



## المقال: الفلسفة السياسية لدى ابن رشد

الأستاذ: فائز صالح محمود أللهيبي

الجامعة: جامعة الموصل/كلية العلوم السياسية (العراق)

### ملخص:

إنّ أفكار ابن رشد السياسية مشبعة بالأصول الإغريقية والعربية، فهو متأثر بأفكار أفلاطون وأرسطو والفارابي، ولكنه يتجاوز ذلك التأثير من خلال دلوه بأفكاره الخاصة بشأن القضايا المثارة حول نمط الحكم، والعلاقة بين الدين والسياسة، وموقع المرأة في المجتمع، ومسألة العدل.

ابن رشد ساهم من خلال فلسفته السياسية الارتقاء بالتعامل مع الظاهرة السياسية من المستوى الخطابي إلى مستوى التحليل المعتمد على البرهان، لكن ذلك لا يعني أنّ السياسة قد تحولت في فكره إلى عالم مستقل، بل كانت السياسة لديه متداخلة مع الفلسفة ومع الأخلاق، وأحياناً نجدتها قد اصطبغت بطابع فقهي.

الكلمات المفتاحية: ابن رشد، الفلسفة السياسية، السياسة

### Abstract:

Ibn Rushd's political thoughts are imbued with Greek and Arab origins, he is influenced by the thoughts of Plato, Aristotle, and the Farabi, however, he goes beyond that influence through his own thoughts on the issues raised about the manner of governance, the relationship between religion and politics, the position of women in society, and the question of justice

Ibn Rushd contributed through his political philosophy to elevate the dealing with the political phenomenon from the rhetorical level to that of analysis based on evidence, but that does not mean that politics has transformed, in his thought, into an independent world, yet it has been interwoven with philosophy and morality, and sometimes we find it has become of a juristic nature.

**Keywords:** Ibn Rushd, Political Philosophy, Policy

مقدمة:

موضوعنا ينطلق من الموروث الثقافي الإسلامي المرتبط برؤية الواقع التاريخي في حينه، فالشروط التاريخية الموضوعية لتفوق الحضارة الإسلامية هي الإطار الممكن للسعي إلى بعث الأمة من جديد، من خلال الدعوة لمعرفة تلك الشروط التي يسرت بناء الحضارة الإسلامية والبحث في إمكانية تحقيقها، ولقد كانت هناك قيمتان أساسيتان وراء ذلك الازدهار هما العلم والعدل .

ولقد انشغلت الفلسفة ضمن ما انشغلت به، المسألة السياسية، فمباحث العلوم السياسية ضاربة بجذورها عميقاً ضمن تاريخ الفلسفة، غير أنّ الأسئلة التي تطرح في خضم ذلك هي: هل كان لابن رشد انشغال بهذه المسألة؟ وإذا كان له هذا الانشغال، فما هي طبيعته؟ وهل بحث عن موضوع الحرية ونقد السلطة السياسية أم لا؟ وهل لديه أفكار بشأن القضايا السياسية المثارة خلال عصره؟

لقد ظلت الفلسفة السياسية لدى ابن رشد مجهولة على مدى عهود طويلة، فقد نظر إلى كتبه المتداولة على أنها أبعد ما تكون عن السياسة، ولكن بعد ترجمة كتابه الموسوم (الضروري في السياسة : مختصر كتاب السياسة لأفلاطون) من قبل أحمد شحلان والذي نشره عام 1998، لا يمكن لنا إلا العودة إلى التراث الفكري لابن رشد لغرض الاطلاع على مساهماته في حقل الفلسفة السياسية .

إن أفكاره السياسية مشبعة بالأصول الإغريقية والعربية، فهو متأثر بأفكار أفلاطون وأرسطو والفارابي، ولكنه يتجاوز ذلك التأثير من خلال دلوه بأفكاره الخاصة بشأن القضايا المثارة حول نمط الحكم، والعلاقة بين الدين والسياسة، وموقع المرأة في المجتمع، ومسألة العدل .

ابن رشد ساهم من خلال فلسفته السياسية الارتقاء بالتعامل مع الظاهرة السياسية من المستوى الخطابي إلى مستوى التحليل المعتمد على البرهان، لكن ذلك لا يعني أنّ السياسة قد تحولت في فكره إلى عالم مستقل، بل كانت السياسة لديه متداخلة مع الفلسفة ومع الأخلاق، وأحياناً نجدها قد اصطبغت بطابع فقهي .

فهو فيلسوف له مكانته العلمية وفضله الخلقى، وكانت حياته الفكرية تجسيدا لتياره الفكري بين تيارات الفلاسفة وفرق المتكلمين .

لقد تم تناول الموضوع من خلال ثلاثة مباحث، إذ تناول المبحث الأول حياة ابن رشد ونشأته ومؤلفاته، أما الثاني فكان حول التأسيس الفلسفي لفكره السياسي، أما المبحث الثالث فتناول معالم آراءه السياسية في نظم الحكم والحريّة والعدل والمرأة، ثم الخاتمة ... ومن الله تعالى التوفيق .

### المبحث الأول: حياة ابن رشد وسيرته

#### حياته:

يتسلسل نسبه عبر شجرة تضم ثمانية آباء، فهو، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن أحمد بن عبد اله بن رشد، وهذا التناوب بين (محمد) و (أحمد) يدل على اعتزاز الأسرة بأبائها، فالولد يسمى باسم جده ليخلفه ويحافظ على ذكراه وليكون مثله، كما أنه يشير إلى ارتباط الأسرة بخير الأسماء عند المسلمين اسم رسول الله محمد ﷺ<sup>(1)</sup> .

ولد عام 520هـ-1126م في قرطبة مدينة العلم والمعرفة في الأندلس، عاش في ظل دولة الموحدين بالمغرب والأندلس<sup>(2)</sup> .

وقد كان في عصر ابن رشد أسرتان: بنو حمدين وبنو رشد، على رأس الفقهاء في دولة المرابطين، وبينما كان بنو حمدين طموحين سياسياً ميالين إلى ترجمة مكانتهم العلمية والاجتماعية إلى نفوذ سياسي مباشر، كان بنو رشد أميل إلى الوقوف عند حدود الواجهة العلمية والاجتماعية . فقد كان جد ابن رشد من كبار الفقهاء والمحدثين، وتولى منصب قاضي قضاة قرطبة، وله مؤلفات عدّة منها (البيان والتحصيل) وهو موسوعة فقهية في عدّة مجلدات، و (المقدمات) في الفقه أيضاً<sup>(3)</sup> .

توفي عام 595هـ-1198م في مدينة مراكش، ثمّ نقل إلى مدينة قرطبة ليُدفن فيها مع أسلافه .

#### سيرته:

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2007، ص ص24-25.

<sup>2</sup> عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، ج4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1999، ص22 .

<sup>3</sup> محمد عابد الجابري، مصدر سبق ذكره، ص26-28 .

كان ابن رشد فيلسوفاً حكيماً، ومتكلماً مسلماً، وفقهياً مالكيّاً، وقاضياً للقضاة، وطبيباً عظيماً، وأديباً ولغوياً، أبدع في ميادين هذه الفنون والعلوم آثاراً، تشهد على التخصص العميق، مع الموسوعية التي أحاطت بكل هذه الميادين<sup>(4)</sup>.

ولا نعرف إلاّ النزر اليسير حول دراسة ابن رشد، خاصةً ما يتعلق منها بالفلسفة وعلومها، لكنّه كان منصرفاً ومنكباً وبشغف على دراسة الفقه والرياضيات والطب والحكمة، وعلى آراء من سبقه من أعلام الفكر من عرب ومسلمين ويونانيين وغيرهم. فكان ذلك أن عمل على شهرته ومهّد له الاتصال بمن اشتهر في زمانه من رجال العلم والدولة، من أمثال ابن طفيل وأبي يعقوب وسيما أمير المؤمنين أبي يوسف الملقب بالمنصور، الأمر الذي رفعه إلى ارتقاء أعلى المناصب<sup>(5)</sup>.

وإذا كانت الشهرة بالفلسفة قد غلبت على ابن رشد فإنّ مرجع ذلك لم يكن فقط إمامته لهذا الفن في عصره، وإنّما لغلبة ملكة التفلسف عليه في كل علم كتب فيه.

وقد ابن الأبار (المتوفى عام 658هـ-1260م) في تصوير مكانة ابن رشد بين علماء عصره، وفي سياق العلم الإسلامي والعالمي، عندما تحدث عنه فقال (كانت الدراية أغلب عليه من الرواية، درس الفقه والأصول وعلم الكلام، وغير ذلك. ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً. وكان - على شرفه - أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً، عنى بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حكى عنه أنّه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلاّ ليلة وفاة أبيه وليلة بناءه على أهله، وأنّه سوّد فيما صنّف وقيد ألف واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة. ومال إلى علوم الأوائل، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره. ويفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه، مع الحظ الوافر من الإعراب والأدب، حتى حكى عنه أبو القاسم بن الطليسان: أنّه كان يحفظ شعري حبيب والمتنبي، ويكثر التمثيل بهما في مجلسه، ويورد ذلك أحسن إيراد)<sup>(6)</sup>.

<sup>4</sup> محمد عمارة، ابن رشد بين الغرب والإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، 2004، ص 22.

<sup>5</sup> محمد عابد الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 29.

<sup>6</sup> أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص ص 435-

إنَّ أهمية هذا الوصف تتعدى تصوير (الموسوعية-المتخصصة) لابن رشد، إلى الإشارة إلى كماله العلمي، وفضله الخلقي، والتواضع الذي زان شرف مكانته الاجتماعية والعلمية، فجعله جامعاً إلى العلم، العدالة الجامعة التي اشتراطها الإسلام وحضارته في العلماء قبل الأمراء<sup>(7)</sup>.

فضلاً عن اختلاف ابن رشد في نظريته إلى العامة عن المفكرين الذين عاصروه أمثال ابن باجه وابن طفيل، فهو لا يرى رأيهما، وإنما هو يفضل أن يعيش مع العامة في سبيل إصلاحهم، إنَّه يعترف بأنَّ هناك فرقاً كبيراً بين تفكير العامة وتفكير الفلاسفة، ولكن الفلاسفة في رأيه يجب أن ينزلوا عن عليائهم ليرشدوا العامة بالطريقة التي تلائم عقولهم، وهو بذلك يستشهد بقول الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) (حدثوا الناس على قدر عقولهم)، وهو يريد بذلك أن يساير العامة في تفكيره كما ساير الملك رعاياه في جنونهم، وهذه إماعة فكرية ذكية نلاحظها لأول مرة في التاريخ الفلسفي بهذا الوضوح<sup>(8)</sup>.

#### تعليمه:

لم يورد الباحثين إلاَّ النزر اليسير حول دراسة ابن رشد، خاصةً ما يتعلق منها بالفلسفة وعلومها. أمَّا العلوم الأخرى من تفسير وحديث وفقه ولغة ونحو وبلاغة وشعر.. الخ، والتي كانت تعد مادة التعليم (الرسمية) في عصره، فلاشك أنَّه قد درسها على الطريقة التي كانت سائدة في بلاد الأندلس في ذلك الوقت، بدأ بحفظ القرآن الكريم، وفي الفقه والحديث حفظ (المدونة) وقرأ (الموطأ)، فضلاً عن دراسته المستفيضة للغة العربية، مع حفظ الكثير من شعر المتنبي وأبي تمام، حتى أنَّه كان يتمثل بشعرهما، فضلاً عن شعراء آخرين بما فهم شعراء العصر الجاهلي. وقد أخذ علم الطب عن أبي مروان بن جريول البلنسي المعروف (بابن الأبار)، ودرس كتب أبي بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة الذي ينتمي إلى المدرسة الرياضية الفلسفية التي ازدهرت في سرقسطة قبل سقوطها في أيدي الأسبان عام 512هـ<sup>(9)</sup>.

#### مؤلفاته:

<sup>7</sup> محمد عمارة، مصدر سبق ذكره، ص 5 .

<sup>8</sup> علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حياته وشخصيته، منشورات سعيد بن جبير، قم، 2005، ص ص 191-193 .

<sup>9</sup> محمد عابد الجابري، مصدر سبق ذكره، ص ص 29-30 .

أبدع ابن رشد في ميادين العلم المختلفة، وترك آثاراً خالدة، تشهد على موسوعيته الفكرية الكبرى، وعمق تخصصه التي أحاطت بكل هذه الميادين . ويمكن تصنيف مؤلفاته إلى مجموعات خمس حسب الحقول المعرفية التي تتحرك فيها فأولاً: مؤلفات تعليمية: وتتميز بخاصيتين اثنتين الأولى أنها أشبه ما تكون بالكتب المدرسية المخصصة للتعليم، فهي ملخصات وبتعبيره هو (مختصرات) وقد استعمل ابن رشد في عنوان هذه الكتب عبارة (الضروري ...) ممّا يدل على أنّه كان يعي تماماً طبيعتها التعليمية . أمّا الخاصية الثانية التي تطبع هذه المؤلفات، وبالتحديد المنطقية والفلسفية، فهي الشكوى من عدم توفر الحرية الكاملة، زمن كتابتها، لقول كل ما يريد قوله والتفصيل في القضايا التي تحتاج إلى تفصيل . من أشهر هذه المؤلفات (الضروري في النحو) و (الضروري في أصول الفقه) و (الضروري في المنطق)<sup>(10)</sup> .

ثانياً: مؤلفات في الحقل الديني: الفقه والعقيدة (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) . وكتاب (الكشف عن مناهج الأدلة) .

ثالثاً: مؤلفات في الفلسفة وعلومها، منها تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهورية) و (الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)، أمّا في الفلسفة -التي صارت أشهر ميادين إبداعاته- فله من الشروح والتأليف ما يزيد على التسعين مؤلفاً، فهو لم يكن مكتفياً بالتأليف في مجالات لا حصر لها، بل كان شارحاً لأكثر كتب أرسطو، حتى إنّه سمي بـ (الشارح)، ونعته بالشارح يسبق نعته بالفيلسوف في العديد من دوائر المعارف، وخاصةً الأجنبية . ولقد بدأ بالشرح بعد أن طلب منه ابن طفيل -بناءً على رغبة الخليفة- شرح كتب الفيلسوف الإغريقي أرسطو . وإنّ غلبة شهرته بالفلسفة مرجعها لم يكن فقط إمامته لهذا الفن في عصره، وإنّما لغلبة ملكة التفلسف عليه في كل فن أو علم كتب فيه، فهو قد فلسف علم الكلام، فارتفع ببراهينه عن

<sup>10</sup> المصدر نفسه، ص 76 .

جدل المتكلمين، وفلسف علم الفقه، عندما جعل كتابه (بداية المجتهد) موسوعة في فلسفة اختلاف الفقهاء فيما اختلفوا فيه<sup>(11)</sup>.

رابعاً: مؤلفات في الطب والعلوم. وله فيها أكثر من عشرين كتاباً أشهرها كتاب (الكليات في الطب) والذي ترجم إلى أكثر من لغة أوروبية، وكان المرجع الرئيسي في المناهج الطبية بجامعة العصور الوسطى فترة من الزمان، وكان اهتمامه بالطب كعلم من العلوم هو الذي دفعه إلى قوله بضرورة التسليح بالعلم والمنهج العلمي، وله كتاب (شرح السماء والعالم) الذي يذكر فيه عزمه على العمل على مراجعة نظام بطليموس الفلكي لسد ثغراته وجعله علماً برهانياً أكثر اتساقاً مع العلم الطبيعي. وكتاب (المختصر في علم النفس).

خامساً: مؤلفات في العلم المدني.

وله في علم الكلام كتاب (مناهج الأدلة في عقائد الملة)، وفي المنهج كتاب (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، وفي اللغة والأدب (تلخيص كتاب الشعر) و (كلام على الكلمة والاسم المشتق).

وقد وضع ابن رشد بأن الفلسفة لا تتنافى مع الدين، وألّف كتاباً في هذا المجال سمّاه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، والذي يقول عنه د. محمد البهي: إنّه وإنّ بدا أنّ هناك اختلافاً بين تطبيق رسالة الوحي واستخدام العقل، كان منشأ هذا الاختلاف: إمّا تحريف رسالة الوحي أو سوء استخدام العقل، والمحرف للرسالة السماوية، وكذلك المسيء لاستخدام العقل الإنساني هو الإنسان، هنا وهناك وليس الملك الذي نزل بالوحي ولا الرسول المصطفى لتبليغ الرسالة<sup>(12)</sup>.

#### المبحث الثاني: التأسيس الفلسفي لفكره السياسي

الفلسفة ما هي إلا نوع من السؤال أو التساؤل عن ماهية الهدف أو السبب أو العلة الكامنة وراء السلوك الذي نبذل جهداً كبيراً أو صغيراً لنقوم به، أي أنّ علينا ألاّ نكف عن التساؤل: لأنّ التساؤل يدفعنا إلى البحث والبحث يوصلنا إلى الإجابة أو الإجابات العقلية والمنطقية التي تفسر

<sup>11</sup> عاطف العراقي، ابن رشد فيلسوف العقل والاستنارة، العربي، الكويت، (العدد 575 أكتوبر/تشرين الأول/2006)، ص 144.

<sup>12</sup> محمد البهي، ص 159.

لنا الدافع الذي يحثنا ويدفعنا إلى القيام بذلك السلوك أو النشاط، من هنا نشأت فلسفة العلوم وفلسفة التربية وفلسفة القانون وفلسفة العقيدة والأديان وفلسفة السياسة<sup>(13)</sup>.

إنّ ابن رشد يتحدث عن مدينة فاضلة ولكنها مدينة يمكن إيجادها في دنيا الواقع فرّما تكون هي أيضاً المرة الأولى التي سيجد فيها المهتم بالعلوم السياسية أنّ في تراثه المتراكم عبر خمسة عشر قرناً من الزمان، خطاباً سياسياً يواجه السياسة مواجهة صريحة بالعلم والفلسفة، ويندد بجميع أشكال التسلط والاستبداد، ويؤمن بالتقدم وينشد إصلاح الحكم والسياسة<sup>(14)</sup>.

ويطلق ابن رشد مفهوم (تدبير المدينة) الذي يشير فيه إلى (علم السياسة) إذ أنّ مبحثه (تدبير المدينة) يعنى بمشكلات من قبيل العلاقة بين الحاكم والمحكوم، واختلاف أنظمة الحكم، والحرب والسلم، والعلاقات بين المدن.. الخ. فالمدونة الرشدية ثرية من حيث استحضارها لهذه القضايا وإخضاعها للتحليل<sup>(15)</sup>.

إنّ تعامله مع الظاهرة السياسية، فضلاً عن إدراكه الموجبات النظرية التي تحت على تقصيصها برهانياً ينسجم مع خطه الفلسفي العام، ففي مختلف حقول المعرفة كان حريصاً على الارتقاء بأحوالها إلى مستوى المعارف القائمة على البرهان والمحاجة العقلية الصرفة. غير أنّ هذه الموجبات النظرية، على أهميتها، لا تفسر لوحدها الأسباب التي حدت به إلى تأسيس (التدبير المدني)، إذ ينبغي التنبيه إلى مستوى ثان في تلك الموجبات، ونعني به المستوى العملي إذ يفتح أمامنا مجال رحب لم يكن غائباً عن اهتمامه، فقد حركته كذلك دوافع سياسية واجتماعية، فهو منشغل بالبحث عن سبل تضمن تخطي العوائق التي تقف حائلاً دون تجاوز الأمراض السياسية المتفشية في زمانه.

إنّ ابن رشد لا يخفي تيرمه ممّا آل إليه وضع الناس في زمانه من انتشار للفقر، واستعباد للمرأة، وسيطرة للحكام الجائرين، فضلاً عن تفشي الفساد الذي أضحى ينخر مختلف مفاصل الحياة

<sup>13</sup> حسن محمد احمد، الفلسفة من النظرية إلى الواقع العلمي، العربي، الكويت، (العدد 613 ديسمبر/كانون الأول 2009)، ص ص 154-155.

<sup>14</sup> زينب عفيفي شاكر، ابن رشد ومدينته الفاضلة، العربي، (العدد 578 يناير/2007)، ص ص 90.

<sup>15</sup> فريد العليبي، رؤية ابن رشد السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص ص 50-51.



السياسية والاجتماعية، إنّه ينظر إلى المدينة العربية آنذاك باعتبارها خاضعة لسيطرة العائلات المتنفذة التي وضعت يدها على الاقتصاد والسياسة والفكر خدمةً لمصالحها، ممّا أدى إلى شطر المجتمع إلى صنفين، صنف العامة وصنف الخاصة. وفي مدينة هذه حالها لا بد أن يكون الجور علامتها الفارقة .

ولم تكن خافية عليه النتائج التي يمكن أن تترتب عن وضع كهذا، فعندما يسري الجور في المدينة يقوى التذمر بين الناس، فيبحثون عن سبل تخلصهم ممّا هم فيه، فيزول عن المدينة استقرارها وتؤول إلى الحروب وما يرافقها من فضائع، لذلك فالباحث إذا فحص مؤلفه الأساسي في السياسة، ونعني تلخيصه لكتاب (الجمهورية) لأفلاطون، يلاحظ أنّه قد اعتبر التغيير السياسي العميق الطريق الوحيد المناسب لحل مشاكل عصره المتعددة<sup>(16)</sup> .

ولابد لنا من أخذ الملاحظات التالية بعين الاعتبار<sup>(17)</sup>:

1. يندرج تمثل ابن رشد للمسألة السياسية ضمن المقاربات الكلاسيكية، إذ ترتبط السياسة بالأخلاق، وتطلب مقصداً محدداً هو سعادة المدينة، وهذا ما ينطبق على الفلاسفة العرب الوسيطيين، مشرقاً ومغرباً، الذين تنزل آراؤهم السياسية ضمن (التدبير المدني) .
2. إنّ هذا التمثل لم يكن منفصلاً عن مساءلة وقائع التاريخ العربي، فقد استحضرت أمثلة تعود إلى تلك الوقائع، الأمر الذي يعني أنه لم يكن معنياً بالتفكير بالشأن السياسي من خلال المفاهيم المجردة فقط، وإنما أيضاً باستقراء التجارب التاريخية. فيرى أنّ البعض قد تمسك بالسلطة فتصبح (سياسة أصحاب الخسة والندالة)، كما يسميهم ابن رشد، إذ يحرص أصحابها على (جمع الخراج والثروة والأخذ من ذلك بما يفوق مقدار الحاجة، وينفقون به على أنفسهم بإسراف، ولا يشركون في ذلك أحداً ممن هو خارج عنهم)<sup>(18)</sup> .

<sup>16</sup> المصدر نفسه، ص ص56-57 .

<sup>17</sup> فريد العليبي، ابن رشد وابن خلدون والتفكير في السياسة، المستقبل العربي، (العدد 344 أكتوبر/تشرين الأول 2007)، ص ص56-57

<sup>18</sup> ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص173 .

3. إنّ ابن رشد كان مندمجاً في مكانه وزمانه بقوة، إذ ساهم في النشاط السياسي والاجتماعي بهذا القدر أو ذاك، فقد كان قاضي قضاة مدينة قرطبة، فضلاً عن انخراطه في معركة سياسية ضد سلطان زمانه -كما ترجح ذلك بعض المصادر التاريخية- الأمر الذي جلب عليه النكبة المعروفة التي أدت إلى محاكمته والحكم عليه بالإقامة الجبرية في قرية اليسانة قرب قرطبة لمدة سنتين وإحراق كتبه .

4. وجود أواصر صلة قوية بين تمثله والمصادر الفلسفية اليونانية، إذ قام بتلخيص كتاب الجمهورية لأفلاطون الذي نقل مبكراً إلى العربية، أما كتاب السياسة لأرسطو فمن الصعب البت فيما إذا كان قد نقل إلى العربية أم لا .

ولأنّ ابن رشد فيلسوف يدرك ما للقول البرهاني من قدرة على استنطاق القضايا والإمساك بناصية الحقائق التي تتضمنها، فإنّه ما انفك يؤكد ضرورة التعاطي مع الأشياء كما هي، وهذا ما يبرزه في كتابه الموسوم (تهافت التهافت) بقوله: (إنّ العلم المخلوق فينا إنّما هو أبدأً شيء تابع لطبيعة الموجود، فإنّ الصادق هو أن يعتقد في الشيء أنّه على الحال التي هو عليها في الوجود)<sup>(19)</sup>. وبالنسبة لفلسفة ابن رشد السياسية، فإنّ أول ما يجب قوله، وقبل الوقوف على معالم آراءه السياسية، هو أنّه فيلسوف عربي إسلامي قبل كل شيء، ذلك أنّ ابن رشد عندما كتب فلسفته السياسية فإنّه كتبها بوحى من قيمه العربية ومبادئه الإسلامية . فهو وإن وقف على فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو، فإنّه وقف وقوف المفكر الغاص وبطريقته الخاصة التي تميزه عن غيره من الشراح في أنّه يتبع طريقة التلخيص (Paraphrase) التي هي على نحو يختلف عن الطريقة التي كان يستخدمها الفلاسفة السابقون من أمثال الفارابي وابن سينا، وتقوم طريقة ابن رشد في الشرح والتلخيص على ثلاثة أركان:

الشرح الأكبر، الشرح الأوسط، والجوامع أو التلخيص .

ففي الشرح الأكبر، يفسر ابن رشد النص جزءاً فجزءاً .

<sup>19</sup>ابن رشد، تهافت التهافت، انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 513 .

وفي الشرح الأوسط لا يذكر عن النص إلا كلماته الأولى، ثم يأخذ في التفسير بغير تمييز بين ما له وما لغيره .

أما في التلخيص أو الجوامع فابن رشد يتكلم باسمه، وفق منهج من عنده، بحيث يبني فكرته، متقيداً بأصل النص، وبحيث يضيف أو يحذف ما يراه متلائماً مع تلك الفكرة<sup>(20)</sup> .  
وإن أسلوب ابن رشد يعتمد على مناقشة كل رأي يقف عليه بحيث يحذف ويضيف حتى يصل هدفه ممّا يجعله مفكراً أصيلاً<sup>(21)</sup> .

وعند استعراضنا لفلسفة ابن رشد السياسية نجد أنّها تنطلق من تعريفه للإنسان ولسعاده الإنسان . فهو يرى أنّ الإنسان حيوان اجتماعي وأنه لا يستطيع أن يجد طريق سعاده إلا بتعاونه مع الآخرين<sup>(22)</sup>، والسر في ذلك كما يرى، أنّ الإنسان يندفع بصورة طبيعية إلى العيش مع الآخرين كونه حيواناً اجتماعياً، وأن العيش مع الغير يؤدي إلى التعاون فيما بين الجميع، إذ أنّه السبيل العملي إلى سعاده الإنسان .

وهو يرى أنّه لابد للفرد لكي يكون تعاونه مثمراً، أن يعمل على تطوير نفسه . وتطوير الإنسان لنفسه يتم عن طريق كمال عقله قبل أي شيء آخر . فهو يعتقد أنّ كمال عقل الإنسان أمر له صلة وثيقة بالشرائع الدينية وبالحكمة . ذلك (أنّ الشرائع الدينية من شأنها أن تعلم الفضائل العملية، وأنّ الحكمة من شأنها أن تعلم الفضائل النظرية)<sup>(23)</sup> .

ثمّ إنّ هذا التطوير والوصول إلى الكمال لا يتم بمعزل عن المجتمع، وهو هنا يتفق مع أرسطو، ويختلف بشكل واسع مع ابن باجة الذي رأى أنه إذا تعارض التعاون مع موضوع الكمال فإنّه لا مفر للفرد من الانعزال عن الآخرين بغية تحقيق ذلك الكمال . وحجة ابن رشد في مخالفته لابن

<sup>20</sup> حنا فاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1960، ص391 .

<sup>21</sup> فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، دار الحرية، بغداد، ط2، 1976، ص294 .

<sup>22</sup> حنا فاخوري، مصدر سبق ذكره، ص463 .

<sup>23</sup> المصدر نفسه، ص463 .

باجة تقوم على القاعدة التي تقول أنّ الفرد لا يستطيع أن يعيش من دون مجتمع سياسي (أو دولة)<sup>(24)</sup>.

ثمّ يناقش ابن رشد موضوع اجتماعية الإنسان، وموضوع التعاون بالذات، فيتوصل إلى حقيقة ذات صلة وثيقة بالسياسة وبالدولة، وتلك هي أنّ التعاون يؤدي إلى التجمع الإنساني، وأنّ أيّ تجمع إنساني لا بد وأن يأخذ صورة من صور أنظمة الحكم. وقد رأى ابن رشد أنّ أفضل أنواع أنظمة الحكم هو نظام الحكم الجمهوري<sup>(25)</sup>. ولقد وجد أنّ الحكم العربي في صدر الإسلام ينطبق تمام الانطباق على النظام الجمهوري. وذلك أنّ أساس قاعدة نظام الحكم العربي الإسلامي، يستند على أساس الاختيار وهو الحكم الجمهوري بعينه. ولكن هذا الأساس كان له، لو سارت الأمور سيراً طبيعياً، أن يستمر، لولا ما قام به معاوية بن أبي سفيان من محاولات فردية أدت بالحكم إلى أن يصير وراثياً<sup>(26)</sup>.

وتتمثل صورة الدولة المثالية عند ابن رشد بأنها تلك الدولة التي تأخذ بيد مواطنيها إلى طريق أمنهم وسعادتهم. ومثل هذا الطريق لا يمكن أن يتحدد إلا بقيامها على قانون يأتي به قائد أو رسول موحى، وهذا القانون الموحى يتمثل بالشريعة الإسلامية، الذي يشكل دستور الدولة الأعلى، الموجه لحياتها: حياة قيادتها المتمثلة بشخص الخليفة أو الإمام من بعد الرسول، وحياة مواطنيها على السواء. وبهذا تكون صورة الدولة المثالية عند ابن رشد غير الدولة المثالية عند الإغريق. ذلك أنّ أهم فارق بينها وبين دولة الإغريق المثالية هي أنّ قاعدتها تستقر على قانون موحى به، وهذا ما لا يوجد في دولة الإغريق<sup>(27)</sup>.

ويرى ابن رشد أنّ أهداف الدولة لا تتحقق إلا إذا اقترنت قوانينها بالتطبيق. وهنا يؤكد على روح دستور الدولة الأعلى المتمثل بالشريعة الإسلامية التي تقوم على قاعدة ممارسة السلطة فيما على

<sup>24</sup> Rosenthal , E.I.J. Political Thought in Medieval Islam , Cambridge at the University Press , 1962 . P.175 .

<sup>25</sup> حنا فاخوري، مصدر سبق ذكره، ص 463 .

<sup>26</sup> فاضل زكي محمد، مصدر سبق ذكره، ص 295 .

<sup>27</sup> Rosenthal , Ibid , P.185 .

مبدأ العدالة في الحكم . ومن الجدير بالذكر، أنّ ابن رشد يحاول أن يعطي مفهوماً دقيقاً (لمبدأ العدالة) في الحكم، وهذا المفهوم يقوم على الربط ما بين العدل والمعرفة . ذلك أنّه يرى أنّ العدل من ثمار المعرفة، وأنّ الظلم هو ثمرة من ثمار الجهل . ومن هنا تظهر أهمية القيادة صاحبة المعرفة والخبرة في توجيه أبناء الأمة نحو طلب المعرفة والاستنارة منها، وفي انعكاس سعة إطلاع القائد وعمق بصيرته على حكمه وممارسة سلطته بالعدل . وأهم من كل ما تقدم، هو أنّ شدة التمسك بالإسلام وقيمه يعكس بصورة مباشرة روح العدل وانتشار المعرفة .

### المبحث الثالث: معالم آرائه السياسية

تدور آراء ابن رشد السياسية حول جملة من المحاور سنتناول منها في هذا المبحث مسائل نظم الحكم والحرية والعدل والمرأة، غير أنّ ذلك لا يعني أنّ الحديث في هذه الموضوعات يستوفي مهمة الإبانة عن معالم آرائه السياسية ، إذ أنّ هناك مسائل أخرى لن نعرض لها مثل علاقة الفيلسوف بالمدينة والتدبير المدني وغيرها .

### أولاً: أنظمة الحكم:

ابن رشد فرق بين نوعين من السياسات، سياسة فاضلة وأخرى ضالة، فمن جهة هناك المدينة الفاضلة، ومن جهة ثانية هناك المدن الأخرى التي تتصف بضلالها وتسبب للفرد الشقاء وتسومه صنوف العذاب . إنّّه في تناوله لأشكال الحكم قد تعامل مع الموروث الفلسفي اليوناني من موقع الإثراء والاجتهاد، فقد كان على بينة من آراء أفلاطون وأرسطو، كما كان على بينة من آراء الفلاسفة العرب وبخاصة الفارابي وابن باجة وابن طفيل، لذلك فإنّ تحليله لهذه المسألة تتشابك فيها تلك المؤثرات التي يضاف إليها وعي ثابت من قبله بطبيعة السياسات ليس فقط في زمانه وإنما أيضاً في الأزمنة التي سبقت، وبخاصة ما شهدته منها البلاد العربية، مثل سياسات الخلفاء الراشدين، والأمويين، والعباسيين، والمرابطين ... الخ .

### الحكم الفاضل:

يشدد ابن رشد وهو يتحدث عن المدينة الفاضلة على وحدتها مقابل تكثر المدن الضالة، غير أنّ تأكيد هذه الوحدة لا يعني أنّ الرياسة في المدينة الفاضلة هي بدورها واحدة، إذ أنّه يورد في تلخيصه لـ (الجمهورية) يورد أشكالاً مختلفة من الرياسات التي يمكن أن تعرفها هذه المدينة، ومما

يلاحظ هو تدرجه في تصنيف تلك الرياسات ممّا هو فاضل إلى ما هو محاكاة له، وفق ترتيب تفاضلي النموذج الأمثل ضمنه هو رياسة الملك الفيلسوف ورياسة الأخيار، وقد بيّن أنّ أشكال الحكم هي كما يلي<sup>(28)</sup>:

1. رياسة الفيلسوف الملك: وفي مواضع أخرى يتحدث عن رياسة مجموعة من الفلاسفة، ويقصد بهذه الرياسة الحائزين على العلمين النظري والعملي، وعلى الفضائل الخلقية والفكرية مجتمعةً .
2. رياسة الملك الحق: يتعلق الأمر هنا بملك تتوافر فيه خمسة شروط هي: (الحكمة والتعقل التام، وجودة الإقناع، وجودة التخيل، والقدرة على الجهاد ببدنه، وأن لا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية)<sup>(29)</sup> .
3. رياسة الأخيار: وهي رياسة تتوزع فيها الخصال التي تحدثنا عنها في الرياسة السابقة (الملك الحق) على عدد من الأفراد، تتوافر في كل واحد منهم خصلة معينة، فنكون إزاء مجلس رياسة مركب من خمسة أفراد، والغاية هي محاولته لفتح مجال أرحب لإيجاد السياسة الفاضلة مهما تعددت أشكال الرياسة فيها .
4. ملك السنة: القيم على هذا الشكل من الرياسة، شخص يكون على بينة من الموروث المؤلف من النواميس والتشريعات التي تركها المشرع الأول، فتكون له القدرة على الاجتهاد في التعامل مع وقائع مكانه وزمانه، فيصدر بشأنها ما يتناسب معها من أحكام، وينضاف إلى ذلك قدرته على خوض الحرب وجودة تدبيرها .
5. الرياسة المشتركة بين الفقيه والمجاهد: وذلك بأن تكون الرياسة موزعة بين شخصين أحدهما الفقيه الذي له إحاطة بالנוاميس والشرائع وقدرة على إصدار الأحكام، بينما يكون الثاني متدبراً لأمر الحرب (الجهاد)، (فقد يتفق أن لا تجتمع هاتان الصفتان الأخيرتان (الفقه والجهاد) في رجل واحد بل قد يكون أحدهما مجاهداً دون أن يكون فقيهاً، والآخر فقيهاً دون أن يكون مجاهداً، فهما

<sup>28</sup> فريد العليبي، رؤية ابن رشد السياسية، مصدر سبق ذكره، ص ص 83-99 .

<sup>29</sup> ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، مصدر سبق ذكره، ص ص 167-169 .

بالضرورة يشتركان في الرياسة كما كان عليه الأمر عند كثير من ملوك الإسلام<sup>(30)</sup>. وإشارته إلى ملوك الإسلام إنّما تعني أنّه يرى أنّ 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 .

### أنظمة الحكم الضالة:

إذا كانت المدينة الفاضلة تتصف بوحدتها فإنّ المدن الضالة متكثرة، إذ تشمل الرئاسات فيما على رئاسة الخسة والرئاسة الجماعية والرئاسة الكرامية ورئاسة وحدانية السلطة، فضلاً عن تحدّثه عن مدينتي الضرورة والشهوة<sup>(31)</sup> .

وابن رشد لكي يبرهن فكرته في استبعاد أنظمة الحكم الضالة، فإنّه يشبه الفيلسوف المعني (التدبير المدني) بالطبيب، والمدينة الضالة بالسم، فالطبيب تقتصر معرفته بالسموم على إدراك طبائعها والمخاطر المترتبة عليها وليست بحاجة إلى طرق تركيبها، فهو يقاوم تأثيرها وذلك هو الأهم بالنسبة له، كذلك الأمر بالنسبة لمدير المدينة فإنّه غير مضطر لإدراك كيفية نشأة المدن الضالة بل يمكنه الاقتصار على معرفتها ومعرفة ما يلحق المدينة الفاضلة من شرورها<sup>(32)</sup> .

ابن رشد لا يفوت الفرصة عندما يتحدث عن هذا النمط من الحكم بتوجيهه نقداً حازماً ومعلنأ إلى الوضع السياسي-الاجتماعي في الأندلس والبلاد الإسلامية عامة، واضعاً أصبعه على أصل الداء المتمثل في رأيه في احتكار الثروة من قبل العائلات الحاكمة التي تمارس تسلطها على المواطنين حمايةً لامتيازاتها .

وبذلك لا يكتفي بتحديد طبيعة النظام السياسي في الممالك الإسلامية في عصره من حيث هو نظام أسري، وإنّما يكشف كذلك عن عبث تلك الأسر بالثروة العامة، إذ تفرض المكوس والغرامات على السكان، وتخصّص جانباً هاماً من أموال الخزينة العامة لكي تصرفه على الأجهزة الأمنية

<sup>30</sup> المصدر نفسه، ص 169 .

<sup>31</sup> فريد العليبي، مصدر سبق ذكره، ص 107 .

<sup>32</sup> المصدر نفسه، ص 108 .

والعسكرية التي تتكفل بحمايتها، فهؤلاء (يضطرون في بعض الأحيان إلى إخراج المال لغرض إنفاقه على من يقومون بحراستهم والقتال من أجلهم)<sup>(33)</sup>.

ثانياً: الحرية:

إشكالية الحرية لم تكن قديماً موضوعة تحت مصطلحات (الحرية) و (الاستبداد) وإنما كانت موضوعة تحت مصطلحات الجبر والاختيار<sup>(34)</sup>، فضلاً عن أنّ مسألة القضاء والقدر لم تكن إلاّ الاسم الآخر لمشكلة الحرية، فطبيعة الأسئلة المطروحة هنا والمطروحة هناك تكاد تكون هي نفسها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأجوبة (مسألة القضاء والقدر بالتعبير الديني ومسألة الحرية بالتعبير الفلسفي)<sup>(35)</sup> تحيلاننا إلى المشكلة الفلسفية ذاتها، وبالنسبة إلى ابن رشد فإنّ الاختلاف في استعمال هذه التسمية أو تلك إنّما يعود فقط إلى الطرف المخاطب .

ولذلك فإنّ التحدث عن القضاء والقدر والجبر والاختيار، فإنّه يدخل ضمن دائرة البحث في مشكلة الحرية لدى ابن رشد . فالمدونة الرشدية تستعمل أحياناً لفظ (الحرية) ذاته عندما يتعلق الأمر بسياق فلسفي بحث، وباستعمال مصطلحات القضاء والقدر والجبر والاختيار عندما يكون الحال متصلاً بسياق فقهي شرعي .

لقد كان ابن رشد على وعي بصعوبة الخوض في مسألة الحرية، إذ يتعلق الأمر بمسألة خلافية ما أدى ذلك إلى وجود تيارات تباينت مواقفها بين إقرار حرية الإنسان من جهة، ونفيها من جهة ثانية، لذلك يعتبر ابن رشد بأنّ المسألة مستعصية قائلاً (وهذه المسألة (القضاء والقدر) من أعوص المسائل الشرعية)<sup>(36)</sup> .

وإقراره بتلك الصعوبات له معناه من حيث كونه يستتبع ما يلزم من حيطة وحذر في تناولها، فالآراء متباينة والحجج متعارضة، فلو أخذنا المجال الديني بمكوناته الأساسية ونعني القرآن

<sup>33</sup> ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهورية)، مصدر سبق ذكره، ص 187 .

<sup>34</sup> محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1988، ص 7 .

<sup>35</sup> محمد عابد الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 129 .

<sup>36</sup> ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2001، ص 186.



الكريم والحديث النبوي الشريف، فالباحث سيقف على مدى البلبلة والارتباك بخصوص إقرار الحرية أو نفها (وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة)<sup>(37)</sup>.  
وبإشارة ابن رشد إلى هذه النقائص يثير مشكلة قديمة قدم الأديان فمن أولى المسائل التي ظهر فيها الجدل بين الفرق الإسلامية مسألة القضاء والقدر وهل أنّ الإنسان حر الإرادة أم أنّه مجبر مسير<sup>(38)</sup>.

والنتيجة التي كان لابد أن تحصل جراء ذلك، هي انقسام الناس ملأً وشيعاً متنافرة في فهم هذه المسألة، غير أنّه يمكن التمييز ضمنهم بين طرفين أساسيين، الطرف الذي أكد الحرية، والطرف الذي نفاها، فقد (افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين: فرقة اعتقدت أنّ اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وإلا لما كان هذا قد ترتب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة، وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أنّ الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية)<sup>(39)</sup>.

وإذا كانت كل فرقة قدمت تصورها على أنّه الأسلم لحل تلك التعارضات الماثلة في النصوص المقدسة، فإنّ وجهة نظرها مثلما ذكر ابن رشد ظلت أحادية الجانب، وبالتالي عاجزة عن تمثيل المسألة في تشابكاتها وتعقيداتها المختلفة، فكل فرقة كانت أمام مشكلة حاولت أن تحلها من جانب، فتعقدت من جانب آخر، فإذا قلنا أنّ إرادة الله تعالى ومشيتته شاملة لكل ما يحدث فكيف يشاء الشر؟ وإذا قلنا أنّ إرادته لا تتوجه إلا إلى الخير فكيف يقع في ملكه ما لا يريد، وسوف يبلور تصوره للحرية وهو ينقد هذين التصورين الأساسيين، ويجد الحل بين جنبات الفلسفة<sup>(40)</sup>.

ولا يجب أن نعجب من رؤيته هذه إذ اشتهر ابن رشد بنظريته في (التأويل) فهو يقول أنّ الفلسفة والدين كلاهما حق، وهما إذن لا يتضادان، لأنّ الحق لا يضاد الحق، كل ما في الأمر أنّ الدين يخاطب العامة بينما الفلسفة تخاطب الخاصة. وإذا ظهر اختلاف بينهما فمرجه إلى الطريقة التي يتبعها كل منهما في مخاطبة أصحابه. وواجب العامة أن يتمسكوا بالنص الحرفي

<sup>37</sup> المصدر نفسه، ص 186 .

<sup>38</sup> عاطف العراقي، مصدر سبق ذكره، ص 144 .

<sup>39</sup> ابن رشد، مصدر سبق ذكره، ص 187 .

<sup>40</sup> فريد العليبي، مصدر سبق ذكره، ص 134 .

للدين لأنّ ذلك يلائم عقولهم . أمّا الفلاسفة فواجههم تأويل النص الديني واستخلاص المعاني الفلسفية منه ، شريطة أن يكتموا ذلك فلا يذيعوه على العامة<sup>(41)</sup> .

### ثالثاً: العدل:

إنّه من خصال المدينة الفاضلة، والعدل خاصية أساسية من خصائص الاجتماع الفاضل . وابن رشد يعرف العدل بأنّه يتمثل في قيام كل فرد من أفراد المدينة بالعمل الذي يتناسب مع طبيعته، وإحجامه عن تأدية أي وظيفة أخرى تتجاوز حدود تلك الطبيعة ، فالعدل يتطلب من كل فرد (أن لا يقوم إلاّ بعمل واحد من الأعمال التي تحتاجها (المدينة)، وهو العمل الذي أعدّ له بالطبع<sup>(42)</sup> . فالحدود بين المهمن يجب أن تكون بينة، وكل مهنة ينبغي أن يقوم بها من هو أهل لها . ويجب أن تسير دواليب الدولة على أساس تقسيم صارم للوظائف، بحسب طبيعة كل صنف من أصناف البشر، وعندما يحصل ذلك ينتشر العدل، ويسود (احترام ما توجهه النواميس)<sup>(43)</sup> . والملاحظ أنّ هذا التحديد لمفهوم العدل متطابق مع التحديد الأفلاطوني، وأنّ أساسه يتمثل في احترام تقسيم العمل الذي يفرضه تمايز الناس عن بعضهم البعض من حيث طبائعهم ومهاراتهم وقدراتهم .

لكن يبقى مفهوم وفكرة العدل تفصح عن مركزية هذا المفهوم في الدين الإسلامي، لذا يرى البعض أنّه لأجل ذلك حرص ابن رشد على إبراز التوافق بين الشرع وفكرة العدل، فكل منهما يجد في الآخر سنداً له، وبالتالي فإنّ أي فصل بينهما يعدّ أمراً خاطئاً، فما أقوال ابن رشد من أنّ الشرع يعاضد العدل، وأنّ العدل يعاضد الشرع، إلّا هدف كل فيلسوف في الحقيقة، لأنّه يرى أنّ الشرع إنّما يبتغي إقامة العدل، وأنّ الابتعاد عن إقامة العدل ابتعاد عن إقامة الشرع<sup>(44)</sup> .

فالقُرآن الكريم يتضمن آيات يصف الله تعالى نفسه فيها بالعدل وينزه ذاته عن الظلم، مثل قوله تعالى (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ

<sup>41</sup> علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حياته وشخصيته، مصدر سبق ذكره، ص 192 .

<sup>42</sup> ابن رشد، الضروري في السياسة، مصدر سبق ذكره، ص ص 119-120 .

<sup>43</sup> المصدر نفسه، ص 120 .

<sup>44</sup> فريد العليبي، مصدر سبق ذكره، ص 175 .

{الْحَكِيمِ}سورة آل عمران/18، كما يرد في القرآن الكريم{ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ}سورة الحج/10 .

والغاية من العدل لدى ابن رشد هي حفظ المدينة وضمان سلامة بقائها، وأكد على أن يكون الحاكم عادلاً، وفساد الحاكم يعد مرض عضال لا يصيب الحاكم فقط وإنما يلحق أذاه المواطنين جميعاً، فالسلطان الفاسد يعمد إلى إفساد المحكومين، فنكون إزاء كيان اجتماعي سياسي يخترقه الفساد من أقصاه إلى أدناه، لذا يلاحظ هيمنة الطابع السياسي على تحديده للعدل<sup>(45)</sup> .

ولقد تحرك خطابه حول العدل في علاقة وثيقة بمسألة السعادة، فالعدل يقتضي التقيد بما توجبه النواميس ويشير به التدبير العقلي، ويقتضيه النظام والتناسق، وكذلك الأمر بالنسبة إلى السعادة وهذا كله تسبقه المعرفة، معرفة النفس ومعرفة المدينة، وإذا كنا قد بيننا ذلك بالنسبة إلى العدل، فإننا نشير هنا إلى أن ابن رشد يذهب المذهب ذاته بالنسبة إلى السعادة، فد(معرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني، يستدعي معرفة ما هي النفس وجوهرها)<sup>(46)</sup> .

فالعدل حسب رؤية ابن رشد تتطلب تقييد كل صنف من أصناف الناس بتأدية الوظيفة التي هو مؤهل لها، ممّا يعني الخضوع التام للنظام، وبالتالي مراعاة الحدود بين الوظائف . وهكذا فإنه حتى يسود العدل وتتحقق السعادة، يجب أن يكون المجتمع فاضلاً، ولكي يتأسس ذلك المجتمع يستوجب الأمر حضور ما هو قانوني، أي إتباع ما يسميه السنن النفيسة العادلة . ويعلي ابن رشد من شأن هذه السنن معتبراً إياها العامل المحدد لسعادة المدينة .

#### رابعاً: المرأة:

اهتم ابن رشد بالمرأة، فهو يدعو النساء إلى القيام بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجل، وهو يرى أنّ حالة العبودية التي نشأت عليها المرأة قد أتلفت مواهبها وقضت على مقدراتها العقلية، ولهذا قلّ أن تجد امرأة ذات فضائل وعلى خلق عظيم<sup>(47)</sup> .

وعرض قضية المرأة باعتبارها تمثل جزءاً من إشكالية السياسة ويكشف تحليله لهذه القضية عن تمثيلها من جهة، كما وردت على لسان أفلاطون، ومن جهة ثانية، كما هي عليه واقعياً ضمن

<sup>45</sup> المصدر نفسه، ص 186 .

<sup>46</sup> ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سبق ذكره، ص 182 .

<sup>47</sup> قدري حافظ طوقان، ابن رشد، مؤسس الفكر الحر، العربي، الكويت، (العدد 8 يوليو/تموز 1959) .

المحيط الثقافي الاجتماعي الذي عاش فيه، ومن ثمّ تبين الأفاق الممكنة لما نصلح عليه اليوم بتحرير المرأة لما لذلك من صلة وثيقة بتطور المدينة، فالمشروع السياسي الرشدي إنّما يهدف كما ذكرنا إلى مقاصد كبرى تتصل بمجموع الناس الذين يمثل جمهور النساء وفق ابن رشد سوادهم الأعظم . وهو مدرك أنّ ذلك الجمهور إذا ما ظلّ على تخلفه واستبعد من المشاركة في الحياة الاقتصادية والسياسية، فإنّ النتيجة المترتبة عنه ستكون تخلف المدينة بأسرها، التي ستزح لا محالة تحت عبء الفقر والجهل<sup>(48)</sup> .

ويرصد ابن رشد قضية خلافية، إذ يعد القول الفلسفي والقول الديني بشأنتها على طرفي نقيض، وهي قضية الإمامة الكبرى، أي قيادة الدولة، إذ يعترض صراحةً على منع بعض الشرائع المرأة من تولي تلك المهمة قائلاً (طالما أنّ بعض النساء ينشأن وهنّ على جانب كبير من الفطنة والعقل، فإنّه من غير المحال أن نجد بينهنّ حكيماً وحاكماً وما شابه ذلك، وإن كان هناك من يعتقد أنّ هذا النوع من النساء نادر الحصول، لاسيما وأنّ بعض الشرائع ترفض أن تقر للنساء بالإمامة أي الإمامة العظمى، بينما نجد شرائع أخرى على خلاف ذلك، ما دام وجود مثل هؤلاء النسوة بينهم أمر ليس بالمحال)<sup>(49)</sup> . والمصرح به هنا على قدر كبير من الوضوح، فالمرأة يمكن أن تكون حكيمة (فيلسوفة) كما يمكن أن تكون حاكمة فتتقلد مهمة قيادة الدولة .

ونستطيع القول أنّ ابن رشد أبدى رأيه الواضح بشأن المرأة من خلال أربع ملاحظات هي<sup>(50)</sup> :

1. فمن الناحية المبدئية: (إنّ النساء من جهة، إنهنّ والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فإنهنّ بالضرورة يشتركن وإياهم فيما (الأفعال الإنسانية) وإن اختلف عنهم بعض الاختلاف . أعني أنّ الرجال أكثر كدّاً في الأعمال الإنسانية من النساء . وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقاً في بعض الأعمال، كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذلك يقال أنّ الألمان تبلغ كمالها إذا أنشأها الرجال وعملتها النساء . فإذا كان كذلك، وكان طبع النساء والرجال طبعاً واحداً

<sup>48</sup> فريد العليبي، مصدر سبق ذكره، ص 277 .

<sup>49</sup> ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهورية)، مصدر سبق ذكره، ص 125 .

<sup>50</sup> محمد عابد الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 251 .

في النوع، وكان الطبع الواحد بالنوع إنمّا يقصد به في المدينة، العمل الواحد، فمن البين إذن أنّ النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال، إلاّ أنّه بما أنّهنّ أضعف منهم فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلّها مشقّةً).

2. ومن الناحية العملية: (نرى النساء يشاركن الرجال في الصناعات، إلاّ أنّهن في هذا أقلّ منهم قوّةً، وإن كان معظم النساء أشدّ حدقاً من الرجال في بعض الصناعات، كما في صناعة النسيج والخياطة وغيرهما. وأما اشتراكهن في صناعة الحرب وغيرها فذلك بين من حال ساكني البراري وأهل الثغور. ومثل هذا ما جبلت عليه بعض من النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيمات أو صاحبات رياسة).

3. ومن الناحية الشرعية: والمقصود الفقه الإسلامي أساساً، فإنّه (لمّا ظنّ أن يكون هذا الصنف نادر في النساء، منعت بعض الشرائع أن يجعل فيهن الإمامة، أعني الإمامة الكبرى، وإمكان وجود هذا بينهن أبعدت ذلك بعض الشرائع).

فإذا ما أخذنا الإمامة في دلالتها الدينية البحتة بوصفها وظيفة مرتبطة بطقوس يؤديها المؤمنون ضمن الحقل الإسلامي على وجه التحديد، فيلاحظ أنّ ابن رشد كان مدركاً أنّ جمهرة علماء المسلمين ترفضها، وأنّ الحديث المتواتر بشأنها يقوم على تحريمها، إذ يقول في ذلك (اختلفوا في إمامة المرأة، فالجمهور على أنّه لا يجوز أن تؤم الرجال، واختلفوا في إمامتها النساء، فأجاز ذلك الشافعي، ومنع ذلك مالك وشاذّ أبو ثور والطبري، فأجازا إمامتها على الإطلاق، وإنمّا اتفق الجمهور على منعها أن تؤم الرجال لأنّه لو كان جائزاً لنقل ذلك عن الصدر الأول، ولأنّه أيضاً لما كانت سنتهن في الصلاة التأخير عن الرجال علم أنّه ليس يجوز لهن التقدم عليهم لقوله عليه الصلاة والسلام (أخروهن حيث أخرهن الله)<sup>51</sup>). فموقفه صريح هنا أيضاً فهو لا يقر من زاوية الشريعة حق المرأة في إمامة الرجال جرياً منه على ما يراه أغلب الفقهاء.

4. الملاحظة الرابعة: تتعلق بوضعية المرأة في المجتمع العربي وفي الأندلس بصفة خاصة. يقول (وإنمّا زالت كفاية النساء في هذه المدن لأنهن اتخذن للنسل دون غيره، وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلاً لأفعالهن (الأخرى) ولما لم تكن النساء في هذه المدن

<sup>51</sup> ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار القلم، بيروت، 1988، ص ص 148-149 .

مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهم فيها أن يشبهن الأعشاب . ولكونهن حملاً ثقيلاً على الرجال صرنّ سبباً من أسباب فقر هذه المدن . وبالرغم من أنّ الأحياء منهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنّما يتدبّن في الغالب لأقل الأعمال، كما في صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كلّه بين بنفسه) .

إنّ موقف ابن رشد هنا نجد فيه عناصر الجدة والعمق، وبالتالي الإضافة، إذ أنّ موقفه متكامل لا تعوزه الاستقلالية التي تتجلى أمامنا من خلال إهماله لبعض جوانب الطرح الأفلاطوني بخصوص المرأة، وانكبابه على وضع النساء في عصره، وربطه بين الفقر المتفشّي في المدن واستبعاد المرأة من العمل، وهو بذلك يعتمد القول الفلسفي لكي يوجه من خلاله إلى واقع عصره سهام نقده .

#### الخاتمة:

لقد أخذ العقل العربي لنفسه مكاناً في سجل خطاباته الدينية والفلسفية، وقد شهد له تاريخ الفكر البشري بالقدرة على المقاومة وتقرير الحضور بالثبات أمام مختلف التحاملات المُسلّطة عليه من كل الجهات ممّا وضعه في معترك النهوض والسقوط مشرقاً ومغرباً .

ورغم حالة الوهن التي دخل فيها قرابة الأربعة قرون بعد العقلانية التي أظهرتها الفلسفة الرشدية، دخل في استيقاظ جديد تجاوز ذاته إلى التصادم مع العقل الغربي مع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الذي أجبره على الاعتراف بصعوبة الوضع وتحديات النهوض، وقد طرحت المشكلة على النخب الفكرية للبحث عن عقلانية جديدة قادرة على تجسيد هذا التحدي وتجاوز محنة الاستسلام ممّا أدى إلى ظهور خطاب جديد متباين الرؤى لدى العقل العربي المعاصر .

ولقد حاولت في المباحث الثلاثة التي تفرع إليها هذا البحث، تقديم إشارة إلى القضايا التي تدخل ضمن نطاق إشكالية السياسة عند ابن رشد التي تطرق إليها في مؤلفاته، والتي تشير إلى مكانه وزمانه، مع العرض بأنّ تلك القيم ليست غائبة اليوم أيضاً، فالبعض من طروحاته لا تزال تتقاطع

مع انشغالات الحاضر، مثل موقفه من مسألة المرأة، والحكم الفاضل، والحرية، والعدل ... وغيرها .

كما لا بد من القول أنّ ابن رشد لم يتغ وضع أطروحات سياسية فقط، وإنما أراد أيضاً تطبيق بعض أفكاره، أي أنّ هاجساً إصلاحياً واقعياً قد حرك انشغاله بتحليل المسألة السياسية في زمانه، فدان الوضع السياسي الاستبدادي القائم آنذاك، كما أنّ الدولة كلها وما آلت إليه من فساد واستبداد، مشهراً بانحرافها من المقاصد التي أعلنت عنها عند قيامها، ولم يستثن من أهلها إلا من كان منهم على الخلق الفاضل، ومن كانت به فضيلة الشريعة القرآنية .

إنّ أيّ تلميح لابن رشد، لا بد وأن يشهد له بسعة الاطلاع واستيعابه لقيم حضارته العربية الإسلامية، واعتزازه بها، ثم إنّ دقة دراساته وشروحه لما جاء به كبار الفلاسفة الإغريق، قد جعلت منه مصدراً دقيقاً ورفيعاً يرجع إليه في دراسة الفكر الغربي . ولقد كان للكثير من آراءه التأثير في الآراء التي طرحها من جاء بعده من المفكرين الغربيين، فضلاً عن وضوح استقلال ابن رشد في تفكيره، جعل منه صاحب مذهب (الفكر الحر) الذي شهد له به الغربيون أنفسهم .

لقد وضع ابن رشد بصماته البارزة على مسر الفكر الفلسفي الإنساني، إنّه بحق عميد الفلسفة العقلية في زمانه .

المصادر:

القرآن الكريم

الكتب :

- (1) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار القلم، بيروت، 1988 .
- (2) ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998 .
- (3) ابن رشد، تهافت التهافت، انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998 .
- (4) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهورية)، ترجمة حسن مجيد العبيدي وفاطمة الذهبي، دار الطليعة، بيروت، 1998 .

- (5) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2001 .
- (6) أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957 .
- (7) حنا فاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1960 .
- (8) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، ج4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1999 .
- (9) علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حياته وشخصيته، منشورات سعيد بن جبير، قم، 2005 .
- (10) فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، دار الحرية، بغداد، ط2، 1976 .
- (11) فريد العليبي، رؤية ابن رشد السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007 .
- (12) محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2007 .
- (13) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1988 .
- (14) محمد عمارة، ابن رشد بين الغرب والإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، 2004 .
- الكتب الأجنبية :

Rosenthal, E.I.J. Political Thought in Medieval Islam, Cambridge at the University (1)  
Press, 1962.

#### الدوريات والبحوث العلمية :

- (1) حسن محمد احمد، الفلسفة من النظرية إلى الواقع العلمي، العربي، الكويت، (العدد 613، ديسمبر/كانون الأول 2009) .
- (2) زينب عفيفي شاکر، ابن رشد ومدينته الفاضلة، العربي، الكويت، (العدد 578 يناير/2007) .



- (3) عاطف العراقي، ابن رشد فيلسوف العقل والاستنارة، العربي، الكويت، (العدد 575 أكتوبر/تشرين الأول/2006).
- (4) فريد العليبي، ابن رشد وابن خلدون والتفكير في السياسة، المستقبل العربي، بيروت، (العدد 344 أكتوبر/تشرين الأول/2007)
- (5) قدري حافظ طوقان، ابن رشد، مؤسس الفكر الحر، العربي، الكويت، (العدد 8 يوليو/تموز/1959).