

دراسة في أبرز الأفكار السياسية عند ابن رشد

م.د. مرتضى شنشول ساهي

كلية العلوم السياسية / جامعة ميسان

المقدمة: يعجب بعض الناس من المشتغلين بدراسة آراء الأقدمين والوقوف على أخبارهم والأخذ بالصحيح مما ترجموه حيث يظنون بأن كل قديم قد عفت آثاره وأكل عليها الزمان وأهله فلا فائدة من تضييع الوقت في التحري عنه لأن الحاجة إلى دراسة الجديد أكثر أهمية، إلا أن جوابنا على ذلك هو أن البحث في القديم يكون ضروري لمعرفة الجديد وتفهمه، ولهذا اتجه نظرنا لدراسة أحد فلاسفة العرب والذي اهتم اهتماماً كبيراً بفلسفة اليونانيين وتفرغ لها وشرحها وفسرها وعلق عليها وأوضح الغموض فيها.

يعتبر ابن رشد من العلماء والفلاسفة المسلمين في القرون الوسطى الذين تميزوا بإسهاماتهم الكبيرة في إغناء الفكر العربي والعالمي بصورة كبيرة في ميادين الطب والفلسفة والاجتماع والاقتصاد والسياسية، وتركت مؤلفاته أثراً كبيراً كان لها وقعها في أفكار وتصورات الكثير من الفلاسفة الذين جاءوا بعده.

إن المتتبع لحياة ابن رشد يشهد معاناة واضحة عاش في ظلها هذا الفيلسوف، تركزت في معظمها على تأثير الاضطهاد والسياسي الذي وقع عليه بسبب المؤامرات والفتن التي دبرت له والتي أدت بالتالي إلى توجيه سهام النقد ضده وتلفيق العديد من الإشاعات التي لا صحة فيها والتي حاولت أن تطعن في توجه ابن رشد الإسلامي وتضعه في مصاف الملحدين بسبب اجتهاده وكفاءته والمكانة العالية التي حظي بها فيلسوفنا لدى أمراء دولة الموحدين.

ولغرض توضيح ما تقدم وإعطاء صورة أكثر وضوحاً عن ابن رشد في حياته التي عاشها وإسهاماته الفكرية في جانبها السياسي، ارتأينا كتابة هذا البحث الذي نأمل من خلال أن نكون قد قدّمنا شيء يليق بسمعة مثل هذا الفيلسوف الكبير .

ينقسم موضوع البحث إلى فصلين، الفصل الأول يتحدث عن الحياة العامة لابن رشد والذي قسمناه إلى ثلاث مباحث تتناول الأول منها ولادة ونشأة ابن رشد، والثاني النكبة التي تعرض لها ابن رشد والأسباب التي أدت إلى وقوع مثل هذه النكبة، أما المبحث الثالث فإنه يتحدث أثر المفكر اليوناني (أرسطو) في تكوين الفكر الفلسفي عند ابن رشد.

أما الفصل الثاني فإنه يختص بجانب معين من جوانب الفكر التي تناولها ابن رشد وهو جانب (الفكر السياسي)، وهذا الفصل بدوره ينقسم إلى أربعة مباحث يتناول كل مبحث منها فكرة سياسية معينة ناقشها وتعرض لها ابن رشد، حيث يتناول في المبحث الأول مفهوم علم السياسة من حيث الأغراض والمبادئ التي يختص بها هذا العلم، أما المبحث الثاني فيتناول فكرة أنظمة الحكم، بينما يتعرض المبحث الثالث والمبحث الرابع لفكرتين كان يفتقد لهما المجتمع الذي يعيش فيه ابن رشد حيث يبين المبحث الثالث فكرة (الحرية السياسية)، والمبحث الرابع الذي يكون خاتمة للفصل يتناول فكرة (العدالة السياسية).

الفصل الأول

حياة ابن رشد

يمكننا التعرف على حياة ابن رشد من خلال معرفة البيئة والظروف السياسية والاجتماعية التي عاش في ظلها، والتي أسهمت في تبلور فكره، لذا ارتأينا تقسيم هذا الفصل إلى مباحث هي:

المبحث الأول: ولادة ونشأة ابن رشد.

المبحث الثاني: نكبة ابن رشد وأسبابها.

المبحث الثالث: أثر أرسطو في تكوين فكر ابن رشد الفلسفي.

المبحث الأول

ولادة ونشأة ابن رشد

هو محمد بن احمد بن محمد بن رشد، وكنايته (أبو الوليد)، وقد اشتهر في العصور الوسطى الأوربية باسم (Averroés)، عاش ابن رشد في القرن السادس الهجري (أو الثاني عشر الميلادي) إذ ولد عام ٥٢٠هـ - ١١٢٦م، وتوفي في أواخر عام ٥٩٥هـ أي ١١٩٨م^(١).

كانت ولادته في الأندلس العربية الإسلامية (أي جنوب اسبانيا والمراكش) في مدينة قرطبة، عاش في فترة زمنية استطاع فيها (الموحدون) أن يؤكدوا أنفسهم كوارثين ومتممين ومطورين لممثلي العصر الحضاري المادي والثقافي في الشرق في دمشق وبغداد^(٢).

كان ابن رشد ينتمي إلى أسرة من أعرق الأسر الأندلسية وأبعدها شأنًا في الفقه والسياسة والقضاء، حيث نشأ في بيت فقهاء وقضاة وكانت أسرته من أكبر الأسر وأشهرها في الأندلس، وآبؤه من أئمة المذهب المالكي، وكان هو وأبوه وجده قضاة قرطبة، وانفرد حيناً بقضاء أشبيلية، وكان جده محمد بن رشد من أهل العلم والفقه وكانت له مباحث فلسفية وشرعية وله مجموعة فتاوى رتبها ونقحها أحد مريديه وأتباعه هو (ابن الوران) إمام مسجد قرطبة في عهده، أما والده فلم يكن يمتاز إلا بمنصب القضاء^(٣).

تلقى ابن رشد علومه من أبي القاسم بن شكوال وأبي مروان وأبي جعفر هارون وأبي بكر بن سمحون وأبي جعفر بن عبد العزيز، وهم فقهاء الأندلس في ذلك الزمان، ومنهم من يذهب إلى أنه أخذ أيضاً بعض العلوم من ابن باجة^(٤).

(١) زينب محمد الخضير، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ط٢، بيروت، دار التنوير للنشر، ١٩٨٥، ص ١٩ - ٢٠.

(٢) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق، دار دمشق للنشر، ١٩٧١، ص ٣٥٥.

(٣) محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، دن، دبت، ص ١٣.

(٤) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، تقديم: أدونيس العكر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١، ص ٤٠.

وعندما بلغ ابن رشد الثامنة والعشرين من عمره سافر إلى مراكش وقصد إلى بلاط الخليفة عبد المؤمن ثاني أمراء الموحدين، ولما توفي عبد المؤمن وخلفه ولده يوسف، تفضل ابن طفيل الفيلسوف الشهير فقدم ابن رشد لعظمته، وكان يوسف يحب العلم والعلماء وتمت المقابلة بين ابن رشد والأمير ونقل ابن طفيل إلى ابن رشد رغبة الأمير يوسف في نقل حكمة أرسطو، ولما توفي ابن طفيل عين الأمير يوسف ابن رشد طبيباً له، ولما خلا منصب القضاء في قرطبة عينه مكان أبيه، ولما توفي الأمير يوسف وخلفه ولده يعقوب المنصور بالله، كانت حظوة ابن رشد عنده عظيمة وقربه منه لدرجة ان ابن رشد كان يخاطبه بعبارة (يا أخي)!!^(١).

الا ان هذه العلاقة سرعان ما تدهورت وانقلب يعقوب على ابن رشد مما تسبب في حدوث نكبة عند ابن رشد نتحدث عنها في المبحث الثاني.

المبحث الثاني

نكبة ابن رشد وأسبابها

إن المنزلة التي حظي بها ابن رشد عند الخليفة المنصور أدت إلى تأليب جميع الحاسدين والذين يريدون التقرب من الخليفة للوقوف ضد ابن رشد.

إن أعداء ابن رشد حاولوا التتكيل به مرة بعد أخرى، ففشلوا في أول الأمر لأن الخليفة المنصور كان في بداية عهده محباً للفلسفة ومجاهراً بذلك، بعد ذلك تحولت نفس المنصور عن الحكمة والحكماء بسبب ما لحقه من التطور العقلي الذي حجب إليه التصوف والالتجاء إلى الأولياء والزهاد في الوقت الذي كان فيه ابن رشد قد علا نجمه من حيث فضله في التأليف والفلسفة وسعة علمه وعلو مقامه في الطرب والشريعة والقضاء.

تحركت أحقاد أعداء ابن رشد عندما كان في السبعين من عمره، في تلك الفترة كان الأمير المنصور ينصرف إلى مشايخ الطرق الصوفية أثناء إقامته بمدينة قرطبة، وتسلح هؤلاء الأعداء بحجة المدافعة عن شريعة الإسلام وأوضحوا للأمير ما شاءوا من

(١) محمد لطفي جمعة، مصدر سابق، ص ١١٦ - ١١٧.

سيئات ابن رشد في مؤلفاته فقرأت في مجلس الأمير وتداولت أغراضها ومعانيها وقواعدها وتمكن الأعداء والحساد من تخريبها بما دلت عليه أسوء مخرج، حتى هاجوا بها غضب الأمير وأيقظوا قوى الشر الكامنة في نفسه بحجة المدافعة عن شريعة الإسلام، كما أن أعداء ابن رشد طلبوا من الخليفة إهدار دمه لتتجو شريعة الإسلام من شر ابن رشد^(١).

ويعد أن رفعت الشكوى للأمير فانه أمر بدعوة أعظم فقهاء وقضاة قرطبة وطرح عليهم قضية ابن رشد، وقد حضر ابن رشد بنفسه هذا الاجتماع، وقد قرر الفقهاء أن تعاليم ابن رشد كفر محض ولعنوا من يقرأها وقضوا على صاحبها بالنفي إلى قرطبة. وقد تناولت المؤلفات التي تحدثت عن حياة ابن رشد ومسيرته أسباب رئيسية أدت إلى توجيه انتقادات متعددة له وصلت إلى وضعه في مصاف الكفار والملحدين، وهذه الأسباب يمكن تضمينها في ستة نقاط رئيسية:

١- إن ابن رشد قام بشرح كتاب الحيوان لأرسطو فهذب به وبسط أغراضه فزاد فيه ما رآه لائقاً به، فقال في هذا الكتاب عند ذكره الزرافة وكيف تتولد وبأي أرض تنشأ: ((وقد رأيتها عند ملك البربر)) جازياً في ذلك على طريقة العلماء في الأخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خدمة الملوك من الإطراء والتقدير وما جانس هذه الطرق، فكان هذا مما أحنق الملك عليه^(٢).

٢- اختصاص ابن رشد بأبي يحيى أخو المنصور والي قرطبة، وربما كان ابن رشد يؤثر أبا يحيى عل الخليفة أخيه، وكان المنصور يخشى من منافسته أخيه له، وبعض هذه البواعث كافٍ لاستهداف الفيلسوف لغضب المنصور^(٣).

٣- ان قوماً ممن يناوئون ابن رشد من أهل قرطبة سعوا به عند المنصور ووجدوا إلى ذلك طريقاً بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها فوجدوا فيها بخطه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم: فقد ظهر أن الزهرة أحد

(١) محمد لطفي جمعة، مصدر سابق، ص ١٣٥ - ١٣٦.

(١) محمد لطفي جمعة، مصدر سابق، ص ١٣٧.

(٢) فرح أنطون، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤.

الآلهة... فأوقفوا المنصور عند هذه الكلمة، فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة، فلما حضر ابن رشد قال له بعد أن نبذ إليه الأوراق: أخطك هذا؟ فأنكر... فقال المنصور: لعن الله كاتب هذا الخط، وأمر الحاضرين بلعنه^(١).

ويرى أحد المدافعين عن ابن رشد، انه بعد دراسة أساطير اليونان تبين أنهم كانوا يسمون الزهرة ربة الحب، وأنهم أخذوا هذا من البابليين، وان كلمة فينوس - أي الزهرة - مأخوذة من كلمة بنوت أي بنت وكانت فاؤها تكتب باءً في بعض الكتب اليونانية القديمة، وان هذا كله لا يتعدى المجاز، كما يقول القائل منهم رب البحر ورب الغاب ورب الغناء وأشباه هذه الأسطورات، ولا يستبعد بأن الأسطورة قد رويت في كتب ابن رشد كما نقلها عن اليونان على هذا المثال، أما أن يكون ابن رشد معتقداً بربوبية الزهرة ربة الحب أو ربة غيره فذلك بعيداً جداً^(٢).

٤- من الأسباب الأخرى لنكبة ابن رشد هو ما تحدث عنه الشيخ أبو المحسن الرعيني نقلً عن شيخه أبو محمد عبد الكبير، ان هذا الأخير اتصل بابن رشد المتفلسف أيام قضائه بقرطبة وحظي عنده فاستكتبه واستقضاه فقال: ان هذا الذي ينسب إليه ما كان يظهر عليه، ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه، وما كدت آخذ عليه إلا فلتة واحدة وهي عظمى الفلتات، وذلك حين شاع في المشرق والاندلس على السنة المنجمة ان ريحاً عاتية تهب في يوم كذا وكذا في تلك المدة تهلك الناس، واستفاض ذلك حتى جزع الناس منه واتخذوا الأنفاق تحت الأرض توقياً لهذه الريح، ولما انتشر الحديث بها في البلاد استدعى والي قرطبة إذ ذاك طلبتها من المنجمين وفاوضهم في ذلك ومنهم ابن رشد - وهو القاضي بقرطبة يومئذ - فلما انصرفوا من عند والي تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب، قال الشيخ أبو محمد الكبير - وكنت حاضراً - فقلت في أثناء المفاوضات: ان صح أمر هذه الريح

(٣) عباس محمود العقاد، ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٩، ص ٢٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

فهي ثانية الريح التي اهلك الله تعالى بها قوم عاد، إذ لم تعلم ريح بعدها يعم إهلاكها، قال: فانبرى إليّ ابن رشد ولم يتمالك أن قال: والله وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف سبب هلاكهم؟ فسقط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن^(١).

٥- وقيل في أسباب النكبة ان حسّاد ابن رشد دسوا عليه أناساً من تلاميذه ستملونه شرح الكتب الفلسفية فشرحها لهم ونقلوها عنه بعد تأويل شرحها تأويلاً سيئاً كأنها من رأيه وكلامه وأشهدوا عليه مائة شاهد ثم رفعوها إلى الخليفة وطلبوا عقابه لانحلال عقيدته فنكبه الخليفة وألزمه أن ينزوي في قرية أليشانه (لوسينا) بجوار قرطبة ولا يبرحها^(٢).

٦- إن السبب الحقيقي الكامن وراء كل تلك الأسباب هو هجوم ابن رشد الشديد على علماء الكلام، مم دفعهم إلى الانتقام منه ومكنهم من هذا سيطرتهم على الحياة الفكرية في ذلك الحين بل وخوف السلطان نفسه منهم لما لهم من نفوذ وتأثير على الجماهير^(٣).

لقد كان للأفكار الثورية العلمية التي أتى بها ابن رشد عواقب مزعجة بالنسبة إليه، إذ ان المرجعية الدينية والسياسية حقدت عليه بعنف مما أدى إلى نفيه كما ذكرنا إلى مدينة (أليشانه) كما أحرقت كتبه، وقد كان ذلك بداية معركة عصبية وحاقدة ضد الفلسفة والفكر، إلا ان تغير ميزان القوى الدينية والسياسية جعل الأمير يعفو عنه بعد مدة فعاد والتحق بالبلاط.

المبحث الثالث

أثر أرسطو في تكوين فكر ابن رشد الفلسفي

(١) عباس محمود العقاد، مدر سابق، ص ٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٣) زينب محمد الخضير، مصدر سابق، ص ٢١.

لقد كان في استطاعة العصور الوسطى المسيحية أن تتجاهل ابن رشد تماماً لولا انه كان من أعظم شراح أرسطو ذلك الفيلسوف الذي أقبلت عليه هذه العصور إقبالاً عظيماً على يد مفكريها سواء كانوا علماء لاهوت أم فلاسفة.

لقد فعل ابن رشد لأرسطو ما لم يفعله المؤلفون المسلمون إلا للقرآن، فبدا في معظم الأحيان وكأنه يريد التفكير لحساب أرسطو أكثر مما يريد أن يفكر لحسابه، مما جعل فلسفته تمثل عودة للأرسطوطاليسية الأصلية^(١).

أعجب ابن رشد كثيراً بأرسطو ويمكن ملاحظة هذا الإعجاب من خلال مجموعة من أقواله التي أطلقها بحق أرسطو فهو يقول في وصفه^(٢): ((انه أعقل أهل اليونان وأكثرهم حكمة وواضع علم المنطق والطبيعات وماوراء الطبيعة ومتممها، وقد قلت انه واضعها لأن جميع الكتب التي وضعت قبله في هذه العلوم غير جديرة بالذكر إزاء كتبه، وقلت متممها لأن جميع الفلاسفة الذين عاشوا بعده منذ ذلك الزمن إلى اليوم أي مدة ١٥٠٠ سنة لم يستطيعوا زيادة شيء على وضعه ولا وجدوا خطأ فيه، فلا ريب في أن اجتماع هذا العلم في إنسان واحد أمر عجيب غريب يوجب تسميته ملكاً إلهياً لاشجاً. ولذلك كان القدماء يسمونه أرسطو الإلهي)).

وقال في موضع آخر: ((إننا نحمد الله حمداً كثيراً لأنه قدر الكمال لهذا الشخص (أرسطو) ووضعه في درجة لم يبلغها أحد غيره من البشر في جميع الأزمان، وربما كان الباربي مشيراً إليه لما قال في كتابه (القرآن): ﴿قُلْ إِنَّ الْفُضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾)).

وفي موضع آخر: ((إن برهان أرسطو لهو الحق المبين ويمكننا أن نقول عنه ان العناية الإلهية أرسلته إلينا لتعليمنا ما يمكن عمله)).

كذلك قال: ((كان هذا الإنسان قاعدة من قواعد الطبيعة ومثالاً للكمال الذي في إمكانها الوصول إليه)).

(١) زينب محمد الخضيرى، مصدر سابق، ص٧.

(٢) ابن رشد، نقلاً عن: فرح أنطون، مصدر سبق ذكره، ص٥٣ - ٥٤.

هذا هو رأي ابن رشد في أرسطو، ولذلك لم يكن يخالفه في شيء من تعاليمه حين شرح كتبه، لكنه وعلى الرغم من ذلك كان يتصل من تبعة بعض المبادئ التي ينشرها ويترك عهدتها لأرسطو، ولكن بعض مترجميه يرجحون ان كان يضع ذلك ليتمكن من نشر كل ما يريد نشره ويكون بريئاً من المسؤولية إذا سئل عنه.

وهناك سبب رئيسي قد دفع ابن رشد على شرح فلسفة أرسطو ويتمثل هذا السبب في رغبة الأمير يوسف ثالث أمراء الموحدين والذي كان صاحب فضل كبير على ابن رشد حيث اهتم بعنايته وإعطاءه مناصب في القضاء وأغدق عليه بالأموال والهدايا، فقد روى بعض مؤرخي العرب ان ابن رشد قال يوماً لتلامذته: ((لقد دعاني اليوم ابن طفيل وقال لي: إنني سمعت الخليفة اليوم يشكو من غموض فلسفة أرسطو ويتأفف من مترجمي كتبه، وقد قال لي انه يود لو يقوم أحد ويشرح هذه الكتب ليجعلها قريبة إلى الإفهام، فأنا أرى أنك قادر على ذلك بما أعرفه فيك من الذكاء والفهم وقوة الإرادة على الدرس فأقيم على هذا العمل، أما أنا فلا يقعدني شيء عنه سوى كبر سني وانقطاعي إلى خدمة الأمير)). قال ابن رشد: ((ومنذ ذلك الحين انقطعت إلى العلم الذي دعاني إليه ابن طفيل وهذا هو السبب في إقدامي على شرح فلسفة أرسطو))^(١).

إن ابن رشد لم يترجم فلسفة أرسطو وإنما شرحها شرحاً، ولقد أخطأ من قال في انه ترجمها لأن ابن رشد لم يكن يحسن اللغة اليونانية فضلاً عن انه كان في دار الخلافة في الأندلس أطباء من النساطرة الذين كانوا قد ترجموا كتب أرسطو إلى اللغة العربية، وكان كثير من علماء السريان والكلدان قد ترجموا هذه الكتب إلى العربية قبل عصر ابن رشد بثلاثة قرون، فلا ريب ان فيلسوف الأندلس قد اعتمد في شرح أرسطو أستاذه وأستاذ فلاسفة العالم على هؤلاء المترجمين^(٢).

لقد شرح ابن رشد فلسفة أرسطو بطرق ثلاث: الأولى الشرح الوجيز أو الصغير والثانية الشرح المتوسط، والثالثة الشرح الكامل أو المطول.

(١) ابن رشد، نقلاً عن: ريتشارد فالترز، الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإسلامي، ترجمة: محمد توفيق حسين، بيروت، د.ن، ١٩٥٨، ص ٨٦.

(٢) ريتشارد فالترز، مصدر سابق، ص ٨٧.

أما الشرح الصغير فهو عبارة عن تحليل وجيز وهو من قبيل نثر المنظوم فالمتكلم فيه ابن رشد ذاته ويسير فيه على الطريقة التي ترضيه في الاقتباس والاستشهاد، والناظر في هذا الشرح يعتقد انه تفسير قائم بذاته، أما الشرح المتوسط فانه يذكر في صدر كل فصل منه بضع كلمات من كتاب أرسطو ثم ينطلق في الشرح والتأليف فيختلط قوله بقول أرسطو حتى يصعب فصلهما، أما الشرح الكبير ففيه اقتباس لكل نبذة من أرسطو مع تحديدها بقوله: ((قال أرسطو)) ثم يبدأ الشرح بالإسهاب والتعمق والاستطراد، وهذا الشرح الكبير أشبه شيء بتفسير القرآن من حيث التمييز المطلق بين الشرح والمتمن، وقد امتاز ابن رشد بهذه الطريقة على الفارابي وابن سينا فقد كانا يمزجان نصوص أرسطو بشروجهما^(١).

إن من الثابت ان ابن رشد وضع الشرح الكبير بعد الصغير والوسط والدليل على ذلك انه في آخر الشرح الكبير للطبيعيات الذي أتمه في الستين من عمره أشار إلى شرح أوجز منه صنفه في مقتبل العمر، وكذلك في الشرح الوسط أعطى على نفسه عهداً بوضع الشرح الكبير^(٢).

الفصل الثاني

الفكر السياسي عند ابن رشد

تناول ابن رشد مجموعة من الأفكار السياسية التي يمكننا القول بان تأثير الفكر السياسي الأفلاطوني يمكن ملاحظته فيها بصورة واضحة من خلال شرحه لجمهورية أفلاطون لأنه لم يشرح سياسة أرسطو وذلك لعدم وجود ترجمة عربية لها في بلاد

(١) محمد لطيف جمعة، مصدر سابق، ص ١٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

المغرب، لذلك يمكن القول بأنه كان مقلداً لأفلاطون فلم يكتب شيئاً يداني الجمهورية جمالاً وحكمة^(١).

وللتعرف على أبرز الأفكار السياسية التي تناولها ابن رشد فاننا سوف نقسم هذا الفصل إلى أربعة مباحث يتناول كل مبحث فيه فكرة سياسية معينة وكما يلي:

المبحث الأول: علم السياسة (أغراضه، مبادئه)

المبحث الثاني: أنظمة الحكم.

المبحث الثالث: الحرية السياسية.

المبحث الرابع: العدالة السياسية.

المبحث الأول

علم السياسة (أغراضه، مبادئه)

إن هذا العلم المشهور بالعلم العملي يبان بجوهره العلوم النظرية، فهذا مما لا شك فيه ولا جدال ان مواضعه تختلف من كل موضوع من موضوعات العلوم النظرية ومبادئه تختلف عن مبادئها وذلك لأن موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية التي تصدر عنا ومبادئه الإرادة والاختيار، بينما موضوع العلم الطبيعي هو الأشياء الطبيعية ومبادئها الطبع والطبيعة وموضوع العلم الإلهي الأمور الإلهية ومبدأه الله سبحانه وتعالى^(٢).

كذلك يختلف هذا العلم عن سائر العلوم النظرية من حيث الغرض فغرض تلك العلوم هو المعرفة فحسب أما غرض هذا العلم فهو العمل^(٣).

ويرى ابن رشد بأن مبادئ علم السياسة يمكن قسمتها إلى قسمين^(٤):

(١) محمد لطفي جمعة، مصدر سابق، ص ١٧٠.

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة، نقله إلى العربية: د. أحمد شعلان، مدخل ومقدمة تحليلية: د. محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد: ٤، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨، ص ٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٣.

القسم الأول: يذكر فيه الملكات والأفعال الإرادية والعادات جملة، وصلة كل واحدة منها بالأخرى.

القسم الثاني: يخصص فيه عن الكيفية التي ترسخ بها هذه الملكات في النفوس وتتألف.

ويضمن ابن رشد في القسم الأول من علم السياسة أربعة أصناف من الكمالات الإنسانية وهي: فضائل نظرية (عقلية)، فضائل علمية (فكرية)، فضائل خلقية، صنائع عملية^(١).

ويعتقد بأن بلوغ سائر الكمالات الإنسانية لا يستقيم إلا لجماعة من الناس كل فرد منهم ذو استعدادات خاصة، وبناءً عليه ينبغي ضرورة وجود جماعة ممن تتحلى سائر أصناف الكمال الإنساني يؤازر الواحد منهم الآخر في بلوغ هذا الكمال، ويعطي مثلاً على ذلك صناعة الفروسية وصناعة الأجمة التي يؤازر بعضها بعضاً، صناعة اللجام خادمة للفروسية من جهة أنها تمهيد لها، والفروسية تمكن صناعة اللجم من الصنعة التي يكون بها اللجام على أحسن وجه، وهما معاً يعملان لغرض واحد^(٢).

أما صلة هذه الفضائل بأجزاء الدولة فهي تحكي صلة النفس بأجزائها، فتكون الدولة حكيمة من جراء الجزء النظري الذي تحكم به سائر الأجزاء كما يكون الرجل حكيماً من جراء الجزء العقلي الذي يحكم سائر قوى النفس فيه، ويقصد بالقوى (القوة الغضبية والقوة الشهوانية)^(٣).

ويميز ابن رشد بين الفضائل التي تسند إلى جزء واحد من أجزاء الدولة كالحكمة والشجاعة، والفضائل التي تسند إلى سائر أجزائها كالعفة والعدالة^(٤).

ولغرس الفضائل في نفوس سكان الدولة عند ابن رشد سبيلان رئيسيان هما الإقناع والإكراه، والإقناع عنده أصناف منها الأقاويل والخطابات الشعرية التي يخاطب

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة، مصدر سابق، ص ٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٦ - ٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٧.

بها الجمهور، ومنها الأقاويل البرهانية التي يقصر عن بلوغها للجمهور حيث انها وقف على الخاصة أو الحكماء، فإذا تعذر الإقناع اقتضى اللجوء إلى الإكراه وهو السبيل الذي ينبغي إتباعه مع المتمردين والأعداء وسائر من لا يستجيب لنداء الفضيلة طوعاً، لكن من الطبيعي أن لا يلجأ إلى هذا السبيل في المدينة الفاضلة بل في الأمم غير الخيرة أي مضادات المدينة الفاضلة أو في التداول مع الأعداء عن طريق الحرب^(١).

المبحث الثاني

أنظمة الحكم عند ابن رشد

يرى ابن رشد أن حاجة الإنسان إلى الاجتماع تفرض نشأة المدينة وهو ما يعني في رأي ابن رشد استحالة عيش البشر فرادى مما يحتم عليهم تقسيم العمل فيما بينهم بما يوجبه ذلك من اختصاص كل صنف من أصناف الناس بالصناعة المتوائمة مع طبيعته، وبذلك فان هذا الاجتماع ينبغي أن يخضع إلى تدبير عقلي كي ينظم على النحو الذي يضمن للإنسان الشروط المثلى التي تتحقق من خلال إنسانيته وإلا فان ذلك الاجتماع سوف يكون ضالاً جاهلاً تسلط خلاله على الناس شتى أنواع القهر، ومن هنا كان إبراز مبدأ التماثل بين المدينة والنفس، فالانحراف في النفس يعني سيطرة القوى الشهوانية أو الغضبية على القوة العاقلة وتعطيل دورها، بينما تعني صحة النفس تحكم القوة العاقلة بما عداها من القوى، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المدينة فانحرافها مائل في استبعاد الفيلسوف من حكمها، أما سعادتها فتتحقق من خلال تسلم الفيلسوف أمر قيادتها^(٢).

وعلى هذا الأساس قام ابن رشد بالتفريق بين نوعين من السياسات، سياسة فاضلة وسياسة ضالة.

لقد ميز ابن رشد في كتابه ((الضروري في السياسة)) والذي لخص فيه كتاب ((الجمهورية)) لأفلاطون بين خمسة أنواع من السياسات قائلاً: ((إن أفلاطون يرى أن

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٩ - ٨١.

(١) فريد العليبي، رؤية ابن رشد السياسية، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧، ص ٨١.

السياسات البسيطة^(١) التي تنشأ عليها هذه المدن في الجملة خمسة أنواع: النوع الأول السياسة الفاضلة، والثاني سياسة الكرامة، والثالث سياسة الرجال القلة وهي خدمة المال وتعرف أيضاً بسياسة الخسة، والرابع السياسة الجماعية، والخامس سياسة وحدانية التسلط^(٢).

وإذا ما انقسمت المدينة الفاضلة وحكومتها إلى قيادة الملك الواحد أو قيادة أكثر من واحد وكانوا يؤازرون بعضهم بعضاً دعي الحكام صفوة الأمراء والدولة التي يرئسونها صفوة الدول (الارستقراطية)^(٣).

غير أن هذا ليس هو التقسيم النهائي، إذ يذهب في موضع لاحق إلى القول بأن أصناف السياسات ثمانية، بعد أن يذكر ضربين آخرين من السياسات وهما سياسة الضرورة وسياسة الشهوة، قائلاً: ((ونحن نرى أن هناك أيضاً نوعاً آخر من السياسة وهي سياسة صاحب الشهوة، فإذا أضيفت إلى هذه السياسات سياسة الضرورة تكون أصناف السياسات ثمانية))^(٤).

وبذلك تكون الأنواع الخمسة الأولى من أنظمة الحكم والتي ذكرها ابن رشد هي نفسها التي ذكرها أفلاطون في كتابه (الجمهورية).

ولغرض التعرف على أشكال السياسات أو الحكم التي أوردها ابن رشد فانتنا سوف نتناول كل منها على حدة مع توضيح الطريقة التي ينتقل فيها الحكم من شكل إلى آخر، لذلك سوف نقسم هذا المبحث إلى ثلاث مطالب هي:

المطلب الأول: الحكم الفاضل.

(٢) يصف ابن رشد هذه الأصناف من نظم الحكم بأنها بسيطة لأنه يرى أنها لا توجد على أرض الواقع إلا مركبة في الغالب، يقول: ((وينبغي أن تعلم أن هذه السياسات التي ذكرها أرسطو ليس تلي بسيطة وإنما تلي أكثر ذلك مركبة)). انظر: ابن رشد، تلخيص الخطابة لأرسطو، تحقيق: محمد سليم، لجنة تحقيق التراث، القاهرة، ص ١٤٠.

(٣) ابن رشد، الضروري في السياسة، مصدر سابق، ص ١٦٨.

(١) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية: حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، ط١، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢، ص ١٧٦؛ كذلك: ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠، ص ١٣٠.

(٢) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، مصدر سابق، ص ١٧٨.

المطلب الثاني: أنظمة الحكم الضالة.

المطلب الثالث: تحول أنظمة الحكم.

المطلب الأول

الحكم الفاضل

يشدد ابن رشد وهو يتحدث عن المدينة الفاضلة على وحدتها مقابل تكثر المدن الضالة، غير أن تأكيد هذه الوحدة لا يعني أن الرياسة في المدينة الفاضلة هي بدورها واحدة، إذ نراه في تلخيصه للجمهورية يورد أشكالاً مختلفة من الرياسات التي يمكن أن تعرفها هذه المدينة، فإذا كان ابن رشد قد بين بأن هناك نوعين من السياسة الفاضلة وهما رياسة الملك الفيلسوف ورياسة الأخيار فإنه عند تفصيل الحديث وكما سنرى بخصوص هاتين السياستين فإنه سيورد ثلاثة أشكال أخرى من السياسة وهي: سياسة الملك الحق وسياسة ملك السنة والسياسة المشتركة بين الفقيه والمجاهد^(١).

لذلك سوف نقوم بعرض كل نوع من أنواع السياسات الفاضلة على حدة.

أولاً: سياسة الملك الفيلسوف:

وتكون عندما يرأس ملك فيلسوف المدينة ف((هذه السياسة إنما توجد إذا عرض ان كان الملك فيلسوفاً)). وهذا الملك الفيلسوف يكون بالضرورة ((حكيماً حاصلاً على العلم العملي، ويكون له مع هذا الفضيلة العلمية التي عنها تصدر تلك الأمور التي لا يتبين أمرها عند الأمم والمدن إلا بالعلم العملي (كما لا يتم له ذلك) إلا بالفضيلة الخلقية الرفيعة التي بها يعرف الفضل في سياسة المدن))^(٢).

وهذا يعني أن الملك الفيلسوف هو ذلك الحائز على العلمين النظري والعملي وعلى الفضائل الخلقية والفكرة مجتمعة. وتجليات ذلك تكون في الخصال التي تتوافر فيه وهي^(٣):

١- أن يكون ميالاً بالفطرة لدراسة العلوم النظرية.

(١) فريد العليبي، مصدر سابق، ص ٨٣.

(٢) ابن رشد، الضروري في السياسة، مصدر سابق، ص ١٣٥.

(٣) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١٤٠ - ١٤١.

- ٢- أن يكون جيد الحفظ ولا يعتوره النسيان.
 - ٣- أن يكون محباً للعلم ولتحصيل العلوم.
 - ٤- أن يكون محباً للصدق وأهله كارهاً للكذب.
 - ٥- أن يكون كارهاً للذات معرضاً عنها.
 - ٦- أن يكون غير محب للمال.
 - ٧- أن يكون كبير النفس.
 - ٨- أن يكون شجاعاً.
 - ٩- أن يهيج بملئ عزيمته نحو كل شيء خير وجميل بذاته.
 - ١٠- أن يكون بليغاً، حسن العبارة، جيد الفطنة.
- وإذا كانت هذه الخصال ذات طابع معنوي، فإن ذلك لا يعني تغافل ابن رشد عن الخصال الجسمانية، إذ ينبهنا إلى ما ينبغي أن يتوافر في الملك الفيلسوف منها، ويذكر أنها ذاتها هي التي تشترط في الحفظة مثل قوة البنية الجسدية ورهافة الحس، والثبات في الرأي وتجنب الشر والتقيّد بالأعمال التي تجلب النفع للمدينة^(١).

ثانياً: سياسة الملك الحق:

يذكر ابن رشد هنا خمسة شروط لهذا النوع من الحكم يجب أن تتوافر فيه حتى يكون فاضلاً وهي: ((الحكمة والتعقل التام، جودة الإقناع، جودة التخيل، القدرة على الجهاد ببذنه، أن لا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزولة الأشياء الجهادية))^(٢).

وعند تفحص هذه الشروط يمكن الإدراك بأن ابن رشد يقبل بإمكانية أن لا يكون حاكم المدينة الفاضلة فيلسوفاً بالمعنى المشار إليه في سياسة الملك الفيلسوف، إذ في الحال الثانية يمكن لتلك الخصال البدنية وللفضائل الفكرية والخلقية المحدودة أن تكون وحدها كافية.

ثالثاً: سياسة الأخيار:

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٨ - ١٦٩.

وهي السياسة التي تنتزع فيها الخصال السابقة الذكر في ((رياسة الملك الحق)) على عدد من الأفراد، تتوافر في كل واحد منهم خصلة معينة، وبذلك يتكون مجلس سياسي مكون من خمسة أفراد))^(١).

وعن هذا الشكل من السياسة يقول ابن رشد: ((ورئاسة الأختيار هي التي تكون أفعالها فاضلة فقط، وهذه تعرف بالأمامية، ويقال أنها كانت موجودة في الفرس الأول فيما حكاه أبو نصر))^(٢).
رابعاً: ملك السنة:

إن القائم بهذا الشكل من السياسة هو شخص يكون على بينة من الموروث المؤلف من النواميس والتشريعات التي تركها المشرع الأول، فتكون له القدرة على الاجتهاد وفي التعامل مع وقائع مكانه وزمانه، فيصدر بشأنها ما يتناسب معها من أحكام، ويضاف إلى ذلك قدرته على خوض الحرب وجودة تدبيرها^(٣).

وهذه الرياسة تأتي في مرتبة أدنى من حيث القيمة قياساً إلى الرياسات السابقة، إذ ((قد يتفق أيضاً أن يكون رئيس هذه المدينة ممن لم يصل إلى هذه المرتبة، أعني رفعة الملك، غير أنه يكون عارفاً بالشرائع التي سنّها (المشرع) الأول))، ويكون له قدرة على استنباط ما لم يصرح به (المشرع) الأول، فتوى فتوى وحكماً حكماً، وهذا النوع من العلوم هو المسمى عندنا صناعة الفقه، كما تكون له القدرة على الجهاد، ((فهذا يسمى ملك السنة))^(٤).

وعند البحث عن نموذج واقعي - تاريخي لهذا الشكل من الرئاسة فإنه يوجد في حكم يوسف بن تاشفين حيث أشار ابن رشد في سياق الحديث عن التحول إلى الحكم التيموقراطي إلى المرابطين الذين اتبعوا السياسة الشرعية مع يوسف ثم تحولوا إلى الكرامية (التيموقراط) مع حكم ابنه^(٥).

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٤) ابن رشد، تلخيص الخطابة، مصدر سابق، ص ٦٩.

(١) فريد العليبي، مصدر سابق، ص ٨٨.

(٢) ابن رشد، الضروري في السياسة، مصدر سابق، ص ١٦٩.

(٣) فريد العليبي، مصدر سابق، ص ٨٩.

خامساً: السياسة المشتركة بين الفقيه والمجاهد:

وهذا النوع من السياسة يحدث عندما لا تجتمع الفتان الواردتان الذكر في ملك السنة (الفقه والجهاد) في رجل واحد، بل قد يكون أحدهما مجاهداً دون أن يكون فقيهاً (والآخر فقيهاً دون أن يكون مجاهداً)، فهما بالضرورة يشتركان في الرئاسة، كما كان عليه الأمر عند كثير من ملوك الإسلام^(١).

إن إشارة ابن رشد إلى ملوك الإسلام إنما تعني انه يرى أن فترة معينة من تاريخ الإسلام قد عرفت رياسة محاكية للسياسة الفاضلة، وربما يعني الحكم الموحد في بدايته حيث نجد تأثير الفقيه وهو المهدي بن تومرت، وحضور المجاهد وهو عبد المؤمن بن علي^(٢).

مما يتقدم يتضح بأن أشكال الحكم الفاضلة التي قدمها ابن رشد يمكن أن تقسم إلى خمسة أشكال، هذه الأشكال فقط من شأنها أن تقيم المدينة الفاضلة التي تحقق السعادة والكمال لسائر الناس.

المطلب الثاني

أنظمة الحكم الضالة

ويرى ابن رشد بأن أنظمة الحكم الضالة تكون على ستة أشكال هي: الحكم التيموقراطي، الحكم الاوليغارشي، الحكم الديمقراطي، الحكم الاستبدادي، حكم الضرورة، حكم الشهوة. ولغرض إعطاء صورة أوضح لهذه الأشكال فسوف نوضح كل شكل منها بصورة منفردة.

١- الحكم التيموقراطي:

ويعتقد ابن رشد بأنه أفضل أشكال الحكم المضادة للمدينة الفاضلة^(٣). ويسميه ابن رشد (سياسة الكرامة) حيث يعرفها على أنها السياسة التي يتعاون أهلها على طلب الكرامة وبلوغها^(١).

(٤) ابن رشد، الضروري في السياسة، مصدر سابق، ص ١٦٩.

(١) فريد العليبي، مصدر سابق، ص ٨٩.

(١) ماجد فخري، مصدر سابق، ص ١٣٠.

ويبدو أن هذه المدينة هي المدينة الأكثر تميزاً من بين المدن غير الفاضلة، لأنها تبغي الفضائل التي يظن أنها فضائل بالأعمال الحميدة، ولهذا فإن أمثال هؤلاء الحكام سيعون على الأغلب الأفعال التي يمدحون بها ويجلون ويعظمون، ظانين أن ذكرهم سيبقى زمناً طويلاً بعد مماتهم^(٢).

٢- الحكم الاوليغارشي (سياسة الخسة):

وهو الحكم الذي يحرص أصحابه على جمع الخراج والثروة والأخذ من ذلك بما يفوق مقدار الحاجة، ينفقون منه على أنفسهم بإسراف ولا يشركون في ذلك أحداً مما هو خارج عنهم^(٣).

ويدعى هذا النوع من الحكم بحكم القلة لأنه مادامت هناك رغبة في استحصال الملكية فإنها ستكون قلة بالضرورة، فيما ستكون الأكثرية في هذه المدينة من الفقراء^(٤).

٣- الحكم الديمقراطي (السياسة الجماعية):

ويرى ابن رشد هنا بأن معظم الدول الشائعة في عصره هي من النوع الجمهوري أو الديمقراطي، وانها أول الأشكال التي تتبثق من طور الحاجة الطبيعية، حيث أن كل امرئ في هذا الطور يعتبر نفسه حراً، وهذه هي الدولة التي تتجلى فيها الحرية على أكمل وجه، وهي مع ذلك لا تخلو من آفات، وأفتها الكبرى عند ابن رشد أن الحكم فيها ليس من أجل غرض أو مطلب معروف اتفقت عليه كلمة الجماعة كما هي الحال في سائر أشكال الحكم الأنفة الذكر، ومن خواص هذه الدولة أنها تتبثق من المنزل أو الأسرة وتمتاز بالملكية الخاصة، ولما كانت الثروة فيها من نصيب أرباب الأسر فكثيراً ما يضطرون إلى دفع الضرائب للجنود الذين يخوضون الحرب ذوداً عنهم، وبذلك تنشأ لنا طبقتان في الدولة بعد أن كان أبناؤها جميعهم سواسية، طبقة الجمهور وطبقة الأثداء^(٥).

(٢) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص ١٧٠.

(٣) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١٨٢.

(٤) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص ١٧٢ - ١٧٣.

(٥) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١٨٤ - ١٨٥.

(١) ماجد فخري، مصدر سابق، ص ١٣١ - ١٣٢.

٤- الحكم الاستبدادي (سياسة التسلط):

هذا النوع من الحكم حسب اعتقاد ابن رشد يقوم على أساس حكم الفرد المستبد الواحد الذي يريد الحصول على مآربه الخاصة سواء بالرغبة في الغلبة فقط أو الرغبة في الشرف أو الرغبة في الثروة أو الرغبة في اللذة أو كلها بالجملة^(١).

ويصف ابن رشد حالة الذين وقعوا تحت الطغيان من الشعوب بالحنن والقلق والفقر، ((ويصف حالة المتغلب الطاعي من الحكام بحالة السكران وبأن نفسه تكون مليئة بالعبودية والجور، ولا سبيل لوضع حد لشهواته وبأنه لا يقدر على ضبط نفسه ولا على مراقبة رغباته، فهو مريض ينصب نفسه لمعالجة الآخرين))^(٢).

٥- سياسة الضرورة:

والتي يقصد أصحابها من ورائها الحصول على ما هو ضروري وما يحصل به ما هو ضروري وهو الفلاحة والقنص واللصوصية، ولكن الفلاحة هي أكثر طبيعة عند الإنسان للحصول على الضروري^(٣).

وقد تطرق إلى نفس هذا المعنى (الفارابي) الذي يقول: ((المدينة الضرورية والاجتماع الضروري هو الذي به يكون التعاون على اكتساب ما هو ضروري في قوام الأبدان وإحرازه))^(٤).

٦- سياسة الشهوة:

يرى فيها ابن رشد بأنها تقوم على اللذة ويكون غاية أهلها في اجتماعهم الحصول على اللذات الحسية من المأكول والمشروب والمنكوح وما شاكل ذلك^(٥).

إن ابن رشد بحديثه عن سياسة الشهوة التي لا مقابل لها لدى أفلاطون فهو يقتفي أثر أرسطو الذي يقول عنها ((مدينة الخسة والشقوة وهي التي قصد أهلها التمتع

(٢) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ص ١٨٨.

(٣) فريد العليبي، مصدر سابق، ص ١١٥.

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة، مصدر سابق، ص ١٧٩.

(٢) أبو نصر محمد بن الفارابي، السياسة المدنية، تونس، سيراس للنشر، ١٩٩٤، ص ٧٨.

(٣) ابن رشد، تلخيص السياسية، مصدر سابق، ص ١٩٢.

باللذة من المأكل والمشروب والمنكوح، وبالجملة اللذة من المحسوس والتخييل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو^(١).

مما تقدم يتبين بأن عدد أنواع الحكم أو السياسات عند ابن رشد يكون أحد عشر نوعاً خمسة منها تمثل مدناً فاضلة، وست أنواع منها تمثل مدناً غير فاضلة أو كما اعتبرها ابن رشد مدناً مضادة للمدن الفاضلة.

المطلب الثالث

تحول أنظمة الحكم

يرى ابن رشد كما هو الحال عند أفلاطون بأن نظام الحكم لا يثبت على شكل واحد وإنما هو عرضة للتغيير من شكل إلى آخر، ويبدأ بعرض أشكال التغيير في الحكم والطريقة التي تم بها التغيير.

انطلاقاً من وجهة نظر أفلاطون يعتقد ابن رشد بأن تحول المدينة الفاضلة إلى مضاداتها ينجم عن إهمال الحكم للعناية بأمر التزاوج واختلاط النسل وفساده وذلك أن أحد شروط قيام المدينة الفاضلة الاهتمام بأمر النسل والحرص على تزويج الأكفاء بالأكفاء ولاسيما صحيحي الأجسام وطيببي العرق منهم، فإذا اختلط النسل انبثق جيل من الناس يختلفون عن الجيل الأول فيكرهون الموسيقى ويفضلون الرياضة على الموسيقى، أي العناية بالجسد على العناية بالنفس وفصائلها، فينتشر حب التملك الخاص بهم فيستأثرون بالقصور والمتاع وما أشبه، ويبسطون للحراس من العطاء ما كان كافياً لحملهم على الدفاع عن المدينة، فما يلبثون أن يصبحوا عبيداً لهم لا أسياداً وهكذا يغلب على حكام هذه الدولة روح النجدة، فيسيطر فيها الجنود الذين يستجيبون لداعي الشرف أو المجد، فإذا أسرفوا في ذلك جنحت الدولة نحو الاستبداد^(٢).

طبقاً لذلك فإن الحاكم الفيلسوف ستتغلب عليه روح النجدة بدلاً من روح الحكمة، فيطلب الشرف أو المجد في شبابه، فإذا تقدمت به السنين أخذ في طلب الثروة أيضاً،

(٤) أبو نصر محمد بن الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: ألبير نصري، دن، دبت، ص ١١٠.

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة، مصدر سابق، ص ١٨١ - ١٨٢.

وكثيراً ما تلعب والدته دوراً فعالاً في ذلك، فتحته على طلب الجاه بعد أن يكون والده قد قعد عن ذلك، وهو شبيه بما حدث في أول عهد العرب بالحكم كما يقول ابن رشد: ((انهم كانوا ينزعون إلى الحكم الأمثل حتى إذا جاء معاوية والخلفاء الأمويون انقلب نظام الحكم إلى هذا النوع الذي تغلب عليه روح النجدة))^(١). أي النظام التيموقراطي الشائع في الأندلس اليوم كما يقول.

وينقلب النظام التيموقراطي إلى حكم الأغنياء (الاوليغارشي) حيث أن الحكام يأخذون على مر الأيام في استساعة طعم الثروة ومحاسنها، فيصبح المال أساس الحكم في الدولة، وهكذا يخلع السكان السلطة لا على الأكفاء بل على الأغنياء فتكون حالهم في ذلك أشبه بحال من يعهد بإدارة دفة السفينة لا الريان الذي يحذق فن الملاحة بل لمن يتفق له أن يكون أغنى ركاب السفينة، فيعرض عن الريان الأصيل لضيق ذات يده^(٢).

ومن آفات هذه الدولة انها تنقسم إلى دولتين: دولة الفقراء ودولة الأغنياء، فيؤدي ذلك إلى عجزها عن الحرب، لتكؤ الأغنياء فيها عن تجهيز الجيش خشية انقلابه عليهم، أو لتقاعسهم عن القتال، وهكذا تؤول هذه الدولة إلى الخراب^(٣).

وهذا الحكم (الاوليغارشي) أي حكم دولة الأغنياء ينقلب بدوره إلى حكم الجمهور (الديمقراطي)، عندما ينصرف أغنياء هذه الدولة إلى تبذير المال على هواهم حتى إذا صفرت يدهم من المال وكانت هناك مدينة تناهضهم تعين الفقراء على الأغنياء فيها ويأخذوا أموالهم ويخرجوهم من المدينة أو يستعبدوهم، حيث يمكن أن تتحول هذه المدينة (الأغنياء) من حالها إلى مدينة جماعية (ديمقراطية)، هذا إذا ما تواعد الفقراء الذين فيها ضد الأغنياء، فيسلبونهم أموالهم ويقتلونهم أو يخرجونهم من المدينة^(٤).

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٣ - ١٨٤.

(١) ماجد فخري، مصدر سابق، ص ١٣٣ - ١٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٣) ابن رشد، الضروري في السياسة، مصدر سابق، ص ١٨٨ - ١٨٩.

إن ميزة هذه الدولة هو أن الحكم بين أبنائها سواسية لا فضل لأحدهم على الآخر لذلك يتطرق إليها الفساد والفضوى بسرعة فتبدأ بالانحلال^(١). ورغم ذلك فمن عادة هذه الدولة أن تتقلب بالطبع بالطبع إلى دولة الاستبداد، لأن مبدأ الحكم فيها هو الحرية المطلقة وهذه الحرية كثيراً ما تفضي إلى الفساد والفضوى، فينشأ في الدولة ثلاث فئات: فئة من الأحرار لا هم لها إلا طلب الملذات، وفئة لا هم لها إلا طلب الثروة، وفئة عاطلة تتحد مع الفئة الأولى لتسطو على ثروة الفئة الثانية وتستولي عليها وتسيطر على أصحابها، فإذا استشرت الفتنة وعم الشقاق ولم ير الناس بدأ من الالتجاء إلى رجل ذي شوكة يلقون إليه بمقاليد الحكم فإذا استتب له الأمر أخذ في الاستبداد لهم شيئاً فشيئاً، ويتصف هذا الحاكم المستبد أو الطاغية بأن الجزء الأدنى منه (أي القوة الشهوانية) يحكم الجزء الأعلى (أي العقل)، لذلك يكون عبداً لمآربه وأهوائه، خالياً من كل فضيلة لاسيما فضيلة النجدة، ولم يكن له هملاً إلا بلوغ مآربه وإرواء شهواته^(٢).

المبحث الثالث

الحرية السياسية عند ابن رشد

إن التفلسف الرشدي حول مفهوم الحرية لم يكن يجري في أرض ممهدة، فقد ساهمت العوائق التي اعترضت تناول ابن رشد لذلك المفهوم في إبقائه دون الحد الذي يكون فيه مفهوماً مركزياً، فالمجتمع العربي الوسيط الذي عاش فيه ابن رشد كان محكوم بسيطرة المقدس الديني الذي ينظر إلى الله باعتباره السيد المطلق والقوة الجبارة بينما المؤمنون هم عبيده وعباده، كما أن الجماعة (الملة) كانت تمارس دوراً مهيماً والفيلسوف في ظلها كما هو الحال عند ابن رشد لن يكون مصيره سوى الخسران بالنفي والعزلة في أحسن الأحوال والقتل في أسوأها، وهذا ما لاحظناه من خلال المشاكل والصعوبات التي واجهها ابن رشد والتي أدت بالتالي إلى تلفيق التهم له وبالتالي حدوث النكبة عنده والتي أشرنا إليها سابقاً.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٩ - ١٩٠.

(٥) ابن رشد، تلخيص السياسة، مصدر سابق، ص ٢١١.

أخذ ابن رشد دوره في التقديم للحرية السياسية محاولاً بذلك كسر الطوق الذي فرض على مثل هذا المعنى طوال حقبة عديدة من السنين، فهو من جهة يعلن براءته من الملة التي تفرض قيودها الأسرة محاولاً ضبطها ولجمها، وحسب رأيه فإن الجمهور يظل دون مرتبة الفلاسفة، وهو من ناحية ثانية وهي الأهم في الدلالة على مفهوم الحرية السياسية فإنه لا يتوانى عن التنديد بتسلط الحكام الجائرين الذين من شأن النظام الجماعي (الديمقراطي) أن يخلقه، حيث أنه يميز بين نوعين من الحرية: الحرية الزائفة والحري الحقيقية، فما لحق فكرة الحرية من تشويه ينبغي أن يوضع له حد في رأي ابن رشد بما يعنيه ذلك من اعتبار للحرية في معناه الحقيقي^(١).

لذلك يلاحظ على ابن رشد وهو يتحدث عن نظام الحكم الجماعي ينبه إلى ما تعانيه فكرة الحرية من زيف ضمنه، فكل فرد في نظام الحكم الجماعي يتوهم بأنه ينبغي أن يتمتع بقدر أعلى من الحرية قياساً لبقية الأفراد دونما ضوابط تنظيم تلك الحرية فيؤول الأمر إلى فوضى عارمة من شأنها أن تحول المدينة التي تسودها شيئاً فشيئاً إلى ما يناقض الحرية أي التسلط، ومثال ذلك كما يقول ابن رشد: ((الرئاسة التي قامت في أرضنا هذه أعني قرطبة بعد الخمسمائة، لأنها كانت قريبة من الجماعة كلها، ثم آل أمرها بعد الأربعين وخمسمائة إلى تسلط))^(٢).

إن ابن رشد لم يتردد في إحضار البعد السياسي والبعد الاجتماعي للمؤلفين للحرية، فهناك من جهة رفض التسلط بالمعنى السياسي أي رفض إمعان السادة في قهر الناس واستعبادهم وإذلالهم، ومن جهة أخرى رفض ما يعمد إليه السادة على المستوى الاجتماعي من سلب أرزاق العامة والاستيلاء على أموالهم^(٣).

كما يمكن أن نظفر بتمثل ابن رشد لفكرة الحرية في دلالتها السياسية والاجتماعية عندما نقف على فحوى كلامه عن حال السادة في مدينة الغلبة للذين لا يأخذون في الاعتبار سوى مصالحهم الفئوية الضيقة، فالتغلب معناه إخضاع عامة

(١) فريد العليبي، مصدر سابق، ص ١٥٩.

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة، مصدر سابق، ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٢) فريد العليبي، مصدر سابق، ص ١٦٠.

الناس، أي أن هناك غالباً (السادة) ومغلوباً (العامة)، وحتى يتم ذلك دون استثارة ردود فعل رافضة فإن الغالب (الحكام) يلجأ إلى التزييف يعتمد سبل الخداع المختلفة، فنحن بذلك إزاء مدينة جائرة (نظام حكم تعسفي - قهري) يعتمد الحاكم فيها التميويه والتزييف لبيسط سيطرته على الناس^(١).

خلاصة القول ان ابن رشد أراد أن يوضح المعنى الذي تشير إليه الحركة السياسية ربما من خلال رفض الواقع السياسي والاجتماعي الذي تعايش معه في قرطبة والذي كان ينعدم فيه أي أثر للحرية، فأراد أن يوضح بأن الاستبداد السلطوي المفروض من الحاكم والاستبداد الجماعي الذي تفرضه (الملة) سوف ينتهي في الأخير إلى حدوث مصادمة ومواجهة مع الشعب من شأنها أن تؤدي في الأخير إلى استرداد الحرية السياسية.

المبحث الرابع

العدالة السياسية عند ابن رشد

يرى ابن رشد بأن العدالة السياسية في مجتمع ما تتضح من خلال طبيعة الممارسة السياسية التي يؤديها الحكام وأصحاب السلطة، فإذا كانت هذه الممارسة من شأنها أن تساوي بين المواطنين في الحقوق والواجبات بصورة عادلة ومنتساوية فيمكن القول بأن هناك عدالة سياسية متوفرة، أما إذا كانت الممارسة السياسية تفضي إلى إيقاع الظلم والجور على الناس وتخلق تفاوتاً في الحقوق الممنوحة لهم فذلك خير دليل على انعدام العدالة السياسية، لذلك نراه لا يترك الفرصة تمر وهو يلخص كتاب الخطابة لأرسطو من دون التنبيه إلى مظاهر ظلم أصحاب الفضائل العادلين الصالحين من قبل الحكام المستبدين الذين تلهج ألسنتهم رياءً ومكراً بالعدل وسواه من الفضائل بينما يرتكبون أفظع الجرائم حيث يقول: ((ومن الظلم العظيم أيضاً أن يكون

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

العادلون والصالحون وبالجملة ذوو الفضائل يعذبون على فضائلهم، ولذلك يكون الظلم الواقع بهؤلاء فخرًا لهم وكرامة ليست يسيرة^(١).

وطالما أن الأمر يتعلق بفضيلة أخلاقية مجال حركتها الممارسة العملية فإن المقياس في حضورها أو عدمه هو تطبيقاتها الواقعية، وهذا ما أكده عندما ربط الصلة بين العدل والمساواة، ولكنها ليست أي مساواة وإنما هي تلك التي تعني أن يلزم كل فرد حدود المهنة التي هو مؤهل للقيام بها^(٢).

إن العدالة التي أراد ابن رشد التأكيد عليها تتطوي على ممارسة العمل الذي يستطيع الإنسان القيام به من خلال القدرات التي يمتلكها دون اللجوء إلى القيام بعمل آخر يخرج عن القدرة التي يمتلكها. وهذا هو نفس المعنى الذي جاء به أفلاطون في توضيحه لمفهوم العدالة على أساس قيام كل إنسان بأداء عمله الخاص به دون أن يتدخل في عمل سواه: فالمدينة عادلة إذا قام الصانع والجندي والحاكم فيها كل بعمله دون أن يتدخل في أعمال الطبقتين الأخرين^(٣).

كذلك يمكن القول بأن هناك صورة أخرى من صور العدالة السياسية أطلقها ابن رشد من خلال الدعوة التي وجهها للمساواة بين المرأة والرجل، حيث يرى بأن الاختلاف بينهما إنما هو اختلاف في الكم لا في الطبع، أي أن النساء طبيعتهم مشابهة لطبيعة الرجال ولكنهن أضعف منهم في الأعمال والدليل على ذلك مقدرتهن على جميع أعمال الرجال كالحرب والفلسفة وغيرها ولكنهن أضعف من الرجال فيها، وقد دلت حالة بعض البلاد في المغرب (أفريقيا) على أن النساء قادرات كل القدرة على الحرب وكذلك لا خوف على المملكة من قبضهن على أزمة الأحكام فيها، وكان ابن

(١) ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ، ص ١١٥ - ١١٦.

(٢) فريد العليبي، مصدر سابق، ص ١٨٤ - ١٨٥.

(٣) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، المؤسسة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٥٦٨.

رشد يستشهد على صحة قوله هذا ((بإناث الكلاب التي تحرس الغنم حراسة شديدة كحراسة الذكور))^(١).

إلا أن ابن رشد يوح بأن الدور السياسي للمرأة قد تراجع في المدن (مدن الأندلس) لأسباب يوضحها بقوله: ((إن معيشتنا الاجتماعية الحاضرة لا تدعنا ننظر ما في النساء من القوى الكامنة فهي عندنا كأنها لم تخلق إلا للولادة وإرضاع الأطفال ولذلك تقني هذه العبودية كل ما فيها من القوة على الأعمال العظيمة، وهذا هو السبب في عدم وجود نساء رفيعات الشأن عندنا، وفضلاً عن ذلك فإن حياتهن أشبه بحياة النبات وهن عالة على رجالهن ولذلك كان الفقر عظيماً في مدننا لأن عدد النساء فيها مضاعف لعدد الرجال وهن عاجزات عن كسب رزقهن الضروري))^(٢).

من ذلك يتبين أن تحقيق العدالة السياسية لدى ابن رشد يحمل مضامين متعددة تتمثل بقدرة صاحب السلطة السياسية على توظيف قدراته في تحقيق المساواة المشتركة بين الرعية بالمعنى الذي ذكرناه للمساواة من جهة، ومن جهة أخرى إقامة نوع من التوازن في توزيع المناصب السياسية بين الرجال والنساء.

الخاتمة: يمكن القول ختاماً أن هناك مجموعة من النتائج التي يمكن استخلاصها من المضمون الذي يحتويه هذا البحث تتمثل بما يلي:

١- إن التناقض السياسي والفكري بين قسم كبير من جماهير الشعب وعلى رأسها رجال الدين المتعصبين من جهة وبين الفلاسفة والمفكرين الأحرار والآخذين بالعقل منطلقاً أساسياً لهم من جهة أخرى، قد حدد طابع الوضع السياسي والفكري في عصر ابن رشد، وقد تذبذب أمراء وسلطين الموحدين بين هذين الاتجاهين الرئيسيين، الأمر الذي أدى بالتالي إلى إصابة ابن رشد بشكل مباشر بسهام النصيين والمتعصبين.

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة، مصدر سابق، ص ١٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

٢- تعرض ابن رشد لفترة من الزمن إلى نكبة أثرت عليه بصورة كبيرة ترتب عليها نفيه إلى قرية (ألسيانه) قرب قرطبة مرجعها إلى أسباب عديدة يمكن توضيحها في أمرين هما:

أ- الأفكار الثورية العلمية التي أتى بها ابن رشد والتي كانت ذات عواقب مزعجة بالنسبة له أدت إلى حقد المؤسسة الدينية والسياسية عليه.

ب- سلسلة المؤامرات والفتن والأكاذيب التي لا صحة لها والتي حاولت تشويه الشخصية الرشدية والتي نجحت في تنفيذ مآربها.

٣- تأثر ابن رشد بالكتابات والمؤلفات اليونانية وبالأخص أرسطو وأفلاطون حيث قام وكما ذكرنا بشرح مؤلفات أرسطو وبالأخص في الجانب الفلسفي الأمر الذي أدى إلى الاستفادة العلمية والفلسفية الكبيرة مما تركه فيلسوف كبير مثل أرسطو، كما انه تأثر بأفلاطون وبالأخص في الجانب السياسي من خلال شرحه لجمهورية أفلاطون حيث ذكرنا تأثره على سبيل المثال بفكرة أنظمة الحكم وكذلك بفكرة العدالة السياسية عند أفلاطون.

٤- يمكن القول بأن ابن رشد ومن خلال نقده للمؤسسة الدينية والسياسية على النحو الذي ذكرناه كان يمتلك فكراً حراً وشجاعة قلما امتلكها مفكر وفيلسوف آخر، وتبرز هذه المقدره بصورة واضحة من خلال مطالبته ودفاعه عن فكرتي العدالة السياسية والحرية السياسية وضرورة وجودهما في المجتمع.

المصادر

١- ابن رشد، تلخيص الخطابة لأرسطو، تحقيق: محمد سليم، القاهرة، لجنة تحقيق التراث، بدون تاريخ.

٢- ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، ط١، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢.

- ٣- ابن رشد، الضروري في السياسة، نقله إلى العربية احمد شعلان، مدخل ومقدمة تحليلية محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد: ٤، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨،
- ٤- ابن رشد، تلخيص الخطابة لأرسطو، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ.
- ٥- أبو نصر محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: ألبير نصري، بدون نشر، بدون تاريخ.
- ٦- ابو نصر محمد الفارابي، السياسة المدنية، تونس، سیراس للنشر، ١٩٩٤،
- ٧- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة، المؤسسة العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٨،
- ٨- ريتشارد فالترز، الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإسلامي، ترجمة: محمد توفيق حسنين، بيروت، بدون دار نشر، ١٩٥٨.
- ٩- زينب محمد الخضيرى، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ط٢، بيروت، دار التنوير للنشر.
- ١٠- طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط٢، دمشق، دار دمشق للنشر، ١٩٧١،
- ١١- عباس محمود العقاد، ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٩،
- ١٢- فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، تقديم: أدوانيس العكرة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١،
- ١٣- فريب العليبي، رؤية ابن رشد السياسية، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.
- ١٤- ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠،

١٥- محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، بدون ناشر، بدون تاريخ.