

الفكر المقاصدي عند ابن رشد "قراءة تأويلية مقاصدية"

نقد الاستبداد حفظ لمقصد العدل

الباحث بوبكر الفلالي

إذا كان ابن رشد قد انتقد المتكلمين من أجل حفظ مقصد الدين وهذا ما أوضحناه في المبحث الذي عقدناه لهذا الغرض وانتقد أيضاً الفلاسفة من أجل حفظ مقصد العقل وأعني نقده لنظرية الفيض و للفلسفة المشرقية التي قال بها ابن سينا والتي تتميز بطبيعتها الغنوصية و الهرمسية ذات الأصل الحراني " القول إن الأجرام السماوية تحس وتتخيل علاوة على أنها تعقل"¹ وأنها تتحكم في مصير العالم الأرضي وأن سبل الاتصال بها هو تطهير النفس من الشهوات والمحسوسات ... فقد انتقد أيضاً الاستبداد وكان حاسماً في هذا الجانب ونقرأ في هذا النقد الغاية المرجوة منه وهي حفظ مقصد العدل وتعبير العدل يحضر بقوة في مصنفات ابن رشد وخاصة في كتابه "مختصر سياسة أفلاطون" الذي صاغ فيه تصوره السياسي الذي يقوم على نقد الاستبداد .

إذا كان قولنا الفئات في مبحث " نقد المتكلمين حفظ لمقصد الدين" و"نقد الفلاسفة حفظ لمقصد العقل"، هو بحث في الوجه النظري من المقاصد عند ابن رشد فإن حديثنا هنا عن مقصد العدل من خلال نقد الاستبداد هو دخول الى الوجه او التجلي العملي من المقاصد عند فقيها .

إن الدعوة التي ندافع عنها في هذا الجزء الاخير من هذا البحث هي أن نقد ابن رشد للاستبداد وتنديده بوحداني التسلط " =المستبد " ،ومعارضته الشديدة للحكم الذي لا يقوم على شرعية قبول الجماعة ورضاها بل على القهر والطغيان ، هو حفظ لمقصد العدل وهذا ما نعمل على جلائه والبرهنة عليه .

• قول في التراث السياسي السابق عن ابن رشد

عرف التراث العربي الإسلامي ثلاثة أصناف من القول السياسي : قول يدور حول الخلافة والامامة، وقول موضوعه الآداب السلطانية ونصائح الملوك، وقول أقرب الى الفلسفة منه الى السياسة .

نشأ الصنف الاول من خلال النقاش حول مشكلة الخلافة التي تفاقمت بعد مقتل عثمان ثم انتصار معاوية وتحويله الخلافة الى ملك وهو النقاش الذي استمر قرونا عدة من موضوعات علم الكلام والفقهاء يقول الشهرستاني مبرزا هذا المعنى " وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان "² .

و الثاني برز كأهم عنصر نقل من التراث الفارسي عقب انتصار الثورة العباسية واحتلال عناصر من أصل فارسي مواقع هامة في الدولة يقول الجاحظ في هذا " ولنبدأ بملوك العجم (= الفرس) إذ كانوا هم الاول في ذلك وعندهم أخذنا قوانين الملك والمملكة وترتيب العامة والخاصة وسياسة الرعية والزام كل طبقة حظها والاقتصار على جديلتها (= شاكلتها) "³

¹ ابن سينا التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطو في ع. الرحمان بدوي "ارسطو عند العرب" ص 95

² الشهرستاني محمد "الملل والنحل" بيروت دار المعرفة طبعة الثانية 1975 ج 1 ص 21-22 نشر على هامش الفصل لابن حزم

³ كتاب التاج المنسوب خطأ للجاحظ طبعة حققها فوزي عطوي ونشرها بعنوان كتاب التاج في اخلاق الملوك للجاحظ بيروت الشركة اللبنانية للكتاب 1970 ويشك كثير من الباحثين في نسبة الكتاب للجاحظ كما يذكر م.ع. الجابري .

وهذا الأدب يمكن أيضا الرجوع الى ابن المقفع " الادب الصغير" المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله ابن المقفع دار التوفيق 1978 ص 47

أما الصنف الثالث الذي نقف عنده وقفة تقودنا الى ابن رشد فقد ظهر في صورة نصوص منحولة لبعض فلاسفة اليونان كنوع من رد الفعل على هيمنة الأدبيات السلطانية المأخوذة أو المتأثرة بالموروث الفارسي على ساحة التفكير السياسي في أوساط النخبة ثم كجزء من فلسفة توفيقية تدمج الدين مع الفلسفة مع الفارابي .

ونذكر في هذا الصدد نصا لاحمد بن يوسف المعروف بولد الداية 340 هـ ورد في مقدمة كتاب "العهد اليونانية" الذي قال عنه انه استخرجه من رموز كتاب "السياسة" لافلاطون (= الجمهورية) يفتد دعوى من يدعي تقصير اليونانيين في الكتابة السياسية وتفوق الفرس عليهم في هذا المجال " فأما تكريرك تقصير اليونانيين في السياسة فقد انفذت اليك ثلاثة عهود لهم : منها عهد ملك الى ولده فيما افضى به اليه من امر مملكته، و عهد وزير منهم الى ولده في ما ينبغي أن يستعمله المتقلد للوزارة ، و عهد رجل من أرفع طبقات العامة الى ولده فيما ينبغي ان يعمله في تصرفه . فقابل بها ما نمي اليك من غيرهم لترى محله من حسن السيرة وفضلهم على غيرهم في السياسة "4 .

لقد أراد أحمد ابن يوسف صاحب كتاب "العهد اليونانية" منافسة عهد اردشير الذي كرس للإستبداد و الطغيان يقول أعني أردشير : " واعلموا ان الملك والدين توأمان لا قوام لأحدهما الا بصاحبه لان الدين أس الملك وعماده ثم صار الملك بعد حارس الدين فلا بد للملك من أسه ولا بد للدين من حارسه، لان من لا حارس له ضائع وما لا اس له فمهوم "5 .

هذا الذي تقدم عن التراث السياسي المنحول عن افلاطون، والذي أراد منه ولد الداية منافسة النموذج الفارسي، وبذلك فهو بعيد عن افلاطون وعن الفكر السياسي اليوناني عموما ، وليس فيه ما يربطه لا بكتاب السياسة (= الجمهورية) لأفلاطون ولا بكتب ارسطو في السياسة والاخلاق .

أما بالنسبة لأرسطو فتحت نفس الدوافع دوافع منافسة الموروث الفارسي السياسي، ظهر كتاب زعم صاحبه انه لأرسطو وانه حصل عليه بعد اعمال الحيلة اي بعد جهد جهيد ، وصاحب هذا الادعاء هو المترجم يوحنا بن البطريق، الذي تقول كتب التراجم والفهارس ان المأمون العباسي بعثه الى بلاد الروم للبحث عن كتب الفلسفة وعلوم الاوائل والاتيان بها الى بيت الحكمة في بغداد . اما هذا الكتاب الذي اشتهر "بسر الاسرار" واسمه الحقيقي "السياسة في تدبير الرئاسة" و الذي عرف رواجا كبيرا في الادبيات السياسية في التراث العربي الاسلامي، فنقرأ فيه أن الاسكندر لما فتح بلاد فارس وتملك عظمائهم خاطب ارسطو يقول " ايها المعلم الفاضل والوزير العادل اني اعلمك أني وجدت قوما بأرض فارس لهم عقول راجحة وافهام ثاقبة يتوقع ممايلتهم على المملكة وقد عزمتم على قتلهم جميعا " الخ... فكان جواب ارسطو المزعوم " فاملكمم بالإحسان عليهم والمبرة بهم تظفر بالمحبة منهم "6

- رسالة الصحابة وقد عني بها كثيرا د.ع.المجيد الصغير في أطروحة " السلطة العلمية في الاسلام قراءة في نشأة علم الاصول ومقاصد الشريعة " الهيئة المصرية العامة للكتاب 2010 بل انه قرنها بالرسالة للشافعي .

- الماوردي تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك بيروت دار العلوم العربية 1987 ص 231

- ابو بكر الطرطوشي سراج الملوك الاسكندرية المطبعة الوطنية 1289 هـ ص 192

- وينظر أيضا تشريح اصول الاستبداد قراءة في الاداب السلطانية لكامل عبد اللطيف

- السلطة في الاسلام 2 لعبد الجواد ياسين

- العقل السياسي العربي محمد عابد الجابري

- العقل الاخلاقي العربي لمحمد عابد الجابري

- الجماعة والسلطة والامة رضوان السيد

- مفهوم الدولة ع. الله العروي

4 احمد بن يوسف بن ابراهيم كتاب "العهد اليونانية" من رموز كتاب السياسة لافلاطون ضمن ع الرحمان بدوي" الاصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام" مكتبة النهضة العربية القاهرة 1964 ص 3

5 عهد اردشير تحقيق احسان عباس دار صادر بيروت 1967 ص 53

6 العهد اليونانية ضمن كتاب ع بدوي المذكور انفا ص 68-69

يتكرر إذن نفس النموذج: الإسكندر ارسطو في مقابل اردشير، و الواقع ان هذه الكتابات السياسية انضافت الى عهد اردشير لا كفكر منافس له ولا حتى متميز عنه، فلقد جمعت معه لتشكل العمود الفقري للأدبيات السياسية المعروفة بالأدب السلطانية أو نصائح الملوك⁷.

ومن المعلوم ان هذه الأدب السلطانية لا تتناول السياسة الا من زاوية تقديم النصح للأمير من أجل استمرار حكمه واستقراره⁸.

أما ما يشكل المسألة الأساس عندنا اي القول في العدل والقول في الظاهرة السياسية نفسها، أي مسألة الحكم وتحليل ونقد أنواع الحكومات و الدساتير لبيان النوع الذي يتحقق به الحكم العدل ، وطريقة اختيار واعداد الرئيس... الخ فذلك ما يند عن هذه الأدب. إن منطلق هذه الأدب السلطانية هو توجيه النصح للأمير القائم ، وهذا يعني ان قيامه ووجوده سابق عن اي تفكير سياسي، بل ان وجوده هو الذي يؤسس القول السياسي، وهذا يعني في موضوعنا غياب مقصد العدل وانتشار الاستبداد .

• الفارابي دمج الدين في السياسة

لم يكن القول السياسي التحليلي المباشر غائبا في الأدب السلطانية وحدها، بل لقد سجل غيابه أيضا في الحقل الفلسفي نفسه، فلا تذكر الأدبيات قولا للكندي في هذا الموضوع، فقد كان اهتمامه منصرفا بالأساس الى العلوم الطبيعية و الإلهية⁹. ولا يمكن ان يلام في هذا الشأن لكون المؤلفات السياسية لكل من افلاطون و ارسطو لم تكن قد ترجمت في أيامه او على الأقل لم تكن قد انتشرت .

اما ابن سينا فقد كان مشغولا ببسط القول بداية في الفلسفة المشائية " طبيعيات وميتافيزيقا ارسطو وغيره " ثم بعد ذلك انصرف الى تشييد فلسفته الخاصة، اعني الفلسفة المشرقية ذات الطبيعة الغنوصية الحرائية ، التي خرج فيها على ما قرره ارسطو واتى بأشياء تقربه من ادبيات الزهد و التصوف¹⁰.

اما الفارابي الذي اهتم بكتب افلاطون السياسية اهتماما بالغا وواسعا جدا، فلم يتعامل معها الا من الزاوية الميتافيزيقية: فجاءت مدينته الفاضلة منسجمة وموافقة لنظام الكون الذي يتغيب الانسجام والتوافق، ولم يعبأ كثيرا لمعطيات الواقع ومتغيراته ، صحيح ان العلاقة بين السياسة والميتافيزيقا في الفكر اليوناني علاقة عضوية، ولكن ما يجب الانتباه اليه هو انه بينما بنى اليونان مدينتهم الإلهية " الميتافيزيقا " على غرار مدينتهم السياسية، قلب الفارابي

⁷لابد من الإشارة ايضا الى عهد طاهر بن الحسين لابنه عبد الله (لما ولاه المامون الرقة ومصر ومابينهما و الذي لا شك انه يذخل في اطار التنافس المشار اليه باعتبار ان هذا العهد يتخذ مرجعية له التراث العربي الاسلامي. وقد اورده ابن خلدون في المقدمة وقال عنه انه" من احسن ما كتب في السياسة العقلية التي يتبعها ملوك المسلمين وقوانينها مجتمعة من احكام شرعية واداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية واشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية والاقتداء بالشرع اولا ثم الحكماء في ادابهم والملوك في سيرهم "

ابن خلدون المقدمة تحقيق علي عبد الواحد وافي ط لجنة البيان العربي الجزء الثالث القاهرة 1958 ص 712

⁸انظر الفصل الذي عقده م.ع الجابري بعنوان الايديولوجيا السياسية وفقه السياسة في كتابه العقل السياسي العربي مركز دراسات الوحدة بيروت 1990

وانظر كتاب ع المجيد الصغير السلطة العلمية في الاسلام قراءة في نشأة الاصول ومقاصد الشريعة الهيئة المصرية للكتاب 2010

وأیضا كتاب عبد الجواد ياسين السلطة في الاسلام العقل الفقهي السلفي بين النص و التاريخ طبعة 2000

وانظر تحليل الجابري الرائع للموروث الفارسي في الثقافة العربية في كتابه العقل الاخلاقي العربي حيث عزا اصول الاستبداد الى ما اخذ عن الموروث الفارسي من اخلاق الطاعة ونسب الحل لهذا الاكر الى شيوع الديمقراطية أي الانتقال من القبيلة الى المجتمع المدني ومن العقيدة الي الايديولوجيا ومن الغنمية الى اقتصاد انتاجي وذهب الى انه من الضروري ان يدفن المسلمون اباهم اردشير.

⁹انظر رسائل الكندي الفلسفية تحقيق محمد ع الهادي ابو ريدا ج 1 1950 القاهرة

¹⁰انظر الدراسة الجيدة التي انجزها م.ع الجابري بعنوان "ابن سينا و فلسفته المشرقية حفريات في جذور الفلسفة العربية بالشرق " التي نشرها في كتابه نحن و التراث المركز الثقافي العربي 1980

انظر ايضا الدراسة النقدية الممتازة التي انجزها جورج طرابشي ضد دراسة الجابري بعنوان ابن سينا اسطورة الفلسفة المشرقية التي نشرها في كتابه وحدة العقل العربي الاسلامي عن دار الساقي طبعة الثالثة، 2010

يقول الجابري " وسنكست عن ابن سينا لانه لم يكتب شيئا يستحق الذكر في موضوع المدينة الفاضلة ولا في العلم المدني "الضروري في السياسة مقدمة م.ع الجابري ص 25

الوضع قلباً: إذ راح يشيد المدينة الفاضلة مدينته السياسية على غرار المدينة الإلهية التي شيدتها الفلسفة الدينية الحرائية الغنوصية الهرمسية على أساس فكرة الفيض.¹¹

يلتقي الفارابي مع الأدبيات السلطانية المكرسة للاستبداد لما يقول " أن رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة واجزائها ، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها وأن اختل منها جزء كان هو المرقد له بما يزيل عنه اختلاله.¹²

غاب إذا الحديث في مقصد العدل عن مجمل الكتابات السياسية الإسلامية، لما غاب نقد الاستبداد وحضر فقط النصح للملوك وتحذير الرعية من الفتنة، لكن هذا القول لا ينبغي أخذه على إطلاقه، بل لا بد من استثناء الكتابات الكلامية والفقهية وخاصة منها المقاصدية وهما مرتع رتع منه ابن رشد طويلاً، فقد كانت هذه المثنون مليئة بالنقد السياسي وتحليل انماط الحكم وطلب العدل في ما تبشر به من سياسة .

• التصور السياسي الرشدي نقد الاستبداد لإقرار العدل

ينخرط ابن رشد بكتابه مختصر سياسة افلاطون¹³ بقوة في مضمار القول السياسي الإسلامي، الذي يؤم إقرار العدل من خلال نقده الصريح للاستبداد ، فهو يختلف عن الأيديولوجيا السلطانية التي كرسها كتب الآداب السلطانية و التي أبدت ما عبر عنه ابن رشد نفسه بوحدانية التسلط أي الاستبداد و الطغيان ، كما يختلف عن الكلام في الإمامة وفقه السياسة الذين انتهوا إلى النتيجة نفسها بإقرار مبدأ من اشتدت وطأته وجبت طاعته.¹⁴

إن ابن رشد بكتابه هذا الذي نبادر إلى القول انه ليس وحده الذي يحمل تصور ابن رشد السياسي، ونفكر هنا في ما ذكره الأستاذ علي امليل في كتابه "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" ، بل ان فكره السياسي مبتوت في مواضيع أخرى إلى جانب شروحه و تلاخيصه على ارسطو خاصة تلخيص الخطابة ، ينخرط من موقع مختلف تماماً عن القول السائد في الثقافة الإسلامية، وهو القول الذي وصفناه بالمكرس للاستبداد من موقع الصوت المعارض للحكم المعارض في وقته وبلده باسم العلم والفلسفة.¹⁵

إن فيسولوف قرطبة في نظر الدكتور الجابري في السياسة كما هو الشأن في الفلسفة والعلم الطبيعي وتفسير الوجود قد قطع مع نوع الكلام الذي تكلمه الفارابي وابن سينا في السياسة والمدينة الفاضلة ، لقد دشّن خطاباً جديداً في العلم

¹¹راجع دراسة الجابري عن الفارابي مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية و الدينية و التي اعدّها مؤتمر بغداد 1975 ونشرها ضمن كتابه نحن والثرات 1980

¹²ابو نصر الفارابي كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة تحقيق البيير نادر المكتبة الكاثوليكية ببيروت 1959 ص 99 ويقول الجابري ايضاً " عن ابن باجة " سنقفز عن ابن باجة الذي كان واقعيًا فراء ان الحديث عن المدينة الفاضلة في زمانه ومكانه ضرب من الوهم فالفلسفة محاصرة والفلاسفة غائبون فكل ما يمكن ان يفعله الفيلسوف الوحيد الموجود في ذلك الزمان والمكان وهو ابن باجة هو تشييد مدينة فاضلة للمتوحد ومن هنا كتابه تدبير المتوحد "انظر دراسة الأستاذ" ظهور الفلسفة في المغرب و الاندلس ابن باجة وتدبير المتوحد" في كتابه نحن والثرات المركز الثقافي العربي 1980.

¹³الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لافلاطون نقله عن العبرية الى العربية أحمد شحلان مع مدخل مقدمة تحليلية للمشرف على المشروع م.ع الجابري

مركز دراسات الوحدة الطبعة الثانية بيروت 2002 ويذكر الأستاذ الجابري انه سبق وان عبر الرغبة في نقل هذا الكتاب الذي يرى انه السبب المباشر وراء نكبة ابن رشد على يد المنصور الموحي منذ نشره لدراسته عن نكبة ابن رشد 1994 في كتابه" المتفقون في الحضارة العربية و محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد وأنه اقترح على الزميلين محسن مهدي وتشالرز بترورت التعاون في هذا العمل لكن ظروفًا حالت دون ذلك ويذكر ايضاً ان للكتاب ترجمة عن الانجليزية للدكتور حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم نشرتها دار الطليعة فجاءت يدا ثلاثة بعد العربية والانجليزية

أما ترجمات الكتاب إلى الانجليزية فله ترجمة قام بها روزنتال 1974 وهي التي اعتمدها الجابري في دارسته عن نكبة ابن رشد واعتمدها ايضاً محمد المصباحي في دارسته عن العقل العملي عند ابن شد في كتابه الوجه الاخر لحدائث ابن رشد وترجمة أخرى قام بها لرنر وقد انتقدها كثيراً احمد شحلان في ترجمته رأساً عن العبرية

¹⁴م.ع الجابري العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية 1991 ص 362 ¹⁵ يرى الأستاذ علي امليل ان تصور ابن رشد السياسي لا ينبغي تلمسه في شروح ابن رشد على ارسطو وقصده تلخيص الخطابة الذي حققه ع بدوي ومختصر سياسة افلاطون الذي نشره الجابري وايضاً تلخصه لكتاب الاخلاق المفقود في أصله العربي و الذي نشر شدرات منه ع الرحمان بدوي في ترجمته لكتاب الاخلاق ارسطو بل في نقده للمتكلمين لأنه في نقده لهم انما كان ينتقد سياسة دولة الموحدين وخاصة المهدي المنتظر الذي كرس المذهب الاشعري ولنا عودة لهذا القول وان كنا نرى انه لا يغير في حقيقة تصورنا شيئاً إذ ابن رشد لنقده للمتكلمين يدافع عن العدل وهو ايضاً بشرحه لارسطو يدافع عن العدل وينقد الاستبداد .

انظر كتابه اقصد علي امليل السلطة الثقافية والسلطة السياسية مركز دراسات الوحدة الطبعة الأولى 1966

المدني (= الأخلاق و السياسة) يواجه السياسة بموقف سياسي صريح وشجاع . لقد مارس ابن رشد في كتابه مختصر سياسة أفلاطون نقدا صريحا وجريئا للحكم في عصره¹⁶ .

لكن الأستاذ الجابري يغامر كثيرا لما يقول : " انه لأول مرة سيجد القارئ العربي في تراثه المترام عثر خمسة عشر قرنا خطابا سياسيا يواجه السياسة مواجهة صريحة مسلحة بالعلم والفلسفة ، ان ابن رشد يبدو في هذا الكتاب في صورة حديثة جدا يندد بجميع أشكال التسلط والاستبداد ويؤمن بالتقدم وينشد الإصلاح في الحكم والسياسة كما ينشده في مجال العقيدة والعلم والفلسفة "¹⁷ .

أما أن ابن رشد قد انتقد الاستبداد وندد به في هذا الكتاب وحتى في غيره، وهذا ما سنعرض له بتفصيل وهو ما نستفيد منه حفظ مقصد العدل، فهذا ما لا ينكره احد وفقرات الكتاب دالة عليه دلالة تامة، وأما انه أول خطاب في الفكر الإسلامي يواجه السياسة مواجهة صريحة، فهذا ما لا يمكن القول به إطلاقا، إذ التراث الفقهي والكلامي وخاصة الفقه المقاصدي مليء بالإشارات والنصوص الدالة على رفض الظلم والقهر والمنتقدة كثيرا للاستبداد، وربما كان كثير من أقوال الفقهاء أكثر وضوحا وحسما وإصرارا من قول ابن رشد ونذكر هنا كتاب "الغياتي" للجويني، ولعلي هنا اكرر ما قاله الأستاذ الريسوني في رفض القول بريادة ابن رشد لعلم المقاصد " ولو ساغ في ميزان العلم أن نؤسس ريادة ابن رشد وتأثيره في الشاطبي في مجال المقاصد على مجرد استعمال لفظ مصلحي لكان اولى أن نؤسس ذلك على استعماله لفظ مقصد الشرع ومقصود الشرع مما لم يبق فقيه ولا أصولي إلا استعماله "¹⁸ .

يكشف كتاب مختصر السياسة لأفلاطون عن وجه آخر من وجوه الإصلاح الرشدي هو الإصلاح السياسي، وقد ألف ابن رشد كتابه استجابة لطلب الأمير أبي يحيى الذي عينه الخليفة المنصور الموحي واليا على قرطبة بتدخل من ابن رشد، وأن هذا الطلب جاء في وقت كان فيه الأمير يهئ نفسه لتسلم الحكم والخلافة أثناء مرض المنصور الذي يئس منه الأطباء، و الذي دام مابين 587هـ و 589 هـ، ومن خلال مقدمة الكتاب وخاتمته يفهم أن ابن رشد لم يكن ينوي اختصار كتاب السياسة لأفلاطون، وانما لجأ اليه لكونه لم يحصل على كتاب السياسة لأرسطو " و القسم الأول من هذه الصناعة يتضمنه الكتاب المعروف ب نيقو ماخيا "¹⁹ لأرسطو و الثاني يفحص عنه في كتابه المعروف بالسياسة وأيضا في كتاب أفلاطون الذي نروم تلخيصه ها هنا نظرا لأننا لم نحصل على كتاب أرسطو "²⁰ .

¹⁶ الجابري المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد في هذا الكتاب كان الجابري أول من قال ان لنكبة ابن رشد أسبابا سياسية تتمثل في ولائه لأخ المنصور أبو يحيى الذي ولاه المنصور على قرطبة ولما مرض المنصور الموحي مرضه الذي ظن به وفاته انبرى هذا لآخذ الخلافة

¹⁷الضروري في السياسة من مقدمة م.ع الجابري ص 26-27

¹⁸احمد الرسوني نظرية المقاصد عند الشاطبي ص 301

وقد انتبه الأستاذ رضوان السيد في ندوة لتأبين الأستاذ الجابري الى مبالغة الأستاذ في هذا القول الذي اشرنا اليه اقصد القول بان ابن رشد كان اول من واجه السياسة بقول صريح وجري في التراث العربي الاسلامي وبالمناسبة فالاستاذ رضوان السيد مختص في التراث السياسي عند المسلمين السنة خاصة وله تحقيقات مهمة في هذا الباب .

انظر كتابه الجماعة والسلطة والأمة ، وانظر أيضا أحاديثه في مجلة الاجتهاد التي كان يرأس تحريرها .

أيضا أنجز الأستاذ عبد المجيد الصغير أطروحة بعنوان السلطة العلمية في الإسلام قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة عرض فيه طائفة مهمة من النصوص الفقهية المنندة بالاستبداد و الرفض له ، وماذا يقول الأستاذ الجابري في أدبيات الخوارج وفي انتصار المعتزلة للعدل يعرف المعتزلة العدل " انه ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب و المصلحة " ، ويجعلون من لوازمه عدم خروج الفعل الإلهي عن الأصلح واقتضائه للطف المضاد للعبث وقد أحصى المعتزلة مظاهر اللطف الإلهي الضروري وجعلوا أهمها تتمثل في العقل الذي انيط به التكليف ، ثم مصلحة بعثة الرسل ، وصيغة الاوامر الشرعية التي لا تقوم الا على مقاصد ومصالح مدركة عقلا الأمر الذي يستوجب القول بضرورة العقل في إدراك حكمة التشريع ومقاصده العامة انظر في هذا مقدمة ابن خلدون ص 816-817

وانظر ايضا اطروحة ع المجيد الصغير السلطة العلمية في الاسلام قراءة في نشأة علم الاصول ومقاصد الشريعة مكتبة الاسرة الهيئة العامة للكتاب 2010

¹⁹ هذا الكتاب المعروف بكتاب الاخلاق الى نيكوماخوس او كتاب الاخلاق وقد عمل ابن رشد تلخيصا لهذا الكتاب الذي لم يعثر على نسخته العربية ماعدا شذرات منه توجد على هامش النسخة الخطية لكتاب ارسطو في الاخلاق الموجودة بخرانة العروبيين بفاس وقد نشرها بعض المستشرقين وأعاد نشرها ع بدوي في النسخة التي حققها من كتاب الاخلاق لارسطو ترجمة اسحاق ابن حنين وكالة المطبوعات الكويت 1979

²⁰الضروري في السياسة الفقرة 5 ص 73 من نشرة الجابري

في موضع اخر يقول م.ع الجابري عن الكتاب " انه يسجل استثناء في التراث العربي الفلسفي وغير الفلسفي يستحق ان يبعث حيا ليس بكلماته ومعانيه بل ايضا بمناسبته فابن رشد لم يكن يحاكم وتصادر كتبه ولم تحرق بسبب الدين (يرى كثير من المستشرقين وتبعهم في ذلك بعض الباحثين العرب ان سبب نكبة ابن رشد

ومعروف أن المشروع الفلسفي لابن رشد إنما يتحرك في النطاق الأرسطي وحده معتبرا ما قبل أرسطو هي مرحلة ما قبل العلم لكون الفلسفة والعلم فيها لم يكونا يعتمدان البرهان و اليقين بل مجرد الرأي الذي يعتمد الجدل .

إضطر إذن ابن رشد تحت طلب الأمير ابي يحيى كما يذهب الى ذلك الأستاذ الجابري إلى تعويض كتاب أرسطو الذي يفتقده بكتاب أفلاطون ،وبما أن فيلسوفنا كان يتوفر على كتاب أرسطو في الجزء الأول من العلم المدني اعني كتاب الأخلاق إلى نيكوماخوس، فقد سهل عليه بناء الجزء الثاني في السياسة الذي لخصه عن أفلاطون ، وسيظل طبعا المضمون افلاطونيا في مجمله .

لقد خاض افلاطون تجربة سياسية لم يتح له فيها ما كان يطمح فيه من الإصلاح، فانعكس ذلك "على كتابه الذي موضوعه تشييد مدينة فاضلة مدينة العدل فقد غلب عليه طابع التشاؤم إلى درجة لم يتردد معها في التصريح بأن تحقيق هذه المدينة على ارض الواقع أمر عسير وان مجال تحقيقها هو السماء لا الأرض وتبعه في هذا الفارابي.²¹

أما ابن رشد فقد رام القيام بعملية إصلاح على مستوى الفكر السياسي إصلاح يبرز من خلاله أن المدينة الفاضلة ممكنة على هذه الأرض، وان تشاؤم أفلاطون ليس وحده الطريق الممكن، لان الشؤون الإنسانية هي مجال الإرادة فلا تحكمها الحتمية التي تحكم الظواهر الطبيعية " وذلك لان موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية التي تصدر عنا ومبادؤها الإرادة والاختيار كما ان موضوع العلم الطبيعي هو الأشياء الطبيعية ومبادئها الطبع والطبيعة "²².

لقد حرص ابن رشد وهو يكتب للأمير الذي يقدم نفسه كبديل للحكم القائم الذي تميز في آخر عهده بالاستبداد اي الحكم القائم ، اذ كان الخليفة المنصور قد قتل عمه وأخاه لمعارضتهما له ، حرص قلت على أن يهتبل الفرصة للتعبير عن آرائه السياسية من خلال نقد مباشر لنظم الحكم في التجربة الحضارية الإسلامية بكيفية عامة وفي بلده الأندلس بكيفية خاصة وفي زمنه بالتحديد .

ينطلق ابن رشد في عملية التأسيس العلمي لمضمون كتابه مختصر السياسة لأفلاطون من ما بعد أفلاطون أي من التصنيف الذي قام به ارسطو للعلوم من علوم نظرية : وتشتمل على علوم التعاليم (الهندسة ، الحساب ، الفلك ، الموسيقى) وعلوم الطبيعة المختصة في الظواهر الطبيعية بما في ذلك علم النفس والطب. و العلم المدني : الذي يضم المعارف التي من شأنها ان يعملها الإنسان ويعلمها، والمقصود بها هو العمل ، وهي جزءان : الأخلاق وموضوعه تدبير النفس بهدف الحصول على كمالها، و الثاني تدبير المدينة بهدف الحصول على كمالها وهو علم السياسة.²³

السياسة إذا هي جزء من العلم المدني وهي جزئه الثاني، أما ما يؤسسه علميا فهو نفس ما يؤسس الأول أي الأخلاق ، فالأخلاق هو الذي يؤسس علم السياسة، وعلم النفس هو الذي يؤسس الأخلاق ذلك ان موضوع الأخلاق هو (الملكات والعادات جملة) ، وهذه يبحث فيها بحثا علميا في علم النفس وعلم النفس فرع أو جزء من العلم الطبيعي، لان النفس كمال أول لجسم طبيعي أي ذي حياة بالقوة، وبعبارة أخرى النفس في أكثر أحوالها لا تتفعل إلا بالجسم

تعرضه للدين وموقفه العقلي المتحرر ولكن هذا الموقف لا معنى له عند الاستاذ الجابري) الذي اتخذه خصومه غطاء ظلما وعدوانا كما جرت عادة المستبدين وسدنتهم، وانما حكم بسبب هذا الكتاب الذي ادان فيه الاستبداد بدون هوادة" الضروري في السياسة ص 39 نشره الجابري هناك أيضا كتاب السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ لعبد الجواد ياسين المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية الذي ابرز فيه تجربة ابن حزم وأنها أيضا تسيير في اتجاه رفض الاستبداد، وأشاد أيضا المستشار عبد الجواد بموقف المعتزلة وهناك كتاب الجابري العقل السياسي العربي 1990 فا فيه نصوص عديدة تبرز رفض الظلم . وللاستاذ كمال عبد اللطيف أطروحة قائمة عن تشريح أصول الاستبداد قراءة في الآداب السلطانية اشرف عليها الاستاذ الجابري 1982 طبعة المركز الثقافي العربي

ونشر الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام كتابا فريدا في سلسلة عالم المعرفة بعنوان الطاغية يعرض نماذج للطغيان و الاستبداد ونشر أيضا عبد الغفار مكاي في سلسلة عالم المعرفة كتابا بعنوان جذور الاستبداد في الشرق القديم عرض فيه لنماذج وصور للاستبداد .²¹ جمهورية أفلاطون ترجمة ذ فؤاد زكريا مراجعة سليم سالم المؤسسة المصرية العامة للتأليف و النشر دار الكتاب العربي القاهرة 1969

²²ابن رشد الضروري في السياسة ص 72 نشره الجابري

²³الضروري في السياسة مقدمة م.ع الجابري ص 46-47

فالفرح والحزن والشجاعة والغضب وغيرها من الأحوال مرتبطة بالجسم عضويا وهي لا تنفصل عن المادة الطبيعية للحيوان أما ما هو مفارق للمادة من الأمور المتصلة بالنفس فتدرسه الفلسفة الأولى أي ما بعد الطبيعة²⁴.

علم الأخلاق إذا يؤسس علم السياسة ولكن لا يقدم له النموذج العلمي لأنهما ليسا في واقع الأمر إلا علما واحدا هو العلم المدني، و بالتالي فالنموذج العلمي يجب ان يكون خارجهما ويكون أكثر علمية أي أكثر استجابة للمبادئ العامة التي تحكم التفكير العلمي كما حددها أرسطو في الفلسفة الأولى مثل الجوهر والعرض والقوة و الفعل و الواحد والكثير و العلية الخ ... وهذا ما يتوفر في علم النفس، وإذا فالنموذج الذي ينبغي أن نقرأ موضوع السياسة على ضوءه وبواسطته هو علم النفس يقول ابن رشد: 'فبالجملة فنسبة هذه الفضائل في أجزاء المدينة هي كنسبة القوى النفسانية في أجزاء النفس فتكون المدينة حكيمة في جزئها النظري الذي به تسود جميع أجزائها (...)' و بالجملة يكون الإنسان فاضلا بجميع الفضائل العقلية والخلقية وتكون الرياسة فيه كرياسة هذه الفضائل بعضها على بعض'.²⁵

إذا كان ابن رشد حريصا على بناء السياسة على العلم علم عصره ونقصد العلم الأرسطي، فقد رفض استقالة العقل في هذا المجال أيضا، وقد سبق لنا قول في رفضه استقالة العقل لما كنا بصدد الحديث عن نقده للفلاسفة الذي استفدنا منه حفظ مقصد العقل، انه يرفض الأقاليل التي تكرر اليأس وتعلن انتحار السياسة، وهذا الأمر أي اليأس يناقض طموح الأمير أبي يحيى كما يتناقض مع رغبة ابن رشد في الإصلاح السياسي، وإذا كان ابن رشد يرفض اليأس فانه يتحرك خارج الأفق الأفلاطوني، ويخطئ هنا الدكتور محسن مهدي الذي يقرأ سياسة ابن رشد في ضوء تصور الفارابي فلا علاقة بين القول السياسي الرشدي بماكان الفارابي يذهب إليه اذ الفارابي كان يتحرك في ضوء الأفق الأفلاطوني وبالتالي يعلن يأسه من تحقيق المدينة الفاضلة على الأرض²⁶ يقول ابن رشد " فهذه أدام الله عزكم وأطال بقائكم جملة الأقاليل العلمية الضرورية في هذا الجزء من العلم المدني الذي تشتمل عليه الأقاليل المنسوبة إلى افلاطون قد بينها باوجز قول واخصره مع اضطراب الوقت (...). وأما ما تشتمل عليه المقالة العاشرة فانه ليس ضروريا في هذا العلم.²⁷

ليس ضروريا إذا لأنه إما قول في الشعر او قول يكرس اليأس ويعلن انتحار السياسة وهذا ما لا ينسجم مع الخط الفكري لابن رشد ومع وظيفته ككفيه وقاض يهيمه إصلاح وضع المدينة.

ينفصل ابن رشد عن أفلاطون ليس فحسب لكونه يقصد البرهان في حين كان قول أفلاطون قولا جدليا، بل في النتيجة التي يستخلصها وهي الشك في إمكانية قيام المدينة الفاضلة على ارض الواقع، يرفض ابن رشد هذا الشك ويرى ان قيام هذه المدينة شئ ممكن امكانا فعليا محددًا بزمان ومكان وهما زمن ابن رشد " يمكن ان نربي أناسا بهذه الصفات التي وصفناهم بها ومع ذلك ينشأون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذي لا مناص لأمة من الأمم من اختياره (يقصد امة الإسلام) ويكون الى جانب ذلك شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية وتكون الفلسفة بلغت على عهدهم غايتها وذلك كما هو عليه الحال في زماننا هذا وفي ملتنا هذه (الإسلام) فإذا اتفق لهؤلاء ان يكونوا أصحاب حكومة (= حكم) وذلك في زمن لا ينقطع صار ممكنا ان توجد هذه المدينة²⁸.

²⁴ نفسه ص 46-47 فقرة 14 نشرة الجابري

²⁵ الضروري في السياسة فقرة 14 نشرة الجابري

علم الأخلاق هو نفس علم تدبير نفس الفرد والسياسة هو علم تدبير نفوس الجماعة وهناك مبدأ ارسطي يقول ان الاشياء التي تختلف في الكم وهي من نوع واحد لا يكون الواحد منها مناقضا لآخر وإذا بالضرورة ما يوجب العدل في نفس الفرد سيكون بعينه ما يوجب في المدينة الواحدة وهذا المبدأ مبني على قاعدة أرسطية تقول بان التفاوت في الكم لا ينتج عنه التناقض لان التناقض في الكيف. ولكن هذا صحيح قبل الثورة العلمية التي انبثت تحول الكم إلى كيف

²⁶ Muhsun mahdi (alfarabi et averroés remarque sur le commentaire d'averroés sur la république de platon in, multiple averroés paris les belles lettres 1978 .

Muhsun mahdi la citée vertueuse chez ALFARABI Albin micheal paris 2004

²⁷ الضروري في السياسة نشرة م.ع الجابري ص 54

²⁸ الضروري في السياسة الفقرة 179 نشرة الجابري

ويرى انه يمكن الخروج بالمدينة الفاضلة إلى ارض الواقع مصوبا النظر جهة معطيات عصره ومجتمعه "وينبغي ان تعلم ان هذا الذي ذكره أفلاطون هو الوجه الأفضل في شأنها ولكن قد ينشأ على غير هذا الوجه غير أن ذلك يكون في زمن طويل بان تتعاقب على هذه المدن وفي أزمان طويلة ملوك فضلاء فلا يزالون يرعون هذه المدن (ويؤثرون فيها) قليلا قليلا إلى أن تبلغ في نهاية الأمر إلى أن تصير على أفضل تدبير، وتحول المدن نحو أن تصير فاضلة يكون بشيئين اعني بالفعال و الآراء ويزيد هذا (المدة التي يستغرقها التحول) قليلا او كثيرا تباعا لما تجري به النواميس القائمة في وقت وقت وتبعاً لقربها من هذه المدينة الفاضلة او بعدها عنها ، وبالجملة فتحولها الى مدينة فاضلة اقرب إلى أن يكون في هذا الزمان بالأعمال الصالحة منه بالآراء الحسنة و أن يلمس ذلك في مدننا، وبالجملة فلن يصعب على من كملت لديه أجزاء الفلسفة واطلع على طرق تحول المدن ان يرى انها تؤول نحو الأفضل بالآراء وحدها و المدن التي هي فاضلة بأعمالها فقط دون آرائها هي التي يطلقون عليها المدن الإمامية وقد قيل ان هذه المدن الإمامية كانت منها مدن الفرس القدامى .²⁹

ويتجاوز ابن رشد أفلاطون إلى أرسطو حيث يؤكد ان الغاية من المدينة الفاضلة هي تمكين أهلها من بلوغ كمالهم، والبحث في الكمالات الإنسانية من اختصاص الجزء الأول من العلم المدني الذي درسه أرسطو في الأخلاق الى نيكوماخوس ، ويفاضل بين العلم والعمل وينتهي إلى أن الأولوية للعلم فهو الذي يبين العمل أما الأخلاق فلا بد ان تكون مصاحبة للعلم والعمل معا.³⁰

• ذكر أنواع السياسات

يظهر اهتمام ابن رشد بالواقع العربي و الأندلسي منه خاصة عندما ينتقل مع أفلاطون إلى تحليل أنواع السياسات، وهي ما نعبر عنه اليوم بأنظمة الحكم و المقارنة بينهما وبيان كيف تتحول الواحدة منها إلى الأخرى وتحليل شخصيته الرئيس في كل منها و مقارنة سلوك وطباع هؤلاء الرؤساء وكيف يتحول الواحد منهم من صنف إلى اخر .

عند الكلام عن شروط رئيس المدينة الفاضلة يستحضر ابن رشد التجربة الحضارية الإسلامية فيقرر خارج أفق أفلاطون انه " قد يتفق أيضا أن يكون رئيس هذه المدينة ممن لم يصل إلى هذه المرتبة اعني رفعة الملك غير انه يكون عارفا بالشرائع التي سنها المشرع الأول " النبي " ويكون له قدرة على استنباط ما لم يصرح به المشرع الأول فتوى فتوى وحكما حكما وهذا النوع من العلوم هو المسمى عندنا صناعة الفقه كما تكون له القدرة على الجهاد فهذا يسمى ملك السنة وقد لا يتفق ان تجتمع له هاتان الصفتان في رجل واحد (...) فهما بالضرورة يشتركان في الرئاسة كما كان عليه الأمر عند كثير من ملوك الإسلام.³¹

وبصدد تحول السياسة الفاضلة إلى سياسة الكرامة (=طلب الشرف و المجد) يستحضر التحول الذي حصل في الإسلام مع دولة معاوية فيقول : " و أنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة

²⁹الضروري في السياسة الفقرة 247-248 نشرة الجابري

³⁰الضروري في السياسة مقدمة م.ع الجابري ص 60 ويفر ابن رشد خارج الأفق الأفلاطوني أيضا اختياره فقد اختار أفلاطون في موضوع العلم الذي يجب البدء بدراسته الرياضيات الذي يخدم اتجاهه الفلسفي الذي يقوم على الاعتقاد في المثل بوصفها كائنات عقلية مجردة وخالدة وفي كون دور المتفلسف هو الاعداد لتأمل هذه المثل بوصفها هي حقائق الأشياء التي تسعى الفلسفة الى بلوغها في حين يخالف هذا ابن رشد و يرى إن الأنسب هو البدء بالمنطق جاريا على سنة ارسطو الذي يعصم الذهن من الخطأ و الهدف من الفلسفة كما قرر هو العلم الذي يؤسس العمل و الفيلسوف رئيس المدينة يحتاج الى ما يعصم عقله من الخطأ و بالتالي إلى علم صحيح يؤسس العمل الفاضل وليس إلى تأمل الحقائق المجردة ينتقد الأستاذ طه ع الرحمان ابن رشد لأنه في نظره يجعل العلم سابقا عن العمل وانه أيضا لم يتقيد بمعطيات المجال التدوالي الإسلامي أي تكلم في الاخلاق بحسب الموروث اليوناني لا بحسب المعتقد الإسلامي ومقرراته في العمل والأخلاق ليس هذا فحسب بل يطعن في اختياره المنطقية انظر لست رشديا ولا ينبغي ن تكون رشدين في حوارات من اجل المستقبل

وانظر لغة ابن رشد المنطقية في ندوة ابن رشد المنعقدة سنة 1978 في الرباط

وانظر الفصل الذي خصصه لابن رشد في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث الذي عنوانه بالتداخل الخارجي نموذج ابن رشد طبعة 1 المركز الثقافي العربي 1994

انظر كتابه ايضا سؤال العمل وكيف برهن على ان العمل سابق على النظر و النظر جزء من العمل طبعة 2013 المركز الثقافي العربي وانظر المحاور التي انعقدت في دار الفكر بين حسن حنفي و ابو يعروب المرزوقي بعنوان النظر و العمل حيث انتصر المرزوقي لاسبقية النظر على العمل بينما انتصر حسن حنفي لاسبقية العمل على النظر وتظهر في الطرحين التأثيرات اليونانية و الماركسية.

³¹الضروري في السياسة فقرة 256 -257

الكرامية من سياسة العرب في الزمن القديم لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية و يشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر (أي جزيرة الاندلس).³²

وفي نهاية حديثه عن المدينة الكرامية يعقب قائلاً ' فهذا النوع من الاجتماعات هو اجتماع الكرامة ينذر ان يوجد في امة بسيطة ولذلك يصعب أن توجد مثل هذه المدن ولتعلم أن هذا النوع من السياسات ساد عندنا كثيراً.³³

وعندما يتحدث عن المدينة الديمقراطية (= المدينة الجماعية عنده) التي يشتغل أهلها بأنفسهم ويدبرون شؤونهم حسب ما يقرره كبارؤهم و رؤساء بيوتهم يستحضر نماذج من الواقع الإسلامي فيقول " بين أن البيت في هذه المدينة هو المقصد الأول و المدينة إنما هي من أجله ، ولذلك كانت المدينة اسروية (تقوم على الحسب و النسب) في معناها الكامل على عكس ما عليه الحال في المدينة الفاضلة ولكل من أهل هذه المدينة إذا أراد أن يستمتع بجميع الطيبات، ولعل اغلب هذه المدن الموجودة اليوم هي جماعية و الرجل الذي هو فيها سيد حقا هو من كانت له قدرة على تدبير لها يمكن كل واحد من بلوغ شهوته ويحفظها له وهذه المدينة هي التي يرى العامة فيها أنها أحق بالحرية لان كل واحد منهم فيها يعتقد مبادئ الرأي انه أحق بأن يكون حرا.³⁴

ويستحضر ابن رشد تجربة الحكم الجماعي في قرطبة وقد كان جده قاضي قضائتها من ابرز الشخصيات ، وفيه يقول اي في الحكم الجماعي : " يتبين لك هذا من المدينة الجماعية في زماننا فإنها كثيرا ما تؤول إلى تسلط، مثل ذلك الرئاسة التي قامت في أرضنا هذه اعني قرطبة بعد الخمسمائة فإنها كانت قريبة من الجماعية كلية ثم آل أمرها بعد الأربعين وخمسمائة إلى تسلط أما كيف يكون ارتضاؤه المتسلط بهذه الأعمال وما تؤول إليه سياسته أخيرا وما مقدارها ما يلحق المدينة منه من الضرر و الشر وكذا سوء الطالع الذي يلحقه بنفسه فهذا يتبين بالفحص عنه.³⁵

ونجده في "تلخيص الخطابة" يذهب الى ان السياسة في زمانه إنما هي سياسة مركبة وقل ما توجد سياسة بسيطة " و الذي قاله ظاهر عندنا من أمر السياسات التي وصلتنا أخبارها... ، وينبغي ان تعلم ان هذه السياسات التي ذكرها أرسطو ليست تلتفى بسيطة وإنما تلتفى أكثر ذلك مركبة كالحال في السياسة الموجودة الآن فإنها إذا تؤملت توجد مركبة من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب.³⁶

• ضد التسلط مع العدل

يرى ابن رشد أن " الاجتماعات في كبير من الممالك الإسلامية اليوم اي في زمنه إنما هي اجتماعات بيوتات لا غير وإنما بقي لهم من النواميس الناموس الذي تحفظ عليهم حقوقهم الأولى (= كسب الضروري من العيش) وبين أن هذه المدينة كل أموالها أموال بيوتات ولذلك يضطرون في بعض الأحيان ان يخرجوا ما غلى من ممتلكاتهم و يدفعونه إلى من يقاتل عنهم ، فيعرض من ذلك مكوس وغرامات و القوم من هؤلاء صنفان صنف يعرف بالعامية وأخر يعرف بالسادة كما كان عليه الحال عند أهل فارس وكما عليه الحال في كثير من مدننا، وفي هذه الحال يسلب سادتهم عامتهم و يمضي السادة في الاستيلاء على أموال العامة إلى أن يؤدي بهم الأمر أحيانا إلى التسلط كما يعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هذه.³⁷

وعند تحليل تصرفات رؤساء المدن الجماعية الذين هم رؤساء البيوتات فيها يلاحظ انه " إذا اتفق مع هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم العدل هذه الأموال المأخوذة منهم وكانوا يتسلطون عليهم كان ذلك اشد الأمور

³² الضروري في السياسة فقرة 301

³³الضروري في السياسة الفقرة 266

³⁴الضروري في السياسة فقرة 274 نشرة الجابري

³⁵الضروري في السياسة.. فقرة 333

³⁶ تلخيص الخطابة تحقيق ع الرحمان بدوي دار العلم للملايين بيروت ب.ت ص 38 والى نفس المعنى يذهب ابن سينا في كتاب "معاني كتاب ريطوريف " كما

ان السياسة الموجودة في بلادنا هي مركبة من سياسة التغلب مع سياسة القلة مع الكرامة وبقية السياسة الجماعية وان وجد شئ من سياسة الاختيار فقليل جدا

كتاب المجموع او الحكمة العروضية في معاني كتاب ريطوريف تحقيق محمد سليم سالم مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1950 ص 42

³⁷الضروري في السياسة الفقرة 276

قسوة على العامة وعندها يعملون للإطاحة بهؤلاء الرؤساء ويجتهد السيد فيهم في التغلب عليهم ولذلك تظهر هذه المدينة في غاية المناقضة لمدينة جودة التسلط (الحكم الدستوري) و الأموال المكتنزة أصلا في هذه المدينة هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات أ عني أنها من اجل بيوت السادة ولذلك فالجزء الإمامي فيها (= الخليفة و أهله) هو اليوم جزء التسلط بإطلاق فهذه هي المدينة الجماعية وما اتصل بها من أمور.³⁸

ويتحدث عن مدينة الغلبة فيقول " وليس الأمر كذلك في مدينة الغلبة إذ لا يطلب السادة فيها للعامة غرضا وإنما يطلبون اغراض أنفسهم وحسب ولهذا فالتشابه الذي بين المدن الإمامية ومدن الغلبة إنما كثيرا ما يكون في تحول أجزاء (طبقات) الإمامية (الارستقراطية) الموجودة في هذه المدن إلى طبقة غالبية تزيف من مقصدها الإمامي كما هو الحال في الأجزاء الإمامية الموجودة في المدن الحاضرة في أيامنا هذه.³⁹

وإذا كان هناك نص خالد يقرأ فيه الناس من مختلف العصور والأجيال صورة الحاكم المستبد في زمانهم ومكانهم فهو ما ورد في الكتاب التاسع من جمهورية أفلاطون ومع أن مهمة ابن رشد هي الاختصار فانه أرخى العنان لقلمه ليطنب في نقل جميع ما خطه قلم أفلاطون في هذا الموضوع الذي تكلم عن تجربة ومعاناة اذ كان قد خبر بنفسه الاستبداد " يقول عن الطاغية بالاصطلاح اليوناني ووحداني التسلط باصطلاحه هو " ولهذا يعظم هذا الفعل منه على الجماعة فيرون أن فعله هو عكس ما قصدوه من تسليمه الرئاسة لأنهم إنما قصدوا بذلك ان يحميهم من ذوي اليسار ويقربهم من ذوي الفضائل والخير و أمثالهم من أهل المدينة لما كان هو من أصحاب الحكم و السلطان ليستتب أمرهم بسياسته وسياسة خدامه ولذلك تسعى الجماعة الغاضبة عندها إلى إخراجها من مدينتهم فيضطر هو إلى استعبادهم و الاستيلاء على عتادهم وآلة أسلحتهم ، فالجماعة إنما فرت من الاستعباد بتسليمها الرئاسة إليه فإذا هي تقع في استعباد أكثر قسوة وهذه الاعمال هي جميعا من أعمال رئاسة وحدانية التسلط وهي شيء بين في أهل زماننا هذا ليس بالقول فحسب ولكن أيضا بالحس والمشاهدة.⁴⁰

ويصف وحداني التسلط فيقول " فوحداني التسلط أشد الناس عبودية وليس له حيلة في إتباع شهواته بل هو أبدا في حزن واسى دائمين ومن هذه صفته فهو ضعيف النفس وهو حسود ظالم لا يحب أحدا من الناس وذلك أن هذه الصفات لما كانت موجودة فيه قبل الرئاسة فهي الزم به بعدها و بالضرورة لا ريب ان يكون اليوم يواجه مآله و مصيره يوما عسيرا لان من يركب البخت و الاتفاق (المصادفة) كثيرا ما يستخف به وهذا كله بين وجلي من هؤلاء كما قلنا مرارا لا بالقول وحسب ولكن بالمشاهدة أيضا.⁴¹

ويجد ابن رشد ان شريعتنا داعية إلى العدل بل أنها شريعة إنسانية لا تضع العقاب الا في محله ومن مقاصدها نشر العدل بل لقد تكرر العدل في نصوص الشريعة كثيرا حتى انه يمكن القول انها شريعة العدل " ويشبه ان يكون ذلك كذلك في الشرائع التي وجهتها الشريعة الإنسانية كشريعتنا هذه الإلهية فالدعوة إلى الله تكون بإحدى سبيلين سبيل الموعظة وسبيل الجهاد.⁴²

³⁸الضروري في السياسة فقرة 278

³⁹الضروري في السياسة فقرة 283

⁴⁰الضروري في السياسة فقرة 337

⁴¹الضروري في السياسة فقرة 354 يذهب الجابري إلى ان المقصود بالمشاهدة مشاهدة المنصور الموحد الذي استبد بالخلافة بعد وفاة والده ابو يوسف يعقوب

الخليفة المنتور الذي بر بابن رشد كثيرا ولكنه أي المنصور مارس استبدادا و قهرا ونكب ابن رشد في اواخر حياته وقرب اليه القراء .

" يعرف أفلاطن العدل " فالعدل هو ان يفعل كل جزء من أجزائها (المدينة) ما عليه ان يفعل بالقدر الذي يجب وفي الوقت الذي يجب " هذا معنى يوناني لا هو

الذي نريده هنا وبعبارة أخرى العدل عنده أي عند افلاطون ليس هو شيئا أكثر من أن يعمل كل واحد في المدينة العمل الذي هو مهيب له بطبعه) وليس هذا هو

ما نقصده بالعدل فهذا معنى يوناني بل العدل الذي نقصده هو الامر بالمساواة ونشرها ونشر العدل بين الناس ، وتقسيم الثروة والتزام الانصاف في هذا .

الضروري في السياسة ص 77

⁴²الضروري في السياسة ص 81 فقرة 23

ومن أسف ان ابن رشد وهو يلخص كتاب افلاطون لم ينتبه إلى أمور عديدة عند افلاطون لا تناسب ورفضه هو للظلم مثل تجويز كذب الرؤساء على العامة قال

فهو يصلح لهم و الغريب انه في كتاب البداية وكما سبقت الإشارة أنكر على مالك اجازته عدم ذكر البائع الحضري للبدوي الثمن في اشارة الى رفضه لبيع الغرر .

أما شروط الرئاسة فيرى وهو يتابع أفلاطون في هذا أن من شروطه الثبات على الرأي، وقد جاء في إحدى الشذرات المتبقية من الترجمة العربية للكتاب الذي يلخصه ابن رشد في هذا الشأن " قال أفلاطون ويجب أن يكونوا محبين لمدينتهم ثابتين على آراءهم لا يزيلهم عن ذلك السراء ولا الضراء وهكذا يجب ان يكون ولايتها."⁴³

أما الحفظة (= الجيش أو العسكر) فيرى أفلاطون ولا شك ان ابن رشد يسايره في هذا يمنع عليهم الملكية " و الأقرب إلى الصواب انه لا ينبغي أن يكون لأحد منهم شيء يملكه " وعلى أهل المدينة ان يوفروا لهم ما يكفيهم " ينبغي ان يحظر عليهم اتخاذ المساكن الفاخرة واقتناء الضياع و المستغلات وينبغي ان نحظر عليهم اتخاذ آلات الزينة وادخار الذهب و الفضة و تنبغي ان يحظر عليهم شرب الماء في انية الذهب و الفضة.⁴⁴

و يسوق ابن رشد أمثلة تدل على معاشته لأوضاع الأندلس و معرفته بتاريخ المغرب معرفة دقيقة وربما قلنا مسافرين للأستاذ الجابري أنه بهذا الكتاب يكون ابن رشد قد اثر في ابن خلدون وفي كتابه المقدمة وسيكون مختصر السياسة لابن رشد هذا بمثابة الجسر الذي انفصل بواسطته ابن خلدون عن جميع أنماط التفكير السياسي في التراث العربي الإسلامي ليدشن خطابا آخر في طبائع العمران ينقل به التفكير السياسي في الحضارة العربية وربما في تاريخ الفكر الإنساني كله من مجال الفلسفة السياسية إلى مجال فلسفة التاريخ نذكر لابن رشد قوله " و أنت تتبين ذلك واضحا جليا في القبائل من أهل الوبر و من تغلب عليهم شطف العيش الذين يكونون أشداء يغلبون في اقصر وقت الأمم المسالمة من اهل الكفاية واليسار كما عرض ذلك بين ملك العرب وإمبراطورية الفرس.⁴⁵

أما الشرائع فيرى إن افضلها أن توضع كلية لأنها اذا ما وضعت كلية على أحسن وجه حركت أهل المدينة الى النواميس الجزئية بأيسر الطرق (...). أما من يضع الشرائع الجزئية دون وضع الكلية فهو بمثابة من يعالج مرضى لا يحصلون بسبب إفراطهم في المأكول و المشرب و المنكوح على أية فائدة مما يعالجون به (...). و يضيف ما يدل دلالة عميقة بوعيه بضرورة الإصلاح السياسي " وأما من يروم إصلاح شأن هذه المدن فهو كما قال افلاطون كمن يقطع رأس واحدة من رؤوس الثعبان المتعدد الرؤوس.⁴⁶ ولما كان ذلك كذلك فبالضرورة يجب أن تسن بدءا مثل هذه النواميس الكلية التي سبق ذكرها والتي ستأتي فيما بعد في هذا الكتاب.⁴⁷

أما كون المدينة حكيمة فهو راجع في نظر أفلاطون إلى كون أهلها حصل عندهم العلم بالغاية الإنسانية وان الغاية الإنسانية إنما يوقف عليها بالعلوم النظرية وهذه المدينة يقال عنها انها حكيمة بالعلمين النظري و العملي، أما العلم النظري فقد شرحه ابن رشد في شرح البرهان و الميتافيزيقا وغيرها، أما العلم العملي فهو عنده قسمين القسم أول (= أخلاق) يذكر فيه الملكات و الأفعال الإرادية و العادات جملة في مقالة جامعة يعرف منها نسبة بعضها إلى بعض و اي الملكات تؤثر في غيرها و القسم الثاني (= السياسة) يفحص فيه عن الكيفية التي ترسخ بها هذه الملكات في النفوس.⁴⁸

⁴³ منقول عن افلاطون في الاسلام ع الرحمان بدوي ص 161

⁴⁴ الضروري في السياسة ص 106 نشرة الجابري و افلاطون في الإسلام ع بدوي ص 157

ومما يظهر وعيه التاريخي الحاد قوله في اعتراض حالينوس على أفلاطون في عدد المقاتلين إذ كان أفلاطون قد قال انه يكفي عدد الحفظة في هذه المدينة ألف مقاتل فاحتج عليه حالينوس بأنه لو عاش في زمنه لعرف أن هذا العدد غير كاف يشير الى عظمة الملك القائم أيامه قال ابن رشد " و الذي يتبين من كلام افلاطون انه لم ذلك بمعنى انه لا يقبل التغيير كما هو المجال في الأمور الكلية التي ذكرها هنا انما ذلك حسب زمانه وأتمه اعني اليونانيين الا ترى أن هذه المدينة (=الأندلس) ينبغي أن تدفع (عن نفسها) جميع أمم الأرض ولم يكن يرى ذلك افلاطون ، الضروري ص 112-113

⁴⁵ الضروري في السياسة ص 110 نشرة الجابري

⁴⁶ في الاصل اليوناني ص 426 ثعبان الهدرا وتقول عنه الاسطورة انه كلما قطع لرأس قام مكانه رأس آخر جديد من شروح م.ع الجابري في كتاب الضروري في السياسة

⁴⁷ الضروري في السياسة ص 115-114

⁴⁸ الضروري في السياسة ص 73-117 "يقول القسم الأول من هذه الصناعة يتضمنه الكتاب المعروف بنيكوماخيا لأرسطو و القسم الثاني يفحص عنه في كتابه المعروف بالسياسة وأيضا في كتاب افلاطون الذي نروم تلخيصه ها هنا نظرا لانا لم نحصل على كتاب ارسطو" و الكتاب عموما هو في تحديد معنى الفضائل الثلاثة، الحكمة، الشجاعة، العفة . الحكمة : هي العلم بالغاية الإنسانية وتكون في أقل أجزائها (= المدنية) عددا أي اعني الفلاسفة .

وعندما يتكلم في العدل بعدما حدد معاني الحكمة و الشجاعة و العفة يقول إنه الإنصاف في هذه المدينة وضبط النفس وهما فعل من أفعال العدل وهو أنه ينبغي على كل واحد من أهل المدينة ممن يسكنونها أن لا يقوم الا بعمل واحد من الأعمال التي تحتاجها وهو العمل الذي اعد له بالطبع.⁴⁹

و الحقيقة ان هذا المعنى يوناني وليس هو مما نقصده في هذا المقام بل العدل الذي نعتبر نحن و الذي نرى أن ابن رشد طرقه هو رفض الظلم والتنديد بالاستبداد وقد ذكرنا أشياء كثيرة عنه.

وفي الوعي بأهمية توجيه المدينة وحمايتها من الانقسام المؤذن بخرابها يقول مسابرا أفلاطون "و لا شر أعظم من السياسة التي تجعل من المدينة الواحدة مدنا متعددة كما انه لا خير أعظم في (سياسة) المدن من الجمع بينهما وتوحيدها⁵⁰

اما شروط رئيس المدينة الفاضلة وهو ما يعرضه في المقالة الثانية من الكتاب فهي وقد ذكرت في سياق غير منظم : الفضيلة النظرية أو القدرة العقلية على تعلم الفلسفة (و الفيلسوف عنده هو من يطلب معرفة الوجود الناظر في حقيقته مجردا عن "الهولي" وينبني هذا عنده على رأيه في الصور) ، ويعبر عنها أحيانا بالفطرة الفائقة . وتحصيل العلم العملي أي العلم بالأخلاق و السياسة . و الفضيلة العلمية أو الفكرية ويقصد بها توخي المعرفة العلمية والتزامها دافعا للسلوك وغاية له . و الفضيلة الخلقية وهي التحلي بالخصال الفاضلة.⁵¹

وعن إمكانية وجود المدينة الفاضلة فان ابن رشد يرى ان هذا ممكن في زمنه و في بلده، وهو بهذا يخرج عن الأفق الافلاطوني الذي قضى بعدم إمكانية وجود المدينة الفاضلة على ارض الواقع " وذلك كما عليه الحال في زماننا وفي ملتنا هذه (= الإسلام) فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء ان يكونوا أصحاب حكومة (حكم) وذلك في زمن لا ينقطع صار ممكنا أن توجد هذه المدينة.⁵²

ويكرر نقده للفقهاء و المتكلمين وربما هم المعنيون بقوله الذي نقله الآن ، مما يعزز فرضية الأستاذ اومليل أن الموقف السياسي الرشدي يفترض أن نلتمسه في نقده للمتكلمين يقول ابن رشد " ومن هذا النوع من الناس تظهر فئة السفسطائيين القائمين على أمر المدن ممن يعرضون عن كل جميل كالفلسفة وغيرها ويستحسنون كل ما هو قبيح وبالجملة كل الشرور المدنية الواقعة في هذه المدن أما آراءهم وتسلطهم على المدن فهي اكبر اسباب ضياع الفلسفة وانطفاء نورها و إذا ما فحصت الأمر فستجد ان هؤلاء هم الأكثر عددا في هذه المدن (الأندلس و العالم الإسلامي) حتى اذا نجا احد من الخلق فيها فانك لن تعدو الحق إذا قلت بان الله اصطفاه بعنايته السرمدية.⁵³

الشجاعة : هي الثبات على الرأي و التمسك به حتى يصير طبعاً للجميع عند مواجهتهم احوال القوة و احوال الضعف توجد في الحفظة (= المقاتلين)
العفة : ضبط النفس و صرفها عن اللذات و الشهوات كلبة " بل يجب ان تكون عامة في الرؤساء الجمهور على السواء وليس ثمة غير العفة سلوكا انسانيا فاضلا
يوصف بهذا الوصف لكونه عاما للجميع خلاف الحكمة و الشجاعة اللتين تنتسبان الى المدينة على انهما جزء منها الضروري في السياسة ص 116-117-118-

119

⁴⁹الضروري في السياسة ص 119-120

أما السياسة الفاضلة فهي اثنين الأولى منها رئاسة الملك وذلك عندما يقوم بأمرها شخص واحد (ملكية دستورية) ، و الثانية رئاسة الأخيار (ارستقراطية) وذلك عندما يكون أكثر من رئيس واحد. عن الضروري في السياسة . يقول مع تلخيص الخطابة " اما جودة التسلط فهو التسلط الذي يكون على طريق الأدب و الاقتداء بما توجيه السنة وهذا التسلط الذي يحصل به صلاح أهل المدينة و السعادة الإنسانية صنفان رئاسة الملك وهي المدينة التي تكون آرائها وأولها بحسب ما توجيه العلوم النظرية، و الثانية رئاسة الأخيار وهي التي تكون أعمالها فاضلة فقط وهذه تعرف بالإمامية ويقال انها كانت موجودة في الفرس الاول فيما حكاه ابو نصر . من الضروري في السياسة ص 123

⁵⁰الضروري في السياسة ص 130

⁵¹الضروري في السياسة ص 136

ويرى الأستاذ الجابري ان كتاب مختصر سياسة أفلاطون كتب قبل تلخيص ابن رشد للأخلاق إلى نيقوماخوس بناء على عبارة من مختصر سياسة أفلاطون ويقول فيها ابن رشد انه سيكتب في الأخلاق ان انسا الله في العمر "فهذا موضع فحص دقيق ننظر فيه في الجزء الأول من هذا العلم ان شاء الله واذن فكل ما شيد على كون تلخيص الأخلاق اسبق من مختصر السياسة ينهار أمام عبارة ان شاء الله " الضروري في السياسة ص 137

⁵²الضروري في السياسة ص 139

⁵³الضروري في السياسة ص 140-141 وانظر علي امليل السلطة السياسية و السلطة الثقافية طبعة مركز دراسات الوحدة 1996

إن نقد الاستبداد يبلغ مع ابن رشد أوجه لما يجمع سلطة الفقهاء وسلطة السلطان في أفق واحد، ويحكم عليها حكماً مبرماً بأنها سياسة قهرية " و إذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها ولا هو يأمن على نفسه منها لذلك فإنه يفضل التوحد يعيش عيشة المنعزل فيذهب عنه الكمال الاسمي الذي إنما يحصل له في هذه المدينة على ما وصفنا في هذا القول "54.

و بعد مقارنات بين الفضائل التي تشكل قوام الكمال الإنساني وهي الفضائل النظرية و العملية و الفضائل العلمية و الفضائل الخلقية ينتهي ابن رشد إلى أن الفضائل النظرية هي الرئيسة وهي اسمى ويعتمد في هذا على علم عصره علم النفس الأرسطي الذي كان فرعاً من فروع العلم الطبيعي .

ويرى أن هذه الفضائل التي ذكرها أفلاطون إنما هي على الجهة الأفضل " وينبغي أن تعلم أن هذا الذي ذكره أفلاطون هو الوجه الأفضل في شأنها وقد تنشأ على غير هذا الوجه غير أن ذلك يكون في زمن طويل، وذلك بأن يتعاقب على هذه المدن وفي أزمان طويلة (...). وبالجملة فتحولها إلى مدينة فاضلة أقرب إلى أن يكون في هذا الزمان بالأعمال الصالحة منه بالأراء الحسنة، وأن يلمس ذلك في مدننا و بالجملة فلن يصعب على من كملت لديه أجزاء الفلسفة واطلع على طرق تحول المدن أن يرى أنها لن تتحول نحو الأفضل بالأراء وحدها و المدن التي هي فاضلة بأعمالها فقط (= دون أراءها) هي تلك التي يطلقون عليها المدن الإمامية وقد قيل أن هذه المدينة اعنى الإمامية كانت منها مدن الفرس القدامى. 55

وبعد أن يذكر صفات أهل المدينة الفاضلة وما يتوجب في رئيسها من الفضائل يقول: " فهذه هي الامور التي يعتقدونها أفلاطون في نشأة المدينة الفاضلة ونظامها ونواميسها الموضوعة بأوجز قول وأخصره وما يبقى عليه الآن من هذا الجزء هو القول في المدن الضالة البسيطة". 56

ولا بد من أن نقول أن نقد ابن رشد للاستبداد إنما يحظر بقوة في هذه المقالة الثالثة والاخيرة من كتاب مختصر السياسة لأفلاطون أما المقالتين الاوليين فقد كانتا مجالاً لعرض تعريف العلم (= العلم المدني) وصفات المدينة الفاضلة وشروط رئيسها .

ويرى ابن رشد أن أفلاطون إنما تكلم في السياسة غير الفاضلة وفي البسيطة منها فقط " ولما انتهى الكلام في هذا الجزء من هذا الفن هو الكلام في سياسة المدينة الفاضلة، رجع به القول إلى ما بقى من هذا العلم وهو الكلام في السياسات غير الفاضلة، وهو إنما عرف بالبسيطة منها فقط، وكيف يؤول بعضها إلى بعض وقارن بين السياسة الفاضلة و بين بعضها بعضاً، و عرف اي سياسة هي في غاية المناقضة للسياسة الفاضلة 57.

أما السياسات البسيطة التي تكلم عنها أفلاطون فهي خمسة أنواع: " أن أفلاطون يرى أن هذه السياسات البسيطة التي تنشأ عليها هذه المدن هي في الجملة خمسة أنواع، النوع الأول السياسة الفاضلة التي تقدم الكلام

ينقد هنا أيضاً المتكلمين ويرفض فكرة الإشاعة في التجويز (= ما يقابل السببية أو الضرورة وهي فكرة طعن فيها ابن رشد كثيراً) إن إرادة الله لا تتعلق بما له طبيعة خاصة لأن كل شيء جائز وإرادته هي وحدها المخصصة لمراداتها الضروري في السياسة ص 144-145.

54الضروري في السياسة ص 141 يستحضر هنا ابن باجة وكتابه تدبير المتوحد

55الضروري في السياسة ص 164-165 وفي نظر الجابري أن هذا نقد مباشر لوجهة نظر الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة وأيضاً تعريض بالخليفة المنصور الذي كان ميلاً إلى الفلسفة (= آراء صالحة) ولكن مع أعمال غير صالحة قسوة واعدامات .

56الضروري في السياسة ص 160 وسماها ابن رشد في تلخيص الخطابة حيث ميز في سياق يشبه هذا السياق بين رئاسة الملك (=الفاضلة) وهي المدينة إلى تكون آرائها وفعالها بحسب ما توجه العلوم النظرية و بين رئاسة الأخيار (=الاستقرائية) وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط وهذه تعرف بالإمامية ويقال أنها كانت موجودة في الفرس الأول فيما حكاه أبو نصر الفارابي، ابن رشد تلخيص الخطابة تحقيق عبد الرحمان بدوي لجنة تحقيق التراث الإسلامي القاهرة 1967

ص 138

57الضروري في السياسة ص 167

فيها و الثاني رياسة الكرامة و الثالث رياسة الرجال القلة وهي خدمة المال وتعرف برئاسة الخسة و الرابع الرياسة الجماعية والخامس رياسة وحدانية التسلط.⁵⁸

وفي موضع آخر يصف ابن رشد هذه الأصناف من نظم الحكم بانها بسيطة لأنه يرى أنها لا توجد على أرض الواقع الا مركبة في الغالب يقول " وينبغي ان تعلم أن هذه السياسات التي ذكرها ارسطو ليس تلتفى بسيطة وإنما تلتفى أكثر ذلك مركبة كالحال في السياسة الموجودة الان لأنها إذا تومتت توجد مركبة من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب.⁵⁹

ويفرق ابن رشد بين المدن الكرامية و المدن الفاضلة في ان المدن الفاضلة و ان الكرامات فيها (طلب المجد و الشرف) انما هي أمر تابع للفضائل لا انها كرامة مقصودة لذاتها بل بصفتها ظلا يلزم الفضيلة و أما في المدن الكرامية فالكرامة فيها هي المقصودة بذاتها.⁶⁰

وعنده أن سياسة الكرامة ينذر ان توجد في امة بسيطة وانه ساد عندنا في العالم الإسلامي اي هذا النوع من الحكم " فهذا النوع من الاجتماعات هو اجتماع الكرامة ينذر ان يوجد في امة بسيطة و لذلك يصعب أن توجد مثل هذه المدن و لتعلم أن هذا النوع من السياسات ساد عندنا كثيرا.⁶¹

أما سياسة الخسة يسميها الفارابي سياسة الخسة و الشقوة وهي "التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب و المنكوح وبالجملة اللذة من المحسوس و المتخيل وإيثار الهزل و اللعب بكل وجه ومن كل نحو " ويقول عنها ابن رشد هي التي يحرص أصحابها على جمع الخراج و الثروة والأخذ من ذلك.⁶²

اما المدن الجماعية فهي تجمع أصناف أو جماع الأشياء المختلفة مما هو في المدن الأخرى فيكون فيها قوم ممن يحب الكرامة و قوم يحبون الأموال و آخرون يحبون التغلب.⁶³

و النقد يظهر جليا في نقد ابن رشد للتجربة الإسلامية و تنديده بالتسلط يقول: " و الاجتماعات في كثير من الممالك الإسلامية إنما هي اجتماعات بيوتات لا غير ، وإنما بقي لهم من النواميس الناموس الذي يحفظ عليهم حقوقهم الأولى ، وبين أن جميع أموال المدينة أموال بيوتات وهم يضطرون في بعض الأحيان إلى أن يخرجوا من البيت مالا من ممتلكاته ويدفعونه إلى من يقاتل عنهم فيعرض من ذلك مكوس وغرامات و القوم من هؤلاء صنفان: صنف يعرف بالعامية و آخر يعرف بالسيادة كما عليه الحال عند أهل فارس، وكما عليه الحال في كثير من مدننا، وفي هذه الحال يسلب سادتهم عامتهم ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال العامة إلى أن يؤدي بهم الأمر أحيانا الى التسلط كما يعرض هذا في زماننا بهذا وفي مدننا هذه."⁶⁴

ويقرر هذا المعنى اي نقد التسلط ويزيده وضوحا فيقول: " وإذا اتفق مع هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة منهم وكانوا يتسلطون عليهم كان ذلك اشد الأمور قسوة على العامة، وعندها يعملون للإطاحة بهؤلاء الرؤساء ويجتهد السيد فيهم في التغلب عليهم، ولذلك تصير هذه المدينة في غاية المناقضة لمدينة جودة التسلط ، والأموال المكتنزة اصلا في هذه المدينة هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات اعني

⁵⁸الضروري في السياسة ص 167

⁵⁹ابن رشد تلخيص الخطابة تحقيق ع الرحمان بدوي لجنة تحقيق التراث الاسلامي القاهرة طبعة 1 ص 140.

⁶⁰الضروري في السياسة ص 171 وأيضاً الفارابي كتاب الحروف فقرة 119 ص 137 تحقيق محسن مهدي دار المشرق بيروت 1986

⁶¹الضروري في السياسة ص 172

⁶²الفارابي اراء أهل المدينة الفاضلة تحقيق البير نصري نادر المطبعة الكاثوليكية بيروت 1959 ص 100 ، و الضروري في السياسة ص 172

⁶³الضروري في السياسة ص 174

⁶⁴الضروري في السياسة ص 175-176

انها من اجل بيوت السادة ،ولذلك فالجزء الإمامي منها (=الخليفة وأهله) هو اليوم جزء التسلط بإطلاق فهذه هي المدينة الجماعية وما اتصل بها من أمور.⁶⁵

أما مدن التغلب وهي المدن التي ينقدها نقدا كبيرا ،مما دفعنا الى القول ان نقد ابن رشد هو في حقيقته من اجل حفظ مقصد العدل " أما مدن التغلب على الحقيقة فهي المدن التي يقصد من اجتماع أهلها قصد واحد وهو شهوة التسلط وحدها او شهوة الكرامة ، وبين ان أمثال هؤلاء لا يطلبون غاية يقصدونها سوى خدمة المتسلط و الاستجابة إلى إرادته ولذلك فهم أشبه بالعبيد اذا لم يكونوا عبيدا فعلا⁶⁶ أو هذا الاجتماع في غاية المناقضة مع الاجتماع الفاضل ،لان الاجتماع الفاضل انما يقصد به أن يجعل لكل واحد من أهل المدينة نصيبا من السعادة على قدر ما في طبعه من ذلك.⁶⁷

ويصف المتسلط فيقول " وعلى عكس ما عليه أمر المتسلط (صناعة الطب غرضها شفاء المرضى وغرض الملاح انما هو نجاة ركاب السفينة) فهو لا يضع نصب عينيه الا ما تهفو إليه نفسه ولا يمكن أهل المدينة من الفاضل (الفائض) من الأمور مما يستحقون بل إنما يجعل لهم الضروري منها بقدر ما يخدمونه غاية الخدمة كما يفعل العبيد.⁶⁸

وهذه المدينة انما ترمي الى كمال فرد واحد " لكن لما كانت سياسة بيوتات أهل هذه المدينة وسائر الصنائع الموجودة فيها انما ترمي الى بلوغ كمال واحد فقط وعيش بيت واحد فقط وكانت المدينة الفاضلة ايضا بيوتها وسائر انواع الناس فيها انما يقصدون من بين ما يقصدون ان يبلغ صنف واحد من الناس وهم السادة افضل ما يكون عليه فهم من عده الجهة أشبه بأهل مدينة الغلبة.⁶⁹

و المقارنة بين المدينة الفاضلة ومدينة الغلبة يفضي الى القول " ليس الامر كذلك في مدينة الغلبة اذ لا يطلب السادة فيها للعامه غرضا وانما يطلبون اغراض انفسهم وحسب ولهذا فالتشابه الذي بين المدن الامامية ومدن الغلبة انما كثيرا ما يكون في تحول اجزاء طبقات الامامية (الارستوقراطية) الموجودة في هذه المدن الى طبقة غالبية تزييف من مقصدها الإمامي كما هو الحال في الاجزاء الإمامية الموجودة في المدن الحاضرة في أيامنا هذه.⁷⁰

ويعرض حقيقة هذه المدينة فيقول " وهذه المدينة في جملتها مدينة غلبة وقد يتفق ان يكون لهم رفعة بسيادة الغلبة ويكون تحالفهم في هذه السيادة بمقدار غايتهم من الغلبة و القهر وهذا النوع من الغلبة هو الاكثر و بالأخص في بدء الغلبة وهذه المدينة مدينة غلبة على نوعها اعني ان الجبارين فيها مع الملك يغلبون العامة على أمرها.⁷¹

و العدل أكثر وضوحا في المدن اكثر مما يظهر في الفرد " وكما يكون أمر العدل أكثر وضوحا في المدينة مما يكون عليه الحال في نفس الفرد يكون ذلك في أمر الجود.⁷²

⁶⁵الضروري في السياسة ص 176 وهذا النقد للحكم في زمانه لا بد ان يكون له علاقة بنكبته على ما يقول الأستاذ الجابري المثقفون في الحضارة العربية 1994 .

⁶⁶الضروري في السياسة ص 176 178 وهذا النقد للحكم في زمانه لا بد ان يكون له علاقة بنكبته على ما يقول الأستاذ الجابري المثقفون في الحضارة العربية 1994 .

⁶⁷الضروري في السياسة ص 176-178

⁶⁸الضروري في السياسة ص 177

⁶⁹الضروري في السياسة ص 177

⁷⁰الضروري في السياسة ص 178 وهذا تعريض واضح صريح بالحكم الموحد في إمامه فالدولة الوحيدة نشأت دولة إمامية اي على اساس دعوة دينية وكان مؤسسها المهدي بن تومرت يدعي الامامة وابن رشد يهتم السادة الحكام "الموحدين" بكونهم تنكروا لمنشئهم الإمامي (الاصلاح الديني) وصاروا يحكمون بالقوة و الغلبة ، صحيح ان فكرة تحول المدينة الفاضلة الى مدينة الغلبة موجودة لدى كل من افلاطون وارسطو ولكن ابن رشد لا يقتصر على ذلك بل يوجه الانتظار بصراحة الى حكم زمانه ودولته فهل يمكن تفسير نكبته بغير هذا الكتاب ص 178

⁷¹الضروري في السياسة ص 178 - 179

⁷²الضروري في السياسة ص 180

ويرى مع افلاطون ان سياسة الكرامة أول ما تؤول اليه المدينة الفاضلة " وانما كانت هذه الرئاسة هي اول رئاسة يرى افلاطون ان المدينة الفاضلة تؤول اليها لان تفضيل الكرامة والقهر وحب السيادة أكثر الحاحا في نفوس ذوي الفضائل منهم من غيرها من الشهوات.⁷³

ويضيف ان الرئيس اذا تغلب عليه حب الكرامة (طلب المجد و الشرف) كل التغلب ابتعد عن مثل هذه المدن التي تخلو من هذا النوع من الرئاسة (ليصير امره الى الطغيان) ان الاشرار يخضعون لرئاسة الغلبة.⁷⁴

ويعرض ما يؤكد هذا في التاريخ الاسلامي فيقول " وانت تقف على الذي قاله افلاطون في تحول السياسة الفاضلة الى السياسة الكرامية من سياسة العرب في الزمن القديم لانهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية الى الكرامية و يشبه ان يكون الامر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر (جزيرة الاندلس)⁷⁵

اما سياسة الكرامة فتتحول في نظر افلاطون الى سياسة القلة أي يكون فيها الولاة من ذوي اليسار " ان هذه السياسة اعني الكرامية تتحول الى رئاسة القلة وهذه الرئاسة هي التي يكون فيها الولاة من ذوي اليسار ولا يشاركون فيها من قل ماله اصلا.⁷⁶

ويقارن بين سياسة الكرامة وسياسة القلة فيرى ان سياسة الكرامة اقرب الى المدينة الفاضلة من سياسة القلة فهذه فيها جباية للأموال وكثير من الشرور.

اما سياسة الشهوة فيرى انها اقرب الى سياسة الكرامة ذلك أن المدينة الكرامية ومدينة الشهوة نوع واحد ويقدم مثلا من تاريخ المغرب، وهذا يبرز مدى فهمه للتاريخ السياسي المغربي " وكثيرا ما نرى الملوك فيها يؤول امرهم الى فساد هؤلاء مثال ذلك في هذا الزمان دولة القوم المعروفين بالمرابطين اذ كانوا في ابتداء امرهم يتبعون السياسة الشرعية وذلك مع أول القائمين فيهم (يوسف ابن تاشفين) ثم تحولوا مع ابنه الى السياسة الكرامية لما اصابه هو ايضا حب المال ، ثم تحول حفيده الى السياسة الشهوانية في جميع أنواع الاشياء الشهوانية ففسدت المدينة في أيامه وذلك ان السياسة التي ناهضته في هذا الوقت كانت شبيهة بالسياسة الشرعية دولة الموحدين . و يظهر من هذا النص خاصة مدى التأثير الذي مارسه ابن رشد على ابن خلدون و الأصح القول أن ابن خلدون عرف اقوال اليونانيين في السياسة من تلاخيص ابن رشد و شروحه، و الأكثر من هذا أن ابن رشد فعلا فهم القول السياسي اليوناني و أدرك مغزاه و عندي أنه أخذ من اليونانيين ما يمكنه من نقد الاستبداد و فهم تحولاته كما اخذ من الفقه المقاصدي الاسلامي الروح السارية فيه و التي تقف ضد الظلم و القهر و الطغيان.

• في نقد وحدانية التسلط

يجد ابن رشد أن السبب وراء ظهور وحداني التسلط المستبد او الطاغية هو الافراط في طلب الحرية و التزيد منها الى ما لا نهاية.⁷⁷

يحلل ابن رشد كيف يظهر المستبد وكيف تسلط على قومه وغيرهم " اذا ما وجد في اول امره جماعة تطيعه بالحق الضرر بمن يرغب هو في ايدائه وزجره بالإكراه و الفتك بمن يريد الفتك به ولا يزال هكذا يسلط صنفا من الناس

⁷³ الضروري في السياسة ص 181

⁷⁴الضروري في السياسة ص 182

⁷⁵الضروري في السياسة ص 184

⁷⁶الضروري في السياسة ص 184 و يصفها بانها رئاسة النذالة والاحتقار و الوضاعة وعدم الثبات ومن الشرور التي تحل بهذه المدينة انها لا تستطيع خوض الحروب

⁷⁷الضروري في السياسة ص 187-188

على آخر⁷⁸ ويضيف " ولا يزال الى ان يصبح عدوا لغالبية أهل المدينة وعندها اما ان يجمعوا امرهم على قتله واما أن يبسط سلطانه عليهم ويتغلب على الجميع ويصير وحداني التسلط.⁷⁹

ويعرض نماذج من زمانه من أجل ادانتها و بالتالي الدفاع عن فكرة العدل يتبين لك هذا من المدينة الجماعية في زماننا فإنها كثيرا ما تؤول الى تسلط مثال الرئاسة التي قامت في ارضنا هذه اعني قرطبة بعد الخمسمائة لأنها كانت قريبة من الجماعية كلية ثم آل امرها بعد الاربعين وخمسمائة الى تسلط.⁸⁰

ويصف وحداني التسلط بأبشع الصفات و النعوت فحاله كمن خرج عن عقله " فإذا كان حال وحداني التسلط وهي حال من لم ينظر الى أشرف الاجزاء فيه وهو العقل لا قليلا ولا كثيرا فحاله هذه يشبه حال المخبول و السكران وعقله مثل عقله ولذلك فحكمه وحاله من جميع الوجوه كحال المجانين و السكرارى ولذلك أمثال هؤلاء المختلين لا يريدون الرئاسة على الناس فقط بل على الملائكة لو استطاعوا الى ذلك سبيلا.⁸¹

اما نهج المتسلط فهو نهج في غاية الجور ويكرر موقفه السلبي من سياسة عصره فيقول " كما هو الحال في هذه المدن وهذا هو الذي في غاية السوء و الفساد.⁸²

ويندد بالاستبداد و يدينه إدانة مطلقة فيقول " وليس هناك أعظم شرا من وحداني التسلط و المقارنة بين الاستبداد وعكسه تكون أجلي في مقارنة المدينة الى المدينة منها في الفرد.⁸³

ويتغلغل في نفسانية المتسلط فيصفه وصفا دقيقا يصل الى حد الحكم عليه بالعبودية " وجلي ان هذه المدينة في غاية العبودية وابتعد ما تكون عن الحرية وإذا كان هذا كذلك فكذا الامر في المتسلط اعني أن نفسه مملوءة بالعبودية وخالية من الحرية وذلك لان الجزء الارذل فيما هو الحاكم بأمرها و الاجزاء التي في غاية الصلاح مستعبدة.⁸⁴

وينكر ابن رشد على مثقفي وفقهاء عصره لثقتهم في وحداني التسلط وركونهم الى سياسته " وقد رأيت كثيرا من الشعراء الناشئين في هذه المدن (في الاندلس) يفضلون هذه السياسة ويرون انها المقصد الاسمى وان في نفس وحداني التسلط الهمة ولذلك تراهم يشدون من أمر رئاسته.⁸⁵

ينتهي ابن رشد الى رفض الاستبداد بشدة وادانته بل تقبيحه لدى الناس بطريقة تفيد أن ابن رشد وكأنه يعد للمشاركة في رفض شامل لسياسة وحداني التسلط " ولمكان هذا فوحداني التسلط اشد الناس عبودية ومن هذه صفته فهو ضعيف النفس وحسود وظالم ولا يحب أحدا من الناس وبالضرورة لا ريب ان يكون اليوم الذي يواجه فيه مآله ومصيره يوما عسيرا لان من يركب البخت والاتفاق (= المصادقة) كثيرا ما يستخف به وهذا كله بين وجلي من هؤلاء كما قلنا مرارا لا بالقول وحسب ولكن بالمشاهدة أيضا.⁸⁶

ويعرض من أوصاف عصره ما يدل على خبرته الاجتماعية الكبيرة وأيضا خبرته بنفسانية أهل مدينته " ويتبين لك مما طرأ عندنا من الملكات والاخلاق بعد العام الاربعين لدى اصحاب السيادة و المراتب وذلك انه لما انقطعت

⁷⁸ نفسه ص 192

⁷⁹ نفسه ص 194

⁸⁰ نفسه ص 194-195

⁸¹ الضروري في السياسة ص 198

⁸² نفسه ص 200

⁸³ نفسه ص 201

⁸⁴ الضروري في السياسة ص 201

⁸⁵ نفسه ص 202

⁸⁶ نفسه ص 203

اسباب السياسة الكرامية التي نشأوا عليها صار أمرهم الى الدنيويات التي هم عليها الان وانما يثبت منهم الخلق
الفاضل من كانت به فضيلة الشريعة القرآنية وهم فيهم قلة .⁸⁷

وينهي ابن رشد تحليله السياسي ببيان ان الاوضاع في زمنه مضطربة ما يدل على معاناته في المدن المستبدة التي
أجاد في وصفها ووصف طريقة الحكم فيها وقال مخاطبا من كلفه بهذا الكتاب مختصر سياسة افلاطون " فهذا أدام
الله عزكم واطال بقائكم جملة الاقاول العلمية الضرورية في هذا الجزء من العلم المدني التي تشتمل عليه الاقاول
المنسوبة إلى افلاطون قد بينها بأوجز ما أمكن مع اضطراب الوقت. " ⁸⁸

● نقد سياسي لعلم الكلام

يقول ابن رشد عن صناعة الجدل التي احترفها المتكلمون من المسلمين " أما منفعتها في مناظرة الجمهور فالضرورة
الداعية في اجتماعهم على العدل و الفضيلة الى اعتقاد كثير من الامور النظرية النافعة لهم في الاجتماع المدني. ⁸⁹

يلخص ابن رشد هنا قول ارسطو اي شرح ما يقوله فيلسوف اخر عن قيم اخلاقية وسياسية تتعلق بنظام مدينته
اليونانية ولذلك يمكن القول أن احدى غايات ابن رشد من التعريف بالعلم الحق وتقريبه الى قارئه المسلم ووضعه في
مقابل - او فوق - المعارف المتداولة لدى المسلمين من فقهاء ومتكلمين مما يدعو لطرح السؤال لماذا انشغل ابن
رشد وهو في عز انخراطه في بناء قوله في الفلسفة في نقد المتكلمين ومناهج الاسلاميين ؟ اننا لا نطرح هذا السؤال
رغبة في اكتناه القول الرشدي معرفيا بقدر ما نطرحه من أجل معرفة الدوافع السياسية التي كانت وراء نقد ابن رشد
لعلم الكلام ، و ذلك اننا طرحنا هذا الامر في مبحث نقد المتكلمين حفظ لمقصد الدين.

اما اذا تساءلنا عن العلاقة بين ابن رشد الشارح وابن رشد ناقد فكر الاسلاميين فإننا لا نعدم اجابة وهي ان ابن
رشد رغب في امتحان قول المتكلمين على محك العلم الارسطي وتوصل الى ان " اغنى مراتب الكلام ان يكون
حكمة جدلية لا برهانية ."⁹⁰

لكن السؤال يبقي ملحا ما تفسير هذا النقد العنيف الذي وجهه ابن رشد الى المتكلمين والى الاشاعرة بالذات والى
الغزالي منهم خاصة ؟ لقد سبق ان اجبنا وقلنا إنه بهدف حفظ مقصد الدين لكننا هنا نبغي امرا آخر فالقضية كما
يقول علي اومليل ابعده من أن تكون مجرد قضية فكرية بل يرى انها كانت قضية سياسية بالدرجة الاولى. ⁹¹

يذهب الاستاذ علي اومليل في دعوى مثيرة للغبطة ولكن لا تعدم ما يبررها الى ان نقد ابن رشد للمتكلمين
و للأشاعرة خاصة كانت له غاية سياسية محضة " ان دعوانا الاساسية هنا هي ان نقد ابن رشد للأشاعرة
و الغزالي كان نقدا بكيفية غير مباشرة لمؤسس السلطة الموحدية في المغرب "⁹² الذي اذاع المذهب الاشعري
ورسمته الدولة التي إنبنت على دعوته.

ويطرح اومليل السؤال هل ان نقد ابن رشد للأشاعرة هنا هو ارتداد الى موقف السلطة المرابطية التي ابطلت كتب
الاصول بإيعاز من فقهاؤها وتعقبت كتب الغزالي وامرت بإحراق "الاحياء" يقول عبد الواحد المراكشي "فقرروا عند
امير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له (...) وانه بدعة في الدين. ⁹³

⁸⁷ نفسه ص 204

⁸⁸ نفسه ص 207

⁸⁹ ابن رشد تلخيص الجدل حقهه وقدم له وعلق عليه تشارلز بترورت وشارك في التحقيق احمد ع المجيد هويدي شروح ابن رشد لكتب ارسطو الاصول العربية

تلخيص كتب ارسطو في المنطق القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1979 ص 31

⁹⁰ الكشوف مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام تقديم محمود قاسم سلسلة في الدراسات الفلسفية و الاخلاقية طبعة 2 القاهرة مكتبة الانجلو المصرية 1964 ص

167

⁹¹ علي اومليل السلطة السياسية والسلطة الثقافية ص 207

⁹² نفسه ص 208

⁹³ ع الواحد المراكشي المعجب في تلخيص اخبار المغرب الدار البيضاء دار الكتاب 1978 ص 203

لقد عملت الدولة الموحدية النقيض مما فعله المرابطون فاهتمت بكتب علم الكلام وعملت على رواجها وبناء على شعارها "نبذ التقليد و العودة الى الاصول" اظهرت علم الكلام يقول ابن طملوس " وندب (ابن تومرت) الناس الى قراءة كتب الغزالي رحمه الله وعرف من مذهبه انه يوافقها فاخذ الناس في قراءتها (...). ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي الا من غلب عليه افراط الجمود من غلاة المقلدين.⁹⁴

تحدث المؤرخون عن دور ابن تومرت في نشر العقيدة الاشعرية في المغرب ، يقول ابن خلدون في هذا " وحملهم على القول بالتأويل والاخذ بمذهب الاشعرية في كافة العقائد واعلن إمامتهم ووجوب تقليدهم"⁹⁵

اما لماذا هذا النقد الذي وجهه ابن رشد الى المتكلمين فلا بد من العودة مرة اخرى الى ما قدمه الدكتور علي اومليل عن نقد ابن رشد للمتكلمين؟

يرى اومليل ان السبب هو ان علم الكلام هو مجال يلتقى فيه الدين بالسياسة او تختلطان وابن رشد لا يريد لهما ان يختلطا إن هذا الخلط هو الذي جر العامة في نظره الى الاشتغال بالسياسة عن طريق الدين الذي يتيسر بواسطة قضايا علم الكلام التي تصبح قضايا خلاف دينية -سياسية يتصارع حولها العامة .

يدعو ابن رشد الى ابقاء الدين في المستوى الذي لا يصبح فيه سياسيا اي مستوى العبادات و المعاملات الضرورية اي الدين البسيط المفهوم لعامة الناس لعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز .⁹⁶

ويرى الاستاذ اومليل أن النقد الذي كاله ابن رشد للكلام والذي افضنا فيه في المبحث الاول " نقد المتكلمين حفظ لمقصد الدين " ينطبق على ابن تومرت - الذي لم يستطع ابن رشد التصريح باسمه - أكثر مما ينطبق على الغزالي فالداعية المغربي هو الذي عمم قضايا علم الكلام على الجمهور الواسع وليس الفقيه المتكلم المشرقي ، فالغزالي لم يقل بتعميم علم الكلام بل العكس هو الصحيح وكتبه واضحة في هذا المجال ولا غرو فهو صاحب المضمون به على غير اهله و الجام العوام عن علم الكلام بل هو الموجود وراء كتاب الشهرستاني "نهاية الأقدام في علم الكلام".⁹⁷

اما ثناء ابن رشد على مؤسس الدولة فهو لا يعني تسليمه بما فعله هذا في امر الدين انما هي عادة الفقهاء مع السلاطين " وقد رفع الله كثيرا من الشرور و الجهالات و المسالك المضلات بهذا الامر الغالب وطرق به الى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلخوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق . وذلك انه دعا الجمهور الى معرفة الله عن طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين⁹⁸ ثم ان هذا النص المذكور أنفا كتب سنة 572 هـ وهو زمن الخليفة المنتور ابو يعقوب يوسف الذي قدم ابن طفيل اليه ابن رشد. وفي نفس الاتجاه كان الجويني استاذ الغزالي و الذي يعتبر مرجعية كبيرة عند ابن رشد خاصة في كتابه الكشف قال " اجمع

⁹⁴ابو الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس المدخل الى صناعة المنطق وقف على طبعه مخائيل بلاثيوس السرقسطي مدريد المطبعة الابيرية 1916 ص 16

⁹⁵تاريخ ابن خلدون دار الكتاب اللبناني دت جزء 6 ص 466 يقول المراكشي " وكان ابن تومرت على مذهب ابي الحسن الاشعري في أكثر المسائل " انظر كولديزير مقدمة اعز ما يطلب الجزائر نشر لوسيانى 1903 ص 51 -52-55-56

- عبد المجيد النجار المهدي ابن تومرت ابو عبد الله المغربي السوسي المتوفي سنة 524هـ/1129م حياته وأرائه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب بيروت دار الغرب الاسلامي 1983 ص 218 -258-356-363
⁹⁶الكشف ص 220

- عبد المجيد النجار المهدي ابن تومرت ابو عبد الله المغربي السوسي المتوفي سنة 524هـ/1929م حياته وأرائه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب بيروت دار الغرب الاسلامي 1983 ص 218 -258-356-363

⁹⁷علي اومليل السلطة الثقافية و السلطة السياسية ص 211"ان العوام (يقول الغزالي) المشتغلين بالحرف و الصناعات يجب ان يتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها لان تعليمهم الكلام ضرر محض في حقهم اذ ربما يثير لهم شكاً ويزلزل عليهم الاعتقاد ولا يمكن القيام بعد ذلك بالإصلاح احياء علوم الدين بيروت دار المعرفة للطباعة و النشر دت جزء 1 ص 97-98

و انظر ايضا ابو حامد الغزالي الجام العوام عن علم الكلام نشرت مياز محمد شيراز بومباي دت ص 27 . منقول عن علي اومليل ص 211 يقول الغزالي " انه يجب على العام أن يعتقد أن ما انطوى عليه القرآن من معاني هذه الظواهر و أسرارها ليس منطويا عن رسول الله (ص) و عن الصديق و عن أكابر الصحابة و عن الأولياء و العلماء الراسخين و انه ان ما انطوى عنه (أي العامي) لعجزه و قصوره ، كما ان التسليم نفسه لأهل العلم يوجب الغزالي عل العوام فيما يتعلق بالاحاديث⁹⁸ فصل المقال ص 58 أما العامي بالاجماع فهو مأمور باتباع المقتي وتصديقه على انه ربما اخبر بظنه الغزالي المستصفي من علم الاصول ص 177

المحققون على أن العوام ليس لهم ان يتعلقوا بمذاهب اعيان الصحابة (ض) بل عليهم ان يتبعوا مذاهب الائمة الذين سبروا ونظروا.⁹⁹

الخلاف اذا ليس بين ابن رشد والغزالي فيما يخص علاقة العامة بالعلم بل ان الاختلاف في هذه المسألة هو بين ابن رشد وابن تومرت الذي بعد عودته من المشرق " نزل على قومه وذلك سنة خمس عشر وخمسائة وبنى رابطة للعلماء فاجتمعت اليه الطلبة و القبائل يعلمهم المرشدة باللسان البربري¹⁰⁰ و يذهب باحثون اعتمادا على أصحاب الطبقات ان ابن رشد له شرح على العقيدة الحمرانية لابن تومرت مثل محمد بن شريفة و ابراهيم بورشاشن وقبلهم رينان+

يهدف نقد ابن رشد للمتكلمين الى انتزاع السلطة العلمية منهم، لقد كانت هذه السلطة في يد الفقهاء في العصر المرابطي وحين اعادت الدولة الموحدية الاعتبار الى علم الكلام كان من شأن ذلك ان يعزز سلطتهم وكانت غاية ابن رشد ان يبقي سلطة علمية واحدة هي سلطة الفلسفة .

ان المشروع التومرتي الموحدى القائم على ربط العوام في نظام محكم حول عقيدة صارمة و الذي تأسست عليه الدولة الموحدية هو مشروع فاسد من الاساس بحسب ابن رشد لأنه تسبب في انخراط العامة في المناقشات الفكرية و الفقهية التي لا يملكون أسبابها العلمية و لأنه أيضا نشر الجدل و الجدل مرفوض و مذموم عند ابن رشد.

ينكر الاستاذ علي أو مليل اذن ان يكون الموقف السياسي الرشدي هو ما جاء في شروح ابن رشد على ارسطو و الذي ذهب اليه كثيرون مثل "تلخيص الخطابة" و "مختصر سياسة أفلاطون" و أيضا "تلخيص الجدل"، و "تلخيص الاخلاق" ان الذي نراه هو أن افكار ابن رشد السياسية لا توجد _على عكس ما قيل _ضمن شروحه على كتابات ارسطو في السياسة بل ينبغى البحث عنها في صنف آخر من كتبه غير الشروح أي كتبه التي وضعها لنقد المتكلمين (مثل فصل المقال و الكشف عن مناهج الادلة و التهافت) وهنا يجب أن نقوم بنوع من اعادة التركيب النظري لكي نستخرج الآراء السياسية الحقيقية لابن رشد وهي تختلف تماما عن اراء ارسطو.¹⁰¹

ويعرض الاستاذ امثلة تدل على اختلاف مواقف الشارح و استاذه ارسطو منها :

- ان الجدل عند ارسطو هو منطق السياسة انه وسيلة للتربية المدنية للجمهور لان الجمهور عند ارسطو جمهور مواطني المدينة هو جمهور فاعل في سياستها.¹⁰²
- أما عند ابن رشد فالجمهور هم العامة وهؤلاء ينبغى ان يبعدوا عن السياسة و عن كل علم يتصل بها بل العلم الضروري لهؤلاء هو العلم الديني البسيط " و الغريب أن ابن رشد حتى في تلخيصه لسياسة افلاطن يذهب الى هذا الرأي وهذا القول من ابن رشد في العامة تعبير عن نقد صريح لابن تومرت .
- ان المدينة السياسية لم تكن حقيقتها واضحة عند ابن رشد فالجدل منهج للتربية السياسية لجمهور المواطنين في المدينة اما الفقيه فيستعمل الجدل لا كوسيلة للتربية السياسية للجمهور بل للدعوة الى ابعاده عن مجال السياسة .

⁹⁹ابو المعالي عبد الملك الجويني إمام الحرمين البرهان في أصول الفقه حقه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم الديب امام الحرمين 2001 جزء 2 طبعة القاهرة دار الانصار 1400 هـ ص 1146

¹⁰⁰ابن خلدون تاريخ ابن خلدون جزء 6 ص 469 ابن تومرت اذن هو الذي عمم العلم وفي اعلى درجاته علم التوحيد وجعله فرضا على عامة الناس وليس الغزالي اذ هو الذي يقول أول واجب على المكلف العلم بالله سبحانه اعز ما يطلب ص 229

¹⁰¹أومليل السلطة السياسية و السلطة الثقافية ص 220

+ محمد بن شريفة ابن رشد سيرة وثائقية دار النجاح الجديدة طبعة 1999 ابراهيم عبد الله بورشاشن الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي دار المدار الاسلامي ط 2010 جمال الدين العلوي المتن الرشدي دار توبقال ط 1986 رينان ابن رشد والرشدية ترجمة عادل زعيتر

¹⁰²انظر تلخيص الجدل " اما منفعتها في مناظرة الجمهور فلضرورة الداعية في اجتماعهم على العدل و الفضيلة الى اعتقاد كثير من الامور النظرية النافعة لهم في الاجتماع المدني" ص 31

+ لا تعني العدالة في معناها الفلسفي اليوناني المساواة_ وهذا ما تعنيه عند ابن رشد كما تعني عنده حكم الناس لا بحسب الشهوة والغلبة بل انطلاقا من عناصر الشريعة ومفرداتها ومن هنا اختلف ابن رشد عن الاطار الفكري اليوناني الذي اراد البعض ان يسجنه فيه _ بل تعني ان يقوم كل واحد بما هو مهيا له بطبيعته.

ان اراء ابن رشد السياسية ليست تلك التي تضمنتها شروحه على السياسة الفلسفية الارسطية انها تمثل مفهومه المجرد للسياسة اما مفهومه الواقعي لها اي موقفه السياسي فهو امر مختلف فالجدل الذي جعل منه ارسطو منطق للسياسة ووسيلة لتربية الجمهور على المواطنة قد استبعده ابن رشد تماما من مجال السياسة الفعلية لأنه هو المنهج الذي يلجأ اليه المتكلمون للزج بالعامه في قضاياهم الكلامية التي سرعان ما تنقلب الى قضايا سياسية .

ملخص القول عند اومليل ان افكار ابن رشد ومواقفه السياسية الحقيقية ينبغي البحث عنها خارج شروحه على النصوص السياسية الارسطية ان وجهة النظر التي عبر عنها علي اومليل جديرة بالتأمل ذلك ان المؤاخذات التي اخذها على ابن رشد من انه لم يفهم القول السياسي الارسطي لأنه لم يكن على اطلاع بواقع وتاريخ المدينة اليونانية اذ لو كان كذلك لما حمل على الجدل حملته المعروفة ولعرف وظيفته. ان هذا النقد يشبه نقدا كان وجهه طه حسين لابن رشد من انه لم يفهم كتابي الخطابة والشعر لأرسطو (ورد هذا النقد في تقديم طه حسين لكتاب نقد النثر لابن قتيبة) وتابعه في هذا عبد الرحمان بدوي ، لكن ما يهمنا نحن هو ان ابن رشد سواء فهم السياق الفكري والسياسي والفلسفي اليوناني او لم يفهمه فانه قد توصل الى خطورة الاستبداد وضرره، ونشير هنا الى ان هذا النقد الذي وجهه للاستبداد والذي نستفيد منه حفظ مقصد العدل وهذا المقصد بحفظه يحفظ مقصد المال والنفس ، انما استفاده من مطالعته لكتب الفقه وللتجربة السياسية الاسلامية ولمقاصد هذا الدين الحنيف ولم يفده كما قال ابن خلدون عن نفسه لا من حكمة ارسطو ولا من سياسة مؤيدان.

● الفقه والسياسة او العملي في فلسفة ابن رشد منزلة العقل

يصنف ابن رشد العلوم و الصنائع الفلسفية من حيث عموميتها وعلى اساس الغاية منها الى ثلاثة اقسام علوم نظرية وعلوم عملية وعلوم مسددة. العلوم النظرية غايتها العلم فقط اما العلوم العملية فغايتها العمل و العلوم المستددة وهي التي تسدد النظر في العلوم السابقة ويدرج تحتها الصنائع المنطقية.¹⁰³

اما العلوم العملية وهي قصدنا في هذا الحيز والتي غايتها العمل فمختلفة عن العلوم النظرية من حيث موضوعها ومبادئها و تنحصر عند ابن رشد في العلم المدني وموضوعه الافعال الارادية التي تصدر عن الانسان اما مبداه فهم الارادة و الاختيار وينقسم هذا العلم الى جزئين : جزء اخلاقي يبحث في الافعال الارادية و العلاقات بينها و الجزء الثاني جزء سياسي يفحص عن السبل المتوخاة لغرس الفضائل في النفوس.¹⁰⁴

و السؤال الان هو موقع صناعة الفقه من هذه العلوم الفلسفية ؟

في مختصر "المستصفي" يقسم ابن رشد المعارف و العلوم الى اصناف ثلاثة: معرفة غايتها الاعتقاد الحاصل عنها في النفس ويمثل لذلك بحدوث العالم ومعرفة غايتها العمل وهي اما معرفة جزئية كالعلم بأحكام الصلاة و الزكاة

¹⁰³ ابن رشد تلخيص ما بعد الطبيعة تحقيق عثمان امين مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة 1958 ص 21

اما العلوم النظرية فيمكن النظر في الطبيعيات الى : جوامع الآثار العلوية لابن رشد كتاب الآثار العلوية طبعة حيدر اباد الدكن 1365 ص 2-5

- رسالة الآثار العلوية بيروت طبعة 1 1994 ص 21-23 ضبط رفیق العجم وجيرار جهامي دار الفكر اللبناني

- كتاب الآثار العلوية تحقيق سهرير فضل الله و سعادة على عبد الرزاق المكتبة العربية و المجلس الاعلى للثقافة طبعة 1 1994 ص 13-15

- في الفلسفة الاولى انظر احصاء العلوم طبعة على بو ملحم دار مكتبة الهلال طبعة 1 1996 ص 49-65

- تلخيص ما بعد الطبيعة تحقيق عثمان امين مكتبة القاهرة 1958 ص 2

- محمد المصباحي انحاء الوحدة وتجلياتها عند ابن رشد اطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة 1996 مرقونة في كلية الاداب بالرباط ص 104-143

¹⁰⁴ كتب ابن رشد في العلم المدني نجد كتابيه مختصر سياسة افلاطون الضروري في السياسة نشرة الجابري 2000 وتلخيص الاخلاق توجد منه شذرات في

هامش كتاب الاخلاق لأرسطو تحقيق ع الرحمان بدوي وكالة المطبوعات الكويت طبعة 1 1979

يقول ابن رشد في الضروري في السياسة : ان هذا العلم المشهور بالعلم العملي يباين بجوهره العلوم النظرية (...) ذلك ان موضوع هذا العلم هو الافعال الارادية التي تصدر عنا و مبادئها الارادة و الاختيار "ص 72 الضروري في السياسة سيرة الجابري.

واما كلية بعيدة عن افادة كالعلم بالأصول التي تبنى عليها الفروع الجزئية ومعرفة تعطي القوانين و الاحوال التي يتسدد بها الذهن في المعرفتين الجزئية و الكلية ويسمى هذه قانونا.¹⁰⁵

ومهما يكن من امر تحديد وضعية الفقه بالنسبة الى العلوم الفلسفية فان القول السياسي و الاخلاقي من جهة و القول الفقهي من جهة اخرى فإنها تشترك في النظر الى الفضائل. القول الاخلاقي يعدد الفضائل بإطلاق ويحصيها اما القول السياسي فيرشد الى شروط عمل الفضائل وينبه الى طرق تعليمها و تثبيتها والى إزالة الرذائل و قلعها من النفوس الشريرة اما الفقه فيقتضي بذاته الفضيلة العملية لان افعاله تولد التقوى وتقصدها ان العلم المدني عند ابن رشد يكاد يكون قولاً في الاخلاق ليس غير، قسمه الاول بحث نظري في الفضائل الاخلاقية وقسمه الثاني نظر في كيفية اشتغال و ترسيخ هذه الفضائل ومن هنا تكون الفضيلة الاخلاقية الغاية للعلم المدني ويسهل بالتالي ربطها بالفقه.

لقد كان ابن رشد اقرب الى الفارابي في ربطه بين الفقه و السياسة او قل كان اقرب إلى فقهاء الإسلام الكبار في هذا المعنى لان موجهاته كانت موجّهات الفلسفة السياسية او العلم المدني بجزئيه الاخلاق و السياسة فكانت نظرتة نظرة فقيه فيلسوف و سياسي يبحث عن الاسس المعرفية و الاجتماعية لبناء المدينة انطلاقاً من البحث في مفهوم الفضيلة ذي النسب العميق للفقه.

ان النظر الفقهي يندرج تحت العلم السياسي باعتباره علماً عملياً يتضمن الاشياء الارادية التي مبدأ وجودها منا وكما ان العلم المدني قسماً نظرياً يحتويه كتاب الاخلاق ينظر في الفضائل بإطلاق وقسم عملياً يتضمنه كتاب السياسة "جوامع سياسة افلاطون" ينظر في كيفية ترسيخ الفضائل، كذلك الفقه يتضمن القواعد العامة التي يقوم عليها الفقه (= علم اصول الفقه) وجزء خاص السق بالعمل ويتضمن المسائل الجزئية القريبة الى الفعل وهو الفقه بأحكامه التفصيلية و لقد وجد ابن رشد حال مدينته ووضعها الفقهي مزر (= نظر في الجزئيات و الفروع) فضج لها ورفضها كما وجد وضع مدينته سياسياً مهين (= وحدانية التسلط) فطلب اصلاحها.¹⁰⁶

ان الفقه عند ابن رشد لا يوجد في المدينة الاسلامية من جهة الافضل وانما يوجد من جهة الضرورة اذ الانسان باعتبار النقص العارض له في وجوده تحتم عليه ان ينشئ دساتير وسنناً يضبط بها علاقاته بالآخرين وينشئ سلطة تقوم على فرض السنن وتعليمها فلا يمكن للإنسان ان يوجد بدون هذه الصناعة العملية الا اذا كان يعيش في المدينة الفاضلة من هنا حرص ابن رشد على الفقه في الوقت الذي لا يترك لعلم الكلام اي وظيفة في المدينة الاسلامية فالفقيه و القاضي كانا النموذج الاعلى لرجل العلم في الاسلام.¹⁰⁷

ووضع السنن التي تحكم المدينة الاسلامية وتحميها من شرور الافراد و آثامهم كما تقيها الفرقة و الشقاق ووضع السنن وما يحتاج اليه واضعها هو من مهام علم السياسة.¹⁰⁸

ان السنن ضرورية لتلتئم المدن جميعها وليس ضرورية فقط لطائفة الحكام و الفلاسفة كما يذهب افلاطون¹⁰⁹ و السنن انتاجها من وظائف المجتهد و المجتهد عنده هو الفقيه الذي ينظر في الاحكام الشرعية التي ليس فيها دليل قطعي¹¹⁰ ولهذا المعنى يفرع الى الفقه في انواع القضايا التي تعرض عليه سواء داخلية في جنس الخصومات او المشاورات او المناقرات¹¹¹.

¹⁰⁵ مختصر المستصفي تحقيق جمال الدين العلوي دار الغرب الاسلامي طبعة 1 1934 ص 34-35

¹⁰⁶ جوامع سياسة افلاطون نشرة الجابري ، بداية المجتهد تحقيق و تخريج عبد الرزاق المهدي دار الكتاب العربي بيروت لبنان و أيضاً مختصر المستصفي طبعة جمال الدين العلوي .

¹⁰⁷ ع المجيد الصغير تجليات الفكر المغربي دراسات و مراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة و التصوف في المغرب البيضاء طبعة 1 ' 2000 ص 153

¹⁰⁸ ابن رشد تلخيص الخطابة تحقيق ع بدوي وكالة المطبوعات الكويت دار القلم بيروت دت ص 39

¹⁰⁹ تلخيص الخطابة تحقيق ع بدوي

منى احمد ابو زيد المدينة الفاضلة عند ابن رشد مكتبة المعارف طبعة 1 2000 ص 106

¹¹⁰ الضروري في السياسة ص 138

¹¹¹ تلخيص الخطابة ص 29 30

لقد كان ابن رشد قاضيا ولا بد ان القضاء كان جسرا للاهتمام بالسياسة من طرف ابن رشد ولقد كان ابن رشد على خلاف افلاطون فهو يرى المدينة الفاضلة ممكنة وهو موقف يعبر عن شخصيته الفقهية التي تربط بين الشريعة و التشريع .¹¹²

كتب ابن رشد "تلخيص الخطابة" وهو كتاب في السياسة بالعرض قبل الضروري في السياسة وهو كتاب في السياسة بالقصد الاول وقد خصه ابن رشد بعناية خاصة لما وفره له من فرصة لنقد الاستبداد و التنديد بالظلم، و لأنه كان مناسبة لأن يتكلم ابن رشد عن مقصد العدل باعتباره رأس المقاصد العملية و لأنه أي مقصد العدل يضم في جوفه كافة المقاصد الاخرى و أخص منها مقصدي النفس و المال و العرض و أيضا الدين و العقل وقد كانت ممارسته للقضاء و تلخيصه لكتاب الخطابة عناصر حاسمة في انخراط ابن رشد في الفضاء السياسي .

لقد اراد ابن رشد بنقده للفقهاء و المتكلمين الفقهاء الذين اهتموا بالفروع ونسوا الاجتهاد ان يحرر العقل الاسلامي من سلطة هؤلاء ولم يكن يقصد تحرير العقل الانساني من الايمان كما زعم بعض المستشرقين الذين تصوروا العقلانية الرشدية على غرار عقلانية الانوار¹¹³

يدين ابن رشد الجبارين في مدن الاندلس الذين لا يفتأون يتسلطون و يفتكون بالرعية،¹¹⁴ كما يدين في كتاب الخطابة ملوك الجور الذين اهانوا الامام مالك بالضرب¹¹⁵ وهذا الحرص على ادانة الحكم المستبد هو ما ميز ابن رشد عن الفارابي الذي اقتصر على عرض لهذا الحكم و غيره من أصناف الحكم اكثر من وصفه و نقده للحاكم.¹¹⁶

الخلاصة ان ابن رشد انتقد الاستبداد نقدا مرا وكان هذا منه انخراطا واعيا في المشكل السياسي الذي يطرحه زمنه ومدينته لذلك قلنا ان هذا النقد هو حفظ لمقصد العدل و حفظ مقصد العدل يحفظ النفس و المال أما الاخلاق فتحفظ العرض و قد تكلم عنها ابن رشد أيضا .

السياسة و الاخلاق أو الفضيلة و العفة¹¹⁷ حفظ لمقصد العرض :

لخص ابن رشد كتاب الاخلاق الى نيقوماخوس بعد اختصاره لكتاب "السياسة" لأفلاطون وانطلاقا من هذا المعطى أخرنا القول في الاخلاق بعدما تقدم معنا القول في السياسة ونقد ابن رشد للاستبداد و الذي أراد منه حفظ مقصد العدل

اذا كانت الشرعية السياسية في الفلسفة المعاصرة ينبغي ان تتأسس انطلاقا من العقلانية باعتبارها أصل كل نظام ديمقراطي في رأي ماكس فيبير فإن الشرعية السياسية عند ارسطو و ابن رشد انما تتأسس على الاخلاق وهكذا يبنهنا في مدخل كتاب الاخلاق الى ان الغاية من الكتاب ليست هي ان نعلم ما الفضيلة ولكن لنسلك سبيلها ونصير اختيارا.

كيف قرأ ابن رشد ثنائية الاخلاق و السياسة هل احتفظ بنفس البناء الارسطي لكتاب الاخلاق ؟

¹¹² منى احمد ابو زيد المدينة الفاضلة عند ابن رشد ص 112

¹¹³ R. Arnaldez , averroes, op, cite, page 14

¹¹⁴الضروري في السياسة ص 105

¹¹⁵ تلخيص الخطابة ص 116

¹¹⁶المدينة الفاضلة عند ابن رشد ص 262

¹¹⁷ "العفة تعني عنده ضبط النفس و صرفها عن اللذات و الشهوات كلية " و ليس تمت غير العفة سلوكا إنسانيا فاضلا يوصف بهذا الوصف كونه عاما للجميع بخلاف الحكمة و الشجاعة اللتين تنسبان للمدينة على أنهما جزئ منها و ذلك لأن هذه الفضيلة ينبغي أن تشمل كل المدينة و تعم أهلها بدءا من النشئة على نحو واحد اعني التوافق معها و تجنب ما يناقضها" - الضروري في السياسة ص 119 نشرة الجابري

اما تلخيص كتاب الاخلاق النقوماخية فإنه هو الاخر مفقود في لغته الاصل وربما توجد منه نسخة عبرية وقد ذكره البرنامج وعبد المالك المراكشي في الذيل و التكملة وأبن أبي أصيبعة في عيوا لأنباء كما ذكره الذهبي في تاريخ الحكماء و الصفدي، ولم يبقى منه الا مخطوط خزانة القرويين الفريد الذي تم نسخه سنة 619 هـ في احدى عشرة مقالة. 118

ان فيلسوفنا و فقيها ابن رشد كان يتحرك في الكتابين معا (= تلخيص الاخلاق و مختصر سياسة افلاطون) في افق تأسيس مشروع علم مدني يستند في جوهره الى العقل العلمي باعتباره يحتل منزلة خاصة في فلسفته¹¹⁹ ان هذا العقل هو الذي يقوم بترويض الشهوات والاهواء و النزوات بالأوامر و المبادئ و الفضائل الاخلاقية و اقامة الصنائع و المؤسسات الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية لسد الحاجات المادية للإنسان كفرد وجماعة.¹²⁰

وهنا لا بد من طرح سؤال هام وهو: هل الفرق بين العقليين هو فرق في الدرجة اي في التقديم و التأخير ام انهما يختلفان بالماهية ولا يشتركان الا في الاسم؟ هل نستطيع ان نتكلم عن عقل واحد له وظيفتان ام عن عقليين متقابلين في وظيفتهما و بالتالي في جوهرهما؟

لا توجد فروق جوهرية بين العقليين فهما مجال واحد ليحقق الانسان وجوده اولا من خلال المحبة محبة الحكمة و ثانيا من خلال الصنائع العملية " لا يوجد فرق في رأيه بين الصنائع النظرية و الصنائع العملية سوى أن هذه الاخيرة تخدم الاولى لكي تدرك غايتها.¹²¹

يفتح ابن رشد تلخيص لكتاب الاخلاق النقوماخية بديباجة خاصة يتحدث فيها عن غاية كل صناعة وكل مذهب وهي ديباجة اعتاد ابن رشد ان يفتح بها معظم تلاخيصه ينطلق فيها الكلام عن الصناعة بصفة عامة وعن الصناعة التي تكون موضوع الفحص ومقارنة مقاصدها و غايتها بصناعة اخرى.

يقول ابن رشد محددًا موضوع صناعة الاخلاق في بداية المقالة الاولى من التلخيص أي تلخيصه لكتاب الأخلاق لأرسطو قال: " ان كل صناعة وكل مذهب وكل فعل واختيار فقد يعلم انه اقوى تشوق به خير ما ولذلك أجاد من حكم على الخير انه الشيء الذي يتشوقه الكل ... ولما كانت الافعال و الصنائع كثيرة صارت الغايات كثيرة وذلك ان غاية صناعة الطب الصحة وغاية صناعة عمل السفن السفينة وغاية تدبير الحرب الغلبة وغاية المنزل الثروة وقد تكون في هذه الصنائع و أمثالها صناعة تحت صناعة واحدة بمنزلة ما¹²².

أما الصناعة التي تأتي على رأس الصنائع الاخرى فهي صناعة الفلسفة باعتبارها اشرف العلوم لأنها لا تستلم موضوعاتها من العلوم الجزئية و تنظر فيها كما هي الحال في علوم التعاليم¹²³

ينتقل ابن رشد مع ارسطو في المقالة الثانية الى موضوع هذه الصناعة وهو بشكل عام الفضيلة ويقوم بتقسيمها الى صنفين: فكرية و خلقية " و الفضيلة صنفان منها فكرية ومنها خلقية فالفكرية كونها وتزديدها في اكثر الامر يكون بالتعليم (...) و الخلقية تكتسب من العادة (...) ومن هنا يتبين انه ليس شيئاً من الفضائل الخلقية تكون فينا بالطبع على حال من الاحوال¹²⁴

¹¹⁸ مخطوط خزانة القرويين رقم 1971 انظر ايضا كتاب الاخلاق ترجمة اسحاق بن حنين تحقيق ع بدوي وكالة المطبوعات الكويت 1918

¹¹⁹ محمد المصباحي منزلة العقل العملي في فلسفة ابن رشد ص 41 في كتاب الوجه الاخر لحدائث ابن رشد

¹²⁰ نفسه ص 41

¹²¹ نفسه الصفحة 45

¹²² انظر شذرات مخطوط كتاب الاخلاق ص 2 و3 وفي مختصر سياسة افلاطون عن دور العلوم النظرية في وجود العلوم العملية " وقد تبين ان العلوم النظرية ضرورية لوجود هذه الصنائع العملية لذلك كانت العلوم النظرية مجرد توطئات للعمل وان كان الانسان يحصل بفضلها على منافع اخرى

ترجمة ليرنر ذكره المصباحي في منزلة العقل العملي ... م.م. ص 47

¹²³ المشن الرشدي تحقيق جمال الدين العلوي دار توبقال طبعة 1986.

¹²⁴ المخطوط ص 20 طبعة ع بدوي

ان موضوع صناعة الاخلاق هو الفضيلة والعفة وهذا يحفظ مقصد العرض و يحفظ أيضا النفوس، و الشاهد على ذلك ان ابن رشد تناول أغلب المفاهيم الاخلاقية في افق الفضيلة باعتبارها افقا رحبا لذلك نجده يعتبر العدالة و الشجاعة والعفة فضائل، لا يتعلق الامر هنا بمجرد كلمة تقال باشتراك الاسم (تقال باشتراك الاسم إذا كانت مسمياتها متباينة تباينا تاما مثل العين التي تقال للنيل و الوجيه و الباصرة – نايف بلوز_ ابن رشد بين العقلانية و الايديولوجية في عالم الفكر ع 4 سنة 1999 و الملف بعنوان : ابن رشد رائد التنوير) بل على كل هذه المفاهيم، و تهدف الى تحقيق غاية واحدة هي الفضيلة الاخلاقية حتى يتأتى لعلم الاخلاق القيام بمهامه فالخير مثلا و فضيلة الخير اثنان بالعدد واحد بالمهية اذ الخير سواء اكان من أجل شيء او لذاته فانه سعي الى بلوغ مقام الفضيلة.¹²⁵

يتحدث ابن رشد عن انواع الفضائل في كتابه "جوامع سياسة" افلاطون قائلا: " فقد تبين في القسم الاول (الاخلاق) من هذا (= العلم المدني) أن الكمالات الانسانية هي في الجملة اربعة انواع: فضائل نظرية (عقلية) وفضائل علمية (فكرية) وفضائل خلقية و صنائع عملية وان هذه الكمالات كلها انما هي من أجل النظرية وهي مقدمة لها على نحو ما تتقدم المقدمات النتائج.¹²⁶

و الجدير بالذكر ان ابن رشد لا يفرق بين علم الاخلاق و علم السياسة، اذ يتحدث عنهما باعتبارهما علما واحدا وهو العلم المدني الذي ينقسم الى جزئين رئيسيين الجزء الاول هو علم الاخلاق و الجزء الثاني هو علم السياسة.

يتضح ان قيام ابن رشد بتلخيص "كتاب الاخلاق" يروم تحقيق غاية سامية هي نشر الفضيلة في المدينة الاسلامية ويذهب بعض الدارسين لمؤلفات ابن رشد انه انجز تلخيص الاخلاق في مرحلة انجاز "جوامع سياسة" افلاطون اي سنة 572 هـ وهي لحظة هامة في حياة ابن رشد هي لحظة التفكير في اصلاح واقع المدينة الاندلسية، وإن كان الاستاذ الجابري اعتمادا على ما ورد في كتاب مختصر سياسة افلاطون حيث يقول ابن رشد أنه إن شاء الله سيكتب في الأخلاق قد اعتبر أن تلخيص الأخلاق جاء بعد إختصار ابن رشد لجمهوريه أفلاطون و يقول إنه بهذا الأمر تنهار كل الفرضيات التي أقيمت على أسبقية الاخلاق على السياسة عند ابن رشد و يرى الاستاذ الجابري أن كتابة ابن رشد لكتابه مختصر سياسة أفلاطون كان سنة 590 هـ و بطلب من الأمير أبي يحيى أخ المنصور الموحيدي.

يذهب الاستاذ الجابري سواء في دراسته عن نكبة ابن رشد في كتابه "المثقفون في الحضارة الاسلامية" أنجزه سنة 1994م وفي مقدمته لمختصر سياسة افلاطون الى أنه أي ابن رشد انجز اختصاره كتاب افلاطون سنة 590 هـ وانه انجزه قبل كتاب الاخلاق بناء على قوله في مختصره على افلاطون انه يتوق لتلخيص كتاب الاخلاق ان أنسأ الله في العمر.¹²⁷

اما غاية صناعة التمدن فهي نفسها غاية صناعة الطب وهي محاولة استنباط الخير الكلي رغم ان ابن رشد قال في تلخيص كتاب الاخلاق واقصد الشذرات المتبقية من هذا التلخيص وفي جوامع سياسة افلاطون ان غاية صناعة الطب هي حفظ الصحة و غاية صناعة الاخلاق هي الفضيلة فهل الصحة و الفضيلة تهدفان الى استنباط الخير الكلي للإنسان و المدنية ؟

¹²⁵ شرح البرهان تحقيق ع. بدوي م.م

ميزان العمل الغزالي القاهرة 1973 ص 29-30

للتلخيص كتاب النفس " والحكم بالايجاب و السلب في العقل النظري نظير الحكم بالخير و الشر عند العقل العملي ولذلك والهرب انما يكونان عند هذين الحكيمين"

تحقيق الفريد عبري ص 134

¹²⁶ جوامع سياسة افلاطون ص 74

¹²⁷ مختصر سياسة افلاطون يلح الجابري أن زمن كتابة مختصر سياسة أفلاطون هو 592 هـ و ينفرد الجابري بهذا الرأي أما روزنتال فيعتبر أن هذا التلخيص أنجزه ابن رشد سنة 572 هـ

لا يتردد ابن رشد في اعتبار الصحة فضيلة ذلك ان غاية المريض هي الصحة على الرغم من ان عمل السياسي اشرف من عمل الطبيب فإسعاد أمة أفضل من اسعاد انسان واحد ولذلك يظل موضوع صناعة الاخلاق وصناعة السياسة وصناعة الطب شيئاً واحداً.

من هنا نجد ان كتاب السياسة يقدم نظرية عن الدولة الفضلى اي من التأسيس الى تحقيق كمالها الاخير وقد ركز بقوة على التطابق بين نجاح سياسة الدولة وقرار الفضيلة الاخلاقية ذلك ان الحياة المثلى هي الحياة التي تشرف الفضيلة على سيرها.¹²⁸

هكذا تصبح غاية السياسة من تحقيق الدولة وغاية الدولة هي تحقيق الفضيلة " وما من عمل حميد يصدر عن رجل أو دولة بدون فضيلة وفطنة" ولا شك أن القراءة التي يقدمها ارسطو لعلم السياسة وربطها بالأخلاق كان له أثر كبير على ابن رشد وهذا واضح من خلال مختصر سياسة افلاطون وتلخيص الخطابية.¹²⁹

يتعامل ابن رشد مع السياسة الخلقية لبااعتبارها مجرد علاج للتناقضات السائدة في المدينة الاندلسية فحسب بل أيضا كونها ترمي إلى تميم غاية الفضيلة الاخلاقية انطلاقاً من تربية الانسان على فضيلة الحرية وفضيلة العدل.¹³⁰

لقد قام ابن رشد بالتوفيق بين رأي ارسطو في الاخلاق ورأي افلاطون في السياسة انطلاقاً من تفسير جمهوريته ودمجها في كتاب الاخلاق النيقو ماخية باعتبارهما يهدفان الى غاية واحدة قال: " لهذا السبب انقسمت هذه الصناعة (= العلم المدني) الى قسمين قسم أول نذكر فيه الملكات و الافعال الارادية و العادات جملة في مقالة جامعة تعرف نسبة بعضها الى بعض وأي الملكات تؤثر في غيرها والقسم الثاني يفحص فيه عن الكيفيات التي ترسخ بها هذه الملكات في النفوس.¹³¹

كيف يمكن لعلم الاخلاق وعلم السياسة ان يصبحا اثنين بالعدد واحدا بالماهية ؟

ان كتاب الاخلاق عبارة عن نظرية فلسفية في ماهية الفضيلة باعتبارها غاية الانسان في العالم و باعتبارها ايضا معبرا الى تحقيق السعادة للإنسان وللمدينة اما كتاب السياسة فيعلمنا كما يقول ابن رشد " بأي وجه يجب اتباع الخير و تجنب الشر فهذه مسائل لا بد من دراستها في الابحاث السياسية هكذا تتحرك الاخلاق والسياسة في نفس الافق وهو افق البحث عن مصداقية الانسان في علاقته بالمدينة من خلال محبته للخير و السعادة وتشبثه بالفضيلة باعتبارها غاية الوجود.

وجملة القول فإنه لا يمكن ابراز العلاقة بين علم الاخلاق و السياسة الا اذا عرفنا مركزية الفضيلة عند ابن رشد اذ يمكن اعتباره الجسر الذي يربط علم السياسة وعلم الاخلاق.

ان ابن رشد في رأي إروين روزنتال مترجم كتاب "جوامع سياسة" افلاطون الى الانجليزية لم يكتف بشرح كتاب الجمهورية في ضوء الاخلاق النيقوماخية لأرسطو فحسب، بل نظر الى جمهورية افلاطون ككتاب يصف افضل نظام سياسي يصلح لتسيير شؤون المدنية وينبغي ان لا ننسى كما يؤكد روزنتال ان ابن رشد مسلم يؤمن بالطابع الالهي للشريعة الاسلامية ولذلك قام بشرح افلاطون بموجب مقتضياتها¹³² وبعبارة اخرى لقد استطاع ابن رشد ان يجعل كتاب الجمهورية يساير روح العقيدة الاسلامية.¹³³

¹²⁸ مختصر سياسة أفلاطون ص 59

¹²⁹ مختصر سياسة أفلاطون نشرة الجابري و تلخيص الخطابية تحقيق بدوي م.م .

¹³⁰ ابن رشد مختصر سياسة افلاطون و في كتاب النفس يقول " فهذه القوة العملية المشتركة لجميع الناس التي لا يخلو انسان منها وانما يتفاوتون فيها بالاقل والاکثر " تحقيق احمد فؤاد الاهواني ص 71 ذكره محمد المصباحي م.م. ص 49 الوجه الاخر لحدائث ابن رشد.

¹³¹ مختصر سياسة افلاطون ص 73

¹³² جورج شحاتة فتاوي مؤلفات ابن رشد ص 198

¹³³ في تهافت التهافت يقول : " ان مهمة التدبير اي سياسة الفضائل والصنائع و كل ما يتصل بها من انحاء الحياة العملية الاجتماعية و المنزلية و السياسية و القانونية هو من اختصاص الشرائع "

قام ابن رشد بانتقاد افلاطون في صمت، لما اعتبر ان جملة الاقاويل التي يحملها كتاب "الجمهورية" ليست كلها برهانية لذلك ازال ما لا يتناسب منها مع البرهان وهذا ديدنه في تلاخيصه يقول في السماع الطبيعي " فإن قصدنا في هذا القول ان نعد الى كتب ارسطو فنجد منها الاقاويل العلمية.¹³⁴

ولقد كان ابن رشد يستند في نقده لأفلاطون وفي حذفه للأقاويل الجدلية من نص الجمهورية على ارسطو وجالينوس و الفارابي يحضر جالينوس باعتباره لم يستوعب مقاصد افلاطون في كتاب الجمهورية اوانه يمزج بعض الحقائق وفي أغلب الحالات يجهلها¹³⁵ اما الفارابي فيحضر باعتباره مناصرا لرأي ارسطو وانه قد استطاع ان يبلور سياسة مدنية انطلاقا من توفيقه بين افلاطون و ارسطو، و يحضر بوصفه لم يفهم مقاصد ارسطو.

يذهب محسن مهدي الى ان ابن رشد قد وجد نفسه مضطرا لمسيرة الفارابي في آرائه السياسية و الاخلاقية لأنه لم يكن على اطلاع لا على كتاب السياسة فحسب بل وكتاب الاخلاق لأرسطو ايضا¹³⁶ وسبق أن انتقدنا هذا القول الذي يعتبر أن ابن رشد قد سائر الفارابي أو تبنى مقولاته فالحق أن ابن رشد ما انتقد أحدا أكثر من نقده للفارابي و ابن سينا، و سبب هذا النقد انطلاق الرجلين من نظرية الفيض التي لها ظلال على آرائهما السياسية و الاخلاقية و الفكرية عامة.

اما روزنتال فقد فطن الى امر مهم جدا وهو ان ابن رشد قد شرح كتاب الجمهورية في ضوء مقاصد الشريعة الاسلامية باعتباره مسلما يؤمن بالطابع الاهي للشريعة الاسلامية لذلك اعتقد بأن كتاب الجمهورية يصف افضل نظام سياسي يصلح لتسيير شؤون المدينة الاندلسية.¹³⁷ وذهب الى نفس الرأي روجيه أرنالديز الذي ساهم بدراسة في الكتاب الجماعي "ابن رشد المتعدد" يرد فيها على بعض الباحثين الغربيين الذين يشككون في إسلام ابن رشد و يعتقدون أنه كان عقلايا صرفا بما أنه كان متأثرا بالأرسطية المفرغة من أي أثر أفلوطيني أو أفلاطونية محدثة . و ممن كان يعتقد هذا راينان و ليون غوتيي فير كتابه نظرية ابن رشد عن العلاقة بين الدين و الفلسفة ط الاولى

L. Gauthier : la théorie d'ibn rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris , vrin , 1983 و مداخلة روجيه أرنالديز في الكتاب الجماعي ابن رشد المتعدد

R. Arnaldez : multiple a veroes, les belles lettres , 1978, pp 13-14 14 و 13

ولا بد من الاعتراف بان تناول ابن رشد للعقل العملي كما يقول الدكتور المصباحي باعتباره اداة التجربة السياسية و الاخلاقية لم ينل عناية كبرى من قبل الفيلسوف و يقرر هذا بقوله: " ان عزوف ابن رشد عن العناية بالعقل العملي راجع اولا و اساسا الى وجود الشريعة الاسلامية وحضورها القوي في زمان ابن رشد".¹³⁸ وهذا الرأي من الدكتور المصباحي للأسف لم يقف عند المثن الفقهي الرشدي إذ لو فعل لعلم أن ابن رشد في كتابه "البداية" خاصة أولى الاخلاق عناية كبرى بل لقد اعتبر الشريعة كلها تدور حول محاسن الاخلاق.

انظر ايضا محمد المصباحي الوجه الاخر لحدائث ابن رشد
اما ليرنر الذي ترجم نص ابن رشد 1974 يرفض قراءة روزنتال التي تقول ابن رشد قرا كتاب السياسة لأفلاطون في ضوء العقيدة الاسلامية ومقاصد الشريعة.
¹³⁴ Averroés en Platos Republic , tran learner , London 1974 منقول عن سيرة الجابري لكتاب مختصر سياسة افلاطون.

¹³⁵ جوامع السماع الطبيعي ذكره جمال الدين العلوي في المثن الرشدي ص 56 يقول الجابري : " اذا نحن جمعنا ما كتبه ابن رشد من عنده خارج الافاق الافلاطوني فسنجد يناهز ثلث الكتاب" ابن رشد سيرة وفكر ص 247.

¹³⁶ الضروري في السياسة ص 205 و 206 "وجالينوس لجهلة بالطرق المنطقية يظن ان هذه كلها اقاويل برهانية و القول البرهاني في المقايضة بين الذات انما هو القول السابق لهذا" انظر آراء جالينوس في السياسة ضمن كتاب افلاطون في الاسلام تحقيق بدوي دار الاندلس بيروت 1980

¹³⁷ muhsin mehdi, op, cit, منقول عن بورشاشن - الفقه و الفلسفة في الخطاب الرشدي دار المدار الاسلامي الطبعة 1 سنة 2010
ويذهب مهدي ايضا الى تأثر ابن رشد بجالينوس و كتابه جوامع السياسة و هذا موقف سبق لروزنتال أن أشار اليه، و قد ذكر أيضا جمال الدين العلوي أنه كان في حياة ابن رشد الفكرية مرحلة باجوية و تابعه في هذا محمد المصباحي في كتابه اشكالية العقل عند ابن رشد طبعة المركز الثقافي العربي 1986 و ذهب الى هذا محمد ألوزاد و كل هؤلاء يريد أي مهدي و ج العلوي و م المصباحي و ألوزاد و بيار دوهيم في كتابه نظام العالم الذي ترجم جزءا منه أبو يعرب المرزوقي و نشره تحت عنوان مصادر الفلسفة العربية، و جورج طرابيشي في كتابه وحدة العقل العربي الاسلامي نشرة دار الساقي كلهم يريد أن يقول إن هناك تأثر من ابن رشد بالأفلاطونية المحدثة او هناك عناصر فكرية أفلاطونية دخلت الى فكر ابن رشد و هذا خاطئ تماما و يكفي النظر الى شروح ابن رشد على ارسطو و الى كتاب التهافت لنذكر خطأ هذا الرأي وحده الاستاذ الجابري ينفرد بالقول ان ابن رشد بقي محافظا على أرسطيته. انظر كتابه نحن و التراث طبعة المركز الثقافي العربي 1980 و خاصة مقالته "ظهور الفلسفة في المغرب و الاندلس"

¹³⁸ محمد المصباحي الوجه الاخر لحدائث ابن رشد ص 44-43

قرر ابن رشد أن يسند مهمة تدبير سياسة الفضائل و الصنائع المتصلة بها الى الشرائع المأخوذة من الوحي هكذا يتضح من خلال عدد التأويل ان الشريعة كانت عنصرا حاسما في البناء السياسي و الأخلاقي الرشدي يقرأ في حضورها للأسف بعض الباحثين انها عامل اخفاق المشروع الفكري و السياسي الرشدي .

و لا شك ان ابن رشد قد حافظ على ارسطيته على الرغم من قيامه بتلخيص سياسة افلاطون ونجده يقول بإمكانية المدينة الفاضلة منفصلا عن افلاطون وتشاؤمه ويعلق على خلود المدينة الفاضلة بقوله " ان سائر المدن ماعدا المدنية الفاضلة قد تفسد من قبل السنة الموضوعه فيها وذلك اذا كانت السنة مفرطة الضعف و اللين او مفرطة الشدة وسواء كانت في رأي أو خلق أو في فعل.¹³⁹

وما ينبغي التركيز عليه من خلال القول الرشدي ان السياسة تستمد جوهرها من علم الاخلاق وغايتها هي دائما تأسيس مدينة فاضلة و اذا كانت الغاية من المدينة الفاضلة هي تمكين اهلها من بلوغ كمالهم الانسانية فإن البحث في الكمالات الإنسانية من اختصاص الجزء الاول اي علم الاخلاق.

ان تبعية الاخلاق للسياسة نابع من كون السياسة لا تبحث فقط عن العلوم الضرورية لبقاء المدينة بل هي التي تبين ايضا العلوم التي يجب ان يتعلموها لكي يحافظوا على مدينتهم ولقد سبق لابن رشد ان اعلن عن بعض المسائل التي تؤدي الى فساد المدن .¹⁴⁰

تبين اذن من قول ابن رشد في السياسة ان غاية الانسان في الوجود هي الفضيلة وخاصة فضيلة النظر السياسي كما ان غاية علم السياسة في شقيه النظري و العملي هي المدينة اي تأسيس مدينة فاضلة لان المدينة بدون سياسة فاضلة تظل في مرتبة المدن الضالة الفاسدة لذلك ينبغي الاعتماد على سياسة تأخذ مقدماتها من علم الاخلاق كما انه يفرض انها أي السياسة " علم أعظم من صناعة الطب " لان مهمة صناعة الطب تقتصر على حفظ الصحة أي صحة الفرد و القضاء على المرض في حين ان علم السياسة بالإضافة الى حفاظه على الفرد يسعى الى الحفاظ على المدينة و تدبير شؤونها و ترسيخها أي الفضيلة في الفرد و المجتمع .

ان تأسيس ابن رشد لمشروع سياسي اخلاقي رغم عدم توفره على الشروط الضرورية لذلك أعني عدم توفره على النص الارسطي في السياسة ربما يعود الى انه كان يتوقع انهيارا في القيم الانسانية و الاخلاقية بوجه خاص مثل شيوع الظلم و القهر و الطغيان و القتل و قد كان و قد ذاق هو مرارة ذلك في أواخر عمره حيث نكبه المصور الموحد يودي الى موت الفضيلة في معناها العام وربما يعود الى اضطراب الوضع السياسي للمدينة الاندلسية يقول " و القول في هذه الاشياء على الاستقصاء يستدعي قولاً أبسط من هذا بكثير لكن قولنا حري في هذه الاشياء بحسب الامر الضروري وان فسح الله في العمر و جلى هذا الكرب فسنكلم في هذه الاشياء بقول أبين و اوضح و اشد استقصاء من هذا كله، لكن القدر الذي كتباه في هذه الاشياء هو الضروري في الكمال الانساني وبه تحصل اول مراتب الانسان وهذا القدر لمن اتفق له الوقوف عليه بحسب زماننا هذا كثيرا.¹⁴¹

وعلى الرغم من أن مختصر كتاب النفس الذي اخذنا منه النص السالف يعود الى مرحلة سالفة على جوامع سياسة افلاطون وتلخيص الاخلاق انهما ينتميان الى نفس الظرف ظرف الكرب ولا نستبعد ان يكون عاملا من بين عوامل حاسمة أسهمت في إخفاق المشروع الفكري السياسي الرشدي، بل لقد ذهب الاستاذ محمد أركون إلى ضرورة دراسة ما دعاه بسوسولوجيا الاخفاق لابن رشد في السياق الاسلامي اي الكشف ع الاسباب الاجتماعية التي أدت إلى فشل فكره في البيئة الاسلامية و هذا يقتضي بظره التطرق الى نقطتين كيف و لماذا اختفت الرشدية من ساحة الفكر الاسلامي بداء من القرن الثالث عشر الميلادي ماهي العوامل الاجتماعية و القوالب الايديولوجية التي انتصرت في المجال الاسلامي بداء من القر الثالث عشر لقد انتصرت الى درجة أنه حتى مفكر كبير مثل ابن خلدون 6-140 اهتم

¹³⁹تلخيص الخطابة تحقيق ع. بدوي ص 38

¹⁴⁰تلخيص الخطابة ص 28-29 مختصر سياسة افلاطون ص 181

¹⁴¹ابن رشد مختصر كتاب النفس جمال الدين العلوي ص 208

بالتيار الصوفي أكثر مما اهتم بالتيار الفلسفي قول أركو هذا مأخوذ من مقاله ابن رشد رائد الفكر العقلاني و الامام المستنير عالم الفكر ع 4 سنة 1999، فالعصر عصر قلق وفتن واضطرابات ومن الطبيعي ان نجد صداه في العبارة الرشدية .

هل نقول انا عثرنا على مقصد الفضيلة كواحد من المقاصد الكبرى للقول الرشدي الحقيقة انه معنى لا يمكن ان يغيب عن كل ذي بصيرة و بعثورنا على هذا المقصد ننهي هذا القول في الفكر المقاصدي عند ابن رشد الذي كان مقاصديا بحق و ظهر هذا في سائر اقاويله .

الباحث: بوبكر الفلالي

ماجستير في الدراسات الاسلامية