الفصل الثاني

obeikandl.com

المبحث الأول

ابن رشد ومحنة السؤال السياسي

ورد في الكتب السماوية المقولة التالية: " في البدء كانت الكلمة". ومن وحي تلك الكلمة وجدت كل الأشياء والموجودات بفعل "كن". لم يكن هناك موجود سوى من لا يحتاج إلا وجوب أو وجود، أي غير الله الذي لا يحده زمان أو مكان، ولا يحتاج في وجوده إلى من يوجده، فكان هو الأول والآخر، هو المبدع والمعيد... أما في منطق الفلاسفة وردت المقولة التالية: "في البدء كان السؤال". إن السؤال هو الذي أعطى للكلمة السابقة مدلولا وفعلا ووجودا، لقد كان الخلق بسؤال، والوجود بسؤال، والمصير بسؤال..إن السؤال نقطة بداية الفكر الإنساني، ذلك أن أخوات لماذا: ما، كيف، بما، لما، أين، متى، من، ثم هل.. تفعل فعلها الرهيب في الذات الإنسانية التي تريد فهم الظواهر واستقصاء الحقيقة الكامنة خلف ظواهر الأشياء، إن ميلاد السؤال في شعور الذات العارفة أروع في كثير من الأحيان من الوصول إلى ما نسميه نسبيا الحقيقة.

١- السؤال: بداية البدايات

إن السؤال يضع الذات في وضع المعاناة والمكابدة التي لا تنتهي إلا بانبلاج ملامح الحقيقة عن طريق الكشف الحدسي أو التأمل العقلي، وإما الاعتقاد بالعجز ثم الإعلان عن استكانة العقل.

وإذا كان المظهر الثاني لمعاناة السؤال ينم عن انتحار فكري يقوم به العقل عندما يعجز عن اختبار عوارض الحقيقة، ومعرفة ما ينبغي على العاقل معرفته لكونه يمتلك عقلا أوجب وجوده واجب الوجود أن يكون للتأمل والنظر ومعرفة قوانين الطبيعة، وهتك بعض أسرار الغيب المحجوبة في العوالم الإلهية..وانتحار العقل إنما

يكون بالركون إلى اللأدرية كمبدأ يبرر به الجهل، أو التشكيك في ما يعلم الحكماء والعلماء.

إن المظهر الأول ينم عن انتصار الذات الإنسانية في الاستفادة من محنة السؤال، ومغازلة الحقيقة بغية التقرُّب من كنهها.

إن علاقة الذات بالمعرفة كعلاقة الذكر بالأنثى، فنحن نعلم بالتجربة والمشاهدة والطبع معا، أن ذكور الحيوانات لن تظفر بإناث نوعها وجنسها إلا بعد معاناة ومكابدة، وملاحقة ومغازلة، ونعلم كذلك أن الأنثى بجبلتها تتمنع وتمتنع، أو كما قال بن سينا في وصفه للنفس وقد شبهها بالورقاء وهي أنثى طائر الحمام:

هبطت إليك من المحل الأرفع * ورقاء ذات تعـــزز وتمنع

وكل تمنع وتعزز إلا ويتبعه وعد كاذب بالوصال، وما إن يقترب حتى تعاود الفرار والهروب، فأما الذكر ضعيف الهمة سرعان ما تسري في أوصاله ترانيم اليأس والخور، فيتركها باحثا عن أنثى أخرى. أما العنيد فيلاحقها ملاحقة دؤوب حتى تظعن آخر الأمر له، فيلقحها ملاقحة شرسة.

إن الحقيقة كالأنثى لا يظفر بها إلا العقل الصبور الفعال الذي يكتنفه الفضول فيدفعه دفعا إلى معرفة كنه الأشياء التي أثارت فضوله وحيرته.

إن السؤال محنة ملازمة للتأمل، تجعل العقل يعيش حالة من الهوس المعرفي لا نظير لها، يشقى ذو العقل في بلوتها لكنها تنتهي بالنعيم الذي تستشعره الذات عندما تجعل السؤال يعود من حيث بدأ يطرق أمرا جديدا ويترك آخرا كان مطروقا. إن السؤال يدفع إلى الجنون كما جاء في متون الأدبيات، ولعل الجنون ما هو إلا مظهر من مظاهر محنة السؤال.

إن الإنسان يشعر بالسعادة عندما يجد إجابة عن سؤال ظل يؤرقه، كما أن السعادة ترتبط في أغلب الأحيان بانفراج الأزمة وزوال المحنة.

إن التاريخ لم يبدأ حين بدأ الصراع بين الإنسان وأخيه الإنسان مذ قال هذا لي كما يعتقد كارل ماركس، بل التاريخ بدأ عندما طرح العقل على نفسه أول سؤال. ونهاية التاريخ ليس كما قال هيجل تحدث عندما يتحد العقل مع المطلق، بل نهاية التاريخ ستكون عندما يفقد السؤال جوهر السؤال.

فلا الصراع ولا التدافع أو المدافعة، ولا التحدي والاستجابة، ولا قانون الأحوال الثلاث، يستطيع أن يحرك التاريخ أو يصنع البداية أو النهاية.

في متون الأساطير الشرقية، كان الخلق من وحي السؤال، وفي متون النصوص الدينية كانت الخطيئة من وحي السؤال، وفي النصوص الفلسفة الأفلاطونية كان الهبوط أو ما يعرف بسقوط الأجنحة من وحي السؤال.

وفي القرآن كان الصراع بين الخير والشر، بين الإنسان والشيطان، وهبوط آدم من الجنة إلى الأرض من وحي السؤال.

والنص الديني بالرغم من لاهوتيته خاصة في اليهودية والمسيحية، لا يفصح عن قاعدة فلسفية، فالسؤال دوما مرتبط بوعي السؤال، والسؤال المرتبط بالنزوع النفسي لا يخرج عن سؤال المحنة وغالبا ما يقود إلى التجربة السلبية، فهو خال من الملاحقة والملاقحة، ولا يهمه من السؤال إلا الوقوف عند معالم الحقيقة الباهتة، وتلك هي طبيعة النوابت في كل عصر كما حلل شأنهم كل من الجاحظ والفارابي.

إن النابت استحق صفة النابت لكونه وقف عند حدود السؤال، ولم يربط السؤال بأنطولوجيا الذات، أو لم يدفع الذات إلى كشف قلق السؤال.

إن محنة السؤال تأتي عكس وضعية سؤال المحنة، فالثانية مقتصرة على بعد واحد يتعلق بوعي وضع يستدعي إيجاد جواب ما، في حين محنة السؤال تترجم وعي السؤال في الأبعاد الأربعة التالية: الأنطولوجي- الإبستيمولوجي- الأكسيولوجي- الميتافزيقي.

وهذا يعني أن السؤال لا يصبح حالة فردية، أو قلقا ذاتيا بل يصبح يمثل محنة وغاية للجميع، ويقود إلى التجربة الإيجابية، فمحنة السؤال تخلق وعي تجاوز المحنة، في المقابل سؤال المحنة يخلق نزوع الفرد إلى دفع المحنة ولو بالوهم.

٢- ابن رشد: محنة السؤال والمكان

إن ابن رشد عايش عدة محن من فيض الأسئلة المتعلقة بأنطولوجية الذات والميتافيزيقا، أسئلة المصير والمدينة، الشريعة والفلسفة، السلف والخلف، المجتهد والمقلد، الخير والشر،...

وحتى اختيار ابن رشد لأفلاطون لم يكن سوى من نتائج محنة السؤال، لما أفلاطون ؟؟ ولما لا يكون أرسطو ؟؟ خاصة أن ابن رشد له مقام صحبة مع أرسطو، وعلاقة حميمية مع نصوصه ؟؟ هل اختيار أفلاطون كان حالة نشاز رشدي، أم أن اختياره كان طبيعيا ؟؟

وهل نتفق مع الحكم التالي؟؟: "..ذلك انطلاقا من فكرة أصبحت الآن موضوع إجماع الباحثين في الرشديات مفادها أن تلخيص سياسة أفلاطون لابن رشد لا يعد نشازا ضمن المتن بل يجد فيه مكانه الطبيعي"[(١)].

وموضوع البحث سيُحصر في محنة السؤال السياسي، الذي أوصل ابن رشد إلى المحنة الاجتماعية والسياسية ثم النكبة.

لم تكن الأندلس إلا مجموعة من المماليك والدويلات المتنازعة على السلطة، وبالتالي لم تكن هناك مدينة نموذجية للسياسة المدنية الراشدة، التي تجعل من التدبير فلسفة ومنهجا، ومن الحكمة غاية ومعلما، وتنسج علاقة بين الحاكم والمحكوم كعلاقة الحرف بالكلمة، والكلمة بالجملة، والجملة بالفقرة، والفقرة بالمتن الكلي.

---

(١) صالح مصباح (الفيلسوف ومدينة الملّة) المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ١٩، ١٩٩٨، ص١٧.

إن السياسة المدنية الأندلسية أصبحت مجرد ممارسة ضالة (جاهلة)، تفرز الحاكم المستبد الطاغي، الذي يغتال العقل ويشجب الحرية.

إنَّ السؤال المحنة قيض مضاجع إخوان الصفا وخلان الوفا، فأتت رسائلهم السبع تباعا تترجم فلسفة المحنة وتعطي السؤال أبعادا متاعلية عن الزمان والمكان، لم يكن السؤال المحرك والمُمحن سوى ذلك السؤال الذي تردد منذ القدم: هل يمكن أن نؤسس لدولة الخير؟؟..إذن فهو عينه السؤال السياسي الممتد في اللاشعور الفردي..إنه نفسه ذلك الشعور الحالم المتولد من سحرية المستقبل الأفضل.

ونفس المنحى نجده عند أبي نصر الفارابي وابن باجة وابن طفيل، فالسؤال السياسي يبقى دائما يداعب الفكر البشري ويربكه من جانب آخر، ويزرع بعد كل بعد كل مداعبة جملة من المحن والمعانات تقود الفيلسوف إلى الهروب كما فعل ابن باجة، أو التستر كما هو الحال عند إخوان الصفا، أو إلى المجابهة والتصدي مثل محاولة ابن رشد.

٣- ابن رشد: السؤال السياسي محنة إجتماعية

لم يكن التهافت مقتصرا على الفلسفة وحدها، بل التهافت مس العلوم المدنية والعملية، وشمل العمران والصنائع، وأصبح تهافت المدن ظاهرة اجتماعية في بلاد الأندلس.

لقد بات معروفا لدى المثقف في تلك الحقبة من الزّمن أنه كلما برقت في أفق الأندلس معالم دولة نموذجية إلا وارتسمت معالم أفولها وانحطاطها، وبلغة الفارابي تحولها وتبدلها. إن ظاهرة تهافت المدن الإسلامية كان مما لاشك فيه يحيل العقل إلى فيض من الأسئلة، ترسم في غالبتها حرقة السؤال وهشّاشة النموذج. إن ابن رشد أدرك خطورة خطاب أبي حامد الغزّالي في تهافت الفلاسفة فحاول معالجته بإنتاج خطاب مماثل تمثل في "تهافت التهافت"، وقد استطاع إلى حد بعيد أن يؤخر تهافت الفلسفة.

أما ظاهرة تهافت المدن الإسلامية فحاول أن يعالجها بالضروري في السياسة، ولكن الظرف التاريخي لم يكن في صالحه لأن محنة السؤال السياسي انتهت بالنكبة.

وابن خلدون في المقدمة حاول أن يعالج مشكلة تهافت الدول والمدن من خلال معرفة القوانين والعلل التي تحكم الدولة في ميلادها وانحطاطها، ثم إعطاء ما يضمن قوة الدولة وتطور العمران، لكن جاء الكتاب في عصر دخل فيه العقل مرحلة البيات الحضاري.

إن ابن رشد وابن خلدون فيما بعد، انطلقا من نفس السؤال التالي تقريبا:

- لما تتهافت المدن والدول؟

إنه سؤال ذو أبعاد، وبالتالي سؤال مؤرق، ومفتوح على جملة من الافتراضات، قد يبدو بعضها ساذجا لأول مرة غير أن النظر في كل فرضية يترجم وجود لحظة تأمل فريدة من نوعها ضمن شتات المعرفة المتلاحق.

إن جملة الافتراضات المُحايثة لسؤال التَّهافت يمكن حصرها فيما يلي:

- هل التهافت يعود إلى طبيعة المدينة؟. أم إلى طبيعة النظام؟

-هل يعود إلى الفرد؟.أم يعود إلى الجماعة؟

-هل يعود إلى حتمية تاريخية؟. أم إلى حتمية معرفية؟

-هل يعود إلى انفصال الحكمة عن الشرع؟. أم إلى عدم اتصال الشرع بالحكمة؟.....

وكما يقال في لحظات التأمل يولد السؤال، ومن وحي العبارة الأنفة تصبح فرضيات سؤال البداية لما التهافت أول خطوة في محنة السؤال الفلسفي، ذلك أن كل فرض يقود إلى التأمل المرتبط بقصدية التحليل والتركيب ونية الاستنتاج والاستنباط.

وسؤال البدء ليس كسؤال التأمل، ذلك أن سؤال البدء يقوم على لحظات الأزمة والمحنة المرتبطة بقصدية التجاوز، وسؤال التأمل يرتبط بإرادة المعرفة. وسؤال البدء يرتبط بالرواسب المعرفية، والآراء المتداولة، والتجارب المستنفذة، فتأتي حرقة السؤال أقل حدة، والمعاناة أقل شدة. ومن جهة نجد فيما نفترض إمكانية التجاوز، ومثال ذلك ما نستشفه من خلال شخصية ربونسون كروزويه للروائي البريطاني دانيال دي لافوا.

أما سؤال لحظة التأمل يشكل أصعب لحظة تمر بها الذات العارفة، ذلك أنه يعمل ضمن منطق الحصر وتعليق كل الأحكام السابقة الجاهزة وفق ما سماه اليونان إيبوخي، ولعل هوسرل في منهجه الظواهري بينه في نظرية الحصر.

إن سؤال الدافع للتأمل يرتبط دوما بقصدية الكشف، إنه يشبه تلك الصورة التي رسمها محي الدين ابن عربي حين مثل عملية المكاشفة بعملية المناكحة، لأن الذات المتأملة بدافع شبقي تلجأ إلى عملية البحث عن الأنثى (المعرفة) وتبدأ عملية ضم الأطراف إلى الأطراف والبعض إلى البعض، وينتهي الضم إلى النكاح الذي تتولد عنه لذة.

إن سؤال التأمل يعتمد على العقل والحدوس، إنها لحظة زاردشتية تنحت فيه الذات مواطن أنوار الحقيقة التي تتعالى عن كل ما هو مألوف وعادي، ولنتأمل شخصية حي ابن يقظان لابن طفيل في عملية مكاشفة الحقيقة.

إن الذات المتأملة تتعامل مع الحقيقة كما يتعامل الفنان مع الأنثى، عندما تكون الأنثى مسربلة تُخفي مفاتنها ومحاسنها، غير أن يد الفنان حين تمتد إلى تعريتها بتمهل تنبلج المحاسن والمفاتن ويزداد الشوق لمعرفة المستور من جسدها.

إن ابن رشد في لحظة سؤال التأمل عايش محنة كبرى، انبلجت من السؤال التالي:هل المدينة الفاضلة ممكنة؟؟ وإذا كانت ممكنة فما النموذج المثالي ؟ وهل يمكن أن نجمع بين أفلاطون وأرسطو؟؟

٤- إرهاصات السؤال الرشدي

محنة السؤال السياسي عند ابن رشد تصل إلى ذروتها، ويعي الفيلسوف ما انكشف من وميض الحقيقة، فيرى أن مشكلة المدينة في الحاضرة الأندلسية لا تكمن في النموذج فقط، وإنما المشكلة تتفرع إلى ثلاث مسائل رئيسة:

١- الأسئلة الصعبة: أفلاطون وأرسطو

إن أصعب ما اعترض ابن رشد في محنته الفكرية لا الاجتماعية، الكيفية التي يتجاوز بها السؤال التالي: كيف نوفق بين أفلاطون وأرسطو سياسيا؟؟ أو بالأحرى كيف نجمع بين الضدين ؟؟

إنّه نفس الهاجس الذي جعل ابن رشد يسعى إلى تأليف كتابه [فصل المقال] ، لقد كان سؤال محنته الأولى ينطلق من الإشكال التالي: كيف نوفق بين الشريعة الإسلامية والحكمة ؟.

إن حرقة وضع النص الشرعي في قوالب الفقه التقليدي وهيمنة العقل المحاكي للسلف، جعل ابن رشد يفكر في الثورة على فقهاء عصره، فكتابه [بداية المجتهد ونهاية المقتصد] يعتبر أول ثورة رشدية على العقل المحاكي، لكن الاستعانة بالآلية الفقهية لمقارعة الحركة الفقهية لم تعط النتائج التي كان يتوخاه ابن رشد، لذا استعان بالفلسفة.لكن قبل التنبيه لضرورة الفلسفة في فهم الشريعة، كانت المحنة الرشدية تتمثل في كيفية وصل النظر الفلسفي بالنظر الشرعي ؟؟ فلم يجد بدا من تأليف فصل المقال والضممية.

وإذا كان ابن رشد في تجربته الأولى نجح نظريا في ربط العلاقة بين النظر الشرعي والفلسفي، فهل سينجح في الجمع بين أفلاطون وأرسطو في مجال السياسة ؟؟ لقد كان ابن رشد يعي صعوبة المأزق الفكري الذي وضع نفسه فيه، فمنذ البداية حاول

أن يعلل اختياره لكتاب السياسة لأفلاطون لعدم حصوله على كتاب السياسة لأرسطو(١).

إن المتتبع لتاريخ الفكر الفلسفي للإسلام يدرك أن كتاب السياسة لأرسطو كان موجودا ومتداولا، وبالتالي فمما لاشك فيه أن كتاب السياسة لأفلاطون أثر في الفكر الإسلامي أكثر مما أثر فيه كتاب السياسة لأرسطو، ذلك أن كتاب أرسطو لا يخرج عن السياسة الدستورية، أما كتاب أفلاطون فيحمل من النصوص ما يقترب من روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها التي تجنح إلى الخير والحق والجمال، وبالتالي يمكن أن نُنَظر لأي مشروع سياسي من روح النص السياسي الأفلاطوني، والدليل على ذلك أن الفارابي في مدينته الفاضلة حضر النص الأفلاطوني وغاب النص الأرسطي إلا في بعض اللحظات أين يحضر أرسطو على مستوى المنهج.

فحرقة السؤال لدى فلاسفة الإسلام واحدة، إنّها تتجه نحو البحث عن أفضل ما يمكن أن يتجاوزون به الحاضر، ومن ثمة كيف يؤسسون لمدينة المِلّة ؟؟ لكن حرقة السؤال الرشدي تكون أشد ممن سبقه، لكونه وجد أراءً واجتهادات تصب في نفس الغاية وإن اختلفت في الكيف، عندئذ يصبح السؤال أكثر محنة: " إن النص الرشدي يؤشر لأزمة علاقة الفلسفة بمدينة المِلّة، ومحاولة لحل ينفصل عن الحل الذي ارتأه ابن طفيل وابن باجة قبله لاستئناف نظر الفارابي بعيدا عن المتكلمين وتشغيبهم(٢)".

وأزمة ابن رشد تزداد عند اختياره لأفلاطون كمحاور جديد، لأنه وجب عليه أن يؤسس نظريا لمحاولة الجمع بين آراء المعلم الأول وأفلاطون، ويبدو أن الذكاء الرشدي وصل إلى قمة الإبداع، يتجلى ذلك من خلال طريقة عرض الكتاب: "ولقد عرض ابن رشد الكتاب الأول بمقدمة حول العلم السياسي تربط بوضوح سياسة أفلاطون

---

(١) راجع مدخل الدراسة (كتاب السياسة لأرسطو).
(٢) صالح مصباح (الفيلسوف ومدينة المِلّة) ص ٢٥.

بنقوماخيا أرسطو، وذلك لأن النص الأول ليس في رأيه إلا الجزء العملي من العلم المدني، في حين يمثل الثاني جزأه النظري، لعل هذا ما يبرر أهمية فهم الذي بين أيدينا على ضوء التلخيص الرشدي لنقوماخيا (١)". ولكن بالرغم من هذا الربط على مستوى المضمون المعرفي للعلم المدني، كان ابن رشد لا يزال يعيش تحت حرقة السؤال، فكيف يربط بين منهج الجدلي والبرهاني، وكيف يربط بين إيطوبيا أفلاطون وواقعية أرسطو ...ولكن هل نفسر ذلك ب: "إذ أن فيلسوف قرطبة ومراكش قد فهم النص الأفلاطوني باعتباره نصا في العلم السياسي، ولذلك فإنه ربط بين كتاب أفلاطون من جهة وأخلاق نقوماخيا أرسطو من جهة أخرى. وإن أعطى أهمية للكتابين السادس والسابع الذين يعتبرهما معاصرونا أساس بقية الكتب (٢)".

ومن جهة أخرى أن الوفاء لأرسطو في مجال السياسي لا يخدم قضية ابن رشد، فالخطاب السياسي الأرسطي أقرب إلى الدستور والقانون، ومن ثمة سيجد في حالة تبنيه تناقضا بين نصوص الشريعة وبين ما يدعو إليه أرسطو في مجال السياسة وبما أن متون كتاب السياسة لأرسطو تحمل مضمونا دستوريا، فإن عرضها كمشروع سياسي لا ينجح في بيئة إسلامية تمتلك دستورا ربانيا، ونحن نعلم أن جميع أعمال أرسطو قد شرُحت أو لخصت أو جُمعت من قبل ابن رشد، وأصبح ابن رشد يقترن اسمه بأرسطو، ويلقب بالشارح الأكبر، ويتأكد بفعل القراءة الرشدية للنص الأرسطي أن مرجعية ابن رشد الفلسفية أرسطية محضة.لذا فإن السؤال الصعب كيف يسافر العقل الرشدى من أغوار أرسطو إلى أغوار أفلاطون..وكيف يستطيع أن يوفق بين مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو؟؟ أو كيف يوفق بين مشربين فكرين متضادين ؟ إن ابن رشد حاول حتى في قراءته للنص الأفلاطوني السياسي أن يظل وفيا لأرسطو، ذلك أن المنهج الغالب في تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون كان منهجا أرسطيا، فغياب المحاورة واستبدالها

---

(١) المرجع نفسه، ص٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤.

بالقول البرهاني يدل على حضور أرسطو، كما أن مولج المقالة الأولى من [الضروري في السياسة] كان متنا أرسطيا (العلم المدني).

إن السؤال الصعب استطاع ابن رشد أن يتجاوزه من خلال الاعتماد علي كتاب [أخلاق نيقاماخوس] لأرسطو، ذلك أن روح السياسة الأفلاطونية تتقارب مع روح النص الأرسطي في مجال الإيثيقا.

إن استعمال المنهج الأرسطي وتوظيف المنطق جعل النص الأفلاطوني وفق الصيغة الرشدية يتوافق مع مقاصد إبستيمولوجيا ابن رشد.

وبالتالي استطاع ابن رشد أن يتجاوز محنة سؤال المحنة... والمخرج الثاني يتمثل في تصنيف عرض الكتاب، فالبدء بالعلم المدني إبستيمية أرسطية تهدف للانتقال مما هو عملي إلى ما هو نظري تجريدي. والمخرج الثالث بناء العرض على شكل قياس، فالمقالة الأولى جاءت على شكل مقدمة كبرى، والثانية مقدمة صغري، والثالثة تصبح نتيجة.

٢-إسئلة تحصيل السعادة

إن السعادة ترتبط من حيث الوجود بالغاية من تأسيس المدينة الفاضلة أصلا، فبعد أن استطاع ابن رشد أن يجد في أفلاطون المحاور وفي أرسطو الموجه، كان السؤال يتجه صوب تحديد الغاية من الكتاب، فالغاية من شرحه لكتاب أفلاطون انحصرت في ثلاث غايات رئيسة:١- إصلاح السياسة المدنية من خلال نموذج المدينة الفاضلة ٢- البحث عن الإنسان الكامل ٣- البحث عن السعادة.

وبما أن السعادة هي غاية كل فيلسوف، فهي لم تخرج عن محاولة المزج بين النصوص الأرسطية (١٩٧-٧٠-٧٥) المقالة السادسة (٢٠١-٢٠٠) ونصوص الفارابي في كتابيه آراء أهل المدينة والسياسة المدنية، مع حضور للرؤى الدينية في مسائل السعادة.

وفي أسئلة تحصيل السعادة لم يظهر أفلاطون إلا في بعض الإشارات الطفيفة، مثل كون البحث عن السعادة مطلب كل إنسان فاضل. أما الكيفيات التي تحصل بها السعادة فهي أرسطية محضة تتجلى في مضامين كتاب (نيقوماخوس).

إن سؤال السعادة والكمال الإنساني هما مفتاح فهم العمل الرشدي، لأن كل مشروع مرتبط بالغايات المتوخاة من وجوده أصلا، كما قال ابن رشد نفسه. فالغاية من شرحه لكتاب أفلاطون كانت تعكس المعاناة التي يعيشها ابن رشد في مجتمع إسلامي فاسد الأنظمة، ومهلهل العقيدة. لم يعد الإنسان إنسانا، بل تحول أغلب أهل المدن إلى كتل لحمية تحركها اللذات والآراء الكلامية التائهة. إن تلك العبارات التي يرسلها من حين لآخر ضمن المتن الأفلاطوني تدل على ذلك: " كما هو عليه الحال في زماننا هذا(١)".

٣- إسئلة المصير

إن المدن الأندلسية من الوجهة الأفلاطونية مدن ناقصة، وكما هو الحال في الفلسفة السياسية المثالية أن مصير المدينة الناقصة التبدل والانحطاط، وبما أن الفيلسوف هو الذي يستطيع أن يستشرف مصير المدن فإن هاجس زوالها يدفعه إلى جملة من التساؤلات الصميمية حول إمكانات إنقاذ المدن الآيلة إلى التهافت.

وإخوان الصفا في رسائلهم تنبأوا بزوال المدن الظالمة (الدولة العباسية)، وبدأوا يُنَظِّرُون لدولة الخير التي تخلف دولة الشر، فيعود العدل المفقود، والإنسان المشهود، وتنشأ المدن الفاضلة التي يكون الناس فيها أخوة.

المدن الفاضلة ترتب مناصب مواطنيها حسب علمهم؛ وتنال المدارج حسب النظر، والرياسة حسب شروط الحكمة النظرية.

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٤١.

إن مدينة الخير عند إخوان الصفا تعد قراءة متفائلة لمصير المدينة الإسلامية، رغم كون المصير مرتبط بفكرة التغيير الجذري لنمط سياسة ورئاسة أهل الجاهلية.

والفارابي نفسه يذهب إلى القراءة المتفائلة لمصير المدينة الإسلامية، فالمدينة الفاضلة هي حلم أهل النظر والأئمة، وموطن السعادة المفقودة، والعدالة المنشودة، والمحبة المعهودة، والتناغم الروحي، والتماسك الاجتماعي.

غير أن ابن باجة وابن طفيل حولا سؤال المصير إلى قراءة تشاؤمية، فالمدينة الإسلامية أصبحت مدينة بائسة، يقطنها الجهلة، ويحكمها عديمي النظر، وأصبح الاجتماع الإنساني عقوبة، والسياسة مطلب الدهماء، والرياسة تعطى لغير أهلها، فساءت البلاد، وفسدت العباد. وبالتالي لم يبق أمام الفيلسوف الحر سوى الانعزال في جزر بعيدة عن الناس، أو إنشاء مدن فردية يصبح فيها الفرد المتوحد حاكما ومحكوما، وبالتالي يستطيع أن يحصل على السعادة التي ينشدها العقل.

إن فلاسفة الأندلس تعاملوا مع مصير المدينة الإسلامية بتشاؤم، ولعل الأمر يعود إلى عدم الاستقرار السياسي في الأندلس، ومن ناحية أخرى ظهور معالم عودة الإفرنج. إن المدينة الأندلسية بالخصوص أصبحت قاب قوسين أو أدني من التهافت السياسي، وكان لابد أن يجد ابن رشد نفسه مجددا مع محنة السؤال السياسي، وخاصة مع السؤال المربك: ما مصير المدن الأندلسية؟؟.

نستشعر هواجس ابن رشد التي تستشرف الخطر القادم، كما ندرك وجود تشاؤم من واقع المدينة الأندلسية، فلقد جاءت عبارات الحسرة كلما تكلم عن المدن الأندلسية.

إن عبارات ابن رشد القلقة تنبأ عن شدة محنة سؤال المصير، وخاصة عندما يشير إلى مدن الأندلس. لكن التشاؤم عند ابن رشد لم يجعله يهرب إلى جزيرة حي بن يقظان، أو مدينة المتوحد. بل دفعه السؤال السياسي إلى محاولة إعادة تأصيل المدينة الإسلامية بمدينة أساسها الشريعة الإسلامية والفلسفة.

إن مشروع تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون هو محاولة رفع المدينة الأندلسية من مرتبة النقص والفساد إلى مرتبة الكمال والصلاح، ومن جهة أخرى إعطاء للسياسة السلطانية المترعة في الفقه بعدا فلسفيا، وبالتالي تصبح المدينة الأندلسية المستقبلية صنوان الحكمة والشريعة، العقل والنقل، الرأي والاجتهاد، الاختلاف والتحاور.

إن مصير المدينة الأندلسية نستشفه من خلال خاتمة التلخيص حين ينهيه بالتقريظ التالي: " أعانكم الله على ما أنتم بصدده، وأبعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله(١)". والنص يخفي وراء معانيه وجود سلطة سياسية تسعى للتّغيير ممثلة في الأمير أبي يحي.

وبعد هذه المساءلة لهواجس ابن رشد نكتشف أن مشروع مدينة الإنسان، لم يكن سوى محنة الذّات العارفة التي تستشرف مصير مجتمعاتها في فوضى السياسة والعلم، وفي حكم اللاّعقل، وفقه السلطان.

ومع هواجس ابن رشد المشروعة سندخل معه متون الخطاب، ونحاول أن نستشف طبيعة المدينة التي يرمي إلى إقامتها من خلال إيحاءات الرمز الأفلاطوني الموظف، وإشارات ابن رشد الصريحة.وعليه ما طبيعة مدينته السياسية ؟؟

المبحث الثاني

المدينة الفاضلة عند ابن رشد من الاستحالة إلى الإمكان

إن تحديد مجال السؤال السياسي يساعدنا في تحديد وتوضيح طبيعة المدينة الفاضلة التي يرمي ابن رشد تشييدها، كما نكتشف أهم الأسس التي يبنى عليها. من

---

(١) الضروري في السياسة، ص ٢٠٨.

صفات الحاكم والمحكوم، مع ذكر الأبعاد والغايات التي يتوخاها كل فيلسوف من مدينته الفاضلة. وعليه فإن السؤال: ما طبيعة المدينة الفاضلة عند ابن رشد ؟؟

١-طبيعة المدينة الفاضلة

طبيعة المدينة عند ابن رشد نظرية في الجوهر والصميم، وعضوية في العلاقات الاجتماعية. والطابع النظري اكتسبته من حيث هي صورة من صور العقل المثلى، يُقرها الجزء الناطق من الإنسان. ومن جهة أخرى فإن نسقها المعرفي والقانوني يعرب في كل مستويات تجليه حضور العقل. مما يجعلنا نؤمن أن مدينة ابن رشد هي مدينة العقل والإنسان.ومن جهة أخرى فطبيعة المدينة من حيث البعد الغيبي إلهية، فهي هبة الله بموجب عنايته بخلقه: " فالعناية الأولى بنا إنما هي عناية الله تبارك وتعالى، وهو السبب في سكنى ما على الأرض، وكل ما وجد هنا مما هو خير محض، فمن إرادته وقصده، وأما الشرور فوجودها لضرورة الهيولى كالفساد والهرم وغير ذلك(١)".

ولكي يبين طابعها النظري حاول ابن رشد أن يقدم المقاربة التالية:

١-١-حال المدينة كحال النفس الإنسانية

إن المدينة من حيث بنائها واكتمالها تشبه الإنسان في كماله، فإذا كان الإنسان قوامه وطبعه يكمن في قوى النفس الثلاثة فكذلك الحال بالنسبة للمدينة: "وبالجملة، فنسبة هذه الفضائل في أجزاء المدينة هي كنسبة القوى النفسانية في أجزاء النفس(٢)". والغرض من هذا التمثيل، هو وضع المدينة أمام كل الاحتمالات الممكنة، فالمدينة الفاضلة ليست فاضلة بالدوام أو القوة وإنما تكتسب فضيلتها بالرأي والفعل معا. وإذا كان حال الإنسان يتحدد وفق الجزء المسيطر عليه من قواه النفسانية، فكذلك المدينة عند ابن رشد، فهي تكتسب الحكمة والفضيلة إذا سيطر عليها الجزء

---

(١) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، ص١٧١.

(٢) الضروري في السياسة، ص٧٦.

النظري مثلما يصبح الإنسان حكيما إذا ساد فيه الجزء الناطق. والجزء النظري يمثل سيادة العقل، وتبعا لذلك يصبح الجزء الغضبي والشهواني تابعا لمقتضيات الجزء النظري. أي يصبح العقل هو الذي يحدد متى يجب أن يتحرك الجزء الغضبي والشهواني. فالجزء الغضبي جزء مهم في المدينة كما هو مهم في الإنسان، ذلك أن مكمن الشجاعة التي هي من أهم عناصر قيام المدينة الفاضلة، وعندما يصبح الجزءان تابعان للعقل تكون المدينة تسير نحو الفضيلة، لأن الجزء الغضبي والشهواني قوة طبيعية عمياء متى سيطرت على أحوال المدينة أو النفس صيرتهما في دائرة اللاّعقل. ومن ثمة نلاحظ أن طبيعة المدينة الفاضلة نظرية بحتة، وأن العقل هو معيار وجودها: " وذلك بأن يتحرك إلى الأشياء التي ينبغي أن يتحرك إليها، بالمقدار الذي يقدره العقل وفي الوقت الذي يعنيه(١)".

وهذا التمثيل الرشدي، هو الذي يفسر تحول المدينة الفاضلة الأولى، فتحولها إلى مضادتها كان بفعل خروج الجزء الغضبي والشهواني من سيطرة العقل أو الجزء الناطق في الإنسان.

ومن خلال هذا التمثيل الرشدي، يرى أ. الجابري أن ابن رشد كان يهدف إلى جعل طبيعة المدينة تشبه طبيعة الإنسان الكامل من حيث تأسيس المدينة على التراتبية التالية: "العلم الطبيعي يؤسس علم النفس، وعلم النفس يؤسس علم الأخلاق، وعلم الأخلاق يؤسس علم السياسية(٢)". ومعنى ذلك أن كل الأمور صدرت عن الطبيعة، وأن النفس يتجاذبها قطبان: الهيولى والروح. ومن ذلك كان علم الأخلاق الغرض من وجوده تدبير أمور النفس، أما علم السياسة تدبير أمور الجماعة، والغرض من التدبيرين معا هو الوصول إلى الكمال.

---

(١) الضروري في السياسة، ص٧٧.

(٢) الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي، ص ٣٨٢.

إن الطابع النظري لمدينة ابن رشد يضفي عليها الطابع النفسي من جهة أخرى، فالمدينة ليست العمران من مباني وصناعات، وليست كذلك أناس من حيث هم أجسام يعتريها الفساد، بل المدينة في حقيقتها هي تلك الأنفس التي تسعى إلى الكمال والخلود في ذات الله بعد الفناء الأول.يقول الجابري موضحا عمق جوهر مدينة ابن رشد: " وواضح كذلك أن المقصود بالمدينة ليس أرضها ولا مساحتها ولا منازلها ومبانيها، بل المقصود هم أهلها، ولكن لا من جهة أنهم أجسام، بل من جهة أنهم نفوس تسعى إلى الحصول على كمالاتها في عيشها المشترك[1]".

١-٢- البدن والمدينة

إذا كان الجزء النظري هو جوهر المدينة الفاضلة فإن ابن رشد يرى حالها من جهة العرض كحال البدن الإنساني، ويقصد أن طبيعة المدينة الفاضلة من حيث العلاقات الاجتماعية هي كحال الجسم الإنساني، وهو نفسه الرأي الذي قال به الفارابي وغيره قبل ابن رشد، فالفارابي يعتقد أن المدينة من حيث العمل تشبه الجسد غير أن أفعالها إرادية عكس الجسد: " غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية[2]".

وكما يقول الأستاذ حسن حنفي أن أغلب الفلاسفة أسسوا السياسية على علم الطب: " إذا كان الطب هو علم الأبدان فإن العلم المدني هو علم النفوس، أي إنّه علم الأخلاق أو علم النفس الاجتماعي[3]". وبما أن علل الجسم هي من اختصاص الطبيب فإن علل المدينة من اختصاص الفلاسفة، لهذا السبب كان أغلب الفلاسفة يشبهون المدينة بالبدن.وتشبيه المدينة بالجسد يُنظر له من زاوية الفساد والصلاح، فبما أن

---

(١) مقدمة الضروري في السياسة، ص ٤٧.

(٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص .ص ١١٤/١١٥.

(٣) حنفي، حسن، من النقل إلى الإبداع/ الجزء الثالث - الحكمة العملية / م.سابق، ص ٢٦٣.

الجسم يعتريه الفساد لكونه موجودا طبيعيا فكذلك المدينة: "من أعاجيب الطبيعة أنه يعرض له أن يكون كالمركب مما هو أزلي وفاسد، وعلى جهة ما توجد المتوسطات بين الأجناس المتناسبة(١)".

ويرى روزنتال أن ابن رشد حين تقسيمه السياسة إلى الجانب العملي والنظري استوحاها من ممارسة الطب: " إن ابن رشد يُقَسمُ علم السياسة إلى قسمين كما هو الحال في علم الطب، ويقول لنا أن علم الأخلاق لأرسطوطاليس يكون الجزء الأول من الوجهة النظرية وأن جمهورية أفلاطون تكون الجزء الثاني من الناحية العملية(٢)".

والغاية من تشبيه المدينة بالبدن وتقسيمها على نحوه - الأصح القول أنه ليس بتشبيه بل بناء المدينة بناء عضويا - هو الوصول إلى هدفين:

أولا: جعل المدينة تتأسس على ثلاث قوى رئيسة، فإذا كان الجسم عند الأطباء يتألف من ثلاث مناطق هامة هي: الرأس (مركز كل العمليات)، القلب (مركز كل الانفعالات)، والبطن (مركز كل الشهوات)فإن المدينة ذاتها تتألف من ثلاث قوى هامة: فالرأس يماثله الرئيس وهو مركز التدبير والتفكير، والقلب يماثله الجنود أو الحفظة وهم بمثابة الصدر والقلب في المدينة من حيث هم مركز الشجاعة والقوة، والبطن هو سائر الفئات الأخرى التي همها في الحياة تحصيل ضرورات العيش.وهذا الترتيب يجعل ابن رشد يتماهى مع أفلاطون لكونه يتقارب مع كثير من الأحاديث النبوية التي تشبه حال المسلمين في اجتماعهم بحال الجسد الواحد أو البنيان المرصوص(٣).

---

(١) ابن رشد، كتاب النفس، ص ٩٥.

(٢) أرقن روزنتال (آراء ابن رشد السياسية)مجلة البينة، العدد الأول، ماي ١٩٦٢، المغرب، ص٩٤.

(٣) حديث نبوي.

ثانيا: جعل الرابطة بين أهل المدينة كالرابطة الموجدة في الجسد الواحد، فإذا أصيب جزء منه بمكروه شعر به سائر أعضاء الجسد. ومن ثمة تكتسي المدينة وحدة اجتماعية لا نظير لها. تلك الوحدة التي هي حلم كل الفلاسفة والمصلحين، لا من حيث كونها تكتلا إنسانيا، بل لكونها تمثل انتصارا على مواطن الضعف.

ويذهب ابن رشد إلى أبعد من تلك الرابطة العضوية في علاقات أهل المدينة، فكما أن الطبيب يبتر أجزاء من الجسد في حالة فسادها واليأس من شفائها فكذلك الفيلسوف في المدينة، يلجا إلى بتر النابت من البشر الذي يراه عالة على المدينة: " ولما كان الإنسان إنما خلق ليصير جزءا من هذه المدينة، كي يقوم فيها بعمل، فإنه إذا انعدم منه النفع صار موته أفضل من حياته. ولهذا يحاول الأطباء أن يبتروا من الجسم كل عضو تعفن وبطل العمل به." (١)

من خلال ما سبق نصل إلى تأكيد أن مدينة ابن رشد من حيث الجوهر هي عقلية نظرية، ومن حيث العرض هي عضوية.

٢- قواعد المدينة الرشدية

مدينة ابن رشد تأسس كمشروع على جملة من الأسس، بعضها أفلاطوني أرسطي، وبعضها الآخر شرعي، ومن ثمة تصبح مدينة ابن رشد مزيج من التأملات، وخليط من الثقافات، لكن هذا التباين لا يؤدي إلى الاختلاف بل يؤدي إلى التناغم.والأسس نردها وفق الوتيرة التالية:

٢-١- الفضائل الأربع

حدد أفلاطون من حيث المحاورات السقراطية أربع فضائل: الحكمة، العدالة، الشجاعة، والعفة. واعتبرها قوام الوجود الإنساني من حيث هو كائن اجتماعي محب

---

(١) الضروري في السياسة، ص١٠٠.

للكمال الإنساني. وعليه يصبح الكمال في وجود الكمالات الأربع في ذات الإنسان. والمدينة بما أنها كالإنسان من حيث تركيب القوى فهي تحتاج بالضرورة إلى تلك الفضائل الأربعة، وإذا كانت الغاية من المدينة هي السعادة فإن تلك الأخيرة لا توجد إلا بوجود تلك الفضائل الأربع: "أن الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجمعهم(١)".

وابن رشد في مشروعه السياسي يجعل الفضائل قواعدَ أساسية لبناء مدينة سياسية تحاكي النموذج الراشدي. غير أن ابن رشد خالف أفلاطون في ترتيبها، فابن رشد يرى أن قيام مدينة فاضلة في الأندلس يحتاج إلى فضيلة الشجاعة أولا، ويفسر هذا النزوع الرشدي كون الظرف التاريخي فرض على ابن رشد تقديم الشجاعة على الحكمة، لكون ابن رشد كان بحاجة إلى شجاعة أحد أمراء الدولة الموحدية، لكون عملية تغيير نظام الحكم والقضاء على أحادى التسلط(مدينة الطغيان = المنصور)تحتاج إلى قلب جريء ورجل شجاع. يقول ابن رشد عن الشجاعة: " وأما الشجاعة التي تتصف بها هذه المدينة فهي الثبات على الرأي والتمسك به حتى يصير طبعا للجميع عند مواجهتهم أحوال القوة وأحوال الضعف، أعني القوة أمام ما يخيف أو يخشى منه، والضعف أمام الشهوات(٢)".

ولعل ابن رشد كان يعلم أن لا أحد من أمراء الدولة يستطيع أن يتجرأ على المنصور نتيجة الهيبة والرهبة التي غرسها من جراء قتله لكثير من الأمراء كعمه أبي الربيع سليمان بن عبد المؤمن وبعض إخوته كأبي حفص الملقب بالرشيد. ومن جانب آخر فالمغامرة في حد ذاتها يمكن أن تجعل الأمير المقصود (أبي يحي)يضعف أمام شهوة ما هو عليه الآن وما سيكون عليه الحال في حالة الفشل.

---

(١) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، ص ٤٣.

(٢) الضروري في السياسة، ص ١١٧.

كما أن مشروع ابن رشد السياسي يعتمد بالدرجة الأولى على منطق القوة، فهو يشرع للحرب العادلة التي تكتسب مشروعيتها من خلال غايتها الإنسانية.

وبعد الشجاعة تأتي الحكمة الذي يمثلها حسب قراءتنا الخاصة ابن رشد، فابن رشد يميل إلى رأي أرسطو أكثر منه إلى رأي أفلاطون، كون رئيس المدينة يكون ملكا محبا للفلسفة وليس بالضرورة فيلسوفا، وأن الفيلسوف يكون جليس الملك وعقله المدبر كما كان أرسطو مع الإسكندر.

والحكمة كأساس تضمن للمدينة قوة التدبير: "فبديهي إذن أن الحكمة يجب أن تكون على رأس هذه المدينة، وأن تكون المدبرة لأمورها(١)".

والعفة هي ثالث صفة وقاعدة لأهل المدينة الفاضلة، فالعّفة تُعلم المواطن والحافظ التوسط في الأشياء كلها، خاصة فيما هو أقرب إلى ميولات الجزء الشهواني، كالمطعم والمشرب والمنكوح، والعفة من جهة أخرى هي قوام ضبط النفس، فالمدينة الفاضلة لا يمكن أن تكون فاضلة إلا بصلاح أهلها، وصلاح أهلها لا يمكن أن يكون إلا إذا كان ضبط النفس سمة من سماتهم الأساسية.

وإذا كانت الحكمة والشجاعة مقصورة على بعض الفئات، فإن العفة هي قاعدة الجميع، وهي بالضرورة لا بد أن تشمل كل أهل المدينة.

والعدل القاعدة الرابعة التي تفرضها النواميس والشرائع، لكون المدينة لا تُعرف إلا من خلال سمة العدل فيها. والعدل قاعدة الحاكم والمدبر أولا، ثم هو قاعدة الجمهور ثانيا، فأول من يبتدأ العدل في المدينة هو الرأس، فإذا عدل اتبعه الجمهور في ذلك، وكانت تلك المدينة عادلة.ابن رشد ينبه أن العدل المقصود في مشروعه ليس الذي تكلم فيه المتكلمة من عصره ومن سبقه، بل العدل عنده هو احترام كل إنسان للطبع الذي أعد له، ثم احترام النواميس الشرعية التي تحدد العلاقات الإنسانية، ومن ثمة فالعدل

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

قيمة فردية: "وإذن، فبالضرورة ما يوجب وجود العدل في نفس الفرد سيكون هو بعينه ما يوجبه في المدينة الواحدة[١]".

ويبدو أن غياب فضيلة العدل في المدن القائمة أصلا، هو علّة الاحتقان والغضب، وسبب النقمة والتمرد، في أوساط الجمهور. والجور والظلم في فئة الحكام. ومن ثمة يرى ابن رشد أن المدينة التي لا تجعل العدل ميزان أفعالها لا يمكن أن تكون فاضلة في آرائها. بل أن الفضائل الثلاث الأخرى كلها مرتبطة بالعدل: " إن العدل في المدينة هو أن تكون كل واحدة من القوى الثلاث، أعني قوة الفهم [العقل]وقوة الغضب [الشجاعة] وقوة الشهوة [العفة] تعمل ما ينبغي، بالمقدار الذي ينبغي، وفي الوقت الذي ينبغي، وبهذا المعنى قلنا إن هذه المدينة حكيمة وشجاعة وعفيفة[٢]".

٢-٢- الشريعة والملة

لا يستقيم أمر الناس في المدينة إلا بوجود الناموس الذي أقره صاحب الشرع، والناموس عند ابن رشد يكتسب طابع الثبات في أصوله العامة، أما التّحول في سننه فيحدث شيئا فشيئا: " ولما كانت النواميس [على العموم] ، وخاصة في المدينة الفاضلة، لا تتحول من حال إلى حال فجأة، وهذا أيضا من قبل الملكات والأخلاق الفاضلة التي صار على نهجها أصحابها وربوا عليها، وإنما تتحوّل شيئا فشيئا، وإلى الأقرب فالأقرب، كان تحول الملكات والهيئات بالضرورة على ذلك الترتيب حتى إذا فسدت النواميس غاية الفساد، برزت هناك الأخلاق القبيحة غاية القبح[٣]". إن صلاح النواميس يضمن استمرارية المدينة الفاضلة، لكون مفاهيم الخير والجمال والحق تكون أكثر حضورا، غير أنه إذا دب الفساد إليها تصبح هي آلة الهدم في المدينة. ودور الشريعة في بناء المدينة ضروري وهام، فهي التي تعطي للفضائل السابقة الشرعية:

---

(١) الضروري في السياسة، ص١٢١.

(٢) المصدر نفسه، ١٢١.

(٣) الضروري في السياسة، ص٢٠٤.

"وينبغي قبل هذا أن تعلم أن السنن المشروعة العملية المقصودة منها هو الفضائل النفسانية، فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه، وشكر من يجب شكره، وفي هذا الجنس تدخل العبادات..ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي نسميها عفة..ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور..ومنها السنين الواردة في الأعراض، ومنها السنن الواردة في جمع الأموال وتقويمها، وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمى السخاء وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل، والزكاة تدخل في هذا الباب من وجه وتدخل أيضا في باب الاشتراك في الأموال، وكذلك كل الصدقات(١)".

وإن كان ابن رشد لم يصرح عن أسباب فساد النواميس، فنعلم ذلك من خلاله مؤلفه مناهج الأدلة وبداية المجتهد، حيث يتهم الفقهاء بإفساد الشريعة في جانبها الفقهي، وعلماء الكلام في جانبها العقائدي. ومن ثمة تصبح الشريعة الإسلامية هي عماد المدينة من حيث طبيعة المدينة [محاكاة مدينة الرسول] ومن خلال صفات الرئيس الذي يحاكي الخليفة، ولقد تفطن أ. عمار طالبي إلى ذلك فقال: " فالدولة المثالية عنده إنما هي الدولة القائمة على الشرع، والحاكم المثالي إنما هو الخليفة الذي يؤسس سياسته على أصول الشرع، على أن الشرع تعبير عن إرادة الله بواسطة رسوله(٢)".

٢-٣- الفلسفة

لما كانت الملّة هي أساس المدينة الرشدية كانت الفلسفة أختا لها من حيث الحضور والتلازم، لأن الفلسفة تنمي الفهم الشرعي، وتجعل الإنسان يدرك مدارج الكمال، ويميز بين صور الأشياء المشتبهة.

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج٢، القاهرة، ٤٦٤.
(٢) عمار طالبي (النظرية السياسية لدى ابن رشد)م. سابق، ص٢١٦.

والفلسفة عند ابن رشد هي التي تعد الإنسان إلى الكمالات، وتقربه من الفضائل النظرية والعملية، وبالتالي فهي ليست حكرا على قوم دون قوم، أو إقليم دون آخر، بل الفلسفة تتوزع على كل الأمم. وينتقد ابن رشد أفلاطون في فكرته أن الفلسفة لليونانيين إذ يرى أن كل الأمم معدة بالطبع للنظر الفلسفي، ولكن فقط هناك تفاوت من حيث الاهتمام، فإذا كان الاهتمام بها عند اليونان أكثر فهذا لا يمنع أن تكون موجودة في أمم أخرى.

ويذكر ابن رشد ذلك في قوله: "..ولكن لا يلزم عن هذا أن ننكر وجود كثير من هؤلاء، أعني المعدين للحكمة، أمثال أولئك الذين كانوا في بلاد اليونان وما جاورها، وفي بلدنا هذا، أعني الأندلس، وفي الشام والعراق ومصر، وإن كان وجود ذلك في بلاد اليونان أكثر(١)".

واشتراط وجود الفلسفة في المدينة يكون قوامها في الجزء النظري، الذي به يتم تدبير شؤون المدينة أصلا، ولأن الطبع الإنساني في صورها الأولى يحتاج إليها.

ويوضح ابن رشد ذلك: "..إذ يظن أنه عندما يكون الجزء النظري حاكما تكون الفضائل أنسب وأصلح، وأعني الصلاح الذي في الطبع(٢)". ومن خلال الشريعة والحكمة يصبح للوجود الإنساني داخل المدينة الرشدية معنى وغاية، كمن يستمد الإنسان قوة وجوده من خلال تزامنهما: " هكذا نجد الإنسان عند ابن رشد يستمد فعله وبالتالي معناه من أصلين أساسيين، فهو من جهة وجوده يضرب بجذوره في الشريعة، ومن جهة ماهيته يتطلع بأماله إلى المعرفة والحكمة(٣)".

---

(١) الضروري في السياسة نص٨٢.

(٢) الضروري في السياسة، ص.ص ٨٢/٨٣.

(٣) محمد المصباحي، (منزلة العقل العملي في فلسفة ابن رشد)أعمال ندوة ابن رشد، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأول، تونس، ١٩٩٩، ص ٢٨١.

إن اختيار ابن رشد للمدينة الفاضلة ذات الجذر اليوناني يعود ذلك إلى ذلك التشابه الحاصل بينها وبين الدين الإسلامي، فأفلاطون في الإسلام يكاد يكون من نفس جنس المسلمين كما يرى عبد الرحمان بدوي(١). وإلى هذا المعنى ذهب أ. ربيع ميمون: "وتفضيله الجمهورية الفاضلة على غيرها من الحكومات اختيار منه لحكم الشورى الذي يدعو إليه الكتاب العزيز، والذي طبقته حكومة الخلفاء الراشدين التي كانت غايتها خدمة الأمة، ونشر الفضائل بين أفرادها، والسير بها إلى سعادتها في الدارين(٢)".

إن ابن رشد ظل وفيا لمنهجه الفكري، فما يؤكده في الضروري هو نفسه ما أكده في فصل المقال، أنه يتحدث في فصل المقال ومناهج الأدلة عن الاتفاق الحاصل بين الفلسفة والشريعة، والقول بالتناغم بين الشَّريعة والحكمة الفلسفية.

٢-٤- شمولية الدعوة

وبما أن مدينة ابن رشد الفاضلة مبنية على الملة الإسلامية، فهي مدينة بدون حدود جغرافية، فكل الأجناس والأعراق واجب دعوتها لمدينة الفضيلة. وذلك تدعونا إليه الغاية الإنسانية الواحدة. ومن جهة أخرى أن صاحب الشرع (محمد بن عبد الله ص) بين أنه مبعوث لكافة البشر أحمرهم وأبيضهم، أسودهم وأصفرهم، وبالتالي فالمدينة الفاضلة ليست لجنس معين كما هي عند أفلاطون أو أرسطو الذين حصرها على الشعب اليوناني فقط. وفي تعليقه على فكرة خصوصية المدينة العرقية لدى أفلاطون يقول ابن رشد أن الزمان والمكان يختلف، ولو أن أفلاطون كان حاضرا في

---

(١) راجع كتابه: أفلاطون في الإسلام.

(٢) ربيع ميمون (القيم السائدة في تفكير ابن رشد و أبعادها) أعمال ملتقى ابن رشد ٧٨ (م. سابق) ص ٣٢٢.

زماننا لغير رأيه، وبعدها يؤكد ما تذهب إليه الملة الإسلامية أن الدعوة إلى الفضيلة شاملة وعامة: " وإلى هذا أشار صاحب الشرع بقوله: "بعثت للأحمر والأسود[1]".

٣- شروط حاكم المدينة الفاضلة

بيَّنا سابقا أن ابن رشد يرى أن المدينة الفاضلة لا تنشأ بالوجه الذي يراه أفلاطون فقط، بل هناك أوجه أخرى، فلقد ذكر من بينها فكرة تعاقب مجموعة من الرؤساء غير الفلاسفة على حكمها إلى أن يظهر الفيلسوف الحاكم.

ومن هنا نرى أن الحاكم الحقيقي للمدينة ليس في الملك الحق أو رئاسة الفقهاء الخمس بل في الفيلسوف التام في كماله، المعد بالطبع للتدبير النظري والعملي.

وشروط رئيس المدينة الفاضلة في الطرح الرشدي تتجه نحو تزكية النظرة الأرسطية، فابن رشد يرى أن ما وضعه أفلاطون لرئيس المدينة يبدوا ممتنعا وجوده في البشر، فتلك الصفات لم يكن لتوجد إلا في الأنبياء.

لكن رغم الاعتراض الرشدي على شروط أفلاطون، فهو يراها من الناحية النظرية معقولة غير أنّها من الناحية العملية ممتنعة.

فرئيس المدينة بالضرورة يكون مُحصلا للعلوم النظرية والعملية معا، والفضائل الخلقية خاصة الرفيعة منها. والرئيس إنما يطلق على كل من على تدبير المدن، وبالتالي لا فرق من حيث المقصد بين الفيلسوف والملك وواضع الشرائع أو الإمام، مادام كل واحد منهم يباشر مهمة تدبير الحكم لكن الفرق بينهم يكمن في الشروط التي تُعطي لكل واحد منهم شرعية الرئاسة.

وحاول ابن رشد أن ينتقد المذهب الشيعي في سياق الحديث عن خصال الرئيس، فالإمام الذي يوظفه الشيعة في دعوتهم السياسية إنما هو عند ابن رشد

---

(١) الضروري في السياسة، ص١١٣.

الفيلسوف: " لأن الإمام في اللسان العربي، هو الذي يُؤتم به في أفعاله. ومن يؤتم به في هذه الأفعال هو الفيلسوف، إذن فهو الإمام بالإطلاق[1]".

لقد بات واضحا أن الغاية من وجود المدينة لن تتحقق إلا أثناء حكم الفيلسوف، وبالتالي فإن مبايعة الفيلسوف على الحكم لن تتم عند أفلاطون إلا عند اتصافه بالخصال التالية:

١- سلامة الفطرة والطبع من الأخلاط التي تنشأ أحيانا من الفساد، وأن يكون مستعدا بهما لتحصيل العلوم النظرية واستقبال الجواهر وإدراك الأعراض.

٢- قوة الذاكرة وسلامتها من آفات النسيان، لأن قوة الحافظة تُسرع النظر والقراءة، وضعفها يُجهد الإنسان على النظر لكن دون جدوى.

٣- محبة التعلم والإقبال عليه بشغف.

٤- الاتصاف بالصدق والأمانة، ونبذ الكذب إلا في موطن الوقاية والإصلاح.

٥- الإعراض عن اللذات الحسية، والرغبات والشهوات، لأن تعيق تحصيل الفضائل كما تؤدي إلى تغليب الجزء الشهواني على الجزء الناطق.

٦- الإعراض عن محبة المال وتكديسه.

٧- كبير النفس عال الهمة، بعيد المرام.

٨- أن يكون شجاعا مقداما، لأن التدبير فن يحتاج إلى قوة الشكيمة والجرأة.

---

(١) الضروري في السياسة، ص١٣٦.

٩- امتلاك صفة النزوع نحو الخير والحق والجمال.

١٠- أن يكون خطيبا، قوي العبارة، بيّن الإشارة، قاطع البرهان عن طريق معرف الحد الأوسط، محكم البيان.

١١- أن يكون قوي الجسم سليم البنية.

١٢- أن يكون حسن الخَلق.

وبعد أن عرض ابن رشد شروط أفلاطون، لا حظ أنها ممتنعة الوجود في شخص واحد، وأن هذه الشروط تجعل قيام مدينة فاضلة ممتنعة: "ولهذا كله يندر وجود مثل هؤلاء القوم. ولكان هذا يصُعب وجود هذه المدينة(١)".

لكن ابن رشد يرى أن المدينة الفاضلة التي يسعى لها ممكنة وبغير الوجه الذي أراده أفلاطون، وإذا كان سبب امتناع المدينة يكمن في امتناع خصال الرئيس، فإن ابن رشد تبنى شروط أرسطو الأربعة:

١- حسن الخَلق: سلامة الجسم وقوته، وحسن القوام.

٢- حسن الخُلق: الميل إلى الصفات الحسنة، والابتعاد عن الرذائل.

٣- حب العلم والتعلم، لكونهما شرطين أساسيين لتحصيل العلوم النظرية والعملية.

٤- أن يكون محبا للصدق وكارها للكذب. ويبيح ابن رشد للرئيس الكذب في السياسة إذا كان الغرض تربية الرعية على الفضائل : " وأما كذب الرؤساء على العامة فهو يصلح لهم على نحو ما يصلح الدواء للمريض. وكما أن الطبيب هو الذي يعطي الدواء، فكذلك الذي له أن يكذب على

---

(١) الضروري في السياسة، ص١٣٨.

العامة هو الملك فيما يتقلده من مهام، لأن الحكايات الكاذبة ضرورية في تعليم أهل المدينة[١]".

وشروط أرسطو تبدو أكثر إمكانية من شروط أفلاطون، ولعل هذا السبب الذي جعل ابن باجة وابن الطفيل ينتقدان الفارابي لكون هذا الأخير تبنى الشروط الأفلاطونية كلها، واعتبرها إلزامية.

والغاية من وجود الفيلسوف على رأس المدينة هو بمثابة الرأس للبدن، أي غاية هي التدبير والتفكير، وإعطاء كل فرد في المدينة ما يناسبه من كمال، وجاء في كتاب [السعادة والإسعاد ٤/١٧٤] للعامري ما يلي: "وقال أفلاطون يجب على السائس أن يجعل غرضه الأدنى في السياسة اكتساب الخيرات البهيمية لأهل المدينة وإبعاد الشر عنهم، وهذه الخيرات هي الصحة والجمال والشدة والرابعة اليسار، لا الذي يكون باقتناء المال لكن الذي بحسن استعمال المال.قال ثم إنه يجب من بعد ذلك أن يكسبهم الخيرات الإنسية وهي العفة والشجاعة والحكمة، والرابعة العدل، والعدل شامل لجميعها[٢]".

ومن جهة أخرى فحكم الفيلسوف يجعل الرئاسة واحدة وغير متعددة، لأن قوة المدينة في أحادية حاكمها الفاضل، ويرى ابن رشد أن المدينة الفاضلة تترقى في الرئاسة إلى أن تصير رئاسة أحادية، يقول ابن رشد: " وبالجملة الحال في العالم كالحال في مدينة الأخيار فإنها وإن كانت ذوات رئاسات كثيرة فإنها ترتقي إلى رئاسة واحدة، وتؤم غرضا واحدا، وإلا لم تكن واحدة. وكما أن من هذه الجهة يكون البقاء للمدينة كذلك الأمر في العالم، ولذا كانت المدن المنزلية سريعة البوار[٣]".

---

(١) الضروري في السياسة، ص٩١.

(٢) نقلا: عن سميح دغيم، مصطلحات العلوم الاجتماعية والسِّياسية في الفكر العربي والإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ص٥٩٠.

(٣) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، ص ١٥٢.

والمدن المنزلية هي التي أنتجتها العصبية والمغالبة، فلم تستطع أن تستمر تاريخيا، لكونها لم تنشأ على العلم النظري والعلم المدني، وإنما كان نشوؤها كنشوء الفطر، فتعدد فيها الرئاسات فيؤول أمرها آخر الأمر إلى الفساد والانحلال، ولذا دعت الضرورة أن يكون حاكم المدينة واحدا: " ومن هنا جاءت ضرورة وحدة الحاكم أو المدبر، وفساد نظام المدينة الواحدة إذا تعدد فيها الرؤساء(١)".

٤- الغاية من وجود المدينة الفاضلة

إن البحث عن الفردوس المفقود، والكمال المفتقد، كان منذ أن وعى الإنسان وجوده يشكلان همّا ووهما، حقيقة وخيالا، وليس من المفارقة القول أن الغاية من المدينة الفاضلة عند ابن رشد إنما هي نفسها الغايات التي نلاحظها في جل الخطابات الحالمة. فالمدينة الفاضلة هي في الأصل محاولة محاكاة مدينة الفطرة الإلهية التي كان يسود فيها الخير المطلق والجمال الأسمى والحق الشامل.

إن ابن رشد يبحث عن مدينة الإنسان الكامل والناموس الفاضل، وعن المدينة التي يغيب عنها وحداني التسلط الذي أنهك العباد والبلاد، وأفسد النواميس والعقائد.

مدينة بلا متكلمة ولا فقهاء العامة، بل بفلاسفة وعلماء دين متنورين، لا يجعلون ظاهر الشرع مقصدهم.

إنها مدينة يجد فيها الإنسان نفسه، وتُؤمن له الحرية والعدل، والمساواة الاجتماعية.

إن الغاية من المدينة الفاضلة عند ابن رشد تنطلق من السؤال التالي: ما الغاية من خلق الإنسان أصلا ؟؟

---

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٥٥.

وعليه يرى ابن رشد أن معرفة الغاية من وجود الإنسان هي أول ما يجب أن يُعلم ويُعرف: " وإنه لما كان الإنسان واحد من الموجودات الطبيعية، فإنّه يجب بالضرورة أن تكون له غاية من أجلها خلق، إذ لكل موجود طبيعي غاية، كما تبين في العلم الطبيعي، فبالأحرى الإنسان الذي هو أشرف المخلوقات[١]".

وبالتالي فليس هناك مجال للقول أن الإنسان خلق عبثا أو بمحض الصدفة والاتفاق، بل هو خُلق لغرض عمارة الأرض: " إن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات، ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه خلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده[٢]". وثمرة الوجود هي بلا شك تعمير الأرض ومعرفة الله.

كما يرفض ابن رشد ربط الغاية من وجود الإنسان في حفظ النوع والنسل وتحصيل الضرورات، أو في اليسار واللذة الحسية، بل إن الإنسان كونه جزء من المدينة فغايته توجد ضمن غاية الكل: " أعني أن بعضهم هو من أجل البعض الآخر. وما يعنيه الناس بالغاية هو بلا ريب، منتهى الشيئ[٣]".

والغاية الكبرى من وجودها أصلا تتمثل في:

١- تحصيل السعادة الكبرى

إن تحصيل السعادة لا يكمن في تحصيل الخيرات الحسية، بل في اكتساب الكمال الإنساني الذي يوجد فينا بالقوة لكن تجسيده في الذات إنما يكون بالإرادة والمجاهدة، وأن علاقة الإرادة به هي علاقة حدية كعلاقة المقدمات بالنتائج فقط، فالكمال الإنساني موجود فينا قبل وجود الإرادة: " ومن البين أن الكمال الإنساني

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٤٢.
(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ٢٤٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

نفسه ليس يُكتسب بالإرادة، لأنه موجود بذاته قبل الإرادة.وللإرادة صلة بحدها على نحو ما يوجد لها صلة بحد الكمالات الأخيرة(١)".

وابن رشد يتفق مع الفارابي كون تحصيل الكمالات يحتاج إلى جماعة سياسية، وأن الفرد لا يمكنه ذلك لافتقاره المجال الحيوي الذي يفجر فيه مدنيته، وعلى هذا قال الفارابي: " وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج، في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه(٢)".

والغرض من نفي اكتساب الكمال بالإرادة المباشرة عند ابن رشد، هو محاولة نقد فلسفة ابن باجة وابن الطفيل حين اعتبرا أن الكمال مسألة شخصية وتجربة ذاتية، وأن الإنسان يمكنه أن يحقق كماله بعيدا عن الجماعة والمدينة. غير ان ابن رشد يرى أن الكمال لن يحصل خارج الجماعة، وأن السعادة تُكتسب مع قيام المدينة الفاضلة. ويرى أ. عبد الرحمان بدوي أن ابن رشد لم يكن مهملا للغايات البسيطة، فمثلما الإنسان يبحث عن الكمال يبحث عن أسباب العيش: " الإنسان محتاج إلى المجتمع ليس فقط من أجل الوصول إلى الكمالات الإنسانية، بل كذلك من أجل اقتناء ضرورات العيش(٣)".

ويكون بذلك ابن رشد جمع بين الرؤية الأفلاطونية والأرسطية جمعا يجعل الدولة تتجه نحو ما هو واقعي بنفس المنحى الذي تتجه به إلى ما هو ميتافيزيقي.ويمكن أن نفهم الغاية الرشدية من تأسيس المدينة من خلال ما توصل إليه شوفاليه: " إن تكوين المدينة يُفسر، من حيث طبيعة الأشياء وطبيعة الإنسان، بكل بساطة، بعجز الفرد عن كفاية نفسه بنفسه، وحاجته لألف مادة لا يستطيع أن يقدمها

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٥٦.

(٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١٢.

(3) Badoui Abdurrahman, Histoire de la philosophie en Islam ، P.859.

له إلا الآخرون فقط. إن اختلاف القابليات الفردية وتقسيم العمل هما إذن الأساس المزدوج لما يمكن تسميته بالمدينة الأولى، نموذج البراءة السعيدة والعدالة الابتدائية. إنّها المدينة الطبيعية الحقيقية، السليمة والبسيطة، التي تجهل كل التنميقات المصطنعة[١]". وهذا فعلا ما يحلم به مبدعو اليوتوبيات الكبرى.

يقول صالح مصباح: " ويبدو أن ما دفع ابن رشد إلى القول بالتباس غرض ابن باجة في رسالة التدبير، قد يكون الصعوبات التي رأينا، لذلك سيقوم ابن رشد بنقد تلميحي لفكرة التوحد ذاتها، ليس فقط بالتذكير بموضوعة مدينة الإنسان كما رأينا، بل وبمواجهة أوضح لنص ابن باجة حول التّوحد[٢]".

٢- معرفة الله

إن الاجتماع البشري يهدف آخر الأمر إلى معرفة خالق الموجودات، وفاطر الكون، وخالق كل شيء، وبالتالي تصبح المدينة الفاضلة من خلال مؤسستها التعليمية ورئيسها الفاضل هي أكثر المدن معرفة لله. وأن الغاية من خلق الإنسان عند ابن رشد هو معرفة الله حق المعرفة، ومن ثمة عبوديته وفق ما يقتضيه حال العبد مع السيد: " مثل ما تأمر به شريعتنا لمعرفة الله تعالى، وإلى معرفة عملية، مثل ما تحض عليه من أخلاق، وقصدها من هذا هو عين ما تقصده الفلسفة جنسا ومقصدا[٣]".

والله هو غاية الإنسان في عملية التعلم والتدرج في الكمال، إن التفرد والتوحد حتى وإن أفضى إلى معرفة الله فهو لم يحقق الغاية والمتمثلة في مناب البعض عن البعض في إدراك الكمال.

---

(١) شوفاليه، جون جاك، تاريخ الفكر السياسي ص ٤٠.
(٢) صالح مصباح (ابن رشد وأشكال الحكم السياسي سعادة المدينة أو سعادة الفرد ؟)أعمال ندوة ابن رشد، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأول، تونس، ١٩٩٩، ص٢٩٥.
(٣) المصدر نفسه، ص١٤٤.

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

المبحث الثالث

من منطق اجتماع البيوتات إلى منطق اجتماع العقل

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

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

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

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

١- من منطق إجتماع البيوتات إلى منطق إجتماع العقل

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

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

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

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

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

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

١- من أنظمة البيوتات الاعتباطية إلى الأنظمة الفاضلة.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

٢- من الناموس الطبيعي إلى ناموس الفلسفة والشرع.

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

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

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

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

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

٣- من اقتصاد البيوتات إلى الاقتصاد العام.

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

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

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٥.

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

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

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

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

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

٤- من التقسيم الاجتماعي إلى تقسيم العقل والشرع

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

٥- من الطفرة الأفلاطونية إلى التدرج الرشدي

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

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

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٦.

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

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

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

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

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

(*) وضعنا فصلا خاصا بالنظرية التربوية الرشدية.

(١) أفلاطون، الجمهورية، ص ٣٥٤.

(٢) الضروري في السياسة، ص١٦٤.

(٣) المصدر والمكان نفسه.

(٤) المصدر والمكان نفسه.

(٥) الضروري في السياسة، ص.١٦٤.

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

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

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

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦٤.

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

(٣) الضروري في السياسة، ص١٦٥.

obeikandl.com

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

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

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

٦- من الحاكم الممتنع ووجوده إلى الممكن قبوله.

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

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

---

(١) المصدر نفسه، ص ص ١٦٤/١٦٥.

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

١- الملك الحق

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

٢- رئاسة الأفاضل

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

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

(١) الضروري في السياسة، ص١٦٨.

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

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

٣- رئاسة الفقيه [ملك السنة]:

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

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦٩.

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

(٢) الضروري في السياسة، ص١٦٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦٩.

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

obeikandl.com