الفصل الثالث

المبحث الأول

التغيير السّياسي وإشكالية فهم المدن المضادة

يجعل ابن رشد مدينة الرسول هي المعلم الذي يقيس به فساد المدن أو عدمها، ويجعلها هي بداية المدينة السياسية في أمة الإسلام. وبالتالي فجميع المدن اللاحقة فهي إما متحولة أو متبدلة عنها. وهذه الرؤية تفرض على ابن رشد أن يكون ترتيب المدن الجاهلة على خلاف الفارابي تماما، لأن دولة بني أمية باعتبارها أول مدينة متحولة عن مدينة صاحب الشرع، ولم تكن مدينة الضرورة التي جعلها الفارابي أول مدينة مضادة للمدينة الفاضلة.

وعلى هذا الأساس سنرى بعد عرض وتحليل أفكار ابن رشد حول المدن المضادة، أهم الاختلافات الحاصلة بينه وبين رؤى كل من الفارابي وابن باجة.

أولا: المدينة الكرامية

كنا سابقا تحدثنا عنها من وجهة الفارابي (١)، وهي تتخذ عند ابن رشد نفس المعنى، أي مدينة المجد والشرف وحكم العُصبة، وتتصف بنفس الصفات التي وصفها بها الفارابي في كتابه السِّياسة المدنية. وينفرد ابن رشد بتحديد معلمها التاريخي حين يصرح كون معاوية بن أبي سفيان هو أول من أسس هذا النَّوع من المدن في تاريخ المسلمين، وبالتالي كان أول رئيس جاهل بالمفهوم الفلسفي حوّل المجتمع عن مدينته الفاضلة. ولنتأمل ابن رشد مصرحا ومنتقدا حكم معاوية: "وأنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية، من سياسة العرب في

---

(١) راجع الفصل من هذا البحث (المدن الفاضلة في الفكر الإسلامي).

الـزّمن القـديم، لأنهـم حـاكوا السّياسـة الفاضـلة ثـم تحولـوا عنهـا أيـام معاويـة إلى الكرامية[١]".

تنطلق نظرية ابن رشد في تحليل فساد المدن من المعطى الطبي، ففسادها شبيه بفساد الأجسام الطبيعية، غير أن فساد المدينة الفاضلة لا يكون من حيث الجوهر، بل فسادها يكون بالضرورة والحتمية الإنسانية[٢].

وابن رشد لا يرد فساد المدينة الفاضلة إلى النوابت كما فعل الفارابي، بل يلقى عاتقه على الصنف المترئس عليها: "أما من أين يدخلها الفساد ؟؟ فجلي أنه يدخلها من الصنف المترئس عليها، إذا ما عرض له ما يزعزع كيانه فلحقه الفساد وامتزجت فيه أخلاط من غير الذهب والفضة[٣]". وتلك الأخلاط لو قسناها على المجتمع الإسلامي زمن معاوية بوصفه هو المنعوت بالفساد، لكانت بقايا الجاهلية العربية، التي أعاد الأمويين إحياءها بعد أن قضى عليها صاحب الشرع (ص).

حاول ابن رشد استنادا إلى المتن الأفلاطوني أن يُحلل ظاهرة التّحول اجتماعيا، فالسَّادة عندما أهملوا اختيار النظائر في النكاح على ما هو عليه الناس من المعادن، يحدث أن يلد أبناء ليسوا من معدنهم فيتولوا أمور السياسة وهم ليسوا لها، لأن معادنهم الحقيقية تنزل منازل الصناع أو الحراس، وأول علامة من علامات التّحول كرههم للموسيقى وحبهم للرياضة (الفروسية و..)، عندئذ يتقوى فيهم الجزء الغضبي والشهواني، ويحدث أن يختلطوا بالسّادة [لكونهم أبناء لهم] فيجذب كل قرين قرينه إلى التشبه به[٤]. لتظهر آخر الأمر الأمور التالية:

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٨٤.
(٢) المصدر نفسه، ص١٨٠.
(٣) الضروري في السياسة، ص.ص ١٨٠/١٨١.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٨١.

أولا: امتلاك الأموال: نتيجة فساد المنظومة التربوية، وغياب معايير اختيار النظراء، يلد السادة ولدان أغلبهم من الصنف الحديدي والنحاسي [لعل ابن رشد يشير إلى أبناء الجواري]، فينكبون على جمع الأموال واكتنازها، بينما يظل من كان صنفه ذهبيا في البحث عن الفضائل، إلا أن وجود طرفين متناقضين في السلطة يفرض ضرورة التوسط في نظام الحكم، فلا هو فاضل ولا هو غير ذلك: "فإذا تمادى الجذب بين الفرقين، اختاروا أمرا وسطا بين السياسة الفاضلة والسياسة التي يجمعون فيها الأموال(١)".

وتلك الوسطية تعني عند ابن رشد تحول السياسة إلى خليط بين الخير والشر: "فهذه السِّياسة يخالطها الخير والشر(٢)". وبالتالي فهي وسط بين سياسة اليسار، أي سياسة القلة، وسياسة الفضلاء.

ثانيا: ظهور العبودية: يرى ابن رشد أن المدينة الكرامية بفعل الفساد الذي دب في أوصالها، يتحول الحفظة إلى عبيد ومرتزقه، ويتحول جُماع الأموال إلى سادة قاهرين يعشقون التّروض والكرامة. وتلك الصِّفة قد ندركها من خلال ما قام به أمراء الدَّولة الأموية خاصة تشجيع الشعراء، وبذل العطايا لهم مقابل مدحهم وتكريمهم.

ثالثا: الحكم الأرستقراطي: أن طبيعة الحكم تتجه نحو حكم الصفوة، ويصبح معيارها الأساسي ليس الخطابة وقوة تأثير البيان، بل صفات الشجاعة والقدرة على الحرب.

رابعا: التباين بين مرحلة الشَّباب والكهولة: فابن رشد يتبنى الرأي الأفلاطوني الذي يصف المُتحول بصفتين متباينتين، ففي شبابه يكون كارها للمال وجمعه(٣)،

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

محبا للحرب والرياضة غير أنّه في شيخوخته يميل إلى جمع المال، ويتحول طبعه إلى كرامي، وتضمحل في طباعه صفات الفضيلة.

خامسا: توالد قوى الشر: ويعتقد ابن رشد أن قوى الشّر تتوالد، نتيجة عدم التكافؤ الاجتماعي، وأنّهم ينبتون داخل البيوتات كما ينمو نبات الشّوك، وتنتشر بأفعالهم الشرور ويعظم الخطب، وتكثر الخصومات، وتنموا الأحقاد التي تجعل الكرامي يقتل خصومه إن شعر بالإهانة والإساءة(١).

سادسا: امتهان الرجل أكثر من مهنة: من المعلوم أن نظام المدينة الفاضلة لا يسمح بأكثر من مهنة واحدة، غير أن المدينة الكرامية يصبح أهلها يمتهنون أكثر من مهنة، وينظرون إلى من يقتصر على واحدة أنه أحمق وناقص العقل، ويمدحون ويكرمون من يخوض في كثير من الأمور(٢).

سابعا: الحكم في الأندلس كرامي: وآخر ما يصل إليه ابن رشد، هو إسقاط تلك الصفات الكرامية على أنظمة حكم المدن الأندلسية التي يُعاصرها ابن رشد: "ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر[الأندلس](٣)".

ومن خلال هذه المقولة الأخيرة، نكتشف أن ابن رشد في عرضه للأصناف المدن المضادة للمدينة الفاضلة، يريد أن يمارس عملية النقد السياسي لأنظمة الحكم، ومن جهة أخرى يصرف أنظار السلطة عنه من خلال التّحدث بلسان أفلاطون. وبعد أن تم عرض طبيعة مدينة الكرامية كان السؤال الحاضر: إلى ما تتحول المدينة الكرامية ؟؟

ثانيا: مدينة القلة [النذالة]

بعدما يسيطر حب جمع المال على الكرامي (الوُلاة خاصة)تكون أنفسهم مهيأة لتقبل الشرور وممارستها، وخاصة أنهم لا يسمحون أن يشاركهم في اليسار غيرهم،

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٤ .

وبالتالي ينشأ نظام القلة، الذي يتجه سادتها إلى حب المال وعبادة الدينار، عندئذ يصبح وصفها كالآتي: "وهذه الرئاسة، هي رئاسة النذالة والاحتقار والوضاعة وعدم الثبات، تفسد بالشيء القليل مما قد يأتي من خارج أومن داخل[1]".

ومدينة القلة تكتسب جملة من الصفات تكون آخر الأمر سببا في زوال نظام حكمها، وهي على النحو التالي:

أولا: رئاسة غير الأكفاء: أن الحكم يستلمه من هو أوفر الناس مالا، وبالتالي يكون حكمه غير نافذ لعدم نفاذ بصيرته، تكون الطاعة طاعة لماله وليس لشخصه، وأمره المدينة كأمر السفينة التي يقودها ربان غير متمرس أو عالم بفن الإبحار[2].

ثانيا: اتخاذ أسلوب المسالمة: ليس نتيجة اقتناعهم بالسلم ونبذ الحرب، بل لأن القلة لا تمتلك الشجاعة، وبالتالي لا تستطيع ممارسة الحرب، وبما أن حب المال امتلك نفوسهم فهم لا يريدون أن يتخذوا حماة لهم لسببين: الأول الخوف من فقدان صفة القلة، وأن يصبح الآخرون أغلبية فيطيحوا بنظامهم السياسي، والثاني أنهم يَضِنُّونَ بأموالهم لنذالتهم.كما أن احتمال خوض الحرب بأنفسهم ممتنعة، وإن خاضوها فروا لقلتهم.

ثالثا: شراهة جمع الأموال: يتحول الولاة بفعل ممارسة جمع المال إلى كائنات طفيلية، تستبيح كل الطرق لجمع المال، فتصبح القوانين والنواميس في خدمة أغراضهم الشخصية، فيكثرون من الجباية والمكوس التي تسقط عنهم.فيزدادون ثراء وتزداد الأغلبية فقرا وفاقة، ويكثر عدد الفقراء، فيتحول بعضهم إلى لصوص وقطاع طرق، فيتحول حال المجتمع إلى ما لا يحسد عليه من قلة الأمن والخوف.

رابعا: نهاية المدينة القلة: بعد أن تسود القلة ويكثر ثراؤها، يكثر الأشرار الذين ينمون داخل المدينة كالشوك، كما يكثر عدد الناقمين على الأغنياء، ويتوصل الفقراء إلى

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٨٥.

(٢) المصدر والمكان نفسه.

قناعة تاريخية، أن غناهم في تواضعهم وأنهم هم الأغلبية وأن الآخرين هم الأقلية، عندها يعلنون الثورة: "هذا إذا ما تواعد الفقراء الذين فيها، ضد الأغنياء، فيسلبنهم أموالهم ويقتلونهم أو يخرجونهم من المدينة(١)".

خامسا: إسقاطات رشدية: مدينة القلة عند ابن رشد يماثلها في تاريخ الأمة الإسلامية دولة المرابطين في طورها الثالث: "مثال ذلك في هذا الزمان دولة القوم المعروفين بالمرابطين، إذ كانوا في ابتداء أمرهم يتبعون السياسة الشرعية، وذلك مع أول القائمين فيهم (يوسف ابن تاشفين)، ثم تحولوا مع ابنه إلى السياسة الكرامية لما أصابه هو أيضا حب المال، ثم تحول حفيده إلى السياسة الشهوانية في جميع الأشياء الشهوانية(٢)". كما يحاول ابن رشد أن يتنبأ بمصير دولة الموحدين: "فهي سريعة الفساد (مدينة القلة)إذا لم تسم بالفضيلة أو بالكرامة، كالأمر في المدن الجماعية في زماننا هذا والذي سبقه(٣)".

سادسا: منزلة مدينة القلة: أما منزلتها ضمن سلم القِيَّم، فهي مدينة الشرور والضرر، وأن مدينة الكرامة أفضل منها قياسا لارتباط هذه الأخيرة ببعض مبادئ الفضيلة(٤)، وبالتالي فإنها أسرع المدن فسادا وانحلالا، وأكثر المدن تحولا وتبدلا.

سابعا: الثورة والقتل فيهم جائزة: يُجوِّز كل من أفلاطون وابن رشد الثورة على أصحاب القلّة، بل ويرى أن امتناع قيام الأفعال الاجتماعية فيها يجعل من الأولى قتلهم والإطاحة بهم: "يظن أن مثل هؤلاء الناس أولى بالقتل، فهم في شقاق دائم(٥)".

وبناء على ما سبق فالسؤال الحاضر إلى أي مدينة تتحول؟؟

---

(١) المصدر السابق، ص١٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٧.

(٣) المصدر نفسه، ص١٩٠.

(٤) المصدر السابق، ص ١٩١.

(٥) المصدر نفسه، ص١٩٠.

ثالثا: المدينة الجماعية [الأحرار]

يُحوِّل الثُّوار مدينة القلة إلى مدينة الجماعة، التي عرفها ابن رشد: "فأما المدينة الجماعية فهي التي تكون الرئاسة فيها بالاتفاق والبخت (القرعة) لا عن إستئهال، إذ كان ليس في هذه المدينة لأحد على أحد فضل(١)". ويتجهون صوب تكريس مبدأ حقوق الجماعة السياسية، ويركزون على حرية الأفراد، وتصبح السلطة سلطة الجماعة، والرئيس يُختار من بينهم عن طريق الاقتراع، ويكون الناموس الذي يتبعونه قائم على الحرية والمساواة. وتظهر على المدينة عدة صفات، نذكر منها ما يلي:

أ- الحرية المطلقة: نتيجة تقديسهم للحرية، ينشغل أفرادها بأمور بيوتهم ومساكنهم، ويصبح كل فرد مستقل بذاته: "وبالجملة، فلا يفضل بينهم شيء سوى الحرية المطلقة، وأن يكون الرجل مُتحكما عندما يريد وكيف ما يريد(٢)".

وعلى هذا الأساس تعتمد مدينة الأحرار على سياسة التدبير المنزلي، الذي بطبيعة تركيبته الأسرية يعتمد على نظام البيوتات، يقول ابن رشد: "وإن الاجتماعات القائمة في العديد من الممالك الإسلامية اليوم، هي الاجتماعات القائمة حصرا على البيوتات(٣)".

ب-المساواة الفجة: نتيجة الاعتقاد بحرية الفرد، يتساوى الآباء والبنون، السادة والعبيد، النساء والرجال. وينجم عن هذه المساواة الفجة تعطيل القانون، وتذهب هيبة الأباء والحكام. والخطاب السياسي يجعل كل المواطنين متساوين أمام القانون بموجب الدستور، غير أن الممارسة تخالف المبدأ العام.

---

(١) ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٥٩، ص٦٨.
(٢) الضروري في السياسة، ص ١٩٣.
(٣) تلخيص السياسة، ص١٨٧

ج- الأصناف الثلاثة: يظهر في المدينة الجماعية ثلاثة أصناف من الناس، الأول صنف الزنابير(نوع من الحشرات الشبيهة بالنّحل)وهم الذين ظنوا أن الحرية في تحقيق أكبر قدر ممكن من اللذات والشهوات، ويمثلون في المدينة الجماعية طبقة السادة المبجلون والمكرمون. والصنف الثاني هم المَمْقُوتُون الذين يجمعون المال وحده ولذاته، أما الصِّنف الأخير فهم الطفيليون الذين ينفردون بأعمال لهم، ولكنهم ليسوا بأصحاب مال.

والعلاقة بين الأصناف الثلاثة تتجه نحو التَّدافع والصِّراع، إذ يعمل الزنابير على سلب أهل اليسار ما لديهم من أموال بغية صرفها في ما يشتهون، ويساعدهم في ذلك فئة الطفيليون. إن حكم الجماعة (الديِّموقراطي) يقسم المجتمع إلى قسمين، الأول يمثل الجمهور الذي يمثل المجتمع المدني، ويتخذ كل فرد صفة المواطن، والثاني يمثل السادة والساسة، الأول أكثرية والثاني أقلية.

د- الفئة المضطهدة: في المدينة الجماعية تنعكس ظاهرة الغلبة والاضطهاد إذ يتحول أصحاب اليسار إلى الفئة المضطهدة: "غير أن أصحاب اليسار يكونون مضطهدين في هذه المدينة، إذ يجتمع هذان الصنفان على سلب ونهب أموالهم(١)".

ويعمد رئيس المدينة الجماعية إلى أخذ جزء من أموالهم، باعتباره فضلة يجب أن توزع على العامة، وسلوكه إنّما هو من أجل إرضاء العامة وكسب دعمها.

هـ- حد الحرية المطلقة: وبما أن لكل أمر منتهى ينتهي عنده حده، فالحرية المطلقة تتحول بفعل الممارسة غير الواعية إلى سلوك فوضوي. ونتيجة تنامي ظاهرة التنافر والقسوة والنهب، يتحد العامة مع الصنفين السابقين ويعملون على اضطهاد أهل اليسار، فيضعف ويقل الأغنياء بينما يزداد عدد الغوغاء من العامة والزنابير حتى يصيروا هم الفئة الغالبة، عندئذ يُصبح الحكام بدون سلطة، وتفقد المدينة هيبتها، ويصبح حكم المدينة غير جماعي.

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٩٤.

ز- إسقاطات رشدية: من خلال التحليل الرشدي لطبيعة المدينة الجماعية، نستنتج جملة من الإسقاطات الرشدية، منها ما هو إيديولوجي ومنها ما هو علمي موضوعي، ويمكن أن نجمل تلك الإسقاطات في النقاط التالية:

١- أن المدن الأندلسية مدن جماعية فاسدة، تشبه تلك التي تزامن وجودها زمن ابن رشد ومن قبله زمن فلاسفة المحنة. وفسادها يكمن في طبيعة نظامها، إذ أن أغلب المدن الموجودة في أيام ابن رشد، هي من جنس المدن الجماعية(١). أو من جنس المدن الإمامية: "كما هي حال المدن الجماعية الموجودة في زماننا، وكذلك السابقة كما كانت الحال في فارس، وكما هي الحال في العديد من مدن زماننا(٢)".

٢- أن الحكم الجماعي أسرع الأنظمة استهلاكا للخطابة، وكثرة الجدل والسفسطة فتفسد أخلاق الشباب، ويصبح كل فرد يتحدث باسم الجماعة، فتضيع عندئذ الحريات لكون كل فرد يعتقد أنه حر يفعل ما يشاء، وأول مظاهر تهافت المدن الجماعية انعدام العلاقة بين الأفراد وتحرر الأبناء من سلطة الأباء، والعبيد من السادة، وتطاول العامة الدهماء على العلماء والحكماء.

٣- يعد الحكم الجماعي في العلم المدني من السياسات الناقصة، ومن التدابير الغريزية، لا يعكس الكمال الإنساني المطلوب، ولا يصل إلى السعادة المنشودة، ولا تربى في حضنه الحكمة المقصودة. يجمع بين الخير والشر، بل كما قال أفلاطون تتساوى فيه قيم الخير والشر، وترى الناس كلهم سادة، والحاكم يغدو مجرد حاكم صوري، مهمته إرضاء الجميع حتى يرضى عنه الجميع.

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ١٧٥/١٧٦.

٤- المدينة الجماعية مفتوحة على كل الاحتمالات: يرى ابن رشد أن الفلاسفة يجدون في هذه المدينة بغيتهم لأجل بناء المدينة الفاضلة، والعلة تكمن في وجود جميع أخلاق النفس، فالفيلسوف يستطيع ضمن مدينة الحريات أن يُكون فريقا من العلماء ليربوا من توفرت فيهم صفات الفضيلة، وإعدادهم ليكون نواة المدينة الفاضلة.ومن جهة أخرى أن جميع المدن غير الفاضلة يمكن أن تنشأ من هذه المدينة أصلا: "وعن هذه المدينة تنشأ المدينة الفاضلة وغيرها من أنواع المدن، لأنها موجودة فيها بالقوة، حيث توجد في هذه المدن أخلاق النفس جميعا[١]". ويوافق ابن رشد رأي أفلاطون القائل بضرورة أن يستغل الفيلسوف وجودها لكي يختار الفضلاء بالطبع من بين الولدان الذين يمتلكون معدنا ذهبيا أو فضيا: "ولذلك ينبغي للفلاسفة، كما قال أفلاطون، أن يستعدوا لمثل هذه المدن، وأن يختاروا منها أفضل الأنواع الموافقة للجماعة الفاضلة حتى ينشئوها فيها[٢]". وشبها كل من أفلاطون وابن رشد هذه الفرصة بفرصة من يريد أن يفتح حانوتا للطيب، فيختار أطيب الروائح.

رابعا: مدينة الطغيان [الغلبة]

يعتقد ابن رشد خلافا للفارابي أن المدينة الجماعية تتحول وفق حتمية تاريخية لا إنسانية إلى مدينة الطغيان، حيث يتحول حكم الجماعة إلى حكم الفرد المطلق، الذي اصطلح ابن رشد على تسمية بوحداني التسلط، ونفس المصطلح ورد في كتابه تلخيص الخطابة: "وأما وحدانية التسلط فهي الرئاسة التي يحب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرئاسية[٣]". ومدينة الطغيان هي التي يتولى فيها الفرد الحكم بالقوة،

---

(١) الضروري في السياسة، ص١٩٠.
(٢) المصدر والمكان نفسه.
(٣) تلخيص الخطابة، ص ٦٩.

ويستمد قوته وغلبته حسب أفلاطون وابن رشد من التسيب والانحلال الذي يصيب المدينة الجماعية.

حاول ابن رشد أن يُحلل ظاهرة تحول المدينة الجماعية إلى مدينة الطغيان، ليس لكون أفلاطون تحدث عنها في كتاب السياسة، بل لأن ابن رشد كان شاهد عيان على التحول الذي طرأ على الدولة الموحدية، فبعد أن كانت مدينة جماعية خاصة مع رئيسها الأول ابن تومرت شهدت في عهد ابن رشد تحولا نحو مدينة الطغيان (TYRANNIE) من خلال شخصية المنصور.

والسبب المباشر للتحوّل يكمن في: "الإفراط في طلب الحرية والتزيد منها إلى ما لا نهاية[١]". ونتيجة الإفراط انقلاب الشيئ إلى ضده. أما الأسباب غير المباشرة فتكمن في البنية الاجتماعية لأهل المدينة الجماعية، فبعد أن يكثر الإسراف في ممارسة الحرية تضعف بنية الترابط الاجتماعي، فيجد من كان معدنه يميل إلى النَّزعة الثيموسية الجو مؤهل للممارسة القهر والتسلط، ونزع الاعتراف بأحادية التسلط من الرعية. ويقدم ابن رشد نموذجين من تاريخ قرطبة، الأول عندما استولى ابن غانية على قرطبة سنة ٥٤٠/ه فمارس الاستبداد والقمع، علما أن المدينة قبله كانت جماعية بعد أن طردوا المرابطين منها، وكان من بين قضاتها جده. ولنتأمل هذا الاعتراف الرشدي: "مثال ذلك الرئاسة التي في أرضنا هذه، أعني قرطبة بعد الخمسمائة، لأنها كانت قريبة من الجماعية كلية، ثم آل أمرها بعد الأربعين وخمسمائة إلى تسلط[٢]". والمثال الثاني هو ما يحصل في عصره هو بالذات، فالمنصور بعد أن تولى الحكم وقتل أقرب الناس إليه، تحول إلى طاغية ومستبد: "يتبين لك هذا من المدينة الجماعية فإنها كثيرا ما تؤول إلى تسلط[٣]".

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٩٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ١٩٤/١٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ص١٩٤.

وفي هذا السياق يحكم ابن رشد على المدينة الأندلسية الراهنة على أنها مدينة الطغيان، وأن حاكمها المنصور يمثل أحادي التسلط.

وعلامات التسلط التي يذكرها ابن رشد على لسان أفلاطون لم تكن سوى العلامات الدالة على طغيان المنصور، ومن هذه الزاوية يمكن أن نفهم لماذا اختار ابن رشد أفلاطون محاورا في مجال الخطاب السياسي.

وعلامات أحادية التسلط كما يورده ابن رشد، نحاول أن نحللها وفق الترتيب التالي:

١- حمل جميع الناس على ناموس واحد: لكي يُثبت للناس أنّه لهم هاد ومرشد، وأنّه حام الشريعة، ويحاول أن يوهم الناس أنّه متمسك بأوامر صاحب الشرع: "إنّه يكون من حال هذا الرجل [يقصد المنصور بالخصوص] أن يعمل على حمل جميع الناس ودفعهم ليستمسكوا بالنّاموس حتى يظنوا أنه ليس وحداني التسلط[١]". ولكي يؤكد ذلك، يمارس في بداية حكمه سياسة تقسيم الأموال والطيبات من الأرزاق على رعيته، لكن بعدما يسالم أعداءه ويأمن شوكتهم، يغير سياسته السابقة.

٢- إشعال الحروب باستمرار: والغرض من إشعال الحرب باستمرار تأمين انشغال الناس بها عن سياسته، ومن ناحية أخرى تؤمن له الغطاء الذي يسلب الناس ممتلكاتهم، وعندما يتحقق له ذلك يغرق أهل مدينته في قضايا القوت والملبس والمسكن، ويصبح الاشتغال بالسياسة أمر ممقوت.

٣- ممارسة سياسة التطهير السياسي: بعدما يتقوى على أعدائه، يبدأ في تتبع كل من يمتلك أموالا عظيمة، ويحاول أن يُطهر المدينة منهم، حتى يأمن قوتهم: "ولذلك يستعمل كل ما في وسعه لمعرفة هؤلاء، أعني أصحاب القهر

---

(١) الضروري في السياسة، ص١٩٥.

والشجاعة والعظمة من بينهم، فيتآمر عليهم إلى أن يُطهر المدينة منهم[1]".

ويعترض ابن رشد على مصطلح التطهير الذي استعمله أفلاطون، ويحاول أن يضعه في إطاره الصحيح، فهو ليس تطهير بالمعنى الأمثل للكلمة، كالذي يمارسه الطبيب عند معالجة الأجسام أو الفلاسفة في تدبير المدن، بل هو تطهير سياسي خبيث: "وهذا التطهير عكس التطهير الذي يطهر به الأطباء الأجسام، والفلاسفة المدن[2]".

٤- المغالبة بغير أهل مدينته: إن ابن رشد نتيجة صحبته للمنصور، استطاع أن يعرف نفسيته، وأن يوافق ما اكتشفه ابن رشد من خلال التجربة الشخصية ما قاله أفلاطون، فالطاغية يعلم أنّه مكروه ممقوت في مدينته، لهذا فإن المغالبة تفرض عليه الاستعانة بقوم خارج مدينته، فيجعلهم محل ثقته، فيزداد طغيانا بهم، ويزدادوا هم جورا وظلما لأهل المدينة: "وإنّما يتهيأ له هذا إذا اتخذ قوما أشرارا غرباء من غير أهل المدينة، ويأتي بهم من كل فج إذا ما وفر لهم العطاء[3]". وواضح أن أغلب مدن الأندلس والمشرق كانت تمارس هذه السياسة، فلقد استعان سلاطين بني العباس بالأتراك والسلاجقة، واستعان أهل الأندلس تارة أخرى بالمولدين.

٥- خذلان سادة المدينة: يكتشف سادة المدينة أنهم أخطأوا حين سلموا الرئاسة له، فيحاولون إخراجه من المدينة، لكن الطاغية يعمل على التنكيل بهم شر التنكيل، والطاغية والمستبد بطبيعته يستعمل كل الطرق والوسائل للوصول إلى أهدافه الخسيسة، وكما يقول ابن رشد فهو لا يتورع عن قتل أقرب الأقرباء إليه كابنه وأبيه، يصف ذلك ابن رشد في قوله: "وهذه

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

(٢) المصدر والمكان نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

الأعمال هي جميعا من أعمال رئاسة وحدانية التسلط، وهي شيء بين في أهل زماننا هذا ليس بالقول فحسب، ولكن أيضا بالحس والمشاهدة[1]".

ولعل ابن رشد يقصد بالمشاهدة ما فعله المنصور بعمه وإخوته، وكل من ظن أنهم يعملون على الإطاحة به.وهو نفسه ما سيصيب ابن رشد لاحقا (أي النكبة).

إن أسوء الأنظمة في رأي ابن رشد هي التي تقوم على الطغيان والاستبداد، لأن نتائجها ستكون على النحو التالي:

أولا: مصادرة الفكر وتعطيل الشرع وكبح العقل، مما يؤدي إلى يأس الحكماء من الاجتماع الإنساني، كما حدث لابن باجة وابن الطفيل.

ثانيا: زوال الحرية التي كانت شعار المدينة الجماعية قبل رئاسته، وبروز العبودية المطلقة.: "وجلي أن هذه المدينة [أي قرطبة] في غاية العبودية وأبعد ما تكون عن الحرية[2]".

ثالثا: تحول نفس الرئيس إلى نفس مريضة، تعزوها الكراهية للآخرين، كما يمتلكه الحسد والحقد.

رابعا: يمارس سياسة العزلة داخل قصوره، فلا يغادرها أبدا، وحاله كما قال ابن رشد كحال المرأة في بيتها.

خامسا: أن جميع أهل مدينته يكرهونه، ولا يبادلونه حبا ولا وفاء، ويسقط ابن رشد هذه الظاهرة على أهل قرطبة تجاه المنصور: "فإن نهج المتسلط هو نهج الذي هو في غاية الجور، لأن ذلك في غاية التناقض مع ما عرفنا من قبل أنه الأمر الصحيح، كما هو الحال في هذه المدن [الأندلس][3]".

---

(١) المصدر السابق، ص.١٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٣) الضروري في السياسة، ص ٢٠٠.

سادسا: انتشار ظاهرة الفقر في أوساط أهل المدينة، والفقر فقران: فقر مادي نتيجة عدم امتلاكهم الأموال، وفقر معنوي نتيجة افتقادهم الفضيلة، ويشارك المستبد في النوع الثاني من الفقر: "فكذلك النفس المتسلطة هي فقيرة ليس لها ما يشبع(١)".

سابعا: انتشار الرعب والإرهاب من قبل طرفين، فالطرف الأول هو الرئيس المستبد، أما الطرف الثاني فئة الزنابير التي تحدثنا عنها سابقا، والتي تلجأ إلى قطع الطرق وامتهان الصعلكة: "وخرجوا من المدينة يقطعون الطرقات ويسلبون الناس نفوسهم وأموالهم(٢)". وهذا لا يعني أن الرئيس لا يكون مرعوبا، بل هو أشد الناس رعبا في المدينة نتيجة عدم ثقته في الناس أجمعين: "وكما أن هذه المدينة في غاية الرعب فكذلك المتسلط(٣)".

بعد ما أنهينا التحليل، نلاحظ ابن رشد أكثر في شرحه من وصف وحداني التسلط خلافا للفارابي، وهذا يعني أن ابن رشد لم يكن شارحا لأفلاطون في حقيقة الأمر، بل كان محللا لحال الحكم في قرطبة، واصف لنظامها السياسي، وبالتالي ثائرا على الأوضاع السياسية وما آلت إليه زهرة المدائن قرطبة. لقد وجد ابن رشد في الأمير يحي الوسيلة التي يقضي بها على حكم المنصور، فابن رشد يريد من الأمير يحي إن استطاع أن يترأس المدينة أن يرجعها إلى ما كانت عليه سابقا، أي مدينة جماعية، وبعدها يستطيع الفيلسوف الفاضل أن يستفيد من بعض ميزاتها الفاضلة لينشأ جيلا جديدا، يؤسس المدينة الفاضلة، التي صورتها ليست بطبيعة الحال مدينة أفلاطون بل مدينة صاحب الشرع (محمد بن عبد الله).تلك المدينة الفاضلة التي تدبر أمورها وفق العقل والشرع، باعتبارهما أخوين من الرضاعة (الحكمة).

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

والذكاء الرشدي يذهب إلى عدم بحث إلى ما يتحول إليه الطاغية، وقد كنا سابقا ألفناه يطرح ذلك، ولعل السبب يكمن في فهم ابن رشد أن المدينة الفاضلة لا يمكن أن تنشأ بعد مدينة الطغيان مباشرة. فالأحرى بهذه الأخيرة أن تتحول إلى مدينة جماعية أولا، وبعدها يقتنص الفيلسوف فرصة وجوده في مدينة الحرية ليحقق مشروعه السياسي.

* قبل الختام

وقبل أن نختم المبحث، سنجرى مقارنة بين تقسيمات الفارابي وابن رشد للمدن المضادة للمدينة الفاضلة، فالفارابي قسمها من حيث العموم إلى أربع مدن: فاضلة- جاهلة- فاسقة - ضالة. بينما ابن رشد اعتبرها اثنتين: فاضلة - غير فاضلة، وبالتالي لم يتحدث عن الفاسقة أو الضالة.

ومن جهة أخرى الفارابي صنف المدن الجاهلة إلى ست أصناف: م. الضرورة - م.النذالة - م. الخسة - م. الكرامية- م.التغلب - م.الجماعية. في حين اعتبرها ابن رشد أربع مدن جاهلة، ورتبها على الوتيرة التالية: م. الكرامة-م. القلة (النذالة)- م.الجماعية - م. رياسة وحدانية التسلط.

ومنه نلاحظ أن ابن رشد يُدغم نوعين من المدن في نوع واحد، فمدينة الخسة والتغلب تندرج عنده ضمن رياسة القلة، أما المدينة الضرورة فهي عند ابن رشد مقصاة من الترتيب لكونها ممتنعة عن التَّواجد التاريخي، ذلك أنها كانت تتاج أول تجمع بشري عرفه الإنسان عند خروجه من الحالة الطبيعية. وبالتالي تصبح المدن الرشدية ست أنواع إذا أضيفت لهما المدينة الفاضلة التي تنقسم بدورها إلى اثنين: رياسة الملك ورياسة الأخيار.

يبرر ابن رشد تقسيمه كون أفلاطون هو الذي وضعه على تلك الوتيرة: "إن أفلاطون يرى أن السياسات البسيطة التي تنشأ عليها هذه المدن هي في الجملة خمسة

أنواع: النوع الأول السياسة الفاضلة التي تقدم الكلام فيها، والثاني رياسة الكرامة، والثالث رياسة رجال القلة وهي خدمة المال وتعرف أيضا برئاسة الخسة. والرابع الرياسة الجماعية، والخامس رياسة وحداني التسلط. فإذا قُسمت الرياسة الفاضلة إلى رياسة الملك ورياسة الأخيار صارت الرئاسات أنواعا ستة(١)". وهذا الترتيب يتفق مع ما أورده أ.عبد الرحمن بدوي في كتابه (Histoire de la philosophie en Islam) حيث يعرض المدن عند ابن رشد على الوتيرة التالية: المدينة الفاضلة - الكرامة - القلة -الجماعية - الطغيان - أحادي التسلط(٢).

وبعد ما تم نقل الإنسان من باب تسليم الحال إلى باب ضرورة فهم الحال، فإن عملية تجاوز الوضع الفاسد لأنظمة الحكم تستوجب طرح السؤال الآتي: كيف يُنشئ الفيلسوف مدينته الفاضلة.؟؟

المدن	الفارابي	ابن باجة	ابن رشد	الملاحظة
المدن من حيث العموم	٠٤ الفاضلة الجاهلة الفاسقة الضالة.	٠٥ مدينة الفرد الإمامية/ الكرامية الجماعية، التغلب.	٠٢ الفاضلة الجاهلة.	لم يذكر ابن رشد المدن الفاسقة والضالة.
الجاهلة	٠٦	٠٤	٠٤	اختلاف في الترتيب والتسمية
٠١	مدينة الضرورة	لم يذكرها	لم يذكرها كمدينة مستقلة.	اعتبرها ابن رشد حالة أولى غير قابلة للتكرار.
٠٢	م. النذالة	لم يذكرها	م. القلة (الأولى عند ابن رشد)	اعتبر ابن رشد أن النذالة أحد صفات

(١) الضروري في السياسة، ص١٦٨.

(2) Badawi, Abdurrahman, Histoire la philosophie en Islam, P 863.

				أنظمتها.
٠٣	م. الخسة	لم يذكرها	لم يذكرها كصنف	اعتبرها من لواحق مدينة القلة.
٠٤	م. الكرامة	م. الكرامة (الثانية)	م. الكرامة (الثانية)	توافق
٠٥	م. التغلب	م. التغلب (الرابعة)	لم يذكرها كصنف	اعتبرها من لواحق م. القلة
٠٦	م. الجماعية	م. الجماعية (الثالثة)	م. الجماعية (الثالثة)	توافق.
٠٧	لم يذكرها	لم يذكرها	م. وحداني التسلط (الرابعة)	تفرد بذكر هذا النوع ابن رشد، لأنّه عايشه.
٠٨	لم يذكرها مستقلة	م. الإمامية (الأولى)	لم يذكرها مستقلة	الإمامية من الأفعال فقط

المبحث الثاني

النظرية التربوية في المشروع الرشدي

يرتبط نشوء أي نظام سياسي جديد بفلسفة التّربية، لأن لكل حكم طبيعته الخاصة التي تفرض وجود نوع من التربية تعمل على تدعيم السلطة والحفاظ على إيديولوجيتها. والمسألة التربوية منذ القدم اعتبرت جوهر الصراع بين القوى التي تحلم بالسلطة وتأسيس الدول والمدن. ذلك أن كل نظام سياسي جديد إلا ويعتبر من سبقه

من الأنظمة نظام فاسد، وعليه فإن أغلب الأسئلة تتمحور حول فكرة واحدة: كيف يتم الانتقال من نظام راهن فاسد إلى نظام مستقبلي صالح ؟؟.

إن ابن رشد حين درس المجتمع الإسلامي يستنتج من خلال الممارسة السياسية أن الحكم في أغلب المدن والمماليك الإسلامية فاسد لارتباطه بنظام البيوتات والأسر، ومن جهة أخرى لارتباطه بنواميس الحالة الأولى. ومنه يصبح التغير مسألة ضرورية، وإذا كان ابن رشد حدد النموذج السياسي الفاضل من خلال الجمع بين التصور الأفلاطوني للمدينة والنسق الأرسطي للعلم المدني وبين النماذج الراشدة للحكم الإسلامي في عهده الأول، فإن مسألة الانتقال من حكم المدن الجاهلة والضالة إلى نظم المدينة الفاضلة يحتاج أول الأمر إلى إعداد المواطن الذي تتحقق فيه ومعه المدينة الفاضلة. لكن السؤال: كيف؟

جاء في الأثر: "كما تكونوا يولى عليكم"(١). والكينونة المقصودة هي كينونة التربية والتنشئة، ولقد تفطن المنظر السياسي منذ القدم إلى ضرورة ارتباط فلسفة التغيير بفلسفة التربية، لأن كل نظام سياسي يفرض منظومة تربوية تتناسب طردا مع إيديولوجية النظام.

من خلال ما سبق تصبح المسلمة التالية فعلية: "لا يمكن قيام مدينة فاضلة دون منظومة تربوية."غير أن الواقع العملي والبعد النظري يعكس جملة من الصعوبات تعترض المنظر السياسي الذي يكون غالبا متوحدا على رأي ابن باجة. وهذا يعني أن تغير النظام التربوي داخل المجتمع صعب من حيث الممارسة باعتبار أن النظام القائم هو المسيطر على آلياته وأطره. وبما أن سلطة الحاكم تكمن في جوهر المضمون التربوي فإنه من الصعب أن تسمح الرقابة والوصاية بتغير المضمون التربوي دون علم الحاكم، ومن جهة أخرى أن الرعية اعتادت على ما هو مألوف فمن الصعب أن تتقبل نظاماً

---

(١) البعض يعتبره حديثا نبويا، والبعض وصنعه ضمن الأقوال المأثورة.

تربويا جديدا مجهول العواقب والنتائج. من هنا كانت أزمة المدينة الفاضلة على مر حقب التاريخ السياسي، إن أفلاطون وجد نفسه في مأزق عندما بدأ حديثه عن التربية، فمدينته الجديدة يرفضها النظام القائم ومن ثمة كان المحاور له يطرح جملة من التساؤلات: من يتكفل بالتربية؟ وأين (المكان)؟ وهل يمكن مع وجود نظام سياسي يعتبره أفلاطون نظاما فاسدا؟

١- التربية من مهام الدولة

إن أفلاطون لم يجد جوابا مقنعا لمسألة المكان والنظام، لذا افترض في حالة وجود حاكم مُحب للفلسفة والفضيلة، أن يتقدم إليه الحكماء المؤمنون بقيام المدينة الفاضلة فيطلبون منه السماح لهم بانتقاء أطفال من القرى لتربيتهم تربية تؤهلهم لتأسيس المدينة الجديدة: " ينبغي عليهم أن يدفعوا بكل من تجاوزوا سن العاشرة في المدينة إلى الحقول، ثم يأخذون أطفالهم ليحموهم من العادات الأخلاقية الشائعة لدى آبائهم، ويربونهم وفقا لأخلاقهم ومبادئهم الخاصة"(١).

إن أفلاطون يقصى في مشروعه السياسي المواطن القديم، إنّه يراهن على مواطن جديد تربى منذ صغره تربية فاضلة، إن المدينة الفاضلة ينبغي أن تنطلق من نقطة الصفر ونقصد بذلك أنها مدينة تفرض على معتنقها المرحلية في التأسيس، فأول مرحلة تكمن في إيجاد أطفال موهوبين لتربيتهم وفق ما تقتضيه التربية الفاضلة حتى إذا اكتمل نضجهم وبلغوا مرتبة الكمال الإنساني سعوا هم أنفسهم لتأسيس مدينتهم الفاضلة.

إن أفلاطون عندما يقصي البالغ من مشروعه السياسي ويركز على الطفل، ينطلق من القاعدة العملية التي تؤكد أن من تربى يعسر إعادة تربيته من جديد،

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ص ٣٥٤.

لأنه شب على نمط من السلوك والثقافة يستحيل في أغلب الأحيان تجريده منه. لكن الطفل يكون كالورقة البيضاء قابلة للطي كما نشاء والكتابة كما نريد.

من حيث التصور النظري يتفق ابن رشد مع أفلاطون حول مسألة ضرورة الاعتماد على منظومة تربوية ترتكز على عنصر الأطفال مستقلة من حيث مضمونها عن المألوف الاجتماعي.لأن استمرار النظام السياسي مرتبط بمدى الولاء له وقوة روح الانتماء، وبالتالي أن الطفل الذي ربي منذ صغره على الفضيلة يكون أفضل حارس وحافظ لها.

ونحن نرى اليوم أن الصراع داخل الدولة الواحدة هو صراع حول المنظومات التربوية، فكل حرب إلا وله رؤية مستقلة في مسألة التربية والتعليم. ولقد تعدى الصراع المستوى المحلي ليصبح دوليا،فلقد طلبت الولايات المتحدة الأمريكية من الدول الإسلامية تغيير منظوماتها التربوية من منطلق كونها منظومات تنشأ الإرهاب.

إن المشروع الرشدي من خلال تلخيصه لكتاب السياسية لأفلاطون يسعى إلى تكوين مواطن كامل، بحيث ينبغي أن توضع لكل مرحلة من مراحل نموه برنامج تربوي يتناسب وقدراته الذهنية والجسدية.

وقبل التطرق إلى مسألة التربية نلاحظ أن ابن رشد ينطلق من نفس فكرة أفلاطون التي تلزم الدولة مسؤولية التربية لكونها الوحيدة المؤهلة لذلك، وبما أن أفلاطون يجزم بعدم تعدد المهام والوظائف فإنه ينبغي سحب مهمة التربية والتعليم من الأسرة، التي يرفض وجودها أفلاطون أصلا في حكومته المستقبلية.

لكن لما الدولة بالذات ؟؟

إن الدولة تمتلك السلطة المعنوية والاعتبارية، وتهيمن على كافة المؤسسات التي تحتاجها عملية التربية. ومن جهة أخرى حتى لا تتعارض إيديولوجية المدينة مع المضمون الفكري للبرنامج التربوي. كما أن وحدة المدينة باعتبارها من الغايات الكبرى تقتضي توحيد طرق التربية ومضامينها.

ولقد أكد الفارابي في السياسة المدنية أن النوابت ينشأون في المدينة لكونهم لم يربوا تربية كاملة، ولذا اعتقد ابن رشد أن الانحراف يكمن في عدم التكوين الجيد.

وضرورة حضور وتكفل الدولة بالتربية يرتبط بمسألة الاختيار والانتقاء، فالأطفال ينبغي اختبار معدنهم منذ بداية تكوينهم ليوجهوا حسب طبيعة كل واحد منهم للمهمة المناسبة له.

إن الأسرة لو قامت بمهمة التربية ستكون النتيجة تعدد طرائق التربية، وبالتالي اختلاف في أنماطها وغايتها. ويحدث التباين في رجالات المدينة لكون كل أسرة تختار نوعا من التربية يتماشى مع حالها الاقتصادي والثقافي. عندئذ تضعف الدولة ولا تقدر على رسم استراتيجية المستقبل، وعوض أن تكون وحدة متناغمة تصبح منقسمة على ذاتها عندها يسهل احتلالها من قبل المدن المضادة أو أن يتولى حكمها النوابت الذين يحولونها إلى طبائع غير ما هي عليه من الفضيلة.

وبما أن صيرورة المدينة الفاضلة وسيرورتها ترتبط بمدى شيوع الفضائل في نفوس المواطنين فإن الدولة ينبغي أن تكون حاضرة في عملية التربية من خلال الرقابة.

إن ابن رشد يدرك كفقيه أن الإسلام في صدره الأول جعل التربية مهمة الدولة، وتخضع للرقابة، وأن لا يُعهد للعمل التربوي إلا من كان مؤهلا له أصلا.

وإخوان الصفاء في رسائلهم جعلوا التربية والتعليم من مهام الدولة والإمام، لكي يحافظوا على التراتب في مدارج المواطنة وضبط الأدوار في دولة الخير الجديدة.

والفارابي نفسه يرى ضرورة قيام الدولة بالتربية والتعليم وفق وصاية الإمام أو الفيلسوف أو النبي، حتى تكون المدينة من حيث بنائها كالبنيان المرصوص أو كالجسد الواحد. ويذهب الفارابي إلى أن وجود منهاج تربوي موازٍ في المدينة يعد خطرا على المدينة الفاضلة لكونه سينتج فصيلة النوابت التي إن لم يفصل في أمرها ساعة نشوئها كان مصير المدينة التحول والتبدل على غير الحال التي هي عليه من الصلاح والفضيلة.

ولم يخرج عن هذه القاعدة من فلاسفة الإسلام إلا ابن باجة الذي ربط التربية بشخصية المتوحد الذي ينفر من نظام المدن ومجتمع الجماعة، ولقد سايره في ذلك ابن طفيل عندما ضرب مثل حي بن يقظان على نجاعة التربية الشخصية بعيدا عن رقابة الدولة.

٢- إمتناع المدينة الفاضلة لإمتناع فئة الفلاسفة

ومن هنا تصبح الدولة ملزمة بتحديد الغايات من التربية قبل إعداد البرنامج أصلا لأن السؤال الرشدي تبلور حول الاستفهام التالي: لما يمتنع قيام المدينة ؟؟

إن صعوبة قيام المدينة الفاضلة لا يعود إلى البنية النظرية وإنما يعود إلى امتناع وجود الفئة المفكرة والمربية، ومن ناحية ثانية أن ابن رشد يرى امتناع المدينة يعود إلى نوع التعليم المبرمج أصلا.

فالتربية في المدن الأندلسية مبنية على غايات توفير المأكل والمنكوح، والاستعداد للحرب لتحصيل الأمجاد والألقاب، وامتلاك الدنيا وبذلك فإن سلطة المدينة تؤسس بنفسها أسباب سقوط وانحطاط مدينتها.

إن ابن رشد يعتقد أن تكوين النخبة المفكرة هو أصعب أمر في مشروع المدينة، ذلك أن تكوين الحراس والحفظة ممكن. غير أن تكوين فئة الفلاسفة هو الذي يمتنع لامتناع إدراك الغاية من وجود الإنسان أصلا: "فقد يجب أن نرجع إلى نوع التعليم المناسب لهذا الصنف من أهل هذه المدينة(المدينة المزمع تحقيقها)الذي هم النوع الرئيس فيها. ولا سبيل إلى الوقوف على النهج القويم لتعليم هؤلاء، وتربيتهم إلا بمعرفة الغاية التي ينبغي أن يتوخاها هذا النوع من الناس في سياستهم"(١).

---

(١) الضروري في السياسة ، ص١٤٢.

(*) العلل الأرسطية هي: العلة الصورية، العلة المادية، والعلة الغائية، والعلة الأولى.

وابن رشد ينفرد برأي خاص به نلاحظه من خلال عبارته (ونحن نرى) يتمثل في يقينه أنه قبل إعداد المنظومة التربوية التي تليق بأهل المدينة الفاضلة يجب تحديد الغاية أولا من التربية. لأن تحديد الغايات هو ضبط لأحد أهم علل الوجود [العلة الغائية]. ابن رشد يستعين بأرسطو الذي يربط كل موضوع في الوجود ينبغي أن يُنظر إليه من خلال العلل الأربعة.

والتأكيد الرشدي على ربط التربية بالغاية نستشفه من خلال قولة التالي: "ونحن نرى أن معرفة هذا الأمر لازمة ابتداء، ليغدو في إمكاننا بعد ذلك أن نقول في شيئ مما يستعملونه، لأن من لا يعرف الغاية التي ينشدها فهو بالضرورة لا يقدر أن يعرف ما سينتهي إليه"(١).

إن هذا التوجه الرشدي نحو تحديد الغاية من المدينة والتعليم مستنبط من من فلسفة لأرسطو، وكذا مقاصد الشريعة الإسلامية التي تربط وجود الإنسان بغاية كبرى حددها الله في الاستخلاف الذي هو بالضرورة تعمير المعمورة والسعي إلى الخير وعبادة الله الذي هو الخير الأسمى.

لهذا فإن الغاية من التربية أصلا هو قيام المدينة، والغاية من قيام المدينة هو الوصول إلى السعادة القصوى التي يجدها الإنسان فقط عندما يصل إلى الكمال.

ونحن بصدد استجلاء مضامين النظرية التربوية الرشدية يجب أن نلتزم بتحليل كل الأبعاد المصاحبة للمشروع، وأُولى تلك الأبعاد معرفة القواعد الإبستيمولوجية التي تُسيج نظريته في التربية.لكون النظرية غير مفصولة عن كل ما هو وضعي وموضوعي، ما هو علمي وإيديولوجي، ما هو منطوق وغير منطوق.

اولا: القواعد الابستيمية لنظرية التربية عند ابن رشد

ينطلق ابن رشد من منطق الشريعة القائل بأولوية العمل على العلم من حيث الترتيب لا من حيث الدرجة، أي أن ابن رشد ينطلق من قاعدة: اعمل ثم أعلم لأن

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٢.

تربية الأحداث تتطلب العمل وهو نفسه الرأي الذي ذهب إليه أرسطو في قوله: "إن أكد وسيلة للحصول على هذا الأصل التام إنما هو العلم بما هو العمل الخاص للإنسان"(١).

لأن الصبي يكون مستعدا لتقبل الأفعال أكثر من تقبل الآراء لارتباطه بالأنا الجسماني والاجتماعي.وعلى هذا الأساس حاول ابن رشد أن يحدد ثلاثة شروط لنظرية التربية.

١- تربية الملكات ضمن مجال الحد الأوسط

كل نظرية تربوية إلا وترتبط بسياجها المعرفي الخاص ونسقها الفلسفي، ونظرية ابن رشد ترتكز على الشرط لكون التربية تخضع لقانون ومنهج متكامل. والفضائل المزمع تربية الطفل عليها تخضع لجملة من الشروط، بحيث ينبغي لهذه الشروط في حالة وجودها أن تفعل، أي أن تخرج من منطق ما ينبغي أن يكون إلى منطق ما هو كائن.

فالشجاعة كفضيلة ينبغي عند تربية الحدث أن تظهر في سلوكه كممارسة وعمل مشروطة بعدم التهور ولا الجبن. عندها تصبح الفضيلة هي ذلك الوسط بين نقيضين، وبما أن أهل المدينة الفاضلة فضلاء بالتربية ينبغي أن يكون التوسط في الأفعال والأقوال مبدءا عاما وشاملا.

يريد ابن رشد أن يخضع الفعل التربوي لمعادلة رياضية حتى يكون الفعل بعدها رياضيا كذلك وعلى سبيل المثال لنلاحظ ملكة الشجاعة: "إنها صفة تحصل في النفس تقع بين التهور والجبن، وهي ملكة بها يصير الإنسان شجاعا حيث يجب، وبالمقدار الذي يجب، والوقت الذي يجب"(٢).

---

(١) أرسطو، علم الأخلاق، ترجمة: أحمد لطفي السّيد، ج ١، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤ص١٩٣.

(٢) الضروري في السياسة ، ص ٧٨.

إن التربية عند ابن رشد تهدف أول الأمر إلى ترسيخ الملكات التي بها يحصل الكمال لاحقا ولا يتم بالتحكم الرياضي في الصفة التي هي بطبيعة الحال تتحول إلى فعل (Action) ومن ثمة وجب تعقيل الفعل بثلاث حركات:

أ -اقتران الفعل بشروط حدوثه من حيث الوجوب العقلي والشرعي، فلا شجاعة في أمرد لا يقره العقل والشرع والغاية الإنسانية الشاملة.

ب - اقتران الفعل بالكم الذي يتم به، فلا إفراط في الفعل حيث يكون قليله كاف لإنجازه ولا تفريط فيه إذا كان تمامه في كثيره. أي أن العملية التربوية تسعى إلى تربية المواطن الجديد على ضبطه فعله. لأن الغاية من ضبط الفعل ضمن مجال الوسط الذهبي يحقق مقاصد الإسلام.

ج - اقتران الفعل بالوقت المناسب له فلا يصح فعل في غير آوانه، فالشجاعة كمثال تكون في كثير من الأوقات مهلكة، والجود في كثير من المناسبات مفقرا. وعليه ينبغي أن يربى الطفل باعتباره حافظ المدينة مستقبلا على معرفة الأوقات المناسبة للفعل حتى لا تنقلب نتائجه عليه.

ومن خلال تلك الشروط تستنتج أن ابن رشد يرفض فكرة دع الطبيعة والسجية تفعل فعلها بل يذهب إلى منطق تقنين فعل الإنسان.

والنظريات المعاصرة في التربية والتعليم تحاول فعلا أن تربط عملية التعليم بالشروط المصاحبة للفعل، والتي حدها ابن رشد انطلاقا من آراء أرسطو.

وابن رشد يرى أنّه في حالة عدم تقيد الفعل بشروطه الجزئية فإنّه من الحتمي أن لا يصيرا عملا: "إلا أن هذا الحد [يقصد الشجاعة كمثال] يحتاج إلى أن يقترن حيث العمل بشرائط جزئية خاصة لا بد منها، وإلا تعذر العمل، لأن القصد في هذا العلم إنما هو كما قال أرسطو: أن يعمل لا أن يعلم"(١).

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٨.

٢- العلم بالكيفيات

إن الفعل كم وكيف، فإذا حدث كان الكم يُعرف من خلال عملية التقدير السابقة فإن الكيف يخضع لقاعدة ابستيمية أخرى تتمثل أساسا في حركتين:

أولا: العلم بالكيفية التي ترسخ بها الفعل كملكة وصفة دائمة، وتكون في أغلب الأحيان إما بفعل المحاكاة أو التكرار، وفي كلتي الحالتين يكون التدرج في التربية شرط أساسي.

ثانيا: العلم بالكيفية التي يحافظ عليها به بعد حصول الكمال، لأن كثير من الملكات تصبح مهجورة إذا لم يستطع الحافظ بعد عملية التربية المحافظة عليها. ولعل أشهر طريقة للمحافظة عليها تكمن في عملية التذكر وإحياء العادات الفاضلة.

ومن ناحية أخرى لا بد للمربي أن يربي المتعلم على أسلوب إزالة الرذائل من النفس التي علقت بفعل الهوى والطبع، والميل إلى السير مع المألوف والرغبة في فعل الممنوع والمحظور.

٣- العلم بمراتب الملكات

ليس الهدف من التربية الحصول على أكبر عدد ممكن من الفضائل والملكات، بل الغاية منه العلم بمراتب الملكات والقدرة على معرفة أيّ الملكات إذا حصلت لم تعيق غيرها من الوصول إلى الكمال[١]. أو معرفة أيّ الملكات يتقدم وجودها على غيرها أو يتأخر، إنّها قاعدة مستقاة من ظاهرة الطب، إذ أن الطبيب الحاذق هو الذي يعرف في حالة العِلّة أيّ الأجزاء ينبغي أن يبدأ بها العلاج ليتم البرء والشفاء"[٢].

---

(١) الضروري في السياسة، ص ٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.

٤- التقيد بتعليم صناعة واحدة فقط

إن المدينة الفاضلة باعتبار نظامها كنظام الجسد فإنّه لا يجوز أن نعلم الفرد أكثر من صناعة واحدة، ولقد أقر ذلك أفلاطون في جمهوريته: ".. كلا، وذلك إذا ما كان المبدأ الذي اتفقنا عليه حين أسسنا الدولة الصحيحة. فلعلك تذكر أنّنا اتفقنا على أنه من المحال على فرد واحد أن يجيد عدة حرف في آن واحد"(١). وابن رشد يقر ما أقره أفلاطون من ضرورة تعليم صناعة واحدة ويبرر ذلك بالمسائل التالية:

١- الإنسان معد بطبعه لتعلم صناعة واحدة فقط.

٢- الصناعة مرتبطة بالملكات المكتسبة منذ الصغر، وأن الطفل منذ صغره نستطيع أن نحدد أي الصناعات تتلاءم مع قدراته.

٣- إن إتقان العمل يكون فقط إذا كان المتعلم قد تعلم صناعة واحدة فقط.لذا يقول ابن رشد: "وأيضا فإن كثيرا من الصنائع تكون في وقت واحد، وتتداخل أوقات عملها، فيكون إتقان أكثر من صناعة ممتنعا ضرورة"(٢).

٤- إن تعدد الوظائف لدى المواطن الواحد ينتج عنه خلل في نظام المدينة.

٥- أنه يُستثنى من الصناعات الصناعة الحربية لكونها صناعة يتعلمها الجميع لحاجة المدينة إلى الحفظة.

٥- الكهولة تمام التربية

يتفق كل من أفلاطون وابن رشد على أن عملية التربية تبدأ مع الأحداث باعتبارهم أكثر قابلية للتعلم من غيرهم، وأن التربية تستمر ولا تنتهي إلا بانتهاء عمر الكهولة لأن ما حدث بفعل التربية لا بد أن تصقله التجربة والتي لا تكون إلا في سن

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ص ٧٨.

(٢) الضروري في السياسة، ص ٨٤.

الكهولة. وعليه فالتجارب زمن الكهولة تدخل في برنامج التربية عند ابن رشد، وهو نفسه الرأي الذي ذكره أفلاطون في كتابه النواميس (١).

٦- التربية تعلم وليس تذكر

من المعلوم أن أفلاطون يؤسس نسقه الفلسفي على مقولة أن الإنسان: "لا يتعلم وإنّما يتذكر" لكون النفس الكلية عند وجودها في عالم المثل كانت عارفة بالكليات، وأن الإنسان في العالم المادي لا يعرف الموجودات والأشياء بطريقة التعلم وإنّما يستطع أن يصل إليها وفق تداعي المعاني القائمة على عملية التذكر أصلا.

ومنه تصبح التربية عند أفلاطون ليست تعلما بقدر ما هي إحياء للملكات والصفات عن طريق وضع المُتربي في مجال التذكر. لكن ابن رشد يرفض المنطق الأفلاطوني منطلقا أن العملية التربوية لا بد أن تتأسس على فكرة التّعلم والتمرن، حتى تصبح التربية فعل إرادي وليس مجرد إحياء لما كان في عالم افتراضي.

ونستنتج من خلال المقدمات الإبستيمية لابن رشد أن فيلسوف قرطبة يحاول أن يضع نظرية متكاملة في التربية لإنقاذ المدن الإسلامية من ظاهرة شيوع تربية البيوتات.

إن التربية الناجحة هي التي تكون الدولة مسؤولة عنها تأطيرا وتوجيها، وأن تخضع في مضمونها المعرفي للعقل والشرع، لأنّه من الصعب تناغم الأفعال والفضائل في الأمم والمدن التي ترى أن الاشتغال بالعقل كفر، وأن انتحال الفلسفة فسق.

ثانيا: طرائق ومناهج التربية

عندما تحدث ابن رشد عن مناهج التربية انطلق من فكرة أن التعليم في المدينة الفاضلة لابد أن يمر بمرحلتين: الأولى تخص الأطفال دون تميز، والثانية تخص

---

(1) Schuhl; Pierre Maxime; L'œuvre de Platon. Librairie philosophique J.Vrin; Paris, 1984.P 184.

الراشدين والتي ينبغي أن تقسم إلى قسمين: الجمهور (= العامة)، والخاصة (=النخبة المفكرة). فأما الجمهور من حيث كونها مجرد قطيع بشري، وعيه معكوس، وعلمه مغشوش فيستدعي مناهج للتربية خاصة، ويشترك الأطفال والعامة في مناهج التعليم التي حددها ابن رشد على النحو التالي:

١- منهج الخطابة للعامة والبرهان للخاصة

كان الغزالي قبل ابن رشد قد صرح أن تعليم العامة وفق مناهج علم الكلام والفلسفة ضرب من الجهل بطباعهم، وعليه نهى أن يكون منهج تربية العامة مبني على منهج البرهان والجدل من خلال كتابه إلجام العوام عن علم الكلام.وهو نفسه الرأي الذي ذهب إليه ابن سينا: "إن البرهان قليل الجدوى في حمل الجمهور على العقد الحق والخطابة هي المتكلفة به(١)".

وابن رشد يرى أن عقل العامة إن صح التعبير من حيث فعل العقل ذاته لا تلائمه إلا الخطابة كمنهج للتربية والتعليم. لأن شر البلايا في المدينة طبقة العامة التي لا ينفع في عملية تعليمها إلا استعمال فن الخطابة كأسلوب للإقناع مستعملين فنون الشعر والرواية والأساطير. ولقد أدرك ابن رشد أن عقل العامة ينتمي إلى العقل السحري، وعليه فإن محاولة رفع العامة إلى مستوى النخبة عن طريق البرهان يعد مجرد عبث.ولقد استطاع السفسطائيون أن يتعاملوا مع العامة بالخطابة لعلمهم قدرة انجذابهم للكلام حتى وإن كان بلا برهان. أما الخاصة فإن الطريقة المثلى في التربية والتعليم هي استعمال أسلوب الإقناع بالبرهان لا بالبيان. ولقد وضح ابن سينا ذلك في كتابه الشفاء: "إن استدراج السّامعين بالأقاويل الخلقية والانفعالية تناسب صناعة الخطابة والجدل والصناعة المدنية، التي تبحث عن الأخلاق والسياسات"(٢).

---

(١) ابن سنا، الشفاء (المنطق ج٨)، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، ١٩٥٤، ص ٢٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٤.

٢- منهج الإكراه

ويكون في موضعيين مختلفين، موضع يخص التربية إذ يرى ابن رشد أن الإكراه سنة الأولين والمتقدمين، وهي من مسلمات تدبير المنزل، فالصبيان يؤدبون داخل نظام البيوتات بالإكراه في حالة عدم جدوى الموعظة والخطابة. ومن ناحية أخرى أنه في حالة وجود بعض النوابت في المدينة الفاضلة لابد أن تلجأ السلطة الحاكمة إلى منهج الإكراه لردعهم وإعادة إدماجهم من جديد في نظام المدينة: "أما الطريق الثاني فهو السبيل التي تسلك مع المتمردين والأعداء ومن لا يتحلى بما يجب له من الفضائل، وهي سبيل الإكراه والعقاب بالضرب[١]".

٣- منهج التكرار والمحاكاة

إن بعض الملكات لا يمكن أن تُكتسب إلا من خلال تكرارها في فترات إما متقاربة أو متباعدة، لأن العادة ترسخ الملكات وتسهل عملية التعلم، لكنها طريقة تنفع، لم يستطيعوا أن يتخطوا مرحلة الأنا الميتافزيائي، أي الأحداث المؤهلون حسب معدنهم النحاسي أو الحديدي لتعلم الحرف التي لا يمكن أن تحصل إلا بالتكرار والآلية.

أما المحاكاة فأسلوب يخص الصبيان وهو منهج شديد الخطورة، ينبغي على المربي والفيلسوف أن يضع له شروطا، لأن المحاكاة كثيرا ما تكون من مضادات التربية الفاضلة أصلا.

المبحث الثالث

البرنامج التربوي الرشدي..المراحل والكيفيات

إن التربية في المشروع الرشدي لا تختلف من حيث المراحل عن أفلاطون وإن كان هناك اختلاف في التقديم والتأخير، لكن يبقى العامل المشترك بينهما أن التربية تبدأ مع الأطفال باعتبارهم هم من تتحقق بوجودهم المدينة المرتقبة.

---

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص ٨٠.

وتقسم مراحل التربية عند ابن رشد على حسب العمر الجسدي والعقلي، لأن كل عمر إلا وله خصوصيات تراعي فيها مدارك المتلقي من حيث القابلية والقدرة. لأن التربية الفاشلة هي التي تعتمد على حرق المراحل وتكثيف المواد.

ومراحل التربية عند ابن رشد يمكن أن نعرضها وفق الترتيب والتسمية التالية:

١- مرحلة الصبا [مرحلة تداخل الأنا الجسماني والنفساني]

وعليه فإن أول مرحلة من مراحل التربية هي التي يتداخل فيها الأنا الجسماني مع الأنا النفساني، وتتطلب هذه المرحلة نوعين من التربية فقط، ذكرهما أفلاطون بالتفصيل ويوافقه ابن رشد على ضرورتهما وأهميتهم الخاصة في إعداد حافظ المدينة وحارسها، وتتدرج وفق الترتيب التالي:

١-١- التربية الموسيقية.

يمر الطفل بعدة مراحل في نموه، فبعد مرحلة التّمايز التي يقدر أن يميز بين جسمه والموجودات الأخرى التي تحيط به يرتقي إلى مرحلة الشعور بأناه النفساني، عندها يكون قادرا على إدراك كثير من الأشياء وخاصة المدركات الصوتية والبصرية، والمربي الفاضل يستغل هذه المرحلة المبكرة من عمر الطفل للتربية. وهنا يرى كل من أفلاطون وابن رشد أن البدء بالموسيقى أنفع لما للموسيقى من فوائد في تهذيب النفس: "والموسيقى لتهذيب النفس وتحصيل الفضائل. وهذا التهذيب أسبق في الزّمان، أعني التهذيب بالموسيقى، لأن قوة الفهم أسبق من قوة ترويض الجسم"(١). والتعليم بالموسيقى مفيد لكون حمولته هي جملة الأقاويل المحكية التي تسعى إلى غرس قيم الخير والجمال في نفوس الأطفال. ولأن اللحن له أثر في دفع النفس والمتخيّلة إلى حفظ وسماع الأقاويل، ولو كانت الأقاويل من دون لحن لكان تأثيرها ضعيف والإقبال عليها

---

(١) الضروري في السياسة، ص ٨٦.

عصيّ. ولكن لما الموسيقى بالذات؟؟ إن الموسيقى مقترنة بالشعر فهي خادمة له وعن أغراضه معبرة، وبما أن أول طريقة من طرق التربية هي الإقناع بالخطابة والأقاويل الشعرية تصبح الموسيقى هي أول ما يُربى به الصبي لقربها من ميولهم وأنفسهم، ولكن الأقاويل الشعرية تخص في عملية التربية الصبيان فقط: "والأقاويل الشعرية أخص بالصبيان، فإذا كبروا وكان منهم من يصلح لأن يرتقي إلى مرتبة أعلى من التعليم فُعل لهم ذلك"(١).

إن التأكيد على التربية الموسيقية يعد في كثير من المواطن عملا غير نبيل ومنحط خاصة عند أفلاطون، لذلك فإن الغاية منه ليس اللحن وإنما اللحن والكلام معا.ومنه يجب أن يكون النظر في موضوع الموسيقى في: اللحن، الكلام، الإيقاع.

أولا: اللحن ينبغي أن يكون اللحن خال من التراتيم التي تقوي الشهوة وتثير الحزن والأسى، وتذهب الحياء والوقار، وتحرك في نفس الإنسان غرائزه الحيوانية.

إن اللحن التربوي هو الذي يزيد النفس إحساسا بوجودها، وإدراك الكون مهابة وإجلال، يعمل على تهذيب الغرائز. كما ينبغي أن يكون اللحن مناسبا لعمر الصبي وأن تتدرج في الألحان حتى نصل إلى المرحلة التي ندرك أن الغايات منه قد تحققت. ويكون البدء باللحن الرقيق الخفيف المرهف الذي يساعد الطفل على تخيل صور الجمال ثم المعتدل الذي يستطيع معه الصبي على والقتال كألحان الهيعة (الحرب) والطبول التي تملأ النفس عزّة وحماسا واندفاعا.

ثانيا: الكلام أما ما يخص القول الشعري فنحن نعلم أن أفلاطون توعد الشعراء بالطرد من مدينته: "غير أن علينا أن ننبئه كذلك بأن أمثاله لا يسمح بوجودهم في دولتنا، إذ أن القانون يحظر ذلك.وهكذا سنرحله..إلى دولة أخرى"(٢). والغرض من

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

(٢) أفلاطون، الجمهورية، ص ١١٨.

طرد الشعراء أن أغلب كلامهم في الغزل والأساطير الذي يعمل على تدمير نفوس الصبيان، فالأساطير تحكي قصص تزرع الرعب والخوف لما تقدمه من تصوير رهيب للوحوش، ولما تنقله من غرائب الموجودات التي تعكس الحقائق. أما الغزل عند ابن رشد فهو طامة وأن حالة الضيّاع في المدن الإسلامية إنما أساسها انتشار شعر الغزل الذي ولّد في النفوس الركون إلى الشهوة والملذات وقد عبر عنها ابن رشد في كتاب الشعر: "إن كثير أشعار العرب إنّما هي كما يقول أبو نصر في النهم الكريه، وذلك أن النوع الذي يسمونه النسيب إنما هو حث على الفسوق"(١). لكن ابن رشد لا يرفض وجود الشعراء بل رأى أن الشعر ضروري في عملية التربية لكن شريطة أن يخضع للرقابة والوصاية، ومن ذلك أن السلطة ينبغي أن تقصي في عملية التربية أشعار العرب خاصة أشعار الغزل والمرثيات. وعلى الفيلسوف أن يختار من أشعار العرب ما يناسب فلسفة المدينة كان يختار شعر الحماسة لتكوين الحراس والحفظة، وشعر الحكمة لتكوين الفلاسفة، العلة في رفض أشعار العرب عند ابن رشد يعود إلى ظاهرة الغلو الكاذب: "الغلو الكاذب..موجود في أشعار العرب ولست تجد في الكتاب العزيز منه شيئا(٢)".

ثالثا: الإيقاع، إن الموسيقى هي مجموعة الإيقاعات التي تصدرها مجموعة الآلات

الموسيقية، ومعلوم أن كل آلة إلى ولها إيقاع مختلف فمنها من يعمق الشعور بالحزن والأسى، ومنها من يجعل النفس تميل إلى الخبل، ومنها ما يبعث على الفرح والسرور حتى حد المجون والخروج على الأخلاق. وعليه ركز ابن رشد على ضرورة أن يكون الإيقاع الموسيقي مرتبطا بالغاية الكبرى المتمثلة في ترقية الإنسان إلى الكمال المنشود.

---

(١) ابن رشد، تلخيص الشعر، تحقيق د. محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١، ص ٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٩.

إن الإيقاع المنشود هو الذي يقود النفس إلى اكتشاف الجميل ونبذ القبيح، وإدراك المعاني من غير ألفاظ، وتحويل الإيقاع إلى رموز. عندها نكون قد ألهمنا الصبي كيفية توظيف مخيّلته والقدرة على فهم ما وراء المحسوس.

لقد أضاف ابن رشد جملة من آراء أرسطو في الموسيقى خاصة ما يتعلق بالفائدة من السماع الموسيقي، ومن المعلوم أن أرسطو بجّل الموسيقى أكثر من أفلاطون وكتب عنها في عدة مواضع أهمها كتابه السياسة ورسالة إلى نيقاماخوس. كما لم تغب الرؤية الفقهية التي تجعل من السماع الموسيقي موضوعا في المعنى الذي يحمله اللفظ. فإذا كان اللفظ يخالف مقاصد الشريعة الإسلامية حُرم اللفظ واللحن معا، وإن لم يكن كذلك لم يكن هناك حرج من سماعه واعتماده كأسلوب في التربية. ولقد جعلت الصوفية من السماع الموسيقي وممارسته في حلقات الشطح أصلا من أصول الريادة الروحية. فالجذب لا يحصل إلا به، ولا يصل المريد إلى السعادة إلا من خلاله حتى أصبحت الموسيقى عند بعض الطرق الصوفية هي الغاية.

ويلاحظ في وقتنا المعاصر أن ما يسمى بالحركة الإسلامية تستعمل في أساليب تربيتها الموسيقى من خلال بروز ظاهرة الأناشيد الإسلامية.

إن تركيز ابن رشد على الموسيقى ليس من باب أن المعلم الأول حث عليها، بل يعود إلى كون المدن الإسلامية المعاصرة لابن رشد أسرفت في الموسيقى حتى فقدت هذه الأخيرة الغاية التي وجدت من أجلها. والموسيقى المنتشرة في بلاد الأندلس كانت كما تصفها كتب التاريخ مركب المجون، وقبلة الفساق، وعلة تدهور الأخلاق.وانتشرت الإيقاعات الإباحية التي تعتمد على إثارة الجسد أكثر من تهذيب النفس، وأصبحت بفعل انتشار دور الموسيقى السياسات في خطر لما لوحظ من تسلط المغنيات والجواري، وتدبيرهن أمور الحكم والرياسة.ولقد أكد التاريخ مخاوف كل من الفارابي وابن رشد حين ربطا سقوط المدن بانتشار موسيقى المجون.

١-٢- التربية الرياضية [البدنية]

إن مكانة الجسد في الإنسان لا تقل أهمية عن مكانة النفس، ومن ثمة وجب تهذيب الجسد وترويضه عن الطريق الرياضة البدنية.وكمال النفس في كمال الجسد لأن الرياضة تهتم بالكمال العضلي والغذاء: "ولهذه كانت الرياضة و الغذاء المقدرين على هذا النحو من التقدير لا يكسبان الجسم الصحة فحسب، بل تكسبان النفس أيضا الفضيلة التي أعدت من أجلها"(١).

والمدينة الفاضلة كمشروع مستقبلي يتطلب من الفيلسوف أن يعمد إلى تهيئة طبقة الحراس والحفظة إعدادا يليق بدورهم الاجتماعي. ونحن نعلم أن الحافظ يمثل في المدينة المجموع والفلاسفة النخبة ومن هنا كان لزاما أن تكون التربية الرياضية أولى المكتسبات التي ينبغي أن يكتسبها المواطن المستقبلي بعد الموسيقى.

والرياضة هي فن تكوين الجسد، أو هي فلسفة كمال الأجساد، ذلك أن الجسد لا يبلغ كماله إلا إذا كان صاحبه رياضيا. والحافظ يشترط فيه قوة العضلات لكي يكون قادرا على تحمل المشاق والصّعاب، كما أن اكتساب بعض الصفات النفسية كالصبر لا يكون إلا من خلال التدريبات الرياضية.

ومجال التربية الرياضية مفتوح على كل ما من شأنه أن يخدم مصلحة المدينة، من ركوب الخيل، والمصارعة، والسباحة، والرمي ....

فمن وجد له ميل نحو الفنون الرياضية شريطة أن يوافق هواه جسده من حيث الكمال العضلي كان لا بد أن يُسيّر إلى وظيفة الحراسة، أما من لم يكن في طبعه ميل إلى الحراسة فحري به أن يتعلم الرياضة حتى تساعده على إتقان الحرفة، فالحدادة والنجارة والنشارة والزراعة كلها مهن تتطلب من صاحبها قدرا من التربية البدنية.

---

(١) الضروري في السياسة، ص ٩٧.

والغاية من الرياضة تتجلى بالخصوص في فضيلة الشجاعة: "فهي مع كونها تكسب الجسم الصحة فإنّها كذلك تحرك الجزء الغضبي (= الشجاعة)من أجزاء النفس وتجعله أقوي مما كان عليه"(١).

وإذا كانت التربية الموسيقية كما لاحظنا سابقا تضبطها جملة من الشروط فإن الرياضة كذلك مضبوطة بجملة من الضوابط وهي على النحو التالي:

أولا: أن تكون الرياضة والموسيقى متقابلتين تقابل تكامل في جزئي النفس: فالجزء الغضبي مجاله الرياضة ويكون نافعا عند التعامل مع الغرباء لاعتماده على استعمال الشدة، والجزء العقلي مجاله الموسيقى ونفعه يكمن في صفة الانشراح والمودة مع سكان المدينة، وعند امتزاجهما تحصل الفضيلة التي هي قوام الحفظة"(٢).

ثانيا: أن الرياضة النافعة هي التي تتجه إلى البساطة والاعتدال.

ثالثا: أن تكون الفنون الرياضية أقرب وأنسب إلى الحرب.

رابعا: أن يرتبط التدريب الرياضي بحمية غذائية، فإن سكان المدينة من صفاتهم الخلقية عدم الإسراف والبذخ في الطعام، وأن يقتصروا على ما يقوى الجسم من الطعام.

ومن جهة أخرى أن يتعودوا على الغذاء المعتاد الذي لا يندر كاللحم المشوي أو الثريد المطبوخ في الماء والزيت، وأن لا يشربوا ما من شأنه أن يذهب بالفضيلة.

والاعتدال في الغذاء له بعد آخر يتمثل في ترويض الحافظ على الغذاء البسيط لأنّه لو اعتاد على الغذاء الفاخر زمنا ثم افتقده وصار إلى من هو دونه فإن حاله تنقلب إلى أمرين:

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

(٢) المصدر السابق، ص٩٨.

١-ظهور الأمراض الشديدة والتي من حيث المبدأ ينبغي أن لا تكون في المدينة الفاضلة نتيجة منهج التربية المنتهج. وإذا تفشت الأمراض دعت الضرورة إلى وجود الأطباء مع العلم أن كل من أفلاطون وابن رشد يرفضان وجود الأطباء في المدينة والقضاة.

٢-انقلاب حال الحراس من حيث الولاء للمدينة، إذ يكثر فيهم الطمع والرغبة في المكسب وجمع الأرزاق حتى يستطيعوا جلب أنواع الغذاء الذي تعودوه.

والخلاصة التي نستنتجها أن حال الرياضة كحال الموسيقى ينبغي أن تخضع لمنهج التوسط والاعتدال: "وبالجملة فحالهم في الطعام والرياضة كحالهم في الموسيقى، أعني أنهم إنما يتناولون هذه الأنواع البسيطة فقط، وذلك لأن الموسيقى المركبة تولد في النفس الشرور، بينما الرياضة المركبة تولد العلل في الجسم والنفس معا"(١).

١-٣- مضادات تربية الصبيان

إن عملية التربية لا تخلو من مخاطر تنجم إما على مستوى المنهج أو على مستوى المضمون التربوي ولا يظهر خطرها إلا في عمر الشباب والكهولة، ويكون من الصّعب معالجتها. وعليه ينبغي على الفيلسوف أن يكشف مضادات تربية الصغار قبل تخطيهم مرحلة الصغر. ولقد حاول ابن رشد أن ينبه القائم بأمر التربية والتعليم إلى ضرورة إدراك الأخطار المحدقة بعملية التربية من خلال تصورات كل من أفلاطون وأرسطو والشريعة الإسلامية، وعليه أمكننا البحث أن نستقرأ جملة المضادات ونرتبها على المنوال التالي:

١-٤- التعليم بالمحاكاة القبيحة

يعتقد المربي أن متخيلة الطفل تدرك العبر والغايات من خلال منهج المحاكاة، والذي غالبا ما يستند على القصص الكاذبة التي وإن أدت غرضا آنيا فإنّها حتما ستؤدي دورا عكسيا مستقبلا.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٩.

وانطلق ابن رشد من رأي أفلاطون القائل: "إن أكثر الأشياء ضرارا على الولدان هو أن يسمعوا وهم صغارا، قصصا كاذبة، لأنهم في هذا العمر يكونون أكثر استعدادا لأن يقبلوا بيسر ما يراد أن يقبلوه من صور"(١).

إن القصص الكاذبة وخاصة الساقطة والمنحلة منها تعمل عملها في تنبيت(٢) رجل المستقبل وبالتالي غرس داخل بنية المدينة من يكون معول هدم لها.

وخطورة المحاكاة تكمن في كون كل محاكاة تحتمل الصدق والكذب، فالأمر الكاذب يتمثل في تمثيل الشيء بغير صورته الحقيقية، ومثال ذلك أن يُمَثل الإنسان الذي هو أشرف المخلوقات بثور: "فالكاذب كأن تمثل صورة إنسان بصورة ثور، ولا ينبغي أن يحصل هذا أصلا في هذه المدينة"(٣).

إن التمثيل يجب أن يكون بالترب الذي هو من جنسه ونوعه ولا يمكن أن يحصل ذلك إلا من خلال الشرطين التالين: الأول أن نعتمد على التمثيل القريب ونبتعد عن البعيد، والثاني أن ندرك نظائر الأشياء. وعلى سبيل المثال أن يمثل رئيس المدينة بالقلب قياسا وترتيب الأعضاء في الجسد، وتمثيل المبادئ الأولى الطبيعية بنظائرها من القوى والصنائع الإرادية"(٤).

ولا بد من توخي الحذر في تمثيل السعادة بغير الخيرات والغايات الفاضلة، ولا يجوز أن نمثلها بنظائر مادية محسوسة. بل أن أفلاطون اشترط في عملية المحاكاة أن يُمثّل كل موجود بنظيره الذي يحدده الجنس والنوع والبعد والقرب: "وفي الجملة يُمثل لمراتب الوجود في الموجودات بنظائرها من مراتب المكان والزّمان"(٥).

---

(١) الضروري في السياسة، ص٨٨.
(٢) أي جعله مستقبلا ينتمي إلى فئة النوابت.
(٣) الضروري في السياسة، ص٨٧.
(٤) المصدر السابق، ص ٨٧.
(٥) المصدر والمكان نفسه.

١-٥- التعليم بالمحسوس المادي.

ومن مضادات التعليم والتربية الفاضلة لجوء المربي إلى تمثيل الفضائل المطلوبة بالأمور الحسية أو ما هو أدنى منها في المرتبة. لأن الفضيلة إذا مُثلت كونها مجرد فعل حسي تحولت إلى رذيلة، فالشجاعة كفضيلة لا ينبغي أن تُمثل بفعل تجاوز الموت.

والغاية من تجاوز التمثيل الحسي جعل الصبي يدرك منذ نعومة أظافره أن الخير غير مرتبط بما هو حسي كالملبس والمنكوح والمأكل. يقول ابن رشد على لسان أفلاطون: "لأن الواحد منهم إذا تخيل هذه الأشياء [الفضائل = محسوسات] فقد لا يستميت في الحرب، بل يفضل أن يُغلب ويُستعبد.فمثل هذه الحكايات أولى أن تتجنب في هذه الأمور العلمية"(١).

١-٦- التعليم بالتمثيل الكلامي

انفرد ابن رشد بتحليل ظاهرة تمثيل القبيح في الثقافة الإسلامية المعاصرة له، التي أصبحت تجري مجرى العادة في الفكر الإسلامي، وهي عادة نشأت بفعل علم الكلام.

إن هذا التمثيل القبيح خطر على الاعتقاد والسلوك معا، ويعتبر بمثابة مضاد خطير للتربية الفاضلة. فلقد دأب المجتمع الإسلامي على غرس فكرة أن الخير والشر من الله وخطر هذا التمثيل يكمن في إدراك أن الله يفعل الشر باعتبار أن الخير والشر طبيعة واحدة مادمت تصدر من ذات واحدة. وعليه فإن التمثيل الذي يراه ابن رشد صائبا هو أن نمثل الله بالخير فقط. وأن نعلم الصغار أن الشّر من فعل الإنسان وليس الله.

والتمثيل الأخطر عند ابن رشد هو أن ننسب الخير لله والشر إلى إبليس أو الشيطان، لأن الصغير إن اعتقد ذلك تملكه خوف شديد من إبليس يصيّره بعد ذلك جبانا يخشى المكان: ".. وذلك كأن نحدث الصبي، منذ نعومة أظافره عن شياطين

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٠.

يهمون الجدران على الناس، ويفتحون الأقفال، وأنهم يرون ولا يرون، ويحضرون حيث أرادوا، ويتشكلون بالشكل الذي يريدون، فإنّه يشك في أن يكون من حافظ جيد، لأن مثل هذه الأشياء تغرس في قلوب الصبيان الخوف والجبن فيرسخ في نفوسهم"(١).

١-٧ الخروج عن الوسط.

ويجب أن نُحكم نظرية الوسط الذهبي في ترسيخ الفضائل، لأن عدم الالتزام بها يؤدي حتما إلى جعل الفضيلة المكتسبة غير متطابقة مع ما يجب أن يكون عليه الحافظ، كأن تصير الشجاعة تهورا أو جبنا. والعفة تزمتا أو انحلالا، والحكمة غرورا أو جهلا، والعدالة جورا أو ضعفا.

٢-١ إهمال قانون إن الناس معادن

ومن مخاطر العملية التربوية عدم الالتزام بقاعدة أن الناس معادن وينبغي أن نضع كل صبي في الموضع الذي يتناسب مع معدنه، فإن حدث العكس بفعل العاطفة أو الجهل نشأ خلل في مراتب الرجال داخل المدينة. فقد يتولى الرياسة من هو ليس صالحا لها بالطبع، أو أن يتولى مهمة الحراسة من معدنه يقوده إلى مهمات الفلاحة أو الزراعة.

٢- مرحلة الإحداث [الأنا الاجتماعي]

عندما يبلغ الصبيان مرحلة الغلمنة ويصيروا أحداثا وفق ما يسميه علم النفس التربوي المعاصر مرحلة اكتساب الأنا الاجتماعي، والذي تبرز فيه معالم التمدن الاجتماعي، ويُعرف من خلال امتلاك اللغة والعادات واكتساب الهيئات الثقافية المميزة للجماعة. يتخذ المنهج التربوي منحى الإقناع بالبرهان بدل الخطابة، وبالتالي

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٩.

فإن ابن رشد يرى في برنامجه التربوي أن تكون المرحلة الثانية مسطرة على الوتيرة التالية:

١-١- التربية المنطقية

يجب منذ البداية التنبيه كون أن ابن رشد قد خالف أفلاطون، لكون الأخير أكد على الرياضيات كمرحلة فاصلة بين مرحلة التربية الموسيقية والرياضية والتربية الفلسفية اللاحقة. وابن رشد خالف أفلاطون لسببين حسب ما جاء في مختصره الضروري في السياسة: السبب الأول يعود إلى عدم معرفة أفلاطون بعلم المنطق لكونه علما وضعه أرسطو ولم يكن معروفا زمن ابن رشد: "فهذا ما يراه أفلاطون فيما يبدأ به في التعليم. وإنما رأى هذا الرأي لأن صناعة المنطق في أيامه لم تكن قد وجدت"(١). والسبب الثاني كون المنطق هو المعيار الذي تعرف به قوة العقل وصوابه، والآلة التي تعصم الفكر من الوقوع في الخطأ. كما أن الرياضيات ذاتها إنّما تكون به ولا يكون بها من حيث الصناعة، ولو قال قائل إن علم التعاليم لا يحتاج إلى منطق فإن ابن رشد يرى أن تعلّمه قبل علم التعاليم يفيد المتلقي باعتبار أن مداركه العقلية تكون أكثر عمق وتركيزه أشد: ".. ولم يكن علم المنطق ضروريا لتحصيل علم التعاليم، فتعلمه بعد تحصيله، يكون بلا ريب، على جهة الأفضل"(٢).

ونحن نعلم اليوم أن النظرية اللوجستكية أرجعت أصل الرياضيات إلى المنطق مما يجعل رؤية ابن رشد صائبة. ومن جهة أخرى ندرك أنه لم يكن شارحا وملخصا لما قاله أفلاطون، بل كان في مقام التنظير والاجتهاد، وأنه بالفعل كان يفكر في مشروع مدينة أندلسية جديدة تحاكي في نظامها مدينة الفلاسفة ومدينة الخلفاء الراشدين.

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

١-٢- تعليم الرياضيات

لقد ركز عليها أفلاطون في عملية التعلم واعتبرها المرحلة الفاصلة بين المعرفة الحسية الظنية والمعرفة العقلية اليقينية. واشترط لمن يرغب الدخول لأكاديميته أن يكون متقنا للرياضيات. وابن رشد وإن أعطى الأسبقية للمنطق على الرياضيات إلا أن هذه الأخيرة ضرورية فعن طريقها يمكن اختبار المستوى العقلي للأطفال بغية ترقية من أجادها إلى المرحلة العالية من التربية والتعليم، وأما من فشل فيوجه إلى امتلاك حرفة واحدة من الحرف المسموح بها في نظام المدينة الفاضلة.

والغاية من تعليم الرياضيات تتمثل أساسا في التصورات التالية:

١- أن المتعلم لا يمكن أن يدرس العلوم النظرية أي الفلسفية إلا إذا تعلم جنسا قريبا منها، وليس هناك أقرب إلى جنس الفلسفة من الرياضيات لكونهما يشتركان في عملية التجريد والبرهان والتصور: "وعلم العدد أيسرها وأكثره اشتراكا مع جميع الأشياء، ويتبعه في ذلك علم الهندسة ثم علم الهيئة فالموسيقى"(١).

٢- أن طبيعة الرياضيات من حيث كونها علم لا يكدر موضوعاته شوائب المادة يصلح لتهيئة عقول النشء الجديد.

٣- أن التمرن على علوم التعاليم الأربعة يُمكن الحافظ (الحارس) من اكتساب فائدة عملية تخص تنظيم الجند وترتيب الرجال، وتنظيم صفوفهم في الحرب.كما تمكنهم من وضع الخطط والخرائط. وإذا كان الأمر متعلقاً بالبحر فإنها تمكنهم من معرفة المواقيت والشهور واتجاه الرياح(٢) ...

---

(١) الضروري في السياسة، ص١٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦١.

٤- إن علم الهندسة ينفع المتمرن في العلم التطبيقي، فلا تكفي الفروض النظرية والتصورات التجريدية لمعرفة الأشكال الهندسية بل يتطلب الأمر أن تتطابق الصور المجردة مع المادة المشخصة. وخاصة أن المدينة تحتاج إلى الصنائع التي بها قوام العمران البشري، فالمثلث لا يدرك إلا من خلال تطابق التصور مع قطعة من خشب أو حديد وتلك هي الفائدة والغاية من التمرن. ومن جهة أخرى تمكن المواطن من تحويل الأفكار إلى أشياء ملموسة، عندئذ تصبح التجارة والحدادة والنجارة والنشارة..فنونا قائمة بذاتها لكونها نتاج النظر والعمل معا، كما أنها تخرج من منطق العادة والتجربة إلى منطق العلم.

١-٣-علم المناظر

هو الذي يصطلح عليه بالفيزياء ويأتي بعد تعلم الرياضيات لكونه علما مجانبا للرياضيات في الفائدة العملية خاصة في الصنائع التي اشتهرت زمن ابن رشد.

١-٤- علم الأوزان

لم يُفَصِّله ابن رشد تفصيلا وإنّما ذكره باقتضاب، ولعله يريد من وراء ذكره ضرورة إدخاله في المشروع التربوي لما له من فائدة كبيرة في الحياة العملية، ويمكن أن نشير إلى بعض فروعه:

أ-علم العروض والقوافي بما أن الموسيقى تحتل مكانة كبرى في المشروع .

الرشدي فإنها تحتاج إلى الشّعر. والشعر محكوم بعلم العروض والقوافي التي تعد ميزانه ومعياره، ولا يصح الشعر إلا إذا كان النظم موزونا، لأن الشعر الموزون يساعد على صناعة الموسيقى واختيار الإيقاعات والألحان.

ب-علم الوزن ويقصد به علم المكيال الذي يخص علم التجارة.والفقه الإسلامي يشدد في مسألة الوزن لأن حياة الإنسان لا تستقيم من حيث العيش إلا باتباع أسلوب المقايضة أو المبايعة. إن العدل في التجارة يكمن في الصدق والجودة واحترام الوزن وعدم تطفيفه. لذلك ينبغي أن يكون الحافظ عالما بالأوزان والمكاييل حتى يستطيع أن يقضي على أسباب النزاع والخصام الحاصل من المبادلات التجارية.

ا-٥- علم الموسيقى

لقد كنا في الطور الأول من التعليم قد أدرجنا أن التربية الموسيقية هي أول ما يبدأ به في تربية الطفل وبالتالي كانت الموسيقى وسيلة من وسائل التربية أما في المرحلة الثانية تغدو الموسيقى علما ينبغي على الحافظ أن يتعلمه، وأن ينتقل من وضع السماع إلى مقام العلم، والعلة في ذلك حتى نتمكن مستقبلا من تكوين المختص بالألحان الموسيقية التي تلائم طبيعة المدينة الفاضلة: "أما الموسيقى العملية فهي ضرورية لهم لأنهم هم الذين يضعونها في المدينة"(١). وتكون الموسيقى هي مفتاح تعلم الفلسفة والتأشيرة التي تمنح متعلّمها الحق في النظر الفلسفي الذي هو في الأصل للخاصة.

ويكون ابن رشد بهذا الترتيب قد أنهى منظومته التربوية الخاصة بمرحلة الأحداث التي تبدأ عند سن ١٥ أو ١٦ لتنتهي في سن العشرين والذي نعيد ترتيبه على النحو التالي:

- استمرار التربية البدنية: ركوب الخيل، السباحة، الرماية، فنون القتال...

- المنطق - صناعة نظرية تعصم العقل

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٦١.

-الحساب ــ أقرب فرع رياضي إلى عالم المحسوسات (العد بالأصابع أو الحجارة).

- الهندسة ـ التجريد والافتراض.

- الفلك ــ قمة التجريد الرياضي

-الموسيقى ـ قمة الإدراك (المعنى، المبنى، الكون..)

فمن أهلته مدركاته العقلية لتعلم جميع العلوم المبرمجة وجب إجازته عن طريق ترقيته إلى المرحلة العليا من التعليم. وأما من قصرت عن ذلك مواهبه وجه إلى ما هو مُيسر له خلقا وعقلا وجسدا لأن هاته المرحلة من التعليم نعرف من خلالها من يصلح للجند وحراسة المدينة ومن لا يصلح أصلا إلا للعمل اليدوي. وعندها لا تبقى من طبقة المتمرنين إلا تلك النخبة التي تحمل المعدن الذهبي والتي ستكون عقل المدينة المدبر، وتكون الرياسة فيهم حين يبلغون سن الخمسين.

٣- مرحلة الرشد [الأنا الميتافزيائي]

تحظى الطبقة المتميزة من الحفظة التي استطاعت أن تتلقى العلوم وتحيط بها عندما تبلغ سن العشرين - الذي يعكس دخولهم سن الرشد وتبلور الأنا الميتافزيائي بلغة علم النفس المعاصر - ببرنامج للتربية متميز عن ما سبق، مع ضرورة استمرار تعلم بعض العلوم المساعدة على النظر الفلسفي.

إن مرحلة الرشد يتربى فيها الحافظ على المساءلة الفلسفية والنظر، وبالتالي يجب أن تكون الفلسفة هي آخر العلوم المبرمجة في المشروع التربوي: "..وهذا أيضا بعد أن يبتعدوا عن تلك الهيئات التي فرضناها لهم، وارتاضوا بركوب الخيل إلى أن يبلغوا العشرين، فإذا بلغوها انتقلوا إلى النظر في الفلسفة على هذا الترتيب"(١).

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٦٢.

ولعل السؤال الذي يفرض نفسه: لما تكون الفلسفة آخر ما يتعلمه الحافظ؟؟

١-١- موانع تعليم الفلسفة للأحداث.

يتفق فيلسوف قرطبة مع أفلاطون في مسألة جعل تعليم الفلسفة آخر مراتب التربية الفاضلة، والعلّة عندهما تكمن في جملة من القواعد الإبستيمي التي تتعلق بنظرية التربية، وهي على النحو التالي:

١- أن طبيعة النظر الفلسفي لا تتناسب وقدرات الصبي أو الغلام لكون عقله يكون أكثر استعدادا للمحسوسات منه إلى المعقولات، ويكون إدراكه متجها نحو التشخيص أكثر منه إلى التجريد، ومعرفة الجزئي أكثر من الكلي، والقريب بدل البعيد. فإذا تعلم الصغار الفلسفة دون سن الرشد فإنّه لا يأمن عليهم النزق الفلسفي، وانحراف العقل. فيسيرون في مسالك أهل السفسطة، ويمتهنون الجدل والخطابة التي هي آفة المدينة الأندلسية.

٢- أن تعليم الفلسفة يتناقض مع مضامين التعليم بالمحاكاة، إذ تغلب على المتفلسف قبل أوانه مظاهر الرفض والشك في ما يربى عليه من محاكيات وأقوال خطابية.لأنه لا يستقيم الخطاب الفلسفي والخطاب الشعري، ولا الأقوال الجدلية مع البرهانية. والمثال على ذلك أن حال من تعلم الفلسفة كحال من تربى في كنف أبوين غير شرعيين له، فلما اشتد عوده وتوقد ذهنه أُخبر أنه لقيط.

٣- فإن حال من تعلم الفلسفة قبل أوانها ينقلب على عكس ما كانت عليه ويحدث له تصدع في الذات يؤدي إلى ما يلي:

أ- يفقد الثقة في المكتسبات العلمية التي أحرزها عن طريق الأقاويل الشعرية والخطابية. وتفقد عنده مصداقيتها ليس لكونه قد أدرك حقيقتها بل لكونه تفلسف قبل سن التفلسف أصلا.

ب- ينخرط في سلك حركة الجدل العقيم، ويصبح همه الانتصار لآناه لا للحقيقة. وعليه فإنّ الحيطة والحرص على الحفظة داخل المدينة تُوجب عدم تعليم الفلسفة إلا بعد أن يكون المتعلم قد قطع شوطا، وامتلك عقلا فاحصا وناقدا لأن الأصل في المدينة هو الأخذ بمبدأ الاستحقاق والانتخاب العقلي فليس كل الحفظة بميسرين لتعلم الفلسفة.

٤- أن تقديم تدريس الفلسفة عن سنها المناسب يؤدي إلى مخاطر تهدد المدينة في معتقداتها وأفكارها الفاضلة.ذلك أن النوابت في المدينة إنّما ينشأون نتيجة دراسة الفلسفة في غير وقتها وبالمقدار غير المناسب للتفلسف، ويرى ابن رشد أن ظاهرة الجدل والمهاترة الكلامية التي تطفح بها ساحة المدن الإسلامية هي نتيجة حتمية لعدم انتحال المنهج القويم في دراسة الفلسفة: "وأنت ترى أن هذا كثيرا ما يعرض للمتفلسفة في هذه المدن، وهو أشد الأمور ضررا عليها"(١).

٢-٢- مراحل تعلم الفلسفة

يرى ابن رشد أن تعليم الفلسفة يستمر ستة عشر سنة من عمر الحفظة بحيث يقسم على وتيرتين هما على النّحو التالي:

١- ٢٠ سنة إلى ٣٠ سنة: يكون المتعلم قد اطلع على جميع أجزاء الفلسفة سواء النظرية أو العملية عن طريق آلية القراءة والفهم: "وبعد ذلك يواصلون النظر في الفلسفة قراءة وفهما، حتى إذا بلغوا سن الثلاثين يكون قد نظروا في جميع أجزائها"(٢). فالفلسفة ليست حفظا أو تكرارا بل هي تمعن وفهم، قراءة وتأويل.

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٦٣.

(٢) الضروري في السياسة، ص ١٦٣.

وتدريس الفلسفة وضع له الفارابي خطة في كتابه مفتاح العلوم، ونفس المنحى نجده عند ابن رشد من خلال كتابه فصل المقال ويقوم على أساس التّدرج.

٢- ٣٠ سنة و٣٥ سنة: يمثل طور المراجعة وإعادة النظر في ما تم تحصيله من العلوم النظرية، ذلك أن التحصيل لا يخلو من المثالب، وأن النظر لا يسلم من النقائص. كما أن القراءة لا تأمن الحيدة، وأن التأويل سبيل الخطأ وعدم اليقين. وعليه فإن إعادة صياغة المعارف من جديد لا يتم إلا في مرحلة المراجعة.

وبالتالي يكون هؤلاء الحفظة في سن الخامسة والثلاثين قد بلغوا نصف الكمال المطلوب، ويحق لهم باعتبارهم فئة مختارة أن يتولوا مهام قيادة الجند وينجر عن هذا الاستحقاق غايات جليلة تتمثل في قيادة الجيش قيادة علمية.

ويظل الحفظة قادة للجيش إلى سن الخمسين حيث يعتزلون زمنها قيادة الجيش ليتولى أحدهم رياسة المدينة، ويكون قد اكتسب ما بين سن ٣٥ و٥٠ مهارات وصفات مكتسبة جديدة من خلال التجارب العملية تؤهله لرياسة فاضلة: "فإذا ما بلغوا الخمسين استحقوا الرياسة على المدينة وحَكموها"(١). وحكمهم المدينة كان بفعل الاستحقاق الناجم عن التحصيل التربوي المتميّز، الذي دأبوا عليه من الصغر، فجعل منهم رجالا يتجهون بأعمالهم وأفعالهم نحو أفضل الغايات وأسمى الكمالات من خلال تدبير شؤون مدينتهم.

ولا تنتهي النظرية التربوية عند ابن رشد عند حد سن الخامسة والثلاثين، بل هناك طور رابع من التربية العالية لكنها غير ملزمة لكل الحفظة بل هي من شأن طبقة الحكام، فبعد أن ينال التعب من الحاكم بفعل السنين يجب أن يركنوا للراحة والاستجمام، لتبدأ مرحلة التربية العالية.

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

٣- مرحلة الشيخوخة [الأنا المثالي]

عندما تفعل السنون فعلتها في الفئة الذهبية التي استطاعت أن تتخطى جميع المراتب العلمية، وحكمت الجيش والمدينة وجب تركهم يعيشون عالمهم الخاص في جزيرة السعادة كما قال أفلاطون.

ويكون التعلم في هذه المرحلة المتأخرة من العمر بدون معلم إذ يصبح الفيلسوف هو الذات والموضوع، هو المعلم والمتعلم، تجتمع في ذاته كل أجزاء المدينة ويكتمل الكون في مخيلته. عندها يمكن القول أنّه أدرك الحقيقة وأصاب الخير الأسمى ومنه يصبح موضوع تأمله هو الخير الأسمى فقط حيث يوجد الكمال المطلق، ولقد وافق ابن رشد رأي أفلاطون في ضرورة انقطاع الفيلسوف لدراسة الخير لكونه هو موضوع الفلسفة الحقيقي لذا قال ابن رشد: "ولذلك أحسب أن أفلاطون كان يرى أن ينقطعوا حتى آخر حياتهم إلى النظر في ذلك الخير"(١). إن مرحلة التربية العالية هي مرحلة التجريد والتعالي عن كل ما هو واقعي، حيث يجد المتأمل نفسه أمام موضوعات تستوجب منه نوعا من النظر لم يألفه في شبابه أو كهولته. إنّه نظر يخترق صور المادة وأسبابها ينفذ إلى الحقيقة من غير أن تكدر نظرته الشوائب والأعراض.

إن التربية العالية تسعى إلى إبراز الأنا المثالي المرتبط بجواهر الأشياء والمتحد من حيث الفكر مع واجد الوجود، إنّها لحظة الإشراق التي تبدد الظاهر وتسكنه باطنه، وترى حقيقة الأشياء بخلاف ظلالها وأشباحها. إن التربية العالية هي مرحلة العودة إلى عالم النفس الحقيقي المهجور بفعل الخطيئة.

من خلال تتبع مراحل النظرية التربوية لابن رشد يمكن أن نستنتج الأمور التالية:

---

(١) الضروري في السياسة ، ص ١٦٣.

١- أن التربية فلسفة وطريقة في الوجود قبل أن تكون عرفا اجتماعيا تتحكم فيه العادات والتقاليد، وأن تلك الفلسفة تهدف إلى تربية النفس على الفضائل المُنجية. ومن جهة أخرى هي تأسيس لسلطة الأخلاق على السياسة والرياسة.

كما أن مشكلة انحراف المدن عن الفضيلة إنّما تعود إلى عدم الاهتمام بالتّربية القائمة على أسس الفلسفة، أما في حالة سيطرة التربية الاجتماعية فإن المجتمع سيعرف طبقة النوابت والأشرار ويصبح معنى السعادة والخير مرتبط بالأوهام كوهم المال والجاه، أو وهم المجد والكرامة.

٢- إن التربية المثالية متواصلة لا تنتهي بعمر وإنّما ينبغي أن ندفع الإنسان دوما إلى التعلم والتربية، فالإنسان الفاضل ينتقل من مرتبة إلى أخرى ناشدا الكمال والوصول إلى الخير. ولو افترضنا أنّه وصل إلى الكمال فإنّه سيبقى في نفسه شيء مما كان يتصوره ينقصه، فلقد ذُكر أن أفلاطون لما حضرته الوفاة بكى، فقيل له: أتخشى الموت. قال: لا ولكني بكيت لأني لم أرتق بأصحابي إلى ما كنت أريده"(١).

٣- لا يمكن للمدينة الفاضلة أن تقوم دون وجود برنامج تربوي، لأن المواطن الحقيقي هو الذي أُعد إعدادا تربويا يتوافق وإيديولوجية الدولة أو المدينة، لأن سلطتها تبنى على أساس فكرة الولاء والانتماء، أو ما يسميه لاحقا جون جاك روسو بذوبان الفرد في الدولة.

٤- أن التربية في المشروع الرشدي تخص الذكور والإناث على السواء، وأن معيار التّفوق تحدده المواهب والقدرات لا المراتب والبيوتات كما هو الشأن في

---

(١) ذكر الحادثة الغبريني في كتابه عنوان الدراية على لسان أبي علي الأصولي لما حضرته الوفاة (راجع ص ٩٠).

المدن الإسلامية. إن ابن رشد لم يستفد من درس الغزالي ولا ابن باجة عندما أنكر تربية العامة تربية عقلية، وبالتالي لم يدرك أن سبب فساد المدن الفاضلة يرجع أساسا لمنع تعليم العامة وتنويرها، وهذا ما أراد أ.محمد المصباحي أن يؤكده في قوله التالي: "إننا نعتقد أن ابن رشد لم يستفد لا من درس الفارابي ولا من درس الغزالي نفسه، واستمر في تفضيله العقل النظري، وعدم اهتمامه بترقية الجمهور وتربيته التربية التي تؤهله لحماية العلم والعمل، فضاع العلم والعمل معا"(١).

(١) محمد المصباحي، (منزلة العقل العملي في فلسفة ابن رشد) أعمال ندوة ابن رشد، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأول، تونس، ١٩٩٩، ص٢٨٣.