من النفس إلى المدينة هي "إن الأشياء التي تختلف بالكم وهي واحدة بالنوع لا يكون الواحد منهما مناقضا للآخر"[3]. دخول المدينة والنفس تحت كلي واحد هو إذن علة نقل الحكم من النفس إلى المدينة. فعلة وجود الحكم للمثال الأعرف هي ذاتها علة وجود الحكم للمثال الأخفى. ويظهر ذلك من قوله عن فضائل الحكمة والشجاعة والعفة: "لما كانت هذه القوى الثلاث توجد في النفس على الحال التي هي عليه في المدينة الواحدة، كان السبب في وجودها في المدينة هو نفسه سبب

(1) **الضروري في السياسة**، ص 120.

(2) **نفسه**.

(3) **نفسه**.

وجودها في النفس"[1].

هـذه الوحـدة هـي أيضا ما يظهـر وجوب العدل في المدينة، بعد أن ظهر وجوبه في النفس، و"إن وجدت هذه الثلاثة خصال في نفس الإنسـان فلن يتحقق فيه ضبط النفس والعدل، إذا لم تكن هذه القوى على وجهها الحق في المدينة، بأن يكون الجزء الناطق هو الحاكم في سائر القوى وتكون سائر القوى خاضعة له. ومن الجلي هنا أنه إذا لـم تكـن هـذه القـوى موجودة في النفس، فانه لا يمكن أن تكون في المدينة، لأن هذه الأشياء لا يمكن أن توجد فيها إلا بوجود الناس"[2].

ومن هذه الجهة يكون العدل الذي في نفس الفرد مثلما الحال في المدينة، أي "أن يفعـل كل واحـد مـن أجزائهـا ما ينبغي فعله حتى يصل الجزء العاقل هو الآمر، إذا كان حكيمـا وتقصـده النفـس بأسـرها ويكون الجزء الغضبـي مطيعا منقادا، يثور غاضبـا لمحاربـة غيـره"[3]. أما مقابـلاه، الظلم و"الجور" اللذان في نفس الفرد فهما مثـل الظلـم والجـور فـي المدن الجاهلة، وهما ليس شـيئا أكثر من أن "تتسـلط قوة غير ملائمة من هذه القوى وتسود قيها كتسلط النفس الغضبية والنفس الشهوانية"[4]. ويقول ابن رشد عن المقايسة بين النفس والمدينة ووظائفها: "لما كانت نسبة المدينة إلى المدينة [التسلطية] كنسبة الرجل إلى الرجل، فإذن ليس هناك أسعد من الملك الفاضل، ليس هناك أعظم شرا من وحداني التسلط. وهذه المقايسة بينهما والرجل بالرجـل تكـون أجلـى [=أظهـر] فـي المدينة. ولذلـك فعندما نقبل أن نسـبة المدينة إلى المدينة هي نسبة الرجل إلى الرجل، يتضح القياس بينهما، أعني بين الرجلين،

(1) **نفسه**، ص 122.

(2) **نفسه**، ص 120.

(3) **نفسه**، ص 121.

(4) **نفسه**؛ ويقول عن مدينة الحرية: "ذلك أنه من شأن هذه المدينة عندما تفيض فيها الحرية أن يصيروا منشغلين بأمر بيوتهم ومساكنهم بجميع أصنافهم إلى أن يتساوى فيهم الآباء والسادة والعبيد والنساء والرجـال. فيبطـل النامـوس ويسـتمر ذلـك إلـى أن تزول منهم الرئاسـة من كل شـيء. وبالجملة فلا يفصـل بينهـم شـيء، سـوى الحريـة المطلقـة، وأن يكون الرجـل متحكما عندما يريـد وكيفما يريد. فبالضرورة يعظم عندهم ضربان ذلك النوع الشرير من الزنابير كما يكثر في الأبدان السقيمة، نشوء الأخلاط، أعني الصفراء والسـوداء إلى أن تتحول هذه المدينة بمثل هذا الصنف الطارئ عليها إلى التسـلط بالضـرورة. ولذلـك ينبغـي لأصحاب السياسـة أن يحذروا مـن أن يطرأ مثل هذا الصنف في المدن أكثر من حذر الطبيب من طريان الأخلاط على الأبدان. وإذا أحسـوا بطريان شـيء منهم في المدن استأصلوهم من أصولهم ورموا بهم خارج المدينة، كما يفعل الطبيب، بالمرارة والبلغم. لكن صاحب السياسة أولى من ذلك"؛ **نفسه**، ص 192–192.

ولذلك ينبغي التأمل في الأعراض والخصال والمميزات التي تلحق هذه المدن فنحكم بواسطتها على وحداني التسلط"[1]. هكذا يحصل الانتقال بالحكم الأعرف من المدينة إلى الحاكم.

وعموما، فمن أجل تعبيد الطريق لفحص مسائل النفس التي هي أصعب، كان لابد من الاستعانة بالعلم المدني، على اعتبار أن المدينة عالم كبير يسهل استكشاف مسائله ونقل نتائج هذا الاستكشاف إلى العالم الصغير الذي هو النفس، نفس وحداني التسلط.

2. مآزق التمثيل بنظرية النفس

يجب أن نؤكد في البداية على ضرورة التمييز بين ثلاث علاقات يمكن أن تحصل بين العلوم: الأولى وهي معروفة منذ أرسطو على الأقل وتقوم على تسليم المبادئ وتسلمها بين العلوم؛ والثانية تقوم على ما يسمى منذ بداية القرن العشرين بالنمذجة أي قيام بعض العلوم كنماذج علمية لعلوم أخرى؛ والعلاقة الثالثة وهي مقصودنا وتقوم في المقايسة بين العلوم، لا فقط بين موضوعاتها.[2] وفي هذا السياق يرفض ذ. محمد عابد الجابري أن يكون الطب عند ابن رشد مؤسسا للعلم المدني ولعلم الأخلاق، هذا مع أن ابن رشد قد عالج أعمال الأطباء الكبار من حجم جالينوس وابن سينا وتأثر بها، وهو أمر معروف. وفي الواقع، فإن خلفيات هذا الإنكار تتلخص في نظرنا في الوفاء لفكرة دافع عنها الرجل منذ بكرة أعماله، وهي أن المنظومة الفكرية المغربية الأندلسية غير والمنظومة المشرقية غير. ومن هنا فالأخلاق عند ابن رشد كما عند سلفه ابن باجة، تتأسس على نموذج علم النفس لا على نموذج علم الطب كما هو الحال عند الرازي وابن سنان. وبهذا يكون الجابري قد أخرج ابن رشد من دائرة

---

(1) **الضروري في السياسة**، ص 201.

(2) بخصوص علاقات التسليم والتسلم بين العلوم انظر: محمد المصباحي،‹حق النظر في المبادئ الأولى بن الفلسفة والعلم،› **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد** (بيروت: دار الطليعة، 1998) ص 84–109؛ وجمال الدين العلوي،‹إشكالية العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة،› **مجلة كلية الآداب لفاس** 8 (1986)؛ وللباحث نفسه،‹ملاحظات حول تطور البرهان عن ابن رشد،› **مجلة الصورة** 1 (1998)؛ و‹نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد،› ضمن ندوة **أبي حامد الغزالي وموسى ابن ميمون، حلقة وصل بين الشرق والغرب** (الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1984) ص 44–105؛ وبخصوص علاقة النمذجة وجهة دخولها في مقولة المضاف والنسبة، انظر: *Modèles et interprétation* (Lille, P.U.L., 1978) p.9–10.

المنظومة الأخلاقية المحكومة بالنمذجة الطبية لجالينوس.[1]

غير أننا نقدر أن نشكك، بالمقابل، في نمذجة علم النفس بالنسبة للعلم المدني، لأن علم النفس الذي اعتمده ابن رشد نموذجا للعلم المدني لم يكن هو علم النفس الأرسطي، وإنما نظرية النفس الأفلاطونية، وهي نظرية كان تجاوزها أرسطو وأظهر بطلانها في كتاب **النفس**، كما هو معروف. لكن بما أن ابن رشد كان يلخص نصا أفلاطونيا، فقد كانت النظرية الأفلاطونية في النفس تفرض نفسها باستمرار عليه، لأن أفلاطون كان يُمثل بها، وهو يشرح نص أفلاطون. لكن السؤال هو كيف يمكن اعتماد نظرية ظهر غلطها للتمثيل بها في علم آخر؟ وبعبارة أخرى، كيف لابن رشد أن يمثل بنظرية أفلاطونية في النفس وهو يعلم غلطها؟

يمكن أن يُعتبر تلخيص ابن رشد لنص أفلاطوني في حد ذاته مأزقا منهجيا ومذهبيا في الآن نفسه، لأن نص أفلاطون كان عبارة عن محاورة؛ وهذا الشرط التداولي وحده كاف ليفسر لنا لماذا تمتلئ **الجمهورية** بالتمثيلات والاستعارات والأمثولات، والتي هي حاضرة لدواع عدة تلميحية وشعرية وجدلية وغيرها.[2] لهذا يغدو ما كان يلوح به ابن رشد من شعارات تجريد الأقاويل العلمية وإطراح ما دونها من أقاويل جدلية وخطابية وشعرية في نظره، مجرد طموح لم يجد طريقه إلى التحقق، وربما لم يكن بوسعه ذلك، لأنه من الصعب جدا أن نفصل الدعاوى المركزية في **المحاورة** عن التمثيلات والتشبيهات التي جاءت مسنودة عليها؛ فضلا عن أنه لا مفر من اللجوء إلى آليات الاستعارة والتمثيل وغيرهما من آليات الاكتشاف والتخاطب والتعبير، في محاورة يفترض فيها أن تكون "حيّة" و"حقيقية".

استعان أفلاطون بنظرية النفس في إظهار جوانب كثيرة في تصوره للمدينة، بل كان يعتبر أن النظرية الأولى محك الثانية على الرغم من كونها أخفى منها. وهذا

(1) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ص 382؛ لكن ما يثير انتباهنا عند ابن رشد، هو ورود إشارات قوية عنده إلى دخول الطب كعنصر مؤسس في علم الأخلاق. ونجد هذه الإشارات لا في كتاباته المدنية، على اعتبار أنها موضع الحديث عن الفضائل، وإنما في كتابه **الكليات في الطب** الذي كتبه ابتداء. يقول: "الشجاعة والجبن دليل على أمزجة الحيوان، فالشجيعة حارة ضرورة والباردة بخلاف ذلك"؛ **الكليات في الطب**، تحقيق مراد محفوظ ومن معه، ص 394، ف 88. وهذا شاهد لا لبس فيه على العلاقة الشديدة التي يقيمها ابن رشد بين نظرية الأمزجة ونظرية الفضائل.

(2) لمزيد من المعلومات بخصوص الدواعي التي استعملت من أجلها التمثيلات والاستعارات في محاورات أفلاطون، انظر: Victor Goldschmidt, *le paradigme dans la dialectique platonicienne* (Paris: P.U.F., 1947) pp. 111–112.

يعني تسرب المادة السيكولوجية للتمثيل إلى نص ابن رشد نفسه، وبوعي منه. فلكي يحافظ على بناء الكتاب وفكرته العامة كان لابد من الحفاظ على عناصرها التمثيلية، ومن ثم المحافظة على نظرية النفس في صيغتها الأفلاطونية، وربما لم يكن أمامه من خيار آخر غير هذا. من هذه الجهة يمكن الحديث عن حضور لسيكولوجيتين في كتاب **الضروري في السياسة**، وهما حاضرتين بوجهين مختلفين. وهكذا فالسيكولوجيا من جهة الموضوع والمسائل، أعني النفس وأقسامها وعلاقات هذه الأقسام، هي سيكولوجيا موروثة عن أفلاطون؛ أما السيكولوجيا من جهة المبادئ والأصول العلمية التي بنا عليها العلم المدني أموره، فهي أرسطية، إذ المعلوم أن العلم المدني يتسلم من علم النفس بعضا مما تبين فيه ليضعه مقدمات كما قلنا سابقا.

نعلم أيضا أن أفلاطون كان قد قسم النفس إلى ناطقة وموضعها الدماغ، ونفس غضبية وموضعها القلب، ونفس شهوانية وموضعها البطن.[1] وقد استثمر ابن رشد هذه القسمة للتمثيل من أجل قسمة المدينة إلى ثلاث طبقات ومواقعها. وعلى سبيل المثال فمنزلة الحكماء بالنسبة إلى باقي الطبقات هي منزلة النفس العاقلة بالنسبة إلى باقي أجزاء النفس. غير أننا نعلم أيضا أن أرسطو لم يوافق على هذه القسمة التي أظهر أنها بعيدة عن الصواب الذي هو القول بأن النفس واحدة بالموضوع وإن كانت تختلف بالقوى أو بالوظائف أو بالملكات، ولا تكون هذه الوظائف نفوسا متباينة مساوية لها في العدد، فهي تختلف من الناحية المنطقية بالنظر إلى كونها تتأدى كل واحدة منها إلى فعل مختلف، لكنها لا تختلف لا بالمحل ولا بالجوهر، فلكل حيوان نفس واحدة. وإذن فلا مسوغ إلى اعتبار النفس متعددة، فقط لأن قواها أو وظائفها متعددة.[2]

غير أن ما يثير انتباهنا هو أن ابن رشد الذي شرح كتاب **النفس** لأرسطو أكثر من مرة وتبنى موقفه السيكولوجي عموما، لم يكلف نفسه في **الضروري في السياسة**، عناء إبطال نظرية أفلاطون في النفس ولا الإشارة إلى بطلان هذه النظرية، لا ولا حتى التنبيه إلى النظرية البديل، على غرار ما فعل في مواضع كثيرة، هو الذي اعتاد على خصومة أفلاطون على أكثر من واجهة. فلم يعمل في **الضروري في السياسة** إلا على متابعة أفلاطون من غير أدنى إشارة إلى عدم التوافق بين السيكولوجيا الأفلاطونية

(1) Platon, *la République*, 4, §§. 436a–436c.

(2) Aristote, *de l Ame*, 2, §. 2.

وقارن: ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق ألفرد عبري، ص 54.

التي بنيت عليها التصورات المدنية، والسيكولوجيا الأرسطية التي تتسلم منها الصناعة المدنية مبادئها. ولم يكن بوسعه أن يفعل غير ذلك، حسب الجابري، "حتى يتأتى له متابعة آراء هذا الأخير [أفلاطون] في المدينة الفاضلة"[1]. فقد يكون الاستغناء عن المثال السيكولوجي الأفلاطوني سببا في انهيار بناء النظرية ككل.

قد يذهب بنا الفهم إلى اعتبار ابن رشد كان متساهلا أكثر من اللازم مع النظرية التي تقول بانقسام النفس، مسايرة منه لدواع ديداكتيكية كتبسيط نظرية أفلاطون في المدينة. وليس التزاما منه بالمعالجة النظرية لموضوع النفس، فهذه موضعها شروحه على **كتاب النفس**. ويمكن أن نفهم أيضا أن إبقاءه على نظرية النفس باعتبارها مقدمة "أعرف" من المطلوب، إنما يعود في العمق إلى شدة الترابط الحاصل بينها وبين التصورات السياسية لأفلاطون، فمراجعة الأولى قد ينسف الثانية لأنها قائمة عليها، فيفسد المدلول لفساد دليله.

كانت نظرية النفس المحك لصحة النظرية المدنية، لأن مبدأهما واحد وهو ما يعبر عنه بأن الأمور المختلفة بالكم الواحدة بالنوع، لا يكون الواحد منها مناقضا للأخر. غير أن ما يمكن ملاحظته على قول ابن رشد في **تلخيص السياسة** و**تلخيص كتاب الجدل** هو أنه في كلتا الحالتين، أي سواء صادقنا على قوله بالعبور من المدينة إلى النفس، أو من النفس إلى المدينة، فإنه على الرغم من ذلك توجد بنية واحدة ثابتة هي التي تسمح بالنقلة من طرف إلى طرف آخر أو في الاتجاه المعاكس، لكن المأزق هو أن التمثيل لم يحصل فيه الالتزام بضرورة تقدم معرفة المقدمة التي تؤخذ على أنها أبين.

فهل تستوي النفس والمدينة في الطبيعة حتى تجوز لابن رشد نقلة الحكم من المثال الأعرف إلى المطلوب؟

حتى يجيب أبو الوليد على هذا الاعتراض المنهجي الذي نرفعه في وجه ابن رشد، والذي كان قد رفع هو مثيلا له في وجه المتكلمين في سياق آخر، كان مضطرا إلى البحث عن الجنس المشترك أو المقدمة الكلية التي يدخل فيها المثال الأعرف

(1) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ص 382-383؛ هذا ويذهب شارل بتروورث، في هذا السياق في مقالته〈القراءة الأفلاطونية لابن رشد لخطابة أرسطو〉 ص228 إلى القول بأنه لا بد أن يقارن شرح ابن رشد **لجمهورية** أفلاطون **بتلخيص** ابن رشد **لخطابة** أرسطو - وخاصة في ما يتعلق في استبداله في **تلخيص الجمهورية** لجزء مهم من كتاب **النفس** لأرسطو، وهو الأمر الذي يحمل على الانطباع بأن أفلاطون قريب جدا من أرسطو.

والمطلوب. يقول: "ما يوجب وجود العدل في نفس الفرد سيكون هو بعينه ما يوجبه في المدينة الوحيدة"[1] بالضرورة. المدينة هي جمع من النفوس، وهذا يفترض أن ما يصدق على النفس الفردية يصدق على مجموع الطبقات، لأنهما واحد بالنوع الذي هو الإنسانية. الوحدة في النوع هي المفهوم الذي يسمح بإمكانية نقل الحكم من الشبيه إلى شبيهه. غير أن هذا الجنس المشترك لم يعثر عليه ابن رشد في ثنايا الفلسفة الأفلاطونية وإنما تم نقل هذه المفهوم من السياق الأرسطي. وهكذا يجمع ابن رشد مرة أخرى بين مبدإ أرسطي صريح وتطبيق أفلاطوني. فكيف يستقيم لابن رشد أن يستعين بمبدإ أرسطي ذي حمولة ميتافيزيقية وابستمولوجية مخصوصة لأجل تدعيم بناء سيكولوجي وكسمولوجي انهار على يد أرسطو نفسه؟

ما يمكن ملاحظته أيضا هو استعمال ابن رشد لهذا التشبيه، التشبيه بالكتاب، وهو يعلم جيدا أن هذه الآلية آلية شعرية أو بالكاد خطابية، كما أنه يعلم جيدا أنه قد سبق أن اتخذ منها مواقف تبخيسية، فما الذي اضطره إلى هذه الاستعارات والصور الشعرية؟ هل لأن مجالها هو **جمهورية** أفلاطون في الأصل؛ أم أن الاستعارة عملية لا فكاك منها أثناء التفكير والتعليم؟ وإذا كانت هذه الأقاويل لأفلاطون في الأصل فكيف تسربت من "نظارات" ابن رشد التي تجرد الأقاويل البرهانية وتطرح ما دونها؟ أما إن كانت هذه الأقاويل لابن رشد فهي بعيدة عن دعوة البرهان، إذ هي أقاويل خطابية وشعرية تعتمد التمثيل والاستعارة، وفي الحالتين لا يصعب الدفاع والتمسك ببرهانية القول الرشدي، لأن هذه تقتضي خلو هذا القول من كل ما يمت إلى الاستعارات والتشبيهات بصلة.[2]

ليس أمامنا من إجابة غير القول إن الدواعي البيداغوجية هي ما حدا بابن رشد إلى هذا الفعل. والدواعي ذاتها هي التي يمكن أن تفسر لنا ذلك التردد الذي سجلناه أعلاه بخصوص طرفي التمثيل وأيهما يكون المثال الأعرف والآخر مطلوبا. ولأجل توضيح ذلك الغموض نقترح التمييز بين تمثيلين في هذا السياق: تمثيل استكشافي وتمثيل بيداغوجي. وهكذا يكون الانتقال من المدينة إلى النفس تمثيلا استكشافيا، لأن فحص مسائل المدينة يخول لنا فحص مسائل النفس التي هي أدق وأخفى، وهذا ما

(1) الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر**، مرجع مذكور، ص 243.

(2) وانظر على سبيل المثال قول محمد عابد الجابري: "يترك ابن رشد نظرية المثل جانبا ليؤسس ما يأتي على آراء أرسطو التي يعتبرها برهانية، بينما نظرية أفلاطون خطابية جدلية أي لا أساس لها من الواقع، وإنما تعتمد الاستعارة والتمثيل"؛ **الضروري في السياسة**، ص 136، هـ 1.

يدل عليه قول ابن رشد حين أكد على ضرورة البدء بما هو أقرب إلى الناظرين، وبه يتبين الأبعد والأخفى، وذلك لدواعي الفهم والاستكشاف والقراءة لا التعليم والتلقين؛ أما الانتقال من النفس إلى المدينة فهو تمثيل بيداغوجي في نظرنا لأنه يأتي بعد أن تتضح المسائل، وهو لأجل إظهار الانسجام في القول؛ وهذا ما يظهر من خلال قول ابن رشد بأن الفضائل لا يمكن أن توجد في النفس إلا بوجود الناس الذين يعينون على تحصيل الفضائل والكمالات.

وعلى أية حال، فقد كان التمثيل بالنفس في كتاب **الضروري في السياسة** عرضة لمنافسة شديدة من قبل تمثيل آخر هو التمثيل بالطب، وهو التمثيل الذي حضر في **محاورة الجمهورية** لأفلاطون كذلك، لكنه حضر في **الضروري في السياسة** بحلة أخرى، وبجهة أخرى غير الجهة التي يظهر بها في المحاورة كما ذكرنا في مضى.

فإذا كان أفلاطون يحاول التأكيد على التوافق بين الفضائل في النفس والفضائل في المدينة، وينطلق من المدينة إلى النفس مُعرفا العدالة بأنها ذلك الترتيب الطبيعي بين أجزاء الكل، أي بين قُوى النفس من جهة وأصناف الناس من جهة ثانية. وقد تابعه ابن رشد جزئيا في هذا القول، لكنه ينفصل عنه من أجل إظهار نقل العدل والظلم من النفس إلى المدينة ليدخل فكرتي الاعتدال والاختلال في المزاج. وبهذا يكون التمثيل قد امتد ليشمل المقايسة بين النفس والبدن أو قل بين الرذيلة والفضيلة من جهة، والمرض والصحة من جهة ثانية. يقول أبو الوليد: "إن العدل في نفس الفرد هو نفسه العدل في المدينة، وبذلك يكون الظلم والجور في نفس الفرد هما بعينهما الظلم والجور في المدن الجاهلية، وهذا ليس شيئا أكثر من تسلط قوة غير ملائمة من هذه القوى وتسود فيها... شأنها في ذلك شأن الجسم في صحته وسقمه، فكما أن الصحة هي توافق في الأخلاط وتغلب المزاج، فالمرض إنما هو مخالفة المزاج والتغلب عليه. كذلك حال النفس فصحتها إنما هي للمزاج في موافقتها للجزء العاقل، وعلتها في سيطرة [بعض الأجزاء عليه]. ولذلك فالفضيلة ضرب من الصحة والجمال والرذيلة ضرب من المرض"[1]. غير أن هذا الاعتدال المزاجي لا يغطي مفهوم الاعتدال الذي يجب أن يقوم بين قوى متصارعة وفي حركة دائمة، كما أن

(1) **الضروري في السياسة**، ص 122-123؛ ويقول في **تلخيص الأخلاق**: "أما الأشياء التي تجلب الصحة واعتدال الهيئة، وهي لذيذة لأنه يشتهيها بمقدار معتدل وكما ينبغي، وسائر الأمور اللذيذة الأخر"، ضمن ملحق للنصوص المتبقية من **تلخيص الأخلاق**، أوردها ماجد فخري، (فلسفة ابن رشد الأخلاقية،) **مؤتمر ابن رشد**، مرجع مذكور، ص 210.

الاعتدال ليس المقصود منه دوام الثبات والسكون، كما لا يمكن أن يكون تغلبا كاملا ودائما لأحد العناصر على الباقي.

من هنا يمكن القول "إن اللجوء لنظرية المزاج هو ما مكن في آخر المطاف من تقديم وجه مشترك للفرد وللمدينة"[1]. كما مكنت الإحالة على التصورات الطبية ابن رشد من تجاوز التصور الكلاسيكي للجسم السياسي، وتوجيهه نحو إدراك التغلب على أنه تركيب مشترك لا على أنه هيمنة ينفرد بها جزء بعينه. وعموما فقد كانت صناعة الطب مصدرا لمقايسة جديدة لعلها غير مسبوقة. وفي هذا المعنى يقول لوران غريبيه: "تختلف المقايسة الطبية التي يعيد ابن رشد ملاءمتها اختلافا تاما عن الوجه الكلاسيكي الذي يمثله الجسم السياسي المركب بالنسبة إلى أعضاء مغلوبين يحكمهم قائد ـ دماغ ـ قلب"[2].

رابعا: المقايسة بين علم الطب والعلم المدني عند ابن رشد

وفضلا عن إعادة بناء ابن رشد للمقايسات الطبية الواردة في **جمهورية** أفلاطون، فقد وسع من أفق هذه المقايسات لتشمل لا موضوعات ومفاهيم الصناعة الطبية فقط، وإنما صناعة الطب أساسا، أعني التمثيل بالصناعة كصناعة، فضلا عن موضوعاتها وأجزائها. ويمكن أن نقول إن عملية التمثيل بالطب في أمور العلم المدني كان يجب أن تتقيد بمجموعة من الأصول المشتركة بين العملين من جهة وبين موضوعي العلمين من جهة ثانية.

1. أسس التمثيل بين موضوعي علم الطب والعلم المدني

من الأمور التي قامت عليها المقايسة بين الطب والسياسة ما يمكن أن نطلق عليه بلغة المقولات، الاشتراك في الفعل والانفعال والكيف والإضافة، إذ يظهر أن هذه المقولات الأربعة هي التي حكمت العلاقة بين الفضائل والكمالات والسياسة كما حكمت العلاقات بين الأعضاء وبدن الإنسان. يشترك الطب والسياسة معا في مقولتين من الوجود وهو الفعل والانفعال، فالطب والسياسة يقومان على الوقاية والعلاج أو الحفظ والإبطال بلغة ابن رشد. ويتأسس الفعل المشترك بينهما على كيفيتين هما الصحة والمرض، أو قل الخير والشر، ما دام المرض شر والصحة خير. وانطلاقا من

(1) 'La politique et la médecine: une figure platonicienne et sa relecture averroïste.' Gerbier,

(2) Ibid.

هذا الأمر المشترك نستطيع أن نقول إن السياسة هي فن طب النفوس باعتبارها تطلب إزالة علل الشر منها وحفظ صحتها وكمالها؛ كما أن الطب هو فن سياسة الأبدان باعتباره يطلب إزالة الشر عن الأبدان ويعمل على حفظ خيرها وجمالها. ولسنا نحن من يقلب هذه العلاقات والنسب بين هاتين الصناعتين بل أبو الوليد هو الذي قام بذلك حين قال: "الفضيلة ضرب من الصحة والجمال والرذيلة ضرب من المرض"[1]. والحق أننا نجد هذا الإقرار قريبا من قول آخر ورد عنده في سياق التمثيل، تمثيل الشارع بالطبيب، بحيث يظهر من تمثيلهأن المرض هو نوع من الشر كما أن الصحة نوع من التقوى (الخير). وهو ما يعبر عنه: "إن الطبيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان إذا وجدت ويستردها إذا ذهبت. والشارع هو الذي يبتغي هذا في الصحة الأنفس وهذه الصحة هي المسماة بالتقوى"[2].

هناك أمر آخر يقتضيه كل من الفعلين الطبي والمدني، وهو مشترك أيضا بين علم الطب وعلم السياسة، هذا الأمر هو المعرفة: معرفة الكيفية باعتبارها نحوا من أنحاء وجود الإنسان. إن شرط حصول الطب عمليا هو معرفة الكيف، أي الوجه الذي عن طريقه تتم نشأة الأبدان نشأة سليمة، ومعرفة الوجه الذي به تُزال الأمراض وتحفظ الأبدان؛ كما أن شرط حصول السياسة فعليا هو معرفة الكيفية التي وفقها يتم تربية الناس بما هم "أنفس"[3] أو دولة، والوجه الذي وفقه تزال الشرور والوجه الذي وفقه تحفظ الكمالات والفضائل. بمعنى أن فن السياسة يقوم في أحد جهاته العملية على معرفة أنحاء وأوجه التكامل المحتمل حصولها بين الفضائل ومعرفة الملكات القابلة للتكامل والتي يفعل بعضها في بعض حتى يكون فعلها أتم، فليس كل الملكات تقبل الفعل والانفعال ولا حتى الإضافة، ولا يعني هذا أنها لا تقبل ذلك بإطلاق، بل يمكن القول إن العكس هو الصحيح، فكل الملكات والفضائل تقبل مبدئيا التفاعل والتكامل ولكن ليس مع أي فضائل كانت ولا مع أي ملكات كانت. إن إضافة فضائل وملكات بعضها إلى بعض لا يؤدي بالضرورة إلى أن يكون فعلها أتم وأكمل بالضرورة، بل ربما قد يحصل العكس. فقد يحصل خلل، ويفقد البدن توازنه لأن من الفضائل ما يتكامل بعضه مع بعض ومنها ما يعوق بعضها البعض الآخر. وهنا يكمن الدور الحاسم لعلم السياسة. فرجل السياسة هو الذي يعرف جيدا كيف يجمع ما يقبل أن يجتمع، ويفرق

(1) **الضروري في السياسة**، مرجع مذكور، ص 122-123.

(2) **فصل المقال**، مرجع مذكور، ص 121، ف 71.

(3) استعمل ابن رشد هذا المصطلح في **فصل المقال**، انظر الهامش السابق.

ما لا يقبل أن يجتمع. كما أن هذا هو المعنى العميق للعدالة بما هي إنزال كل فضيلة وكل ملكة المنزلة اللائقة بها والمعدة لها حتى تقدر أن تفعل فعلها.

ضرورة المعرفة بالكيفية هي ما يفسر لنا إلحاح ابن رشد على ربط النظرية بالأمور والشرائط الجزئية التي ترافق إخراج الفضائل إلى الفعل إلا أن الأمر لا يتعلق بكليات وإنما بجزئيات متباينة، لكل منها خصوصيتها. وهذا يتم إظهاره بالإحالة على الطب، حيث يكون المطلوب من صناعة الطب أن تعرف أوجه الإضافة والفعل والانفعال بين أجزاء البدن والأدوية، ومعرفة أي الأمور التي يمكن أن تجتمع في الجسم ليحصل البرء، لأنه ليس كل الأمور قد تجتمع ويحصل ذلك، بل ربما قد يحصل عن ذلك أمراض كثيرة، وقد يؤدي إلى الموت. فكما أن بعض أعضاء البدن تتكامل وتتفاعل مع البعض الآخر فإن الأدوية والأمور الطبية والأغذية ليست تقبل التكامل كلها بل بعضها يكون معيقا وحائلا دون حصول فعل الأخرى، إذ ليس كل غذاء يصلح مع كل دواء ولا كل دواء يصلح لكل بدن.

إن هذه النسبة القائمة بين منازل الأعضاء بعضها من بعض وأجزاء الأمور الطبية (أغذية، ورياضة...) والملكات والفضائل، أو قل هذه النسبة التي ينبغي العثور عليها ومعرفتها وضبطها من قبل الطبيب الماهر والسياسي الحاذق هي ما يفسر كون الطب والسياسة علمان احتماليان، لأنهما قائمان على توطئات تامة لكن دون أن تحصل الغايات دائما. وهما معا يعتمدان المعرفة الدقيقة والمعاينة الدائمة وبذل قصارى الجهد وتوفير كل فرص النجاح دون أن يتبع ذلك النجاح بالضرورة.[1]

إلى ذلك، فقد كان نظر ابن رشد إلى الصنائع عموما من باب الفضائل، مناسبة لنا لاكتشاف جوانب إضافية يشترك فيها الطب مع السياسة. فقد نظر ابن رشد إلى تعريف كل من الطب والسياسة من منظور ثلاث من مقولات الموجود هي المتى والكم والكيف. فإذا كان الطب والسياسة من الفضائل العلمية، وكانت الفضيلة هي إتيان الفعل في الوقت الذي ينبغي والقدر الذي ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي، فإن معنى هذا بجهة ما أن الطب والسياسة صناعتان عرضيتان لثلاثة أسباب: أولها إنهما صناعتان تمسان أعراض وجود الإنسان وليس ماهيته؛ وثانيا، لا تحصلان غايتيهما ولا

(1) وهذا ما يفسر لنا أيضا إقدام ابن رشد على تشبيه الشريعة بالمركب الدوائي الأعظم والشارع بالطبيب الماهر الذي يعرف كيف يركب بين الدواء لأنه يعلم النسب القائمة بينها، ولكنه لا يفيد دائما جميع الناس.

بد، كما قلنا قبل قليل؛ وثالثا إنه قد يستغنى عنهما في المدن الفاضلة التي لا تحتاج لا إلى عدالة ولا إلى طب.[1]

من بين النتائج التي ينتهي إليها كلامنا عن الأمور المشتركة التي تقوم عليها المقايسة بين الطب والسياسة، إحالة ابن رشد على الشروط الجزئية والأوضاع والحالات المتغيرة التي تفيد عمل كل من رجل السياسة ورجل الطب. وهكذا يكون ابن رشد قد أعاد بناء هذه المقايسة انطلاقا من مجال الفعل الحقيقي، مجال الواقع السياسي ومجال المزاولة الطبية وهذا ما تطلب منه السعي جاهدا إلى تكييف مقايسة الجسم الحي بالجسم المدني.

2. شروط التمثيل بين علم الطب والعلم المدني

مما هو عملي وتختلف نسبتها إليه بالقرب والبعد منه، بل نقدر أن نقول بناء على إحدى إشارات ابن رشد، أن القسمة والنسبة في العلم المدني قد صيغت على نموذج علم الطب.[2]

من المعلوم أن القسم الأول من العلم المدني هو القسم الوصفي النظري الذي يعرف لنا الملكات والأفعال الإرادية والعادات والفضائل ونسبة بعضها إلى بعض، أما القسم الثاني أو السياسة، فهو القسم العملي الذي يفحص عن كيفية تأثير ملكة في أخرى، خدمة وإعاقة، وكيفية ترسيخ هذه الملكات في النفوس. وبالجملة فإن "نسبة ما يفحص عنه القسم الأول من هذا العلم المدني إلى ما يفحص عنه في القسم الثاني، هي كنسبة كتاب الصحة والمرض، إلى كتاب حفظ الصحة وإزالة المرض في صناعة الطب"[3]. وعليه فكتاب الصحة وكتاب المرض في **الكليات في الطب** هو مثال كتاب الأخلاق، وكتاب حفظ الصحة وإزالة المرض هو مثال كتاب السياسة أو تدبير المدينة.[4]

---

(1) لكن إذا نظرنا إلى صعوبة أو ربما امتناع حصول المدينة الفاضلة فإنه يمكن القول بأن الطب والسياسة صناعتان ضروري وجودهما لأنهما مرتبطان بطب الأبدان وطب المعاشرات، وبالأبدان والمعاشرات تحصل المدنية.

(2) **الضروري في السياسة**، ص 72.

(3) **نفسه**، ص 72-73.

(4) غير أن **كتاب السياسة** هذا لم يقع بين أيدي ابن رشد، فكان أن اضطر لاستبداله بكتاب السياسة لأفلاطون، وقد برر ابن رشد هذا الاستبدال الاضطراري بالتأكيد، بالقول إنه يفحص ما يفحص **كتاب السياسة** لأرسطو.

هذان إذن هما قسما علم الطب، وقد ظهرت نسبة بعضهما إلى بعض، وبظهور هذه النسبة تظهر لنا طبيعة النسبة التي ينبغي أن تكون بين أقسام العلم المدني. وكما سبق أن ذكرنا، فالجزء الأول نظري والجزء الثاني عملي ينظر في وجوه ترسيخ ما تبين في الجزء النظري من فضائل وعادات، وتسديد أفعال الإنسان نحو الغاية الأسمى. هذا القسم أشرف طبعا من الجزء الثاني لأنه بمثابة غاية له، مع أن الأول ذو طبيعة نظرية. فمادمنا هنا في سياق العمل، فلم يبق المعيار هو المعيار، ولم يعد النظر هو الأشرف بل العمل هو الذي أضحى كذلك لأنه أصبح هو الغاية، بل أصبح جزء مدينة.

لقد صار العمل هو الغاية التي إليها تقاس نسبة أجزاء هذا العلم، ومنزلة بعضها من بعض، فلما كان العلم المدني "الغاية منه العمل فقط، فإن أجزاءه المستفادة مما هو عملي تختلف بالقرب منه والبعد. ولهذا فما كان من الأمور العامة المستنبطة في هذا العلم أكثر كلية كان أكثر بعدا عن العمل، وما كان منها أقل كلية ازداد منه قربا لكونها مستفادة مما هو عملي"[1]. وهذا على غرار علم الطب أو بالأحرى على غرار أجزاءه. إن الجهة التي يختلف فيها العلم العملي عن العلوم النظرية هي الغاية، كما مر بنا، والتي يقرب أن تكون هي الفصل النوعي الذي يتحدد به هذا العلم بالقياس إلى العلوم الأخرى. وليس يخفى على الناظر ثقل مفهوم الغاية من حيث هي علة، بل أشرف العلل. وعليه فلما كانت الغاية من العلم المدني هي العمل، كان العمل، من جهة ما هو غاية، المعيار في سلم التفاضل بين الأمور المكونة لهذا العلم، وهي تقابل معيارا اعتدنا أن نجده في العلوم النظرية هو معيار الكلية والعمومية، شرط العلم والتعلم.

وما دام الشرف كله للعمل، فإنه كلما اقتربنا من العمل أكثر كلما ازددنا شرفا. والاقتراب من العمل على ما يظهر هنا ليس سوى الأمور الجزئية التي تحصل في الواقع. فلا يكفي تحصيل الفضائل نظريا، بل ينبغي إعمالها، وذلك هو كمالها وما يجعلها فعلا جزء مدينة. هذا، مع أن ابن رشد يتمسك بالطابع الكلي لهذين العلمين، أي الطب والسياسة، لأجل المحافظة على معقوليتهما وضمانها من حيث هي مسددة للعمل وموروثة للتعليم.

فكما أن الجزء النظري من العلم المدني يصادر على مقدمات كانت تبينت في علوم أخرى، فهذه هي أيضا وضعية علم الطب، وخاصة شقه النظري، لذلك نجده

(1) **الضروري في السياسة**، ص 72–73؛ ونقترح أن نقرأ بتقديم وتأخير بدل بالقرب والبعد.

لا يتردد في التمثيل به، ولذلك أيضا ليس صدفة أن يُبرز وضعية العلم المدني بالقياس إلى علوم أخرى متوسلا في ذلك بآلية التمثيل، وبالضبط التمثيل بالطب. في ضوء هذا نكون ملزمين بالعودة إلى هذا المثال ذاته، إلى الطب لننظر في علاقاته مع باقي العلوم، ولنكشف بذلك وجوه استثمار أبي الوليد لهذه الوضعية العلائقية ليضبط النسيج الابستمولوجي الذي يدخل فيه العلم المدني عموما.

لقد سبق أن عالجنا مسألة اختلاف العلم المدني وعلم الطب عن العلوم النظرية، ونريد أن ننبه هنا أيضا على أن تأكيد ابن رشد على الاختلاف بين العلم المدني والعلوم النظرية قد حصل بالاتكاء على آلة العلم الطبي، وهو الأمر الذي يفتحنا على كثير من أشكال اللبس. فإن هذا العلم، المشهور بالعلم العملي، ومبادئه وموضوعه وغايته تختلف بالطبيعة عن تلك التي للعلوم النظرية. فمبادئ العلم المدني هي الإرادة والاختيار، أما موضوعه فهو الأفعال الإرادية والفضائل والعادات، أما الغاية فهي أن يعمل لا أن يعلم.[1] وكما ذكرنا قبل قليل فالغاية هي المحدد المركزي في مدى عملية هذا العلم. فكلما كانت أجزاؤه أقل كلية وعمومية كان أكثر عملية، وذلك "كالأمر في صناعة الطب، ولذلك سمي القسم الأول منها بالقسم النظري والقسم الثاني بالعملي"[2]. وهذه الغاية باعتبارها معيار التقديم والتأخير في الأمور العملية، هي التي حكمت على العلم المدني بالانقسام إلى قسم نظري، تذكر فيه الملكات والأفعال والعادات؛ وقسم عملي تعلم به كيفية ترسيخ هذه النظرية في النفوس. أو باختصار قسم نظري أقرب إلى الكليات أو "الدستور"، وقسم عملي ينشغل بما هو جزئي، تماما كما ينقسم الطب إلى قسم نظري تعرف فيه الصحة والمرض؛ وقسم عملي تعلم به كيف تحفظ فيه الصحة وتبطل فيه المرض.

في القسم الثاني من العلم المدني تتبين الأشياء التي إذا تأتت في الأمور الكلية أمكن لها أن تفعل وتحصل الغاية من القسم الأول. وهنا يتدخل تمثيل ابن رشد في العلم المدني بالصناعة الطبية: فنسبة ما يفحص عنه في القسم الأول من العلم المدني إلى ما يفحص عنه في القسم الثاني هي نسبة كتاب الصحة والمرض إلى كتاب حفظ الصحة وإزالة المرض. وادعاء ابن رشد وجود تشابه في هذه النسبة ليس ادعاء من غير دليل. يقول: "لذلك يحتاج الطبيب بعد طول مزاولة الكليات التي تحتوي عليها هذه

(1) الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر**، مرجع مذكور، ص 243.

(2) **نفسه**، ص 73.

الصناعة إلى طول مزاولة وحينئذ يمكن أن يوجد في المواد"[1]؛ هذا فيما يتعلق بالطب، أما في السياسة فينبغي أن تعرف أولا أن معرفة الفضائل والملكات لا تكفي لإخراجها إلى الفعل، "لذلك يقال إن سياسة المدينة أنسب إلى المتكهلين الذين يجمعون بين العلوم النظرية والتجربة المكتسبة بطول العمر كالطبيب الذي إنما يبلغ الكمال عندما يحصل له، مع المعرفة بكليات الصناعة التي لا غنى عنها، الفضيلة العقلية التي يحققها في المادة بالتجربة"[2]. وهكذا فالجمع بين الكلي والتحقق الفعلي للكلي هو ما يشترك فيه علم الطب مع العلم المدني، وهو علة التمثيل السابق. وها هنا نجد قرينة أخرى تجعل الطب مادة نموذجية للتمثيل به في العلم المدني.

إن كمال الفضائل ليس في العلم بها بل هو العمل، وأن العلم لا يفيد الكمال فيها نهائيا، يقول: "ينبغي أن تعرف قبل هذا أن ما يكفي في وصفها [الفضائل] بالقول، لا يكفي لإخراجها إلى الفعل في المدن وعند الأمم، إذ لابد من قوة العقل كما هو الشأن في صناعة الطب، لذلك يقال إن سياسة المدن أنسب إلى المتكهلين الذين يجمعون بين العلوم النظرية والتجربة المكتسبة بطول العمر، كالطبيب الذي إنما يبلغ الكمال عندما يحصل له مع المعرفة بكليات الصناعة التي لا غنى عنها، الفضيلة العقلية التي يحققها في التجربة"[3]. وبقدر ما يظهر من هذا القول مدى تأكيد ابن رشد على الجانب العملي الذي بالفعل في صناعة الطب كما في صناعة السياسة، بقدر ما يظهر الأساس المشترك الذي عليه تقوم عليه المقايسة بين الطب والسياسة، والجهة التي يلتقيان فيها، كما تظهر، قبل ذلك، شروط تحصيل الكمال في كل صناعة على حدة.

هذا الأساس المشترك متعلق بالطبيب وبرجل السياسة: فهذا الأخير لا يقدر على مباشرة سياسة المدن، أو بعبارة أوضح لا يقدر أن يكون سياسيا حقيقيا إلا بعد أن يستوفي شرطي العلوم النظرية والخبرة العملية التي تأتي بعد عمر طويل، كما لا يقدر الطبيب أن يكون طبيبا حقيقيا أي أن يحصل كمال صناعته، إلا بالجمع بين الكليات في هذا الفن والتجريب الحقيقي على الحالات والأدوية...

لنأخذ مثال الشجاعة باعتبارها فضيلة. فإذا نحن أردنا تصور الفضيلة قلنا إنها

(1) **الكليات في الطب**، تحقيق مراد محفوظ ومن معه، ص 130، ف 12.
(2) **الضروري في السياسة**، ص 79، ف 18.
(3) **نفسه**، ص 79.

صفة تحصل في النفس تقع بين رذيلتي التهور والجبن، وهي ملكة يصير بها الإنسان شجاعا في المكان والوقت والقدر الذي ينبغي. غير أن هذا الحد إن كان كافيا لتصور الشجاعة بإطلاق فهو لا يكفي لإخراجها إلى العمل، لذلك يحتاج أن يقترن، حين العمل، بشرائط جزئية خاصة لابد منها وإلا تعذر العمل.

وعلى سبيل الاستطراد يجب أن نذكر أن هذه الشرائط الجزئية التي تشرط العمل في العلم المدني هي مثل الشرائط الجزئية التي تشرط الصناعة الطبية حيث يصادفُ الطبيب عند سعيه لإيجاد الكليات في المواد وإخراجها إلى الفعل "أعراضا ليس يمكن أن تكتب". فصناعة الطب تحتاج بعد حصول الأمور الكلية التي فيها إلى تجربة تحصل منها مقدمات جزئية تستعمل في كل شخص شخص، وليس يمكن أن تكتب هذه المقدمات في كتاب، إذ من المستحيل كتابة تاريخ للحالات المرضية. ويمكن أن نقول عموما إن ابن رشد باعترافه بامتناع كتابة الأعراض والجزئيات في الصناعة الطبية قد أظهر وعيا حادا بالموقع الذي يقف فيه، وهو موقع بين الكليات والجزئيات. فالجانب الأول يمكن العلم به بينما يتعذر العلم بالجزئيات إذ لا نهاية لها، "فالحد إنما يكون واحدا للطبيعة الواحدة الكلية لا الجزئية"[1]؛ وهذا معناه أنه ليس لطبيب ولا يقدر أن يعطي شفاء هذه العين المشار إليها وإنما يعطي شفاء العين بإطلاق. ولكن على الرغم من ذلك فهذه الجزئيات هي التي تفتح الطبيب على حالات جديدة لم يكن على علم بها من قبل، حالات تستدعي معالجة خاصة مختلفة عن غيرها مع استدعاء ما يلزم من أحكام عن حالات تشبهها بعض الشبه، وهذا لا يكون إلا بآلية التمثيل.

غير أن ابن رشد ذهب إلى عكس ذلك في ما يتعلم بعلم السياسة. فإذا كانت هذه الأعراض التي تحصل في صناعة الطب يتعذر الإحاطة بها وكتابتها، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة للعلم المدني، حيث نجد ابن رشد يذهب إلى عكس ذلك تماما. فهو لا يتردد عن الإتيان بحالات من واقع المدينة الأندلسية. فإذا كان المقصود بالقسم النظري من العلم المدني هو الاعتقاد فقط، فإن الغاية منه من حيث هو جزء من العلم المدني، هي العمل. لذلك فإن أجزاءه المستفادة مما هو عملي هي في غاية الاختلاف والتعدد من غير أن تخرج عن نسبتها إلى ما هو كلي، أقصد كليات العلم المدني، ولعل هذه النسبة أو قل هذا التقديم والتأخير في النسبة إلى ما هو عملي، هو ما يجعلها تتراوح في البعد والقرب بين الكليات والجزئيات لكنها تبقى مؤطرة

(1) ابن رشد، **تلخيص كتاب البرهان**، تح. محمود قاسم ومن معه، ص 173، ف 140.

ومنتظمة. والدليل على هذا الإنشداد في العلم المدني إلى التفاصيل والحيثيات، هو تلك الهواجس التي أخذت ببال ابن رشد على طول كتاب **الضروري في السياسة**، وهي التي تترجمها، تلك الغزارة والتدقيق في استعمال ابن رشد لنوع من أنواع المثال الخطابي، وهو التمثيل بالأمور التي قد كانت ووجدت، أو ما يعرف الآن بالشواهد التاريخية، وبخاصة الأحداث التاريخية القريبة منه.

هكذا يظهر أن تمكين الفضائل والكليات من الفعل وإخراجها إلى الوجود هو الشرط الأول في كمال هذه الفضائل؛ أما الشرط الباقي فهو كذلك يصفه ابن رشد بواسطة التمثيل بالطب وقوامه ثلاثة أفعال مشتركة بين صناعتي الطب والسياسة: الفعل الأول هو الترسيخ ويكون بالتربية والنشأة الجيدين والحفظ والإبطال. يقول أبو الوليد: "والثاني كيف ترسخ هذه الفضائل في نفوس الأحداث ليربوا عليها بالتدريج إلى أن يبلغوا كمالهم. ثم إذا بلغوا كمالهم يعرفون كيف يحافظون عليه وأيضا كيف تزال الرذائل من النفوس الشريرة. وبالجملة فالأمر هنا كالأمر في صناعة الطب فكما أن الجزء الأخير منها يشمل على ما به يعرف كيف تنشأ الأجسام على الصحة وكيفية حفظها وكيف يزال منها العلل إذا مرضت"[1]؛ أما الأمر الثالث فهو معرفة طبيعة نسبة الفضائل بعضها لبعض، أقصد معرفة أي الفضائل يخدم بعضها بعضا وأيها يقوم لها عائق لأنه بحصول اجتماع الفضائل التي يخدم بعضها بعضا لكون فعلها تاما، ومثل الفضائل بعضها إلى بعض مثل الأمور الطبية والأدوية في اجتماعها وتركيبها الذي به يحصل البرء في الجسم أو تحفظ صحته.

وبالجملة فإن الوقوف على غاية هذه الفضائل والكليات لأجل تحصيل كمالها لتصبح جزء مدينة، لا يمكن أن يُنال ما لم تستوف هذه الشروط ثلاثتها. تماما "كما أن حفظ صحة الأعضاء وإعادة البرء عليها، إنما يوقف عليه في الأغلب بمعرفة نسبتها لسائر الأعضاء مرتبتها منها"[2]. وإذن فالشرط الثالث هو الذي يحدد لنا سبيل تفعيل الأمور الكلية في السياسية، وذلك على غرار ما يحصل في الطب. وهكذا شبه ابن رشد منظومة العادات والملكات والفضائل والعلاقات التي يظهر فيها بعضها لبعض مكملا والآخر معيقا، كما ذكرنا قبل قليل، يشبه ابن رشد هذه المنظومة بمنظومة جسم الإنسان أقصد نسق أعضائه المتشابهة والآلية ومرتبة بعضها من بعض، وهو

(1) **الضروري في السياسة**، ص 78-79.
(2) **نفسه**، ص 79.

تشبيه نجده عند الفارابي كما نجده عند أفلاطون.

إلا أن تمثيل ابن رشد السياسة بالطب يفتحنا في هذا السياق على أمرين: فهو أولا يعاود الرجوع القهقرى من التمثيل الإبستمولوجي بين أمور الطب وأمور السياسة إلى التمثيل الفيزيائي بين تركيبي وهيئتي جسم الإنسان والمدينة، خاصة وأنه قد تبين أن منظومة الفضائل لا تقوم على اختزال العلم المدني في فن تدبير النفس فقط، لأن العادات والفضائل والملكات والأفعال هي في حال كمالها، تصير "جزء مدينة"، كما تفيد الأطروحة المركزية لابن رشد.[1] أما الأمر الثاني فهو أننا نتمكن، بفضل هذا التمثيل، من أن نفهم كيف تقدر صناعة الطب أن تظهر لنا وجه الترابط في العلم السياسي بين معرفة الفضائل وإيجادها في المواد أي تحصيلها الفعلي في المدينة.

نعم، إن كل معرفة جزئية لهيأة مدينة ما أو لتركيب بدن ما لا يوقف عليها إلا بعد تحصيل معرفة نظرية عامة تتمثل في معرفة النسب والعلاقات بين أجزاء التركيب والهيئات. غير أن هذا الترابط، الذي من شأنه أن يقدرنا على التفكير في المعرفة الكلية من حيث هي معرفة بالهيأة التي هي بالقوة، وعلى التفكير في المعرفة الجزئية من حيث هي معرفة بالإجراءات وبالأمور الحاصلة بالفعل، إنما هو ترابط يقوم على مسلمة الوحدة في الجنس بين جملة الفضائل التي في الفرد وأفعال وقوى هذه الفضائل التي في المدينة ككل.

وهذه الوحدة في الجنس هي ما سيعمل ابن رشد على إثباته عن طريق عودته إلى التمثيل الطبي عندما أظهر من خلاله فكرة التفاضل الوظيفي الذي يحفظ الاعتدال والتوافق بين أجزاء كل جسم مركب. وتتمثل فائدة الإحالة على الطب، في ربط المعرفة العامة والوصفية لحالات موجود ما- وهي الوظيفة الطبيعية لكتابي الصحة والمرض اللذان يقدمان كليات حالة الصحة وحالة المرض بالنسبة للبدن عموما - بعملية مفردة وتعليمية، وهي الوظيفة التي يؤديها كتاب حفظ الصحة وكتاب إزالة الأمراض، الذي يحتوي من جهته على المبادئ والقواعد التي تسمح للمزاول بالمرور من العام والكلي إلى الجزئي والفردي. وهكذا تمكن مقايسة ابن رشد من "نقل هذه العلاقة الإشكالية بين النظرية الواصفة والعمل التعليمي إلى علم السياسة نفسه، فيثبت القسم الأول كليات العادات المطلوبة والأفعال التي تتبعها، أما القسم الثاني فينشغل بترسيخ هذه

(1) **نفسه**؛ وانظر غريبيه، مرجع مذكور.

العادات في النفس والجهة التي تشرط بها هذه العادات كمال الأمور الجزئية"[1].

نعرف أن ابن رشد لم يحصل على كتاب **السياسة** لأرسطو، وقد استعاض عنه بـ**محاورة الجمهورية** لأفلاطون. وقد لا يعنينا هنا التساؤل عن سر هذه النظرة الكلية المجردة التي نهجها ابن رشد إزاء الفروقات المنهجية والمذهبية بين الفيلسوفين والمؤلفين، ولكنه يعنينا أن نشير أن تجاوز الفروقات الكبيرة بل والإدعاء بأنها متشابهات كان يخفي من وراء ذلك مقاصد أخرى.[2]

من تبعات هذه التسوية بين الكتابين اضطرار ابن رشد إلى أن يصادر في **جوامع سياسة أفلاطون** على ما تبين في القسم الأول، أي علم الأخلاق الأرسطي وكأنه لا يرغب في أن يشعرنا بأن الأفقين الأفلاطوني والأرسطي في غاية الاختلاف. أو على الأقل أن ما بينهما من اختلاف غير ذي أهمية كبيرة، لاسيما وأن أقوالهما معا أعني أرسطو وأفلاطون قد تعرضت للتشذيب والتعديل فأصبحت جميعا أقوالا علمية على يد أبي الوليد. وهكذا تضحى نتائج علم الأخلاق مقدمات في علم السياسة. لكن من أهم التبعات أيضا إنشاء ابن رشد لشيء جديد تماما، هو التمثيل بين الطب والسياسة. تمثيل ليس على مستوى الموضوع، وإنما على مستوى العلمين في حد ذاتهما كما ألمحنا في ما قبل. لذلك فنحن نجد ابن رشد يرتقي من تمثيل عادي نجده مبثوثا في **محاورة الجمهورية** لأفلاطون، إلى تمثيل يمكن أن نطلق عليه التمثيل الابستيمولوجي بين علمي الطب والسياسة، وهذا ما نسجله لابن رشد في تاريخ العلاقة بين الطب والسياسة.

خامسا: حدود التمثيل والنمذجة

لكن هاهنا ينهض سؤال قد يبدو عفويا: هل فعلا نسبة علم السياسة إلى باقي العلوم هي ذاتها نسبة علم الطب إلى العلوم الأخرى؟ بعبارة أخرى هل فصل وخواص الطب هي ذاتها خواص وفصل السياسة بالقياس إلى باقي العلوم التي يدخل فيها هذان العلمان كل على حدة؟ وربما يمكن أن نختصر هذا في السؤال: هل ما نعنيه بـ"عملية" علم الطب هو ذاته ما نعنيه بـ"عملية" علم السياسة؟

---

(1) غربيبه، مرجع مذكور.

(2) Charles Butterworth, 'New Light on the Political Philosophy of Averroes,' in George F. Hourani (ed.), *Islamic Philosophy and Science* (Albany: SUNY Press, 1975) pp.118–127.

بينما نجد ابن رشد في تحديده العلم المدني، الذي هو علم عملي، يقارنه بالعلوم النظرية على مستوى الموضوع والمبدأ والغاية، يقوم في كتاب **الكليات في الطب وشرح الأرجوزة الطبية لابن سينا**، بنفس المقارنة، ولكن جهات المقارنة تختلف هذه المرة.

والواقع أن ابن رشد قد سعى إلى إيجاد الأعذار لأولئك الذين قسموا الطب إلى نظر وعمل، وهو في حقيقة الأمر يبحث عن العذر لنفسه في ما قاله بادئ الأمر في كتاب **الكليات**، وفي ما بعد في كتاب **الضروري في السياسة**. وعلى كل حال، فقد كتب يقول: "وجه العذر عن هذه القسمة إنه لما كان العلم ينقسم في صناعة الطب إلى علمين علم يشاركه فيه صاحب العلم الطبيعي، أعني أنه ينظر فيه العلمان جميعا، وهو العلم الذي ينظر في الصحة وأسبابها وعلاماتها وفي المرض وأسبابه وعلاماته، والعلم الثاني تختص به صناعة الطب، وهو النظر كيف تحفظ الصحة وبأي شرط تحفظ وكيف يزال المرض وبأي شيء يزال، سمي الجزء من العلم الذي يشارك الطب فيه العلم الطبيعي علميا، وأعني بالعلم ما الغاية المقصودة منه العلم فقط لا العمل، وسمي الجزء الآخر الذي ينفرد بالنظر فيه صناعة الطب عمليا، إذ كان قريبا من العمل وخاصا به، وكثيرا ما يوجد فيه بالاحتذاء أعني بالعمل"[1]. ويمكن أن نقول إن الطب في الحقيقة هو هذا الجانب العملي الذي يختص به، ويميزه عن باقي الصنائع والعلوم وبخاصة العلم الطبيعي. ولكن لما كان الطبيب مضطرا إلى كليات صناعته وعمله سمي هذا الجانب الكلي علما نظريا؛ والجانبان معا غايتهما العمل، لأنه بالعمل وبإيجاد الكليات في المواد يحصل فعلها وكمالها. وهذا ما أكد عليه حين قال بأنه "من شرط الطبيب أن يكون مع قيامه على علم الطب مزاولا لأعماله"[2]. ومن هذه الجهة نقدر أن نقول إنه بقدر ما يخالف هذا القول قول الشيخ الرئيس الذي أكد بأن الطبيب يجتمع له العلم والعمل في صناعته، حتى وإن كان لم يعمل قط، بقدر ما ينسجم مع قول آخر له في كتاب **الكليات**، أكد فيه أن لما كانت الغاية هي العمل، أي حفظ الصحة وإزالة المرض، فـ" لذلك يحتاج الطبيب بعد معرفة الكليات التي تحتوي عليها هذه الصناعة إلى طول مزاولة، وحينئذ يمكن أن يوجدها [الكليات] في المواد [الأبدان]"[3]. ويذهب ابن رشد إلى حد الاعتراف بأن هذا الشرط، أي

(1) ابن رشد، **شرح أرجوزة ابن سينا**، ذكره الجابري في تقديمه **للكليات في الطب**، ص 43.

(2) نفسه.

(3) **الكليات**، ص 130، ف 12.

المزاولة كان ينقصه ويعوقه دون حصول كماله في هذه الصناعة، وهو ما لم يشترطه ابن سينا رغم أنه كان مزاولا ماهرا في الطب، يقول ابن رشد: "هذا الجزء من الطب هو الذي أرى أنه يعوقني عن الكمال في هذه الصناعة، وذلك أني لم أزاولها كبير مزاولة"[1]، بل إن كتاب **الكليات** نفسه هو بمثابة كتاب في علم أصول الصناعة وأن القصد منه هو وضع دستور أو أسطقسات للصناعة وليس الصناعة في حد ذاتها؛[2] ولمكان هذا، فهذا الكتاب "ليس حافلا في الصناعة وإنما نذكر فيه الأشياء التي تجري مجرى الأصول والأمور الكلية من هذه الصناعة"[3].

من الأمور التي تتبين في الجزء النظري من العلم المدني ويتسلمها منه القسم العلمي هو أن طريق حصول الفضائل العملية إنما يكون بالعادة مثلا أن طريق اكتساب العلوم النظري هو البحث النظري. وهذا نفسه ما يحصل في الطب، كما رأينا، وفي كل صناعة فاعلة قائمة مثلها على مبادئ صادقة، مبادئ القياس والتجربة. وبالجملة، فإن تأكيد ابن رشد على مفعولية علم الطب، التي تتجلى في صدق مبادئ هذه الصناعة وفي غاياتها، هو في نظرنا ما أهل علم الطب ليصبح علما يمثل به في علم السياسة.

لكن ما لفت انتباهنا في كتاب **الكليات** وباقي الكتابات الطبية، هو الغياب التام للعلم المدني كمادة للتمثيل يتم الاعتماد عليها لأجل التفهيم والعلم، في مقابل حضور التمثيل بصناعتي الملاحة والحرب، على اعتبار أنها كلها تشترك في كونها صنائع عملية فاعلة، تعتمد كليات نظرية كما تعتمد الروية وحسن التدبير، وغاياتها ممكنة على الأكثر، وهذه الخصائص كلها تنطبق على العلم المدني.

وإذا نحن أردنا أن نفهم الداعي الذي دعا ابن رشد إلى الاستغناء عن التمثيل بالعلم المدني في الطب، فيجب أولا أن نشدد أن عدم الحضور هنا إنما يخدم فكرتنا الأساس في هذا البحث وهي أن الباراديغم الطبي كان يمثل به من قبل ابن رشد من أجل حل مآزق نظرية مستحدثة ولم يكن فقط أداة تشبيهية تعليمية حتى يقبل الانعكاس. ولكن حتى الوظيفة البيداغوجية للتمثيل السياسي كانت غائبة. ونقدر أن نبرر عدم استدعاء ابن رشد لفن السياسة للتمثيل به في **الكليات في الطب** بعامل كرونولوجي، يتمثل في أن تأليف كتاب **الكليات** كان في فترة مبكرة، وقد

(1) **نفسه**، ص 517، ف 40.

(2) **نفسه**، ص 282، ف 157.

(3) **نفسه**، ص 338، ف 154.

تزامن مع تأليف الجوامع الطبيعية والمنطقية والفقهية، وهي فترة سابقة زمانيا عن فترة تأليف **جوامع السياسة**؛ هذا مع أن كتاب **الكليات** قد تم تعديله مرارا من قبل ابن رشد.

وبالمقابل، فإن هذه العلاقة المشكلة بين كليات الطب وجزئياته، بين النظرية الوصفية التقريرية والتشريحية من جهة، والعمل العيادي المتابع للتفاصيل من جهة ثانية، هذه العلاقة التي يرصد لنا مفهوم التدبير خطوطها العريضة يمكن نقلها إلى السياسة نفسها، حيث القسم النظري فيها يعمل على إفادة الاعتقاد، أعني المعرفة بالفضائل والعادات، في حين ينشغل القسم النظري فيها بالاعتقاد الذي يفيد العمل، أقصد معرفة سبل ترسيخ هذه الملكات في النفوس ومعرفة كيفية تأثير ملكة في أخرى حتى يكون الفعل الحاصل من الملكة المقصودة على أكمل وجه، ومعرفة كيف تعيق ملكة فعل أخرى. وما كنا لنقدر على نقل هذه العلاقة نفسها ولا مفهوم التدبير نفسه لولا مقايسة ابن رشد الإبستمولوجية في كتاب **تلخيص السياسة** بين العلم المدني والعلم الطبي.

من المعروف بين المنشغلين بالفلسفة الرشدية أن أبا الوليد قد كتب **الكليات في الطب** من أجل إنقاذ هذه الصناعة التي كانت قد أضحت في عصره تجريبية "دوغمائية"، غارقة في تفاصيل لا ينظمها ناظم يُسَودُها أصحابها في كنانيش. لمكان هذا قام ابن رشد بتقديم كتابه محاولة منه لتأسيس صناعة الطب تأسيسا علميا عن طريق وضع الاستدلال والتجربة منهجا ومسلكا، ووضع كلياتها التي هي لها بمثابة دستور أو قانون يؤطر إجراءات هذه الصناعة ويوجهها ويمنع عنها الاضطراب والنظرة التجزيئية. فوحدها هذه الكليات تضع لهذه الصناعة إطارا نظريا تتحرك داخله، ويضمن لها تراكما نافعا وارتقاء إلى مستوى العلم. من هذه الجهة فحتى وإن كانت هذه الحالات والتفاصيل الطبية لا متناهية، فإنه مع ذلك، بل ولأجل ذلك، يجب تدبيرها تدبيرا مرنا يأخذ بعين الاعتبار خصوصية كل حالة، وهذه إحدى خصائص الطبيب الماهر، كما أشار الى ذلك ابن رشد في **فصل المقال** و**الكشف عن مناهج الأدلة**.

ولما كان قد انتبه الباحثون في فلسفة ابن رشد إلى طبيعة المعالجة التي يعملها في شتى الكتب التي ألفها، ونقصد بذلك الطابع الكلي للمقاربة، إذ كان دائما يسعى إلى كليات الأمور لا إلى جزئياتها (كليات الطب، وكليات الشعر وكليات النحو وكليات الفقه...)؛ فإنه يمكن أن نعتبر **تلخيص السياسة** من هذه الكتب التي نهج

فيها هذه المقاربة الكلية. وقد سار فيه على نهج كتاب **الكليات في الطب**، حيث يظهر أن الأمر، في الكتاب الأول كما في الكتاب الأول، يتعلق بكتابة الكليات، كليات العلم المدني وكليات العلم الطبي، رغم أن الكتاب الأول لم يكتبه ابن رشد ابتداء وإنما جامعا أو ملخصا لكلياته.

سادسا: استعارات وتمثيلات بين الطب والمدني

1. من الطب إلى السياسة والعكس: استعارة التدبير

لما كان المقصود بالعلمين المدني والطبي العمل بالذات، فقد كان محكوم عليهما بالإنشداد إلى التفاصيل والجزئيات ومتابعتها في تقلبها وتغيرها ولا تناهيها. فكما أنه لا يمكن تسوية الأجسام كلها وتصييرها جسما واحدا كذلك لا يمكن تسوية النفوس والناس. فكما أن مزاجا بعينه لا يلائمه أي تدبير اتفق، كذلك الناس. هاهنا يعود مفهوم التدبير ليضطلع بدوره الفعال.

ولعل التدبير من المفاهيم التي تعيننا على فهم مسالك التمثيل عند ابن رشد. وتظهر أهميته أكثر في كونه يتيح لنا إمكانية الكشف عن طبيعة كل من علم الطب والعلم المدني باستقلال تام عن العلوم النظرية. وهذه الطبيعة هي الهشاشة القائمة على اللعب في دائرة الممكن على الأكثر أو المساوي لا في دائرة الضروري، وهذا لن يكون بوسع أي علم إلا إذا كان يشتغل بالتدبير. فالعلم الطبيعي، أو غيره من العلوم النظرية، لا محل فيه لهذا التدبير الذي يظهر أن أفقه مضاد لعالم الضرورة، أفق العلوم الطبيعية.

وإذا نظرنا إلى المصطلح في حد ذاته ظهرت لنا حمولته الطبية الراسخة، فضلا عن معاني أخرى يحملها لكنها لا تعدم الصلة بالطب والطبيب. فـ"التدبير في اللغة النظر إلى ما يؤول إليه عاقبته"[1]. من هنا فالتدبير تدبر وروية وحساب لعاقبة الأمر أو الفعل. ويحيل هذا المصطلح أولا عند الأطباء عموما على "التصرف في الأسباب باختيار ما يجب أن يستعمل نوعا ومقدارا ووقتا"[2]، وتخصيصا على النظام الغذائي أو الحمية التي على المريض أن يتبعها لأجل استعادة الصحة أو حفظها، وبالجملة

(1) عبد النبي الأحمد نكري، **دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، تحقيق حسن هاني فحص (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000) ص 240.

(2) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ص 325؛ وانظر أيضا عن نفس المادة: الجرجاني، **التعريفات**، ص 56.

"التصرف في الغذاء خاصة من جهة اللطافة والغلظة والقلة والكثرة وغيرها"[1].

ولما كان التدبير هو النظام أو الترتيب الذي تخضع له أفعال ما مقصودة بهدف تحصيل غاية ما، بغض النظر عن تحصيلها أو لا، فإنه يمكن أن نقول عموما إن هذا الهيكل السببي والغائي لمصطلح التدبير، أعني القائم على التصرف في المقدمات وانتظار النتائج هو بالضبط ما سينقل إلى مجالات أخرى.

1) التدبير بين الطب والتشريع

وقد لا نعدو الصواب إن قلنا إن الفيلسوف الأندلسي ابن باجة هو الذي له فضل السبق في الغرب الإسلامي إلى إخراج هذا اللفظ من مجاله الطبيعي المخصوص الذي هو صناعة الطب، إلى مجالات أخرى أرحب، وذلك عن طريق التمثيل بالمجال الأول، أعني الطبي للكلام عن "تدبير المتوحد"، وهذا لا يعني أن هذا المصطلح غير موجود في نصوص سابقة فلسفية وغير فلسفية، بل ما نعنيه هو أن أبا بكر بن الصائغ هو الذي ارتقى بهذا المصطلح إلى درجة المفهوم الإجرائي، وهذا الارتقاء ما كان ليحصل دون الإحالة إلى مجال هذا المفهوم، أي دون التمثيل بالتدبير الطبي. وعليه فمن الأهمية بمكان، قبل معالجة هذا المفهوم في نصوص أبي الوليد، أن ننظر قليلا في معاني التدبير التي حملها في كتاب **تدبير المتوحد** عند ابن باجة.

ويمكن أن نقول إنه بقدر ما يظهر لنا هذا المفهوم هشاشة الصنائع العملية التي تشتغل عليه وبه، من جهة أغراضها ونتائجها، بقدر ما يظهر من جهة أخرى المنزلة العرضية لهذه الصنائع وبخاصة الطب والقضاء، وهو الأمر الذي يشترك فيه ابن باجة وابن رشد وقبلهما أفلاطون.

يحكي ابن باجة عن كتابه **تدبير المتوحد**: "نحن في هذا القول نقصد تدبير هذا الإنسان المتوحد [...] فنقول كيف يقدر حتى ينال أفضل وجوداته، كما يقول الطبيب في الإنسان المنفرد في هذه المدن كيف يتوجه حتى يكون صحيحا، إما بأن يحفظ صحته كما كتب جالينوس في كتاب حفظ الصحة، وإما بأن يسترجعها، إذا زالت كما وضعت في صناعة الطب. كذلك هذا القول هو للنابت المفرد، وهو كيف ينال السعادة إذا لم تكن موجودة وكيف يزيل عن نفسه الأعراض التي تمنعه عن السعادة، أو عن نيل ما يمكنه منها، إما بحسب غاية رويته أو بحسب ما استقر في نفسه،

(1) **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ص 325.

وأما حفظها وذلك شبيه بحفظ الصحة، فلا يمكن في السير الثلاثة، وما تركب منها، فإن الذي يراه جالينوس أو غيره في ذلك شبيه بالكيمياء وصناعة النجوم. فهذا الذي يضعه طب الأبدان، وذلك طب النفوس، والحكومة طب المعاشرات. فبين أن هذين الصنفين يسقطان في المدينة الكاملة، فلذلك لم يعدا من العلوم. وكذلك يسقط هذا الذي نقوله متى كانت المدينة كاملة، وتسقط بحسب التدبير الناقص. وكما أن ما في ذلك من الآراء الصادقة يرجع إلى ما في الطب منها إلى الصنائع الطبيعية، وما في صناعة القضاء يرجع إلى الصناعة المدنية، كذلك ما في هذا يرجع ما فيه إلى الصناعة الطبيعية والصناعة المدنية"[1].

يمكن أن نستخلص من هذا النص عدة بيانات توضح لنا تساوي منزلة العلم المدني بمنزلة علم الطب:

1. إن تدبير النفوس كما تدبير الأبدان لا تتحصل فيه الغاية ضرورة وإنما على وجه الإمكان الأكثر فقط،

2. التدبيران الطبي والمدني عرضيان ووجودهما بمثابة توطئة للغاية التي إذا تحصلت استغني عن التوطئة، أعني إذا حصل الكمال البدني والخلقي استغني عن هذين التدبيرين أو العلمين، "من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاضي". فالقضاء أو العلم المدني عموما ينتفي لأن "المحبة بين أهلها أجمع فلا تشاكس ولا بينهم أصلا"[2]؛ أما الطب فهو ينتفي لأن المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب، فإن هذه خاصتها التي تلزمها، ولذلك لا "يغتذي أهلها بالأغذية الضارة"[3].

3. هذا الوجود الهش والعرضي للطب وللعلم المدني هو الذي جعلهما دون العلوم مرتبة، لأنهما لا يحصلان غايتيهما بالضرورة ولا يقين فيهما وأن ما فيهما من ذلك إنما آت من جنسيهما، أعني ما يشتركان فيه مع علم الطبيعة وعلم النفس، أما

---

(1) ابن باجة، **تدبير المتوحد**، تحقيق معن زيادة (بيروت: دار الفكر، 1978) ص 47.

(2) **نفسه**، ص 43–44؛ وهذه الفكرة لا نعثر عليها في نص **الجمهورية** لأفلاطون، وإنما في **الأخلاق إلى نيقوماخوس** لأرسطو، حيث يعتبر الفيليا تلغي القضاء والعدالة، إذ "لو كان الناس أصدقاء لما احتيج إلى شرائع" أو بعبارة أخرى "إذا كانوا أصدقاء فليس يحتاجون إلى عدالة"؛ انظر: Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Traduction de J. Barthélemy Saint–Hialire et Révision de la traduction, commentaires et notes d'Alfredo Gomez–Muller (Paris: Livre de poche, 1992) p. 319, §. 4. وقارن: *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics,* Edited by Anna A. Akasoy and Alexander Fidora with an Introduction and Annotated English Translation by Douglas M. Dunlop (Leiden: Brill, 2005) p.427.

(3) ابن باجة، **تدبير المتوحد**، ص 44.

ما ينفصلان به فهو هذا التدبير الذي يشرأب إلى الغاية دون حصولها ضرورة.

غير أنه لما كان أمر المدينة الفاضلة في نظر ابن باجة بعيد المنال وقد ظهر إفلاس القول فيها، فإن الطبيب يظل من أشرف الناس في المدن الواقعية ومنزلته فيها مساوية لمنزلة المتوحد ذاته. غير أن ما يلفت الانتباه عند ابن باجة هو إشارته إلى أنه بقدر ما نبتعد عن الفضيلة والكمال بقدر ما تزداد الحاجة إلى الطب، وكأنه لا قيام لهذه الصناعة إلا على شرور وعلل المدينة وأهلها.[1]

فلما كانت الصحة واحدة بالنوع، فالمدينة الفاضلة هي واحدة بالنوع أيضا، ولما كانت كذلك فهي في منزلة وسط بين أطراف أو مدن فاسدة كثيرة، ومن السهل أن تنزلق وتنزاح عن الوسط بفعل الخروج على ما ينبغي كما وزمانا وكيفا في اتجاهي المدن الفاسدة الكثيرة التي تقوم أساسا على كثرة الأمراض والرذائل. وإذا كان هذا هكذا فإن علم الطب وعلم السياسة بمعناه العميق، أعني كتشريع روحي للأمة إنما يستمدان ضرورة وجودهما من هذه المدن الفاسدة. أما المدينة الكاملة فمن خصائصها أنه "لا تحتاج إلى هاتين الصناعتين وأن لا يوجد فيها بوجه من الوجوه قاض أو طبيب، بل إذا عرض ووجد فهو باشتراك الاسم مع صناعة الطب وصناعة القضاء الواقعتين اليوم في المدن"[2]. لأن رياضة أهل المدينة وأغذيتهم كلها بسيطة غير مركبة. فعندما يكون طعامهم بالمقدار الذي ينبغي كما وكيفا وزمانا، وعموما "عندما يتصرفون على الحال التي وصفنا، فقد يظن بهم أنهم لن يحتاجوا الكثير من الأدوية المعمولة"[3]، ماعدا ما يداوى بها ما ظهر من الرضوض والجروح. ولن تكون المدينة في حاجة إلى الأطباء عموما، ماعدا إلى من يميز منهم بين الولدان الذين بهم عاهة والأصحاء، "إذ لهذا دعت الحاجة إلى وجود الطبيب في هذه المدينة أعني ليداوي الأمراض الظاهرة ويتحقق من العاهات ليميز بين المزمن وغير المزمن"[4]. غير أنه يمكن أن نتحدث عن ضرورة أخرى لوجود الطبيب في المدينة وهي "أن ينظر بالقوة الفكرية التي اكتسبها بالاختبار والتجربة في الأغذية لصقع صقع وزمانها ومقدارها. وبين أن الطبيب لا يكون على هذه الحال إلا بعد أن يجمع بين المعرفة بصناعة الطب

(1) يقول ابن باجة: "كلما بعدت المدينة عن الكمال كان الافتقار إلى هذين [الطب والقضاء] أكثر وكانت فيها مرتبة هذين من الناس أشرف"؛ **تدبير المتوحد**، ص 44.

(2) **الضروري في السياسة**، مرجع مذكور، ص 99، ف 68.

(3) **نفسه**، ص 99، ف 69.

(4) **نفسه**، ص 101، ف 73.

وطول النظر في الأمراض والألفة بها"[1]. ومن هذه الجهة فإن فنا للطبخ لا يمكن أن يضطلع بهذا الأمر دون إعانة الطب، وذلك لسبب واحد ربما هو أنه يفتقر إلى العلم الذي يقوم عليه الطب. إن الطبيب عارف أساسا.

والحاجة في المدينة الفاضلة إلى الطبيب هي عينها الحاجة إلى القضاء مع فارق الاختصاص. فإذا كان الطبيب يحتاج إليه في الحسم في ما يقبل الشفاء من الأبدان يعمل على شفائه وما لا يقبل فيأمر ببتره، فإن القاضي يحتاج لوجوده أيضا لينظر في أمر من كان شريرا بالطبع، ولا يفيد فيه شفاء، أعني لا يقبل الإصلاح فيقضي بقتله، ومن كان منهم قابل للتأديب أدبه. ولا تحصل هذه المنزلة إلا بعد حصول علم وطول ممارسة، وذلك لأن العلم بأسباب الجرم وبأسباب المرض إنما يحصل عنه في غيره. فالطبيب والحاكم معا يشتركان في تكوينهما الذي يقوم على قسم نظري وقسم عملي بالفعل، وهذا ما يخول لهما احتلال منزلة في غاية الخطورة، فهما وحدهما من يملك حق البت في مصير إنسان بدنا وروحا.[2] وفي جميع الأحوال فإن ما سبق يظهر أن الطب بالإضافة إلى القضاء، يمثل نموذج السلطة الصادرة عن المعرفة، حيث يكون الجميع ملزم بقبول ما يمليه الطبيب من تعليمات وأصدره الحاكم من أحكام، دون تأويل أو مراجعة. وإلى هذا الموقف انتهى في **فصل المقال والكشف عن مناهج**.

مجمل القول أن مفهوم التدبير يظهر لنا أهم خاصية في العلوم العملية، كالطب والعلم المدني، وهي أنه لا ضرورة في غايتيهما، دون أن يعني هذا أنهما محكومان بالصدفة، وهي الخاصية الثانية؛ بمعنى أن التدبير قائم على التسديد والتدبر وحساب العواقب وتوجيه الأفعال نحو تلك الغاية التي تحصل على الأكثر وتُفَوت على الأقل. من هنا جدة هذا المفهوم في فلسفة ابن الصائغ ككل، فالتدبير لا يحيل على الغايات التي استحوذت على بال الفلاسفة، بقدر ما يحيل على النظام الذي يجب على الإنسان المتوحد أن يخضع له إسوة بالحمية التي على المريض أن يتبعها من أجل استعادة الصحة أو حفظها، رغم ما في ذلك من مشقة. وهذا ما يجعل التمثيل بين الطب والمدني خصبا وغنيا.

---

(1) **نفسه**، ص 101، ف 74.

(2) ولا ندري إن كان الشرير بالطبع الذي يحكم القاضي بقتله يكون بدنه مريضا مرضا مزمنا فيوافق الطبيب بذلك حكم القاضي، أم أن الأمر يتعلق بحكمين منفصلين؟ على سبيل التخمين نقول لما كانت الصحة الجيدة تولد بجهة ما نفسا فاضلة فإنه يمكن أن نفترض أن البدن المزمن العلة صاحبه شرير بالطبع. وهل يعقل هذا؟

2) التدبير وحدود التمثيل

يعلن ابن رشد عن مُبتدأ الإشكال في المقدمة التي وضعها لكتاب **الكليات**: "قد يدبر شخصان استعدادهما الهيولاني ومزاجهما واحد تدبيرا واحدا في زمان وفصل بلد واحد، ويكون هذا التدبير موافقا لاستعدادهما، فيختلفان في ما يصيبهما من كثرة وقلة، بل ترى من الناس من مزاجه هذا المزاج يتدبر بغير التدبير الموافق لاستعداده ويبقى على حاله صحيح البدن ويعيش دهرا طويلا"[1]. وعليه فما السبب في أنه لا تحصل الغاية المطلوبة حتى وإن كان التدبير مناسبا؟ وهل يمكن الحديث عن تدبير للإنسان المعتدل المزاج يبلغ به أقصى العمر؟ أو بعبارة أبسط هل يمكن الحديث عن وصفة ناجعة وصالحة للجميع؟

يقول أبو الوليد بخصوص التنبؤ بالأمراض: "ينبغي أن تعلم أنه لا سبيل إلى الوقوف في هذا العلم على إمكان مرض يحدث، أو لا إمكانه مما لا يشاهد إلا بطريق تخميني ثم تعطى فيه الأسباب"[2]. وكما يحكم التخمين مجال توقع الاستعدادات للأمراض، يحكم مجال الأدوية وما يحتاجه المريض منها: "فالطبيب الناظر في هذه الصناعة إذا ورد عليه بدن غير معتدل يخمن في ذلك بمقدار ما يحتاج إليه من طبيعة الدواء لذلك الفعل في ذلك الدواء"[3]. يعود هذا الطابع التخميني في التعاطي مع الأمراض والأدوية إلى أنها تختلف أفعالها في الكثرة والقلة، وذلك بحسب مزاج مزاج وعضو عضو ولذلك ما ينبغي أن تكون متصورة في ذهن الطبيب.[4] وهذا ينسحب على الأمراض حيث تختلف بالشدة واللطافة وذلك بحسب الأمزجة والأعضاء والعوامل الداخلة عليها من خارج. إن التخمين من لوازم التدبير. أعني تخمين الطبيب العارف تحديدا.

لكن هذه العوامل وغيرها تزيد من هشاشة صناعة الطب وعدم وثاقتها، الأمر الذي يهدد بإهمال القول في الطب، فكيف لعلم هذه طبيعته ووضعيته أن يكون نموذجا للعلم المدني أو حتى شاهدا يمثل به؟ يضعنا ابن رشد أمام خيار صعب بقوله "هذه الدستورات التي يمكن أن يجرى عليها في هذه الصناعة وهي وإن كانت غير دقيقة فليس يمكن غيرها. وليس ينبغي لذلك أن يهمل القول فيها، بل ينبغي أن

(1) **الكليات في الطب**، تحقيق مراد محفوظ ومن معه، ص 121.
(2) **نفسه**، ص 280، ف 155.
(3) **نفسه**، ص 665، ف 13.
(4) **نفسه**، ص 676، ف 42.

يتكلم في كل شيء بحسب ما يمكن في ذلك كما يقول أرسطو، فإنه ليس ينبغي أن نطلب من الخطيب برهانا ولا من المهندس إقناعا"[1].

إلى ذلك كنا قد عالجنا في موضع سابق طبيعة المقدمات التي يتسلمها الطبيب من علوم أخرى كعلم الطب التجريبي وكنا قد نبهنا في حينه إلى أن الطبيب يأخذ تلك المقدمات من جهة ما هي مشهورة، وقد توضح قبل حين كذلك أن الجانب المتعلق بمعرفة الأدوية والأمراض هو جانب غير دقيق لأنه هو أيضا تجريبي ولا يفيد فيه القياس إلا قليلا. كل هذا يجعل من الطب صناعة في وضعية صعبة من جهة تحصيله لأغراضه، ولكن هذا لا يمس في شيء منزلة العلم، كل ما في الأمر هو أن هذه خواصه. وهي خواص يجب أن نقول، على عكس ما يفترض، إنها ترصد لنا الطب كعلم متواضع يؤهله للانفتاح والتراكم، ويقول ابن رشد في هذا المعنى: "يشبه أن لا يكون بين أيدينا من المقدمات ما نصل به إلى اليقين في كثير من هذه المطالب، لكن مع هذا ينبغي أن يقال في ذلك بحسب الطاقة، فإنه غير ممتنع أن تلوح هاهنا أشياء فيما بعد يمكن منها الوقوف على اليقين في كثير مما لا يمكننا نحن في زماننا هذا"[2]. ونستطيع أن نقول بشيء من الاطمئنان إن هذه الخاصية هي بالضبط ما سينقل أبو الوليد إلى العلم المدني.

لقد ظهر إذن، أن التدبير يقوم على المعرفة التخمينية، وهو أقصى ما يمكن أن يتأسس عليه الطب. غير أن غياب الوثاقة الكاملة لا يعني بأي حال من الأحوال أنه يمكن إعمال أي تدبير اعتباطي بغرض تحصيل حفظ الصحة بما هي أشرف غاية في الطب. فإذا كانت هذه الصناعة في قدرتها أن تحفظ أبداننا من الفساد الداخل عليها بالعرض، "فإنه من البين بنفسه أنه ليس ذلك بأي تدبير اتفق، ولا بأي أغذية اتفقت تكون سلامة أبداننا على حالة واحدة". وهذا يعني أن اختيار هذا التدبير أو ذاك لهذا البدن أو ذاك هو أمر في غاية الخطورة، لذلك عد أحد أصول هذه الصناعة، بل هو الأصل في كون صناعة الطب صناعة فاعلة.

صحيح أن تحصيلا كاملا للغاية التي هي الحفظ التام للصحة هو طموح لا يغادر بال الأطباء، إلى درجة أن جالينوس، كما يحكي لنا ابن رشد، قد رام وضع هيأة فاضلة، حيث تكون على كيفية معتدلة ووضع معتدل ومشاركة معتدلة،[3] لكن هذا يظل

(1) **نفسه**، ص 385، ف 64.

(2) **نفسه**، ص 208، ف 112.

(3) **نفسه**، ص 168.

مجرد طموح توحي به نوازع الكمال في الإنسان، أما واقع هذه الصناعة فهو "الممكن على الأكثر"، وحتى هذا التدبير الذي وضعه جالينوس للمعتدل المزاج إنما هو تدبير يبلغ به في الأكثر من ذلك المزاج "أقصى ما في طباعه أن يبلغه من العمر"[1]. ومن هذه الجهة، فمن باب الجهل بجهة حصول غاية هذه الصناعة عن أفعالها، أن ينظر إلى ذلك التدبير الذي وضعه جالينوس لذلك المزاج يبلغ به ضرورة صاحبه أطول العمر، إذ من الوارد أن يكون مزاج إنسان مثل ذلك الذي ذكره جالينوس ويخضع لتدبير غير التدبير ويبلغ من عمره الغاية التي يبلغها من يتدبر التدبير الكثير التخليط، بما أن كثيرا من الناس يتفق لهم أن تكون شهواتهم ومهنهم موافقة لطبائعهم فتطول أعمارهم، لكن هذا كله إنما هو ممكن على الأقل وبالعرض كما ظهر، ولمكان ذلك فهو "لا يخل بصناعة الطب ولا يسقط فائدتها"، كما يقول أبو الوليد.

وعليه فنحن نقدر أن نقول أن مقدار ما تبلغه صناعة الطب من الغاية وقاية وعلاجا "هو المقدار الذي تبلغه الصنائع التي غايتها ممكن على الأكثر حصولها لأكثر موضوعاتها في أكثر الأزمنة"[2]. إن الممكن ورغم كونه أكثريا يبقى في دائرة الممكن التي تقابل دائرة الضروري؛ ولكنه أيضا يقابل في نفس دائرته الممكن على الأقل الذي يظل في متناول الذي ليس من أهل الصناعة، أما الطبيب فبحكم الاختصاص والتدبير المحكم يقر أن يحصل الممكن على الأكثر. يقول ابن رشد معبرا عن وضعية صناعة الطب من جهة علاقة التدبير بتحصيل الغايات: "والسبب في أن غاية هذه الصناعة قد يَخْل وجودها في موضوعها على الأقل هو السبب فيما يشبهها من الصنائع الممكنة كقيادة الجيوش والملاحة، وذلك ليس أكثر من الاستعدادات الهيولانية، فهو غير ممتنع أن نتوهم شخصين معتدلي المزاج قد تدبرا تدبيرا واحدا أحدهما بلغ بذلك التدبير أقصى ما في طباعه أن تبلغه من العمر، والآخر تولدت فيه عن ذلك التدبير أخلاط رديئة فقتلته"[3]. وليس مرد ذلك إلى أمور خاصة بالتدبير ولا بالطب، وإنما إلى رداءة الاستعداد في مزاجه لتولد تلك الأخلاط، وإن كان لم يظهر لنا ذلك الاستعداد، لأن رب استعداد في الطباع ليس عليه علامة ولا دليل، إذ كانت الاستعدادات غير متناهية، علما أن ضبط هذه الاستعدادات وإبطالها محسوبين على حفظ الصحة وإن كانا يقعان في موضع وسط بين هذه الغاية وإزالة الأمراض.

(1) نفسه، ص 469.

(2) نفسه، ص 469.

(3) نفسه.

ما يمكن أن نستخلصه من هنا هو أن التدبير غير محكوم بمنطق المساواة بمعناها الرياضي، وإنما أشبه أن يكون بمنطق النسبة كما فُهمت من المجال الأخلاقي، فليس أي تدبير كان يصلح لأي بدن كان، إن الأبدان مختلف بعضها عن بعض وبالتالي فالتدابير مختلفة لهذا السبب. إننا هنا أما مفهوم للتدبير يشبه تماما مفهوم الوسط في العلم المدني أو الفضيلة، فما يصلح تدبيرا لبدن بعينه لا يصلح ضرورة لبدن، بل قد يضره ويقتله. وهنا ينبغي أن نبادر إلى وضع هذا السؤال: والحالة هذه كيف أمكن لابن رشد أن يتحدث بل ويدافع بدون هوادة عن تدبير واحد يعم كل الناس ويلغي كل الفروقات، بل يعتبر أنه وفق هذا التدبير الطبي تم صياغة تدبير آخر يهم كل النفوس، هو الشريعة؟

سنؤجل الإجابة عن الشق الثاني في السؤال، وعلى سبيل الإشارة نقول إن عدم ملاءمة تدبير عام ودقيق لكل الأبدان إنما يرجع إلى نقص في بعض هذه الأبدان، وهذا أقلي فلا يعتد به إذن. إن الأمر كما سبق أن ذكرنا متعلق بالوسط بالنسبة إلينا، تماما كالوسط في العلم العملي.

الأمر الثاني الذي نستخلصه هو أن ذلك النعت الذي ألحقه ابن رشد بصناعة الطب عندما أدرجها ضمن الصنائع الممكنة وهذه الصنائع ليست سوى الصنائع الفاعلة، حيث يشبه أبو الوليد الطب بصناعتين عمليتين أخريين هما صناعة الملاحة وفن الحرب، فالمشترك بين هذه الصنائع ثلاثتها هو كونها تشتمل على قسم نظري يتعرف فيه على معارف تهم كل صناعة صناعة، غير أن العامل المشترك أيضا والحاسم في هذه الصنائع كلها هو ما يمكن أن نطلق عليه بالحالات الخاصة التي تستجد والتي لا تتناهى، وهو الأمر الذي يلزمنا بتطويع المعارف النظرية مع مختلف الوضعيات المحتملة، وهي وضعيات فيها من التشابه ما يستوجب استعادة الخبرات والمعارف التي استفدناها من الحالات المماثلة السابقة وفيها من الاختلاف ما يفرض معالجة خاصة وجديدة عن سابقاتها وذلك لتغير شروطها البشرية والمكانية والزمانية، وهذا ما جعلنا نتحدث عن ضرورة التطويع.

2. الاعتدال: الاستعارة والنموذج في الطب والمدينة

يقول المؤرخون إن مفهوم الوسط المعتدل الذي طارت شهرته في مجال الأخلاق الأرسطية إنما يجد أصله أولا في المجال الطبي، ولا يبعد أن يكون أرسطو قد استعاره من الأطباء المعاصرين أو المتقدمين عنه؛ وقد أعمله ابن رشد بنفس

المعنى في حل المساءل الطبية. فهل يكفي هذا للقول إن الطب كان بجهة ما وراء البناء المنهجي لعلم الأخلاق، ليس عند ابن رشد فقط وإنما عند أرسطو أيضا؟ سنحاول أن نزيد هذا الأمر توضيحا من خلال الإجابة عن هذا السؤال الأخلاقي المعهود: ما الذي يميز الأفعال والعادات الفاضلة من الأفعال والعادات الرذيلة؟

إن جواب ابن رشد – الذي يسير في خطى أرسطو وليس أفلاطون – عن هذا السؤال كان محمولا على آلية التمثيل والمقايسة بالطب. إن الفضيلة بالنسبة للنفس هي الصحة بالنسبة للبدن، وهكذا يبدو أن هناك مقايسة على مستوى الغاية من كل من العلم المدني ومن علم الطب، هذه واحدة؛ أما الثانية فإن ما يمثله الحاكم أو القاضي بالنسبة للنفس، هو ما يمثله الطبيب بالنسبة إلى البدن. وعليه فإنه إذا كانت المقايسة الأولى تعتمد على العلة الغائية، فإن المقايسة الثانية تقوم أساسا على العلة الفاعلة، حتى وإن كان الطبيب ليس هو الفاعل الحقيقي للصحة. إن الصحة في البدن هي عن اعتدال العناصر المكونة للبدن، فإذا تعادل الحار مع البارد والرطب مع الجاف اعتدالا مضبوطا في البدن كانت الصحة جيدة، وهذه هي أشرف غايات الطب. ومن هنا فإن التدبير أو الحمية التي يقررها الطبيب هي أجل تحصيل هذا الاعتدال والتوافق في بدن الإنسان واستمراره، فإن عرض عارض اختل جراءه هذا الاعتدال، فذلك هو ما يهدد الصحة. وهكذا فإن الإضرار بالصحة يعرض للبدن عن الغذاء الذي يكون أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي. لنسحب هذا الحكم على النفس على نحو تمثيلي. فالأمر ذاته يصدق على الصحة في النفس، فإن صحة النفس تتضرر إذا استسلمنا لأهوائنا وانفعالاتنا وتحكمت فينا بإفراط، أقصد بالمقدار الذي يزيد عن ما ينبغي. وعبارة ‹ما ينبغي› هنا هي التي تفيد الوسط المعتدل. لذا فإن نوع النشوء الذي تحصل عنه العادة الفاضلة هو النشوء على تجنب الأفعال الزائدة عن ما ينبغي مقدارا وزمانا وكيفا، أو أقل منه. ولما كان النشوء بأن تنتج العادة أفعالا تفعلها من ذات أنفسها وتكون من طبيعة العادة ذاتها، فإننا نقدر أن نقول إن الفضيلة الأخلاقية هي حصيلة أفعال يظهر التوافق أو الوسط المعتدل.[1] بل وكذلك إنها هي نفسها صارت ملكة راسخة في

(1) يجب أن ننبه هنا إلى أن مفهوم الفضيلة هنا الذي هو بالنسبة للنفس ما الصحة بالنسبة إلى البدن، إنما يخضع في كتاب **فصل المقال** إلى تغيير يحمل معه مفهوما مشحونا بدلالات حضارية ودينية إسلامية، وهو مفهوم التقوى. وكما هو ظاهر فإن مفهوم الفضيلة الذي هو مفهوم فلسفي أفلاطوني أرسطي، يتعرض لنوع من التأويل من قبل ابن رشد في **فصل المقال**، وذلك لدواع معروفة ربما كان ابن رشد متحررا منها في **الضروري في السياسة**.

النفس والأفعال على نحو يظهر عنه ذلك الاعتدال. إن ما هو أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي في ما يتعلق بالأفعال، هو أحد الأمور التي تحددها تعليمات القاضي أو الحاكم، كما أن تعليمات الطبيب هي التي تحدد أن حالة بعينها يكفي فيها مقدارٌ معين من الحمية الغذائية أو من الدواء، بينما قد يكون ما فيه الكفاية في حالة أخرى كمية أكبر بكثير.

عند مراجعتنا لأقوال ابن رشد في **الضروري في السياسة**، الذي يظهر منه أن الصحة هي توافق الأخلاط وتغلب المزاج، لا يتبين لنا تماما معنى كلمة التوافق الواردة ضمن ذلك القول. ولا نقدر أن نحسم إن كان المراد بها هو الاعتدال. والمأزق هو إن كان ذلك كذلك، لأننا نجد لابن رشد أقاويل أخرى مخالفة تماما، حيث يقول على سبيل المثال: "الصحة ليست هي الاعتدال وإنما هي عن الاعتدال"[1]. هنا يظهر خطأ القول بأن الصحة هي التوافق أو الاعتدال الذي أشار إليه في كتاب **الضروري في السياسة**. لماذا يرفض ابن رشد هذا التعريف؟ وما هو المعنى الذي يعطيه ابن رشد الاعتدال؟

ويجيب ابن رشد عن السؤال الأول: إنه لو قلنا إن الصحة اعتدال لكانت الصحة من المضاف، إذ الاعتدال من المضاف، فما هو مضاف يقال بالقياس إلى غيره، والصحة هي مما يقال إلى ذاته، لذلك فهي ليست من المضاف، وبالتالي ليست اعتدالا، بل هي حالة تحصل عن الاعتدال، أو بكلمة واحدة إنما الصحة كيفية. وهذا ما يؤكده في كتاب **الكليات في الطب**، حيث يعرف ابن رشد الصحة. ف"الصحة هي حالة في العضو بها يفعل الفعل الذي له بالطبع أو ينفعل الانفعال الذي له بالطبع"[2].

إذا كنا لم نقدر أن نحسم في قول ابن رشد المثبت في **الضروري في السياسة**، بالنظر إلى طبيعة النص الذي بين أيدينا، فإن الذي يزيد من تعميق اللبس والغموض هو قول ابن رشد في **جوامع السماع الطبيعي**، الذي يذهب فيه إلى تأكيد ما قاله في **الضروري في السياسة**، وبالتالي يختلف عن ما ورد في **الكليات**، يقول: "والصحة إما في الأعضاء المتشابهة الأجزاء، فاعتدال مزاجها وإما في الأعضاء الآلية، فاعتدال تركيبها"[3]. هل نفهم من هذا إصرار ابن رشد علي الخاصية الهشة للصحة، لذلك

---

(1) ابن رشد، **تلخيص كتاب الجدل**، تحقيق م. سليم سالم، ص 338.

(2) **الكليات في الطب**، تحقيق مراد محفوظ ومن معه، ص 161، ف 123.

(3) ابن رشد، **جوامع السماع الطبيعي**، حققه جوزيب بويج (مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1983) ص 123.

يضعها في باب الإضافة أضعف المقولات؟ وإلا فما سر هذا التقلب بين اعتبار الصحة كيفية واعتبارها من المضاف؟

إذا ظهر أن الصحة تكون عن المزاج، فإن المزاج بدوره يكون عن الاختلاط، يمكن أن نبين ذلك كما يلي: والاختلاط على وجهين أحدهما أن يكون متساوي المقادير، ويسمى معتدلا بالإضافة إلى الأطراف التي هو وسط بينهما، والوجه الثاني أن يكون مختلف المقادير. لكن هذا الاختلاف في المقادير يكون على ضروب، وبضروب هذا الاختلاف تختلف أمزجة الأنواع. وعليه فالمقصود بالمزاج هو امتزاج الكيفيات الأربعة التي اليبوسة والرطوبة والحرارة والبرودة والتي هي كيفيات العناصر الأربعة التي هي التراب والماء والنار والهواء. لكن هذا الاختلاف المشار إليه ليس يمس النوع، بل هو اختلاف بالأكثر والأقل. لذلك وجب أن يوجد في كل مزاج نوعان: إما مزاج معتدل، وإما مزاج خارج عن الاعتدال، والخروج يكون إما في كيفية واحدة من الكيفيات الأربعة، وإما في اثنتين منها مما يمكن أن تتركب منها، وهي الفاعلة والمنفعلة التي ليست بأضداد مثل الحرارة والرطوبة والحرارة واليبوسة. أو بعبارة أخرى إن المزاج يكون معتدلا أو غير معتدل حسب تساوي وغلبة كيفية أو كيفيتين فيه، وفي كل واحد الحيوان من هذا المزاج مقدار ما بحسب ما يحتاج إليه في كل واحد منها. وهذا المزاج يقوم مقام الآلة التي بها يكون عمل الطبيعة والنفس الذي بهما يكون تدبير الحيوان والنبات. فإن بالطبيعة يكون تدبير الحيوان والنبات، وبالنفس يكون تدبير الحيوان فقط.[1]

إن تأكيد ابن رشد على أن المزاج المعتدل واحد بينما غير المعتدل كثير هو ذاته التأكيد بأن الفضيلة واحدة والرذيلة كثيرة. وستؤول الوحدة في كمال البدن وكمال النفس عند ابن رشد إلى وحدة المدينة الكاملة. يقول ابن رشد: "كما أن الصحة واحدة بالنوع، فكذلك الفضيلة. وإذن المدينة الفاضلة واحدة"[2]. أما "الرذائل فهي متعددة ومختلفة كما أن الأمراض هي أيضا متعددة ومختلفة. ولما كان هذا هكذا

(1) ومن الجدير بالذكر أن جالينوس كما يخبرنا بذلك ابن رشد، قد رام وضع مزاج معتدل أو "هيأة فاضلة" فيها اعتدال في الكيفية والوضع والمشاركة والكمية. ولنسجل هنا هذا الكلام الذي يستعير مفاهيم من المجال المدني لأجل أعمالها في الطب، ولا نعلم إن كانت في مفاهيم مدنية أم أنها طبية في الأصل.

(2) **الضروري في السياسة**، ص 122–123.

كانت المدن الجاهلة متعددة ومختلفة"[1]. الفضيلة اعتدال بالمعنى الذي يقصده أرسطو بالوسط العادل في **الأخلاق إلى نيقوماخوس**. لذلك فلما كان من السهل الإنزياح عن الفضيلة، يسهل أيضا الإنزياح عن الصحة. وكما أن الفضائل تفسد بالإفراط والتفريط فإن الصحة أيضا قد تفسد بالإفراط والتفريط. من هنا فإن المقايسة بين الطب والسياسة ليست رابطة معرفية خارجية وإنما هي علاقة داخلية تتمثل في أن الوحدة في المدينة تقوم على وحدة الفضيلة الأخلاقية ووحدة الاعتدال في صحة البدن. لذلك فهذا الاعتدال وهذه الفضيلة يصعب إيجادهما وتحصيلهما، بل فقط أقصى ما يمكن من ذلك هو الممكن على الأكثر.

لعلنا في غير حاجة إلى مزيد قول ليظهر للناظر أن هذه الاستنتاجات الرشدية، إنما هي أساسا ثمرة التمثيل. وهكذا فالتمثيلات والاستعارات هنا لم تكن نوعا من التجوز في العبارة أو ضربا من زينة القول، بل هي تتجاوز هذا التصور الجمالي لهاتين الآليتين، إنها أقرب إلى حقيقة الأشياء التي يظهر أن البرهان يعجز تماما عن نقلها. فواقع الحال يشهد أن المدينة مدن والمدن نفوس وأبدان. لذلك فإن تدبير المدن لا يكمل إلا بعد أن يكمل تدبير النفوس والأبدان، والعكس صحيح. فكما أن كمال الإنسان بما هو بدن ونفس لا يحصل إلا بكمال المدينة. أقصد أن العلم المدني هو جامع ثمرة علم الأخلاق وعلم الطب، فتحصيل الهيأة المعتدلة في الأبدان وتحصيل النفس الكاملة، يعني تحصيل الكمال في المدينة. وقد تبين أن هذا ممكن عند ابن رشد، وممتنع تماما عند أفلاطون.

وبالجملة فكلما عاودنا النظر في النصوص الطبية لابن رشد كلما كنا أميل إلى الاقتناع بأن مفهوم الاعتدال كان فيها بمثابة النموذج التحليلي الذي يعول عليه في تصور وبناء جل المسائل الطبية، من غذاء ورياضة وموسيقى ومزاج وكيفية... بل في مسائل العلم المدني كما سيظهر الآن.

ينشغل ابن رشد في **الضروري في السياسة** بما كان انشغل به في كتاب **الكليات**، أعني بالغذاء والرياضة، لكنه لم يكن انشغالا بالقصد الأول كما الأمر في **الكليات**. فقد جاء كلام ابن رشد عن الرياضة والغذاء في سياق عرضه لتصور أفلاطون في تنشئة الحفظة والرئيس خاصة التنشئة التي ينبغي ليضطلع كل واحد منهما بما هو مستعد له. لكن يجب أن نبادر إلى القول أن ابن رشد لم يقتصر على تلخيص ما قاله

(1) **الضروري في السياسة**، ص 123.

أفلاطون في **المحاورة**، بل يطعم أقاويله ويشدها بالتمثيل بأمور الطب التي كان أثبتها في كتاب **الكليات** أو في شروحه على جالينوس وابن سينا، لاسيما وأن المقصود هو تنشئة أبدان الحفظة؛ ومن هذه الجهة فهو موضوع فحص النظر الطبي أساسا. لذلك فقد كانت شخصية ابن رشد الطبية هنا حاضرة بقوة هنا.[1]

وأهمية الكلام في الغذاء والرياضة ليس تكمن فقط في دورهما بالنسبة لبناء أبدان الحفظة وتنشئتها تنشئة سليمة، بل تكمن في كونهما من الأمور التي تكسب الحفظة الفضيلة الحقيقية التي تستكمل بها النفوس التي تستأهل فعل الحفظ، وهذه الفضيلة هي الشجاعة. وهذا دليل آخر على ربط ابن رشد بين العلم المدني والأمور الطبية. فحفظ صحة الأبدان يفضي بنا إلى حفظ صحة الأنفس، وصحة الأنفس هي الفضائل. يقول ابن رشد بخصوص تجاوز العناية بالأبدان إلى العناية بالأنفس: "لهذا كانت الرياضة والغذاء المقدرين هذا النحو من التقدير لا يكسبان الجسم الصحة فحسب، بل يكسبان النفس أيضا الفضيلة التي أعدت من أجلها"[2]. لحصول هذا لا بد من الاعتدال في الغذاء وفي الرياضة، وهو ما يسميه ابن رشد الرياضة البسيطة والغذاء البسيط، يقول: "الرياضة مع كونها تكسب الجسم الصحة، فإنها كذلك تحرك الجزء الغضبي من أجزاء النفس وتجعله أقوى مما كان عليه"[3]. ونفس الأمر يقال عن الغذاء الذي ينبغي أن يقتصر فيه على البسيط منه أيضا الذي يجمع بين الكفاية والجودة لتمكين الحفظة مما ينبغي أن يفعلوا.[4]

---

(1) أكثر من ذلك إن أفلاطون لم يذكر الغذاء بل اقتصر فقط في كلامه على الرياضة، ونخال أن للأمر صلة ما بموقف أفلاطون من الطبخ الذي يعتبره في محاورة جورجياس فنا مزيفا يتملق شهوات الإنسان وتلهفه إلى اللذات الآنية. هذا رغم أن ابن رشد يخبرنا أن أفلاطون بعد انتهى من الكلام في أحد الموضوعات "شرع في الكلام عن الرياضة والغذاء"؛ **الضروري في السياسة**، ص 97.

(2) **نفسه**، ص 97، ف 62.

(3) **نفسه**؛ يقول: "والرياضة المعتدلة فعلها بالجملة تنمية الروح الغريزي ودفع الفضول عن آلات الغذاء وتحليلها، وتصليب الأعضاء أنفسها، وهي في هذا المعنى أفضل شيء تنمى به الحرارة"؛ **الكليات في الطب**، تحقيق مراد محفوظ ومن معه، ص 472، ف 9.

(4) يقول ابن رشد عن الغذاء: "إن الغذاء يكون أولا للأعضاء المتشابهة الأجزاء، وذلك بأن يستحيل أولا الغذاء على مراتبه في الجسم المغتذي إلى رطوبة شبيهة بالرطوبة المبثوثة في الأعضاء المتشابهة، فتختلط بها على جهة ما تختلط الأشياء الرطبة بعضها ببعض [...] وذلك أن الغذاء الذي قوته واستعداده أن يستحيل عن الطباع إلى رطوبة شبيهة بالرطوبة الأصلية التي في الأعضاء المتشابهة الأجزاء إلى حارة شبيهة بالحرارة التي في المغتذي حتى تكون هي هي من جميع الوجوه – وذلك في المعتدل المزاج أو في القريب من المعتدل – قيل في ذلك الغذاء أنه معتدل"؛ **الكليات في**

البساطة في الرياضة والطعام ضد التركيب فيهما، وهي ترادف الاعتدال في نص **الكليات**. فالتركيب يولد الشرور والعلل في النفوس كما في الأبدان. وهو الذي يضطر المدينة إلى صناعتين طارئتين هي صناعة التشريع والقضاء، أو العلم المدني عموما، وإلى صناعة الطب. إذ أن أهمية التشريع نفسه والعدالة والقضاء والطب إنما مبرر وجودها هو ما يتولد عن التركيب في كل شيء، عن الحياة المركبة، وهذه إحدى خواص المدن غير الكاملة. يقول أبو الوليد: "ولا أدل على سوء حال المدينة وفساد آراء أهلها، من أن يكون في حاجة إلى القضاء والطب، وذلك لأنه لن يكون لهم فضيلة من ذات أنفسهم، إن تحلوا بها فعن اضطرار ومتى زادت حاجة المدينة إلى هاتين الصناعتين وزاد التعلق بهما، زاد ابتعادهم عن النهج السوي"[1].

سابعا: أنواع المثال في العلم المدني

الحقيقة أن التمثيل في **الضروري في السياسة** لم يكن بالشواهد التاريخية فقط التي أشرنا إليها أعلاه، بل كان أيضا في صيغة الاستدلال بالمثال المخترع، إلى جانب صيغ أخرى عالجناها. وما سننظر في المقاطع التالية هو هذه الأمثلة التي لم نذكرها بعد.

الفيلسوف في عرف ابن رشد ليس هو الذي يطلب معرفة عالم المعقولات، الناظر في حقيقته مجردا من المادة، أعني الناظر في الصور أو المثل كما ذهب إلى ذلك أفلاطون في **الجمهورية** التي يلخصها ابن رشد، وإنما الفيلسوف هو من يجعل نظره في العلوم النظرية وفق شروط بعينها. لكن على الرغم من هذا الاختلاف، فإننا نجد ابن رشد يتابع أفلاطون في القول بأن السياسة تكون فاضلة إذا عرض أن كان الملك فيلسوفا واتفق أن حافظ أهل المدينة عليها بعد وجودها.

يلجأ ابن رشد إلى طريق التمثيل بالطبيب حتى يضبط أكثر موقع الرئيس وخصائصه وشروط رئاسته في المدن الفاسدة والفاضلة:

الشرط الأول من شروط الفيلسوف الذي ينبغي أن يحكم هي أن تكون له القدرة على تعلم العلوم. يحصل تعلم العلوم بطريقين إحداهما تعلم الخاصة وهي التي تكون بالأقاويل البرهانية، والثانية تعليم الجمهور وهي التي تكون بالطرق الإقناعية والشعرية؛

الطب، تحقيق مراد محفوظ ومن معه، ص 362، ف 7.

(1) **الضروري في السياسة**، ص 99، ف 62.

الشرط الثاني هو أن يكون محصلا للعلم العملي؛

أما الشرط الثالث فهو الفضيلة العلمية؛

والشرط الرابع هو الفضيلة الخلقية الرفيعة.

وبالجملة "فإذا تشوق الفيلسوف إلى بلوغ الكمال كان لابد له من تحصيل العلوم النظرية والعملية معا، والفضائل الخلقية والعلمية وخاصة الرفيعة منها"[1]، وبهذه الخصائص يجمع في شخصه شروط المُلك ووضع الشرائع والإمامة، وربما شروط النبوة أيضا.[2]

من الضروري وجود مثل هذا الشخص لحصول المدينة الفاضلة، لكن على الرغم من صعوبة وجوده، فإن المدن الواقعية، التي اتفق أن وُجد فيها فلاسفة وحكماء على ندرتهم وضرورتهم، لم تجن منهم نفعا. ومرد ذلك إلى سببين اثنين يفكر فيهما ابن رشد من خلال آلية التمثيل بصناعتي الملاحة والطب. يقول أبو الوليد "مَثَلُ الفلاسفة مع أهل المدن مثلُ الملاح الحاذق في فن الملاحة وهو لا يجد من يتعلمها، ولا من يستفيد منه، وأهل السفينة يظنون أن فن الملاحة ليس شيئا يطلب ولا هو صناعة ينبغي أن يكون صاحبها هو قائد أصحاب السفينة. فإن قال لهم قائل إنها صناعة يجب تعلمها ضاقوا به واجتنبوه. وبعدها يسلط على قيادة السفينة من يرى رأيهم في الملاحة وذلك إما بالتغلب على أهل المدينة، أو بغير ذلك من الأمور التي تنبهنا له كما الرياسة. فإذا استحوذ على السفينة مثل هؤلاء القوم أفلا ترى أنهم سينفضون من حول القائد الذي هو حقا قائد، بل ويزدرونه"[3].

هذا التمثيل يستعيد نقاشا يتعلق بمسألة الأهلية الذاتية والاعتراف الخارجي بتلك الأهلية. وقد وجبت الإشارة هنا إلى أن مادة هذه المثال الملاحية قد نقلها ابن رشد عن أفلاطون، وإن كان قد أدخل عليها بعض التحوير الذي مس شخص قائد السفينة، الذي يظهر في مثال ابن رشد عارفا بالصناعة وكامل الأوصاف والأفعال، وهو الأمر الذي يجعله مؤهلا أكثر من غيره للقيادة، بينما هو في مثال أفلاطون شخص ينقصه

---

(1) **الضروري في السياسة**، ص 137، ف 172.

(2) يقول ابن رشد في **فصل المقال**: "إن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع...وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية، فقد صد الناس عن...باب النظر المؤدي إلى معرفته[تعالى] حق المعرفة"؛ ص 93-94.

(3) **الضروري في السياسة**، ص 139، ف 180.

سـداد الرؤية وبُعد النظر. غير أن ابن رشـد لم يكتف بهذا المثال، فمثّل لعدم ائتمار المدن بأقوال الفلاسفة وعدم الإقتداء بهم بصناعة الطب وبالأطباء، وهو مثال لا نجد له أثرا عند أفلاطون في هذا الموضع بالذات. فقد مثل للفلاسفة مع أهل المدن بمنزلة الأطبـاء مـن المرضـى، فيقـول: "وذلك أن منزلتهم منهـم بمنزلة الأطباء مع مرضى لا يعتبرون الطب صناعة تبرئ، فلذلك لا يعيرونهم أي اهتمام. فإذا أخبروهم بأن شفاءهم ممكن، سخروا منهم. ومعروف بنفسه أنه لا يتم فعل صناعة الطب إلا إذا كان المريض شديد الانصياع للطبيب مستسلما له [...] وكذلك أمر الفلاسفة مع أهل المدينة. وهذا هـو السـبب الأول الـذي مـن أجلـه لا يجني أهل المدن في هـذا الزمان أي منفعة من الفلاسفة الذين هم حقا فلاسفة"[1].

لا يظهر التمثيل الذي يسـتعمله ابن رشـد هنا السـبب الذي لأجله لا ينتفع أهل المـدن فـي زمـان ابـن رشـد بالفلسـفة فقط، بل يظهـر كذلك منزلة الطـب في المدينة الإسلامية، كما يتصورها ابن رشد. وترتبط هذه المنزلة بطبيعة الصناعة نفسها، فهي لا تملك ضمان وجودها، لأنها بالطبيعة تراهن على الممكن وعلى التدبير لا على اليقين، وهـذا مـا لا تقبلـه عامـة النـاس التي ترغب فـي غايات مضمونة وسـريعة.[2] وإذا كان السبب الأول مشتركا بين عامة الناس وبين الطبيعة الذاتية للفلسفة، فإن السبب الثاني إنما يكمن في الفلاسـفة أنفسـهم، أو بعضهم على الأقل، وهو افتقارهم إلى شـروط التفلسف الحق، من علوم نظرية وفضائل علمية وخلقية. وابن رشد يبدو هنا متشائما وقلقـا علـى هـذا الوضـع الـذي أصبح فيه مـن "النادر من تكاملت فيـه هذه الصفات، فـإذا وجـد فقـد لا يبلـغ كماله فـي هذا العلم، أعني الفلسـفة. وذلك أن هذه الخصال الفاضلة هي أبعد الأشـياء منالا عن كثير ممن ينشـئون في هذه المدن"[3]. هاهنا يعود مفهومـا المـزاج والتدبيـر إلـى الواجهة، حيث تظهر شـخصية ابن رشـد الطبية ودرايته بأصناف الأطعمة والأمزجة. إن نسبة الفلسفة إلى الناس هي نسبة أفضل الأطعمة إلى المرضى الذين مزاجهم غير عادي. فكما أن وظيفة هذه الأطعمة قد تنقلب لتزيد أبدان هـؤلاء مرضـا وتشـوها بدل إعانتهم على اسـترجاع صحتهم المفقـودة، كذلك تعاطي الفلسفة بالنسبة لهؤلاء، فبدل أن يعينهم على تحصيل كمالاتهم يفرز وعلى نحو غريب

(1) **الضروري في السياسة**، ص 139، ف 180.

(2) **نفسه**، ص 100، ف 72.

(3) **نفسه**، ص 140، ف 180.

السفسطائيين "القائمين على أمر المدن ممن يعرضون عن كل ما هو جميل"[1].

لا يكتفي ابن رشد هنا بإدماج فكرة طبية مفادها أن النجاعة في الغذاء والفائدة منه لا تتوقفان على الغذاء في حد ذاته، وإنما أيضا على طبيعة المزاج الذي يتمثل الغذاء كما يقول في **الكليات في الطب**،[2] بل يتجاوز ذلك إلى التمثيل بمجال يبدو بعيدا عن مجال التغذية، وهو التمثيل بالمدن الأندلسية. والواقع أن هناك علاقة شديدة بين التمثيلات المستعملة في **الضروري في السياسة** وعلمية العلم المدني. إذ يمكن اعتبارها خير دليل على هذا الإنشداد في العلم المدني إلى التفاصيل والحيثيات، هو تلك الهواجس التي أخذت بباله على طول الكتاب، التي تترجمها "تلك الغزارة والتدقيق في التصوير التاريخي، وبخاصة التمثيل بالتاريخ القريب منه؛ أقصد تاريخ الحاضرة الأندلسية، هذا الوجه غائب تماما عند أفلاطون، ودخوله في القول السياسي لابن رشد يرتبط ارتباطا مباشرا بحاجته الملحة في إنشاء حجج وتأسيسها على تعالقات القول النظري والحالات الجزئية"[3].

ولا يكف ابن رشد عن الإحالة على أمثلة من المدينة الأندلسية لـ"تلحيم" أقاويله السياسية، لكنه لا يفعل ذلك من أجل غايات تجميلية وتزيينية، وإنما من أجل مد هذه الأقاويل بأبعادها المادية والتاريخية المعينة؛ وإظهار أن هذه الأقاويل تأخذ مسارات المدينة التاريخية والواقعية بعين الاعتبار. ومن الأهمية بمكان أن ننبه إلى أن سعي ابن رشد إلى تأكيد أطروحاته أو أطروحات أفلاطون، بالاعتماد على شواهد تاريخية، يكشف عن يقظته وموقفه تجاه زمانه وعالمه التاريخي؛ لكنها تظهر في الآن نفسه مدى وثاقة الاستدلال الرشدي الذي يعتمد آلية التمثيل. وهكذا فابن رشد لا يؤسس استدلالات صارمة ولا برهانية؛ لأن الشواهد التاريخية تقبل قراءات ليست متوافقة بالضرورة، وذلك حسب زوايا النظر وصراعات القوى المتحكمة في هذه الزوايا. نعم إن إحالة ابن رشد على زمنه وسياسة بلده تشهد له بنوع من الجرأة، كما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين، لكنه ذهب عن هؤلاء أن الاستدلال بوقائع تاريخية هو من أوهن الاستدلالات من ناحية الوثاقة، بل هو أدخل في القول الخطابي، ذي الأغراض المشورية الواضحة.

---

(1) **نفسه**، ص 140، ف 181.

(2) انظر مثلا **الكليات في الطب**، تحقيق مراد محفوظ ومن معه، ص 479، ف 3.

(3) Gerbier, 'La politique et la médecine: une figure platonicienne et sa relecture averroïste.'

خاتمة

لعل إحدى الفرضيات الأساسية التي انتهينا من فحصها في هذا الفصل، هي انفصال ابن رشد في التمثيلات المدنية والسياسية عن النسقين التمثيليين لأبي نصر الفارابي وأفلاطون. وإذا كان ابن رشد قد ظل في المقايسة الكلاسيكية (المقايسة بالإنسان، أو بالنفس والبدن) مخلصا على العموم لنص محاورة أفلاطون، كما أنه لم يخرج عن التقليد الذي دشنه المعلم الثاني في ذات المقايسة، سواء في تصوره للفضيلة أو لبناء المدينة. هذا رغم كل المآزق النظرية التي كانت تهدد هذه المقايسة وهي فساد مقدمتها التي تتمثل في نظرية النفس الأفلاطونية البائدة. لكن ابن رشد سيسجل خطوة حاسمة عندما ارتقى بالتمثيل إلى مستوى التمثيل الابستمولوجي، متجاوزا لا فقط التمثيل بالنفس وبأجزاء النفس، وبالبدن وأجزاء البدن، وإنما أيضا متجاوزا التمثيل بالطبيب وبموضوعات اشتغاله، إلى التمثيل بعلم الطب وبمنزلته بين العلوم.

وما كان لابن رشد أن يتمكن من إنجاز هذه المقايسة لولا توفر شرطيين ضروريين على الأقل: الطبيعة الكلية لنظر ابن رشد، أعني طبيعة المقاربة التي يتبناها في نظره في العلوم وفي موضوعاتها ومسائلها؛ وثانيا شخصيته هو التي كانت حاضرة في تفاصيل التمثيل بعلم الطب، بحيث يظهر في كل لحظة أن ذلك التمثيل مستوفيا شرط مقدمته، وهو أن يكون المتمثل أدرى بالمقدمة من المطلوب، حتى يتبين العلة التي من أجلها يمكن أن يثبت للمطلوب ما كان قد ثبت للمقدمة.

وبالجملة فإن ابن رشد لم يكف عن الاشتغال بالتمثيل بشتى أنواعه، فقد استثمر الأمثال والشواهد التاريخية والتصويرات، حتى يتمكن من ترسيخ دعاواه، عن طريق مدها بالدعامات المادية والواقعية. وهذا ما جعلنا ننتهي إلى القول بأن التمثيل كان طوال كتابة ابن رشد جسرا يتنقل فوقه بين رشد من **الكليات** إلى التفاصيل والجزئيات، ومن هذه إلى تلك.

لم يقتصر ابن رشد في استعمال التمثيل على بسط قضايا العلم المدني، بل تعدى ذلك إلى اعتبار التمثيل ملكة يجب أن يحصلها المدنيُّ الحاذقُ حتى ينجح في تدبير شؤون مدينته التدبيرَ الفاضلَ. فالحاكم هو الذي يجب أن يحسن استعمال التمثيلات في إقناع أهل مدينته وحملهم على فعل الفاضل من الأفعال وترك الرذيل منها؛ كما أن على الشارع أن يُسخر المثالات من أجل العلم والعمل معا. فالجمهور يتصور

بالخيـالات، ويصـدق بالتمثيـلات، هذه الأمثال والتمثيلات تحثه على العمل الذي هو غاية الشريعة وغاية العلم المدني.

وأخيرا فإذا كان اعتماد ابن رشـد التمثيلات والشـواهد التاريخية في كتابته أمرا يضعف البناء الاستدلالي لأقواله ولطبيعتها الكلية، فإنه بالمقابل يردم الهوة بين النظرية والعمـل ويقيـم ينهمـا جسـر التفاعـل الذي يضمن للعلـم المدني منزلـة العلم المرن. وهكـذا، فبفضـل التمثيل والاستشـهاد بالأحـداث التاريخية ينحل التقابـل الحاد الذي هيمـن علـى منـاخ **جمهوريـة** أفلاطون، بين فن الحالات الجزئية من جهة والقواعد أو المبـادئ مـن جهـة ثانيـة. إن العلم المدني في حقيقته ومسـاره الفعلي ليس شـيئا آخر غيـر فـن تدبيـر الحـالات الممكنـة مثلـه في ذلك مثـل الطب في سـياقه الفعلي. ومن هذه الجهة يبدو لنا أنه ما كان أمام ابن رشـد لأجل ردم تلك الهوة التي تكلمنا عنها سوى التضحية بالبرهان. كان لا بد من التنازل عن المطلق والمتعالي من أجل النسبي والتاريخي، أو على الأقل التأرجح بينهما.