ابن رشد

تلخيص السياسة



نقله إلى العربية

د. حسن مجيد العبيدي

ابن رشـــــد
تلخيص السياسـة
(تعليق على جمهورية أفلاطون)

نقله إلى العربية

حسن مجيد العبيدي

للنشر والتوزيع

2023

ابن رشد

تلخيص السياسة

(تعليق على جمهورية أفلاطون)

Averroes
(Ibn RUSHD)
(595 AH- 1198 B C)
Commentary on Platos Republic
TR From Arabic
DR, Hassan, M, ALUBAIDY

■ الكتـــاب: **ابن رشد تلخيص السياسة**
(تعليق على جمهورية أفلاطون)
نقله إلى العربية: **حسن مجيد العبيدي**
المدير العام: **رضا عوض**
دار رؤية للنشر والتوزيع
8 ش البطل أحمد عبد العزيز – عابدين – القاهرة – مصر
Email: Roueyapublishing@gmail.com
الهاتف المحمـول: 201207255668 +
الهـــــــاتف: 23953150 (202) +
الإخراج الداخلي: **القسم الفني بالدار**
تصميم الغـــلاف: **حسين جبيل**
خطوط الغـــلاف: **إبراهيم بدر**
الطبعـــــة الأولى: 2023
رقـــم الإيـــــداع: ?????/?????
الترقيـــــم الدولي: ??-???-499-977-978

■ جميع الحقوق محفوظة لـ دار رؤيـــة للنشر والتوزيع

إهـــداء

إلى أرواح أساتذتي رواد الفلسفة في العراق المعاصر

المحتويات

الموضـــــوع **الصفحة**

تقديم المترجم .....
مقدمة المستشرق إرفن روزنتال .....
مقدمة المستشرق رالف ليرنر .....
النص- كتاب السياسة .....
المقالة الأولى- عناصر المدينة الفاضلة وناموسها .....
المقالة الثانية- رئيس المدينة الفاضلة إعداده وخصاله .....
المقالة الثالثة- مضادات المدينة الفاضلة ونواميسها .....
ملحق .....
مسرد بالألفاظ والمصطلحات الواردة في النص .....
المصادر والمراجع .....

تقـديم

بقلم المترجم

1. دواعي نقل النص إلى العربية

يشير مؤرِّخو سيرة الفيلسوف أبي الوليد بن رشد (595هـ/ 1198م) القدامى منهم والمحدثون، سواء منهم المستشرقون أم العرب إلى أن جزءًا مهمًّا من تراثه؛ بل والأكبر منه قد فُقد أصله العربي[1]، وأن أصول هذا الذي فُقد موجودة في ترجمات عبرية أو لاتينية، حين فعل هذا الفيلسوف فعله المؤثّر والمباشر في الفلسفتين اليهودية والأوروبية الوسيطية؛ إذ وجدَ له أنصار وأتباع سُموّا فيما بعد اصطلاحًا بالرشدية اللاتينية، مثلما قام له مناهضون[2].

كنت في ذلك الوقت أعد أطروحتي للدكتوراه عن هذا الفيلسوف تحت عنوان المادة والصورة والعدم[•]، حريص كل الحرص على الاطلاع على هذا الجزء المهمّ المفقود من تراثه، لربما باطلاعي عليه سوف تتغير الكثير من أحكامي

(1) سنفصِّل ذلك بعد قليل، مع إشارة إلى المراجع التي ذكرت ابن رشد في هذا الباب.

(2) ينظر: زينب الخضيري، أثر فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى، بيروت، 1985.

(•) طبع هذا الكتاب بأكثر من طبعة، منها الطبعة الأولى في دار الطليعة بيروت 1995، تحت عنوان: العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، والثانية تحت عنوان: المادة والصورة والعدم في فلسفة ابن رشد، في دار نينوى، دمشق 2007، والثالثة تحت عنوان: فلسفة الجسم عند ابن رشد، منشورات ضفاف وأخواتها، بيروت 2018.

عنه، بعدّ الدراسات الحديثة التي كتبت عنه قد حُـددت بمؤلفـات معيّنـة لـه دون غيرها[1]؛ إذ ظل البحث الأكاديمي الجامعي ناهيك عن المؤتمرات والندوات التي عقدت عن هذا الفيلسوف أسيرة النصوص العربية المعروفة مثل تهافت التهافـت وفصل المقال ومناهج الأدلة وغيرها. إذ قامت حولها دراسات عديـدة تخصّـصت في جوانـب معيّنـة مـن فلـسفته، لا سـيما الميتـافيزيقي منهـا والطبيعـي والمعـرفي والمنطقي، والعلاقة بين الفلسفة والدين، فضلًا عن الجانب النقدي والعقلي[2].

في حين بقيت جوانب أخرى من فلسفته لم تُـدرس ولم يُـسلّط عليهـا الـضوء الكافي ببحوث أكاديمية رصينة، أو رسائل علمية عاليـة، وأخـصّ بالـذكر منهـا: الجانب السياسي والأخلاقي، وذلك بسبب فقدان الأصول العربية لأهّـم كتـابين

(1) يقول كاردايفو في مقالته عن ابن رشد في دائرة المعارف الإسلامية (ج1، القـاهرة، 1969، ص287): إن الجزء الأكبر من المتن الرشدي العربي قد فقد ولم يبق إلاّ القليل منه. وإذا مـا عدنا إلى كتاب جورج قنواتي، مؤلفات ابن رشد، (الجزائر، 1987)، نجده يؤكـد ذلـك في سرده لمؤلفات ابن رشد. وسوف نفصّل ذلك بعد حين.

(2) ينظر: تفصيلات ذلك كله مع الإشارة إلى أسماء هذه المراجع في كتابنا: العلـوم الطبيعيـة في فلسفة ابن رشد، بيروت، دار الطليعة، ص6 وما بعدها.

في هذا الجانب، واللذان يُعبّران عن فلسفة ابن رشد وموقفه من الأخلاق[1] والسياسة، مما أبقى هذا الجانب من فلسفته بدون أي درس أو بحث أكاديمي رصين. إذا ما علمنا أن هناك ترجمات عبرية ولاتينية لمؤلفات ابن رشد قامت في العصر الوسيط ومنها هذان الكتابان في السياسة والأخلاق كما سنبيّن ذلك فيما بعد[2].

إنّ هذا الأمر يعاني من صعوبة ظاهرة بصدد هذين الكتابين، إذا ما قورن بما حظي به الفلاسفة العرب المسلمون السابقون عليه أو ممن جاء من بعده من اهتمام كافٍ في هذا الجانب السياسي- الأخلاقي. وهذا ما نجده في الدراسات التي قُدّمت عن الفلسفة السياسية والاجتماعية عند كل من الفارابي وابن سينا وابن مسكويه وإخوان الصفا والغزالي وابن باجة وابن طفيل وابن خلدون وغيرهم[3].

عليه، وخدمة لتراث ابن رشد السياسي والأخلاقي والاجتماعي ولإماطة

---

(1) صدرت الترجمة العربية عن العبرية لكتاب ابن رشد تلخيص أخلاق أرسطو (الأخلاق إلى نيقماخوس) بقلم الدكتور أحمد شحلان، في المغرب عام 2018. وبهذه المناسبة نشكر الصديق الأستاذ الدكتور خالد البحري من جامعة تونس على إرساله نسخة من الكتاب، والشكر موصول للدكتور يوسف بن عدي من المغرب.

(2) لا نستبعد وجود نسخ خطّية عربية لهذين الكتابين سيكشف عنها التنقيب عن المخطوطات في مكتبات الشمال الإفريقي، أو مكتبات الدول العربية والدول الإسلامية، أو دوائر الاستشراق).

(3) ينظر: دراستنا التفصيلية عن الفارابي السياسي، في كتابنا أطياف الفارابي، (تحت الطبع)، كذلك، عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، بيروت 1986؛ علي عباس مراد، دولة الشريعة: قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا، ط1، بيروت 1999، سعد الحديثي، الفلسفة السياسية عند الغزالي (= رسالة ماجستير، مخطوط)، بغداد، 1994؛ حمزة جابر سلطان، الاجتماع والمجتمع عند إخوان الصفا أطروحة دكتوراه، مخطوط، الكوفة 1999، عارف عبد فهد، الفلسفة السياسية عند ابن تيمية، أطروحة دكتوراه مخطوط، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، وللتفصيلات، ينظر: علي زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية، بيروت، 1987.

اللثام عنه، آثرنا ولأسباب عدّة التوجّه لنقل هذا الكتاب والموسوم بـــ (تلخيص السياسة لأفلاطون) إلى العربية. إذ تشير المصادر العربية القديمة، فضلًا عن المراجع العربية الحديثة، إلى أن ابن رشد قد وضع تلخيصًا لكتاب السياسة (الجمهورية) لأفلاطون[1]، وتلخيصًا لكتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو[2].

بناءً على ما تقدم تم من قبلنا نقل هذا الكتاب إلى العربية، ووضعه بين أيدي الباحثين بفلسفة هذا الفيلسوف الكبير من الدارسين العرب المعاصرين المنشغلين بتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية والعبرية، فضلًا عن ربط التراث الفلسفي السياسي والأخلاقي لفلاسفتنا بعضه ببعض حتى تُستكمل الصورة تمامًا وتكون الأحكام بصدده تحمل جنبة علمية وليست افتراضية أو جزافية.

إنّ فقدان الأصل العربي لهذا الكتاب لأسباب سنذكرها لاحقًا، ولوجود ترجمة عبرية له تم نقلها في أوائل القرن الرابع عشر ميلادي (1320) من قبل المترجم شموئيل بن يهودا من مرسيليا[3]، مع تلخيص للترجمة العبرية قام بها

---

(1) من الملاحظ، أن ابن أبي أصيبعة، في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء، وكذلك عبد الواحد المراكشي، في كتابه المعجب في أخبار المغرب (القاهرة، 1949) لا يشيران إلى هذا الكتاب، في حين أشار إليه المستشرق ارنست رينان في كتابه ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، 1957، ص83، بالاستناد إلى قائمة مخطوطات الأسكوريال بعنوان «جوامع سياسة أفلاطون»، وتابعه في ذلك الكثير من الباحثين، وكما سنشير إلى ذلك في موضعه. ومن المثير للانتباه أن المستشرق الإسباني آنخل بالنثيا، في كتابه تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة 1955، ورغم اطلاعه على قائمة مخطوطات الأسكوريال، لم يشر إلى مثل هذا العنوان، ينظر: ص333.

(2) ينظر: ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء، ص532 (س25)؛ وقارن روزنتال في مقدمته لكتاب السياسة لأفلاطون، ص10؛ وعبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص24.

(3) شمؤئيل بن يهودا بن مشولم بن إسحق ميليس المرسلي، ولد في جنوب فرنسا سنة 1294 ميلادية، كان واحداً من مجموعة العلماء اليهود الذين أطلقوا على أنفسهم اسم (أهل النظر)، كما كان شديد الولع منذ شبابه بدراسة العلوم والفلسفة، ودرس الفلك أيضاً واشتغل بمهنة الطب، له ترجمات عدة لنصوص فلسفية عربية إسلامية ويانية إلى =

يوسف كاسبي عام 1331.

فضلًا عن ذلك، توجد ترجمتان لاتينيتان لهذا الكتاب، الأولى: قام بها ايليدميغو Elia del Medigo عام 1491م، والثانية: قام بها الطبيب العبري يعقوب بن مانتينيوس الطرطوشي عام 1539م، كما أشار إلى ذلك بالتفصيل إرفن روزنتال في مقدمته لهذا الكتاب[1].

بناءً على هذه المعطيات تم نقل الأصل العبري لكتاب السياسة لابن رشد إلى الإنجليزية أول مرّة من قبل المستشرق الألماني- الإنجليزي إرفن روزنتال (ت1985)؛ إذ صدرت ترجمته بطبعتها الأولى عام 1956 عن مطابع جامعة كمبردج. ولوجود إشكالات ظاهرة في ترجمة روزنثال- كما سنتحدث عن ذلك لاحقاً- ظهرت ترجمة إنجليزية ثانية قام بها المستشرق الأمريكي رالف ليرنر R. Lerner ، صدرت عن مطابع جامعة كورنيل عام 1974[2].

عليه، شمرنا عن ساعد الجد، وقمنا بنقل هذا الكتاب إلى العربية، من أجل

= العبرية، سوى هذا الكتاب لابن رشد الذي نعربه، وكذلك كتاب تلخيص الأخلاق، ينظر: أحمد شحلان، مقدمته لكتاب تلخيص الأخلاق لابن رشد، ط1، 2018، ص8. ويقارن: عن دور شموئيل بن يهوذا في نقل النص العربي لابن رشد إلى العبرية، جورج قنواتي في كتابه مؤلفات ابن رشد، الجزائر 1978، ص195.

(1) ينظر: تفصيلات مقدمة إرفن روزنتال التي كتبها لترجمته الانكليزية لهذا الكتاب والتي نقلناها إلى العربية وضمّمناها لكتابنا هذا. أما الترجمة اللاتينية فقدمها يعقوب مانتينيوس للبابا بولس الثالث عام 1539، وهي مطبوعة في الجزء الثالث من مؤلفات أرسطو اللاتينية من (ص174-191). نقلاً عن: كتاب جورج قنواتي مؤلفات ابن رشد.

(2) نقلنا إلى العربية أيضاً المقدمة الممتازة التي كتبها رالف ليرنر لترجمته للكتاب وقد ضممّناها إليه. ويلاحظ أن نشرة ليرنر لهذا الكتاب والمقدمة التي كتبها له جاءت خلواً من بحث في تسمية الكتاب: هل هو جوامع أم تلخيص؟، سوى إشارة في بداية النص لابن رشد. كما أن ليرنر لم يدرس في مقدمته متى كتب ابن رشد هذا الكتاب وهل كتبه لأبي يعقوب يوسف الموحدي أم لابنه أبي يوسف يعقوب الموحدي، وهل أن هذا الكتاب له علاقة بنكبة ابن رشد؟، إن هذه التساؤلات وغيرها سنتحدث عنها بالتفصيل في مقدمتنا هذه.

أن نعيده إلى أصله الذي وضع فيه أول مرة، وإن كان هذا النقل لغة وأسلوبًا ليس هو أسلوب ابن رشد ولا لغته الفلسفية بشكل تام، لكنّا حاولنا أن نقترب منها ما استطعنا؛ لأنّ القيام هذه المهمة من الصعوبة بمكان لكل من قرأ وكتب ودرس نصوص الفلاسفة العرب وتمرس في اصطلاحاتهم وأساليبهم في الكتابة والتأليف.

هذا من جهة، ومن أخرى فضلًا ولخلو المكتبة العربية من دراسة متخصّصة في الفلسفة السياسية والأخلاقية عند ابن رشد، تبيّن أصولها وأبعادها وغاياتها وتطبيقاتها على التاريخ الإسلامي من منظور فلسفي. لذا؛ نبهت طلبتي في الدراسات العليا لا سيما في الفلسفة السياسية والأخلاقية والاجتماعية للتخصّص في هذا الجانب عند ابن رشد؛ إذ أشرفت على عدد من الرسائل الجامعية في هذا الجانب[1].

2. مسوغات نقل هذا النص إلى العربية:

إنّ عملنا في نقل هذا النص إلى العربية كان يؤطّره هاجس بلوغ الغاية القصوى (على وفق لغة ابن رشد) في عملية التعريب، من خلال استلهام روح النصوص الرشدية الأخرى في كتاباته المحققة والمنشورة من حيث لغتها وأسلوبها ومنهجها وكيفية تعاملها مع أية فكرة فلسفية؛ إذ لا توجد هناك أي إشارة في مؤلّفاته ابن رشد المنشورة بمتونها العربية لها أدنى صلة بهذا الكتاب (تلخيص السياسة)؛ إذ إنه لم يشرْ إليه لا من قريب أو من بعيد في تلك المتون.

---

(1) منها: رسالة الدكتور محمد جعفر بن الشيخ أبو بكر، من اليمن، الموسومة ((الفلسفة السياسية عند ابن رشد)) قسم الفلسفة، جامعة الكوفة 1996؛ واطروحة خديجة أنيس الحريري الموسومة ((الفكر الاجتماعي عند ابن رشد))، معهد التاريخ العربي، بغداد 1999، ورسالة مشحن زيد الحشماوي الموسومة ((فلسفة التاريخ عند ابن رشد)) معهد التاريخ العربي، بغداد 2000. وأطروحة أحلام شيت الموسومة ((علم الاجتماع عند ابن رشد))، كلية العلوم السياسية، الجامعة المستنصرية، 2003.

عليه، كانت رحلتي في نقل هذا النصّ إلى العربية، قد واجهتها صعوبات في متابعة الترجمة الإنجليزية المنقولة عن العبرية، لكنها لم تكن مثبطة للعزيمة، فكانت هذه الحصيلة التي نضعها بين أيديّ الدارسين والباحثين في فكر ابن رشد السياسي وفلسفته. ولنلتمس العذر إنْ لم نبلغ الغاية المرجوة في هذا النقل. بسبب الرحلة الطويلة التي قطعها هذا النصّ كما بينا في أعلاه حتى عاد إلى أصله العربي مرة أخرى، ولو رسمنا مخططًا أوليًّا لرحلة هذا النصّ لجاء على الشكل الآتي:

الأصل بالعربية (مفقود) ← نُقل إلى العبرية (قبل فقدانه)، وله ملخص بالعبرية ← وله ترجمتان لاتينيتان عن العبرية ← ومن العبرية نقل إلى الإنجليزية (روزنتال وليرنر) ← ثم عاد من الإنجليزية إلى العربية (تعريبنا).

فما بالكم أيها الباحثون والدارسون والقراء بهذه الرحلة الطويلة؟. أقول: إنّ النصّ سيُصاب هنا أو هناك ببعض الغموض والركاكة ينحرف بهما عن أصله الذي أريد به فهم مراميه. إذ يعود ذلك إلى النقله؛ لأن للغة، أية لغة، لها أسرارها ومكنوناتها وخصائصها واصطلاحاتها. فكيف إذا كانت هذه اللغة هي العربية؟

3. هل هذا الكتاب تلخيص سياسة أفلاطون (كتاب الجمهورية) أم جوامع لها؟:

إنّ هذا الكتاب هو من الكُتب المؤكدة نسبتها إلى ابن رشد؛ إذ لا يوجد هناك من يشكّك في هذه النسبة سواء من القدامى أم المحدثين، إلا أنه قد قام بينهم تنازع في تسميه هذا الكتاب: هل هو جوامع لسياسة أفلاطون، أم أنه تلخيص لسياسة أفلاطون؟. وقبل أن نبيّن آراء هؤلاء الفرقاء حول ذلك، لا بدّ أولًا من ذكر ما نعني بالاصطلاحات: جوامع، تلخيص، شرح (تفسير).

الجوامع هي Summa أو Epitome أو Paraphrase أو Compendia، وتعني أن ابن رشد يتكلّم باسمه هو، فيعرض مذهبه الفلسفي في نسقٍ منهجي خاص، مضيفًا أو حاذفًا أو باحثًا في الكتب الأخرى، ما تكمل به الفكرة، متخذًا ترتيبًا منهجيًّا من اختياره. فالجوامع هي رسائل فلسفية شأنها شأن كتب أرسطو

الفلسفية ورسائله؛ إذ نجد ذلك في مؤلفات ابن رشد مثل جوامع المنطق والعلم الطبيعي وما بعد الطبيعة؛ إذ ظهرت مطبوعة ضمن رسائل ابن رشد المنشورة في الهند سنة 1947[1].

أما التلخيص Commentary، أو الشرح الأوسط، فمعناه: أن ابن رشد يُورد نصّ كل فقرة بكلماتها الأولى فقط، ثم يشرح الباقي من غير تفريق بين ما هو له وما لغيره ولا سيما أرسطو[2]. فضلًا عن هذا الكتاب (محاورة الجمهورية لأفلاطون)؛ إذ يورد ابن رشد في كتابه تلخيص السياسة عبارة «لأفلاطون»، وبعدها يبدأ هو بشرحها وتحليلها؛ إذ لا يتبيّن بعد ذلك ما لأفلاطون وما له.

أما الشرح الكبير أو التفسير Grand Commentaries، أو Long Commentary. فهو خاص بابن رشد دون غيره من الفلاسفة الذين سبقوه، ومعناه أن ابن رشد يعرض وبخاصة النصّ الأرسطي بتناسق واضح يميز فيه بين ما لأرسطو وما له. إذ يتناول كل فقرة لأرسطو بعد الأخرى ويوردها كاملة ثم يشرحها جزءًا بعد جزء مميّزًا النص الأصلي بكلمة «قال أرسطو»، ثم تدرج بعده المناقشات النظرية على شكل استطرادات، ويقسم كل كتاب على مباحث، والمباحث على فصول، والفصول على مطالب. ولعلّ ابن رشد بعمله هذا قد اقتبس من مفسِّري القرآن الكريم هذا المنهاج في العرض الحرفي؛ حيث يفرّق بدقة بين ما هو خاص بالمؤلِّف (أرسطو) وما هو خاص بالشارح[3]، وهو ما نجده

(1) ينظر: إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص75؛ ويقارن: ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص12 (حاشية 1)؛ كذلك كتابنا، العلوم الطبيعية...، ص8.

(2) يقارن: رينان، ابن رشد، ص74؛ وكذلك كتابنا، العلوم الطبيعية..، ص8. ويعني التلخيص عند روزنتال Middle Commentary وكذلك عند ليرنر.

(3) ينظر: رينان، ابن رشد والرشدية، ص74؛ ويقارن: ماجد فخري، ابن رشد، ص12 (الحاشية)، إذ ذكر ماجد فخري أن تفاسير أو شروح ابن رشد الكبرى معظمها موجود في ترجمات لاتينية في أهم مكتبات أوروبا، إلا أن أصولها العربية مفقودة. كذلك، ينظر: للتفصيلات حول هذا الرأي، جورج قنواتي، مؤلفات ابن رشد، ص363 وما بعدها. كذلك انظر حاشية 8 (ح2، ص41) من مقدمة روزنتال في هذا الكتاب.

بالضبط في شرحه أو تفسيره لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، والـذي نـشره الأب موريس بـويج في ثلاثـة أجـزاء (1938 ـ 1948) في بـيروت، وشرحـه لكتـاب البرهان من منطق أرسطو الذي نشره لاحقًا عبد الرحمن بدوي.

بعدما تبيّن معنى كل مصطلح من هذه المصطلحات الثلاثة، نعـود فنقـول إنّ هناك من الباحثين من أطلق على كتاب ابن رشد في السياسة اسم جوامـع سياسـة أفـلاطون، وأبرز هؤلاء المستشرق آرنست رينان[1]. وقـد تابعـــه بعـــد ذلـك في قولـــه هذا الدكتور مـــاجد فخري[2]، وعلي زيعور[3]، وسميح الزين[4]، ومحمـد عابـد الجابري[5]، وجميل صليبا[6]، ومحمد عبـد الرحمن مـرحبا[7]، وبشيء مـــن التشكـــك جمـال الديـن العلوي[8]، وريتـشارد فـالزر[9]، ورالـف ليرنـر (انظـر مقدمة هذا الأخير لاحقًا؛ حيث يبتدئ كلام ابن رشد بلفظ: Epitome).

---

(1) ينظر: ابن رشد والرشدية، ص83. يقول رينان: «وقد ذُكر في قائمة الأسكوريال، وتوجـد له ترجمة بالعبرية واللاتينية».

(2) ينظر: ابن رشد، ص12، ويردد هذا القول نفسه في مقالته عن «ابن رشد» في دائرة المعارف للبستاني، مج3، بيروت 1960، ص93.

(3) ينظر: علي زيعور، الحكمـة العمليـة أو الأخـلاق والـسياسة والتعامليـة، ص433. وعـلي زيعور متردد هنا في قطع النسبة في تسمية عنوان الكتاب، فمـرة يـسميه جوامـع أفلاطـون وأخرى تلخيص الجمهورية (= السياسة).

(4) ينظر: ابن رشد: آخر فلاسفة العرب، بيروت، ص125. وسميح الزين في كتابه هذا يتـابع متابعة ممتازة كتاب ماجد فخري، ابن رشد، وينقل عنه وإن كان لا يشير إليه.

(5) ينظر: المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشـد، ط1، 1995 بـيروت، ص135. وسنعود لاحقاً لمناقشة طروحات الجابري حول نكبة ابن رشد الشهيرة.

(6) ينظر: تاريخ الفلسفة العربية، ط2، بيروت، 1973، ص452.

(7) ينظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية، ط1، بيروت، 1970، ص726.

(8) ينظر: المتن الرشدي، ط1، الدار البيضاء، 1986، ص16. ولنا عودة أخـرى إلى العلـوي حول هذه المسألة.

(9) ينظر: مقالة ريتشارد فالزر في كتـاب أفلاطـون: تـصوره لإلـه واحـد ونظـرة المـسلمين في فلسفته، بيروت، 1982، ص23.

أما الفريق الآخر، فقد قال إنّ لابن رشد كتابًا في السياسة اسمه تلخيص جمهورية أفلاطون (السياسة)، وذلك انطلاقًا من فهمه لمعنى كلمة تلخيص. وأبرز ممثّلي هذا الفريق مترجم النصّ العبري إلى الإنجليزية: إرفن روزنتال، على وفق محددات معيّنة ذكرها في مقدمة ترجمته للكتاب (انظر تعريبنا لها بعد تقديمنا هذا) ، وتابعه في ذلك الأب جورج قنواتي، وعبد الرحمن بدوي[1]، وعبده الشمالي[2]، وخليل الجرّ وحنا الفاخوري[3]، فضلًا عن كاتب هذه السطور.

عليه، إنّي أرى أن كتاب ابن رشد هذا هو إلى التلخيص أقرب إليه من الجوامع، وإنْ كان ابن رشد يشير في أول كلامه في مقدمة هذا الكتاب إلى أنه يريد جرد الأقاويل العلمية فيه، وهي سُنّته التي درج عليها عند كلامه في تآليفه المسمّاة بالجوامع، ولا سيما جوامع العلم الطبيعي[4]، ولكن هذا القول سرعان ما يغادره

(1) ينظر: مادة «ابن رشد» في موسوعة الفلسفة، ط1، بيروت 1984، ص37.

(2) ينظر: تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، (ب ت)، ص684.

(3) ينظر: تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، (ب ت)، ص684. والجرّ والفاخوري يوردان في كتابهما هذا آراء سياسية وأخلاقية لابن رشد حول المرأة بالاعتماد على هذا الكتاب. ينظر: ص684 وما بعدها.

(4) ينظر: رسائل ابن رشد (الهند ص2، «جوامع السماع الطبيعي»): «قال الفقيه القاضي أبو الوليد.. أما بعد حمد الله... فإن قصدنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو بتجريد الأقاويل العلمية منها.. ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه». ويرد هذا القول لابن رشد مرة أخرى في جوامع ما بعد الطبيعة. ينظر: نشرة عثمان أمين لهذا الكتاب، والتي عنوانها خطأ، تلخيص ما بعد الطبيعة (القاهرة 1958، ص1): ((قصدنا في القول أن تلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو في علم (بعد الطبيعة) على ما جرت به عادتنا في الكتب المتقدمة...)). ويلاحظ هنا أن عبد الواحد المراكشي، في كتابه المعجب، ص243، يذكر حكاية بقوله ((وقد رأيت أنا لأبي الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم (= الجوامع) في جزء واحد من مائة وخمسين ورقة ترجمة بـ (كتاب الجوامع)، لخّص فيه كتاب الحكيم المعروف بسمع الكيان، وكتاب السماء والعالم، ورسالة الكون والفساد، وكتاب الآثار العلوية، وكتاب الحس والمحسوس، ثم لخّصها بعد ذلك وشرح أغراضها في كتاب مبسوط في أربعة أجزاء)). =

ابن رشد أثناء تلخيصه لسياسة أفلاطون حينما يستعمل عبارة «قال أفلاطون»، أو «قال...»، ويورد قولًا لأفلاطون ثم بعدها تتداخل أقوال الأول مع أقوال الثاني حتى لا يمكن التمييز بين ما هو لكلٍ منهما، حتى ليستطرد ابن رشد كثيرًا في مناقشة قضايا تهمّ العلم الطبيعي والأخلاق والتاريخ والعادات والشيم والجغرافيا وغيرها.

ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد في كتابه هذا نجد أقوال أفلاطون في كتابه السياسة (الجمهورية) تتداخل مع كتاب أرسطو في الأخلاق النيقوماخية، وكأنه يكيّف أفلاطون لأرسطو، أو أرسطو لأفلاطون، أو يكيّف كليهما للإسلام والشريعة الإسلامية. كما ويستطرد كثيرًا في ذكر أحداث تاريخية مهمّة حول تاريخ وشكل النظام السياسي في الدول العربية الإسلامية سواء في عصورها الأولى وحتى عصر المرابطين والموحّدين (زمانه)، ويُقارن ذلك كله بما حدث في أمم أخرى كاليونان والفرس، مما يجعلنا نميل إلى أن هذا الكتاب هو بمثابة تلخيص لجمهورية أفلاطون، وليس بجوامع لها.

وفضلًا عن ذلك، أن مقدمة أرفن روزنتال تشير إلى أن المترجم العبري لهذا الكتاب (شموئيل بن يهودا) يذكر أنه قد ترجم هذا الكتاب من شرح ابن رشد لكتاب الأخلاق النيقوماخية، وأنه قد راجع الترجمة مرتين (انظر ذلك لاحقًا). وهذا القول يعزّزه ما ذكره ابن رشد في مقدمة كتابه تلخيص السياسة لأفلاطون، إنه يُشكّل الجزء الثاني من العلم العملي السياسي بعد أن شكَّل شرحه أو تلخيصه لكتاب الأخلاق النيقوماخية جزءه الأول باعتباره الجانب النظري من العلم العملي بينما السياسة تمثل الجانب التطبيقي منه.

= إن هذه الكتب التي ذكرها المراكشي قد نشر معظمها ضمن نشرة رسائل ابن رشد (طبعة الهند)، التي أشرنا إليها سابقاً. ويلاحظ هنا على رواية المراكشي الاضطراب الواضح في تحديد الاصطلاح، جوامع أم تلخيص هذا من جهة، ولكن من جهة أخرى تفيدنا هذه الرواية في تحديد زمن تأليف كتاب ابن رشد هذا في السياسة.

كما يشير ابن رشد في نهاية المقالة الثالثة وهي الأخيرة من كتابه تلخيص السياسة، إلى أنه قد أنهى «تلخيصه»، ولم يشر إلى غير ذلك[1]. وهذه العبارة هي بالتأكيد ما يريده هو من تأليف كتابه هذا، من أنه تلخيص وليس بجوامع لسياسة أفلاطون، وبدورنا نؤكد ذلك بالاستناد على لفظة Commentary عند روزنتال ولفظة Explanation عند ليرنر.

4. هل اعتمد ابن رشد على نصّ كتاب السياسة لأفلاطون مباشرة أم على جوامع جالينوس؟[2]:

قبل الإجابة عن هذا التساؤل، لا بدّ من إيراد ما قاله ب مفهرسو كُتُب أفلاطون خاصةٍ والتي نقلت إلى العربية في مدرسة حنين بن إسحق؛ إذ يؤكد ابن النديم في كتابه الفهرست[3]، ويتابعه في ذلك القفطي في كتابه تاريخ الحكماء[4]، أن حنين بن إسحق قد نقل كتاب السياسة لأفلاطون إلى العربية وفسّره[5]. وبالتالي فإن ابن رشد قد اطلع على هذا الكتاب، كما يعرف أنه يتألف من عشر

---

(1) عند روزنتال: The treatise is finished, and with its conclusion also the commentary وعند ليرنر ترجمت العبارة بالصورة التالية: The treatise is commpleted, and with its completion the explanation is completed (= هذه المقالة تمت، وبتمامها تمّ الشرح).

(2) ينظر: رسالة حنين بن إسحق إلى علي بن يحيى في ذكر ما تُرجم من كتب جالينوس، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي دراسات ونصوص في الفلسفة (ط1، بيروت، 1981، ص177) إذ يشير حنين إلى أنه وجد كتابا لجالينوس فيه أربع مقالات من ثماني مقالات، في المقالة الثانية جوامع أربع مقالات من كتاب أفلاطون في السياسة، وفي المقالة الثالثة جوامع المقالات الست الباقية من كتاب السياسة.

(3) طبعة بيروت، (ب. ت)، ص343 (س 23).

(4) نشرة ليبرت، ليبزيغ، 1903، ص17 (س 20).

(5) ينظر: بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ج1، القاهرة: 1954، ص9 ما بعدها. إذ يشير إلى أن كتاب السياسة (= الجمهورية) قد ترجم إلى العربية بقلم حنين بن إسحق. انظر كذلك ص24.

مقالات (كتب)، وبالتالي فإن حجة إرفن روزنتال في أن ابن رشد قد لخَّص جوامع جالينوس في السياسة لا تنهض دليلًا قويًّا في ذلك (انظر مقدمته لهذا الكتاب لاحقًا)، لا سيما أن ابن رشد قد وجه في تلخيصه هذا وفي أكثر من مكان نقدًا لجالينوس واتهمه بسوء فهم مرامي أفلاطون في هذا الكتاب، ولا سيما في المقالة الأولى والثالثة من تلخيصه. وبالتالي فلو كان ابن رشد لم يطلع على الأصل الأفلاطوني بترجمة حنين بن إسحق لما استطاع أن يوازن بين فهمه له وفهم جالينوس في جوامعه لأفلاطون[1]. وهذه سُنّة سار عليها ابن رشد في معظم مؤلفاته ولاسيما في شرحه أو تلخيصه لأرسطو؛ إذ كثيرًا ما ينتقد الإسكندر الأفروديسي أو ثامسطيوس ويتهمهما بسوء فهم نصوص أرسطو في شروحهما عليها. وبذلك نستطيع أن نقرّر أن ابن رشد قد رجع إلى الأصل الأفلاطوني للسياسة بترجمة حنين، ووازن بينه وبين جوامع جالينوس بترجمة حنين أيضًا. فالمعطيات التي توفرت لنا تؤكد ذلك حين أهمل ابن رشد الكتاب الأول والنصف الأول من الكتاب الثاني والكتاب العاشر بجملته من سياسة أفلاطون؛ إذ عدّ الأقوال التي جاءت في هذه الكتب أقوالًا جدلية ولا ترتقي إلى البرهان، وبالتالي اقتصر تلخيصه على النصف الثاني من الكتاب الثاني من السياسة (الجمهورية) وحتى نهاية الكتاب التاسع منه؛ وقد أشرنا إلى ذلك في ترجمة ونَقل النصّ الرشدي إلى العربية.

5. متى ألَّف ابن رشد هذا الكتاب؟ وهل له علاقة بنكبته الشهيرة؟

أولاً- تاريخ تأليف الكتاب:

يجب أن نشير إلى إشكالية في غاية الأهمية ألا وهي: متى ألف أو كتب ابن رشد كتابه هذا؟، وغايتنا من ذلك هي الوصول إلى تاريخ تقريبي لزمن كتابته.

---

(1) ينظر: بدوي مادة «ابن رشد»، ضمن موسوعة الفلسفة، ص37، حيث يشير إلى ما قلناه أعلاه. كما يوجّه بدوي نقداً إلى روزنتال حول اعتماد ابن رشد على جوامع جالينوس في السياسة لأفلاطون.

وبالإمكان طرح أكثر من سؤال يتعلّق بذلك، هل إن ابن رشد قد ألف هذا الكتاب بعد لقائه بالأمير أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (ت580هـ/ 1184م)[1]؟، أم كتبه في زمن ابنه الأمير أبي يوسف يعقوب الملقب بالمنصور الموحدي (ت595هـ/ 1199م)[2] ؟، وهل إن هذا الكتاب ـ كما قيل

(1) يعدّ هذا الأمير أصلح أبناء الأمير عبد المؤمن الكومي الموحدي، حكم المغرب والأندلس من عام 558هـ وحتى عام 580هـ، وكان عمره في حدود الثلاثين عندما تولى أمرة الدولة الموحدية، وكان ذا ثقافة واسعة وإيمان متين مع ان ملكاته السياسية لم تكن بالمستوى الذي كانت تتطلبه ظروف دولة واسعة كدولة الموحدين، إلا انه بذل أقصى جهده في القيام بأمرها وساس الأمور في حزم واجتهاد،...، وكان رجلاً شهماً نشيطاً بذل أقصى جهده في القيام بواجبه، وقد سار بالدولة خطوات واسعة إلى الأمام، وهو يعدّ من كبار السلاطين في تاريخ المغرب الإسلامي، ينظر: د. حسين مؤنس، معالم تاريخ المغرب والأندلس، القاهرة 2004، ص220، كما يعدّ أبو يعقوب يوسف الموحدي من أكثر الأمراء الموحدين تعلقاً بالفلسفة وتشجيعاً على انتحالها، ويذكر عبد الواحد المراكشي في كتابه المعجب أنه بعد تعلم العلوم الشرعية والتبريز فيها طمح به شرف نفسه وعلو همته إلى تعلم الفلسفة، فجمع الكثير من أجزائها، وبدأ بعلم الطب،...، ثم تخطى ذلك إلى ما هو أشرف من أنواع الفلسفة، وأمر بجمع كتبها، فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي، وإلى جانب اشتغاله بالفلسفة وجمعه لكتبها، حرص أيضاً على جلب الفلاسفة إلى حاضرته مراكش من مختلف الأنحاء، وبالغ في إكرامهم وتشجيعهم، وحثهم على التأليف في علوم الفلسفة وشرح غامضها، وتذليل صعابها، ومن بين من جلب من الفلاسفة الفيلسوفان الشهيران ابن طفيل وابن رشد. ينظر: د. عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، بيروت1983، ص465.

(2) هو ثالث أمراء الموحدين، حكم الأندلس والمغرب بعد وفاة أبيه من عام 580هـ، وحتى عام 595هـ، وتعتبر سنوات حكمه الخمس عشرة العصر الذهبي للدولة الموحدية والذروة التي وصل إليها التطور السياسي في المغرب نحو التواجد وإقامة الدول الكبرى في العصور الوسطى،...، وكان هذا الأمير من الموحدين القلائل الذين استطاعوا قيادة جيوش بلادهم قيادة سليمة محكمة،..، وكان الرجل شديد الإيمان، فانتقل إيمانه إلى رجاله وكسبت جيوش الموحدين في أيامه قوة ضاربة كبرى، يراجع، د. حسين مؤنس، معالم تاريخ الأندلس والمغرب، ص223، وهذا الأمير سار على نهج أبيه في الموقف من =

عنه قد أُهدي إلى يحي أخ المنصور الموحدي؟ وهل هذا الكتاب هو أحد أسباب النكبة الشهيرة التي حلت بابن رشد وجماعة أخرى سنة 592هـ/ 1195م، على يد المنصور الموحدي، كما ذكر ذلك الدكتور محمد عابد الجابري، في كتابه المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد؟.

إنّ الإجابة على هذه التساؤلات وغيرها، أمر محتم لكشف حقيقة الموقف حول تاريخ تأليف هذا الكتاب وصلة ذلك بنكبة ابن رشد الشهيرة. إذ تشير المصادر القديمة باتفاق، وعلى لسان ابن رشد نفسه في حكاية رواها لتلميذه الفقيه أبي بكر بُندود بن يحيى القرطبي وأورد نصها عبد الواحد المراكشي في كتابه المعجب في تلخيص أخبار المغرب (نشرة محمد سعيد العريان، ص243)، إلى كيفية اتصال ابن رشد بالأمير أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وتقريب الأمير له، بعد أن لعب الفيلسوف ابن طفيل (ت580هـ/ 1185م) على تأمين ذلك اللقاء بكل جدّ. ونحن هنا لا نريد أن نورد نصّ الحكاية[1]، بل نريد منها أن نؤكد على نقطة مهمة جدًّا هي: أن الأمير أبا يعقوب يوسف الموحدي قد طلب من ابن

= الفلسفة والفكر، وكان أول أمره يحب الفلسفة وينتحلها ويشجع عليها ويعتني بفلاسفتها، إلا أنه طرأ عليه بعد ذلك حال من مجافاة هذا الفكر، فهجر علوم الفلسفة، وكتب إلى الناس في مختلف البلاد بترك هذه العلوم جملة واحدة، وأمر بإحراق كتبها سوى ما كان في الطب والحساب والنجوم، وأبعد عنه الفيلسوف ابن رشد لوشايات بلغته عنه تظهر ابتعاده عن الشريعة في أجزاء من تآليفه، يراجع، عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، ص466، وبصدد موقف الأمير أبي يوسف يعقوب الموحدي من الفلسفة ومن ابن رشد وجماعته ونكبته لهذا الفيلسوف، راجع ما سنقوله بالتفصيل عنه لاحقاً.

(1) بإمكان القارئ الرجوع إلى أي كتاب أُلف في تاريخ الفلسفة الإسلامية، أو عن ابن رشد بخاصة، ليطلع على هذه التفصيلات بصدد لقاء ابن رشد بالخليفة أبي يعقوب يوسف الموحدي، وكذلك فيما يتصلّ بنكبته على يد ابنه أبي يوسف المنصور الموحدي. ينظر: على سبيل المثال، خليل الجرّ وحنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج2: وماجد فخري، ابن رشد، فيلسوف قرطبة، ص9 وما بعدها. وللتفصيلات مع ذكر المصادر القديمة، ينظر: إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص28.

رشد شرح وتلخيص أرسطو بعد أن كان يتشكى هـذا الأمـير مـن قلـق (ولـيس غلق كما يشير بعض من كتـب عـن سـيرة ابـن رشـد) عبـارة أرسـطو، أو عبـارة المترجمين عنه، ويذكر هذا الأمير غموض أغراضـه (أرسـطو)؛ ولأن الفيلـسوف ابن طفيل لم يستطع القيام بذلك العمل بسبب كبر سنه. مما يعنـي هـذا، أن سـبب استدعاء الأمير الموحدي لابن رشد وطلبه القيام بذلك هو مـا سـمعه مـن مـديح ابن طفيل لهذا الفيلسوف، وأنه كان يعمل في هذا العلم (الفلـسفة) دون أن يظهـر ذلك للناس، وهو ما يفسّر سبب روعة وخوف ابن رشد في أول لقاء لـه مـع هـذا الأمير.

كما يعود ذلك بداهةً إلى أن الفلسفة في الأندلس لم تكن تحظى بمنزلـة رفيعـة، ولا كذلك المشتغل بها بسبب نقمة الفقهاء عليها، وهو ما يؤكده ابن رشد نفسه في هذا الكتاب (تلخـيص الـسياسة) عنـد ذكـره لحكايـة المنـصور بـن أبي عـامر(ت 394هـ)[1]، وما قام به تجاه العلوم العقلية (الفلسفة) في زمانه، حتى تـرك ظلالهـا قاتمة حتى زمان ابن رشد. أو مـا تعـرض لـه الفيلـسوف الأندلـسي أبـو بكـر بـن الصايغ المعروف بابن باجة (ت533هـ) من اغتيال عـن طريـق دس الـسم لـه في طعام من قبل حساده والناقمين عليه لاشتغاله بالفلسفة، أو مـن تقيـة ابـن طفيـل العقلانية من الفقهاء زمانه الناقمين على كل تفكـير عقـلاني فلـسفي بـاللجوء إلى استعمال اللغة الفلسفية المغلفة بقالب أدبي في قصته حي بن يقظان، ولـولا اعتقـاد

(1) حول المنصور بن أبي عامر هذا، انظر ما ذكرناه في حاشية مطولّة مـع المـصادر والمراجـع في المقالة الثانية من هذا الكتاب. وللتفصيلات حول الفلسفة ودورها وموقعها في الأنـدلس منذ البداية وحتى زمان ابن رشد، ينظر: رينان، ابن رشد والرشـدية، ص23 ومـا بعـدها. ويقارن: الفصل الممتاز الذي كتبه المستشرق بالنثيا في تاريخ الفكر الأندلـسي حـول ذلـك (ص324 وما بعدها)، إذ يقول: ((نظر فقهاء الأنـدلس إلى كـل تفكـير عقـلي في مـسائل الدين على أنه زندقة واتهموا من يتكلم في المنطق ف دينه، بل لم يتسامحوا مع نفر من النـاس صدرت عنهم أقوال تمـسّ الـدين في سـاعة الـضيق أو اشـتداد المـرض أو في لحظـة خفـة وانبساطة...)).

ابن طفيل أن الفلسفة لا مصير إيجابي لها في الأندلس لما لجأ إلى هذه الطريقة في التأليف الفلسفي المنظم.

فضلاً عن ذلك، يمكن أن نقول: إنّ طلب الأمير أبي يعقوب يوسف الموحدي من ابن رشد شرح وتلخيص فلسفة أرسطو قد جاء بعد أن ألّف ابن رشد في الفلسفة عدة تآليف تُسمى بالجوامع، وتدرّس ضمن حلقات خاصة لطلاب هذا العلم. ولأن هذا الأمير كما تتفق معظم المصادر التي تحدثت عن سيرته، كان مهتمًّا ومحبًّا للعلوم العقلية الفلسفية.

يُحدّد المؤرخون القدامى تاريخ اللقاء بن هذا الأمير والفيلسوف ابن رشد بحدود سنة 565هـ/ 1169م، إذ قد ولاّه بعد ذلك منصب قاضي مدينة أشبيلية. كما ويحدد هؤلاء المؤرخون أنه بعد هذا التاريخ مباشرة بدأ ابن رشد مشروعه في التلخيص والشرح لفلسفة أسطو، وإن كان من غير المناسب هنا ذكر تواريخ هذه التآليف الرشدية بعد هذا اللقاء، لأننا سنهتمّ بالإشارة فقط إلى ما له علاقة بموضوعنا هنا. ذلك، إن ابن رشد قد عمل -أولًا- بتأليف الجوامع ثم بعدها عمل بالتلاخيص والشروح. وهذه الأخيرة بدأت، كما يقول رينان[1]، منذ عام 567هـ/ 1171م، أي في أعقاب لقائه مع هذا الأمير.

وعلى وفق ذلك، نقول: إن كتاب تلخيص السياسة لأفلاطون قد إنتهى ابن رشد من تأليفه بين عامي 569 و572هـ (1173/ 1177م)[2]، وبهذا نحن

(1) ينظر: ابن رشد والرشدية، ص37.

(2) إن ما ذهبنا إليه في تحديد تاريخ تأليف كتاب تلخيص السياسة هو الحق بعينه، وذلك بعد أن ظهرت الترجمة العربية الحديثة بقلم أحمد شحلان لكتاب تلخيص الأخلاق لابن رشد عن الأصل العبري الذي نقلت إليه قديماً، إذ نجد في آخره نصاً لابن رشد يقول فيه (ص479): وكان ختمي تلخيص هذه المقالات في اليوم الخامس من الاسبوع الرابع من شهر ذي القعدة سنة 572 لحساب الإسماعيليين (العرب المسلمين) والحمد لله كثيراً على هذا. وبما كتاب تلخيص السياسة لابن رشد قد كتب قبل كتاب تلخيص الأخلاق فقد بانت حجتنا وقويت، ينظر كذلك، مقدمة شحلان لكتاب تلخيص الأخلاق، ص11.

نتفق مع المعطيات التي قدمها إرفن روزنتال في مقدمته لهذا الكتاب، فضلًا عمّا ما ذكره رينان[1] وعبد الرحمن بدوي[2] وغيرهم، لجهة تحديد تواريخ كتب ابن رشد؛ إذ يضع هذان الباحثان تاريخًا لتلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو سنة 572هـ/ 1177م، كما بينا في الحاشية السابقة من مقدمتنا هذه. فضلًا عن إشارة المترجم العبري شموئيل بن يهوذا الذي يذهب إلى القول: إنه وجد كتاب تلخيص السياسة متضمنًا في كتاب تلخيص الأخلاق لأرسطو الذي ألفه ابن رشد وأنه انتزعه منه، ذلك ان كتاب تلخيص الأخلاق لأرسطو قد أنجزه ابن رشد بحدود هذا التاريخ.

فضلًا عن ذلك، نجد إشارة مهمة لابن رشد تقول: إن كتاب السياسة لأرسطو غير معروف ومتداول في الأندلس زمانه؛ أي زمان تأليف تلخيص السياسة، **وهو ما ذكره ابن رشد في مطلع المقالة الأولى من كتابه تلخيص السياسة، وفي خاتمة كتابه تلخيص الأخلاق**[3]، وهذا هو الذي دفعه إلى وضع تلخيصٍ

(1) ينظر: ابن رشد والرشدية، ص75. ويورد رينان هذه التواريخ بالاعتماد على ما حفظته الترجمات العبرية لبعض تآليف ابن رشد من تواريخ انتهاء ابن رشد منها.

(2) ينظر: موسوعة الفلسفة، ج1، ص24. وبدوي هنا ينقل نصاً ما ذكره رينان في كتابه المذكور أعلاه. ويقارن: جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، ص18، إذ يحدد تاريخاً للتأليف بحدود سنة 572هـ/ 1173ص18، وجورج قنواتي، مؤلفات ابن رشد، ص86، إذ يحدد سنة 573هـ كتاريخ لوضع تلخيص الأخلاق.

(3) يقول شموئيل بن يهوذا مترجم الكتاب للعبرية في ص 480 من ترجمة أحمد شحلان لتلخيص الأخلاق لابن رشد: انقضى تلخيص ابن رشد لكتاب أخلاق أرسطو المسمى بلسان اليونان نيقوماخيا، وهو القسم الأول من قسمي علم السياسة المسمى قسم الحكمة (العملية) ونسبته إلى القسم الثاني منها، وهو المسمى قسم الصناعة،.....، والقسم الثاني هو ما تضمنه الكتاب المعروف بكتاب السياسة للفيلسوف أرسطو، غير أنه لم يقع للفيلسوف ابن رشد هذا الكتاب، وعليه فقد اعتذر عن عدم تلخيصه له، وعوض به ما وجد من هذا القسم في كتاب سياسة المدينة لأفلاطون، ولهذا الغرض ألحقت أنا **الناقل** القسم الأول (أخلاق نيقوماخيا) بعد الثاني (تلخيص السياسة) بالرغم من اختلاف مؤلفيهما، فهما معاً يكونان علماً واحداً، وشارحهما شارح واحد.

لكتاب أفلاطون في السياسة، الذي يشكّل الجزء الثاني من العلم العملي السياسي المدني، بعد أن نال الجانب النظري الجزء الأول منه متمثلًا بكتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، كما سبق وأشرنا[1].

فضلاً عما تقدم نقول: إن كتاب السياسة لأرسطو لو وجد بترجمته العربية قبل ابن رشد في الأندلس لأشار إليه سلفه من الفلاسفة في هذه البلاد، وبخاصة ابن باجة في كتابه تدبير المتوحد؛ إذ ذهب هذا الأخير في كتابه هذا إلى عرض آراء أفلاطون في السياسة. و أعرض عن ذكر كتاب السياسة لأرسطو، بقوله: فأما تدبير المدن فقد بين أمره فلاطن (أفلاطون) في السياسة المدنية، وبين ما معنى الصواب فيه ومن أين يلحقه الخطأ، وتكلف القول فيما قد قيل فيه. في حين كانت إشارة ابن باجة لأرسطو حصرًا في كتابه الأخلاق النيقوماخية، ولا سيما المقالة السادسة الخاصة بالفضائل[2].

هذا من جهة، ومن أخرى، تم إغفال ذكر كتاب أرسطو في السياسة من قبل الفيلسوف ابن طفيل في قصته حي بن يقظان[3]، علمًا بأن ابن طفيل هو الذي قدم ابن رشد إلى الأمير الموحدي. كما أوضحنا ذلك من قبل. بل وحتى ابن خلدون

---

(1) ينظر: كتابنا، آراء أهل المدينة الفاضلة، دراسة تحليلية نقدية من منظور مختلف، بيروت 2010، ص16، حاشية 2، إذ أوردنا معطيات جديدة حول كتاب السياسة لأرسطو وانه لم يترجم إلى العربية لا زمان الفارابي ولا بعده حتى زمان ابن رشد. على الرغم من إشارات الكندي والفارابي وأبي زيد البلخي والمسعودي وغيرهم، من أن كتاب السياسة لأرسطو قد ترجم وأنهم اطلعوا عليه وأشاروا له في مؤلفاتهم، ويبدو ان معرفتهم بهذا الكتاب المهم جاءت من خلال استنباط النصوص الأخلاقية وكتاب الخطابة لأرسطو الذي يشير فيه إلى معنى العلم السياسي ومبادئه وأنواع الحكومات والنظم السياسية وغير ذلك. ينظر: د. عمار طالبي، النظرية السياسية لدى ابن رشد، ضمن أعمال مؤتمر الجزائر عن ابن رشد، الجزائر 1985، ج1، ص216 وما بعدها.

(2) المصدر السابق، ص65، وص 83 ، وص91، (نشرة معن زيادة).

(3) ينظر: ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، قدم له بدراسة وتحليل، د. جميل صليبا وزميله، ط5، دمشق 1962.

(ت 808 هـ/ 1406) الذي هو متأخر نسبيًّا في المولد عن ابن رشد، لم يطلع هو الآخر على كتاب السياسة لأرسطو في ترجمته العربية، ولم يُشِر إليه في كتابه المقدمة، بل أشار ابن خلدون إلى كتاب آخر في مقدمته، منسوب لأرسطو في السياسة وقد ((أسماه في السياسة المتداولة بين الناس، وفيه جزء صالح منه إلا أنه غير مستوفٍ ولا معطًى حقَه من البراهين ومختلط بغيره))، ص31، نشرة دار العودة، بيروت، ويبدو أن هذه الإشارة تذهب إلى كتاب آخر لأرسطو وهو منحول عليه واسمه السياسة في تدبير الرياسة، والمعروف بسر الأسرار، وقد نشر هذا الكتاب أخيرًا من قبل عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، وهو كتاب منحول على أرسطو كما يرى بدوي[1].

واستمرارًا لتقديم دليل آخر، تثبت أن ابن رشد ألف كتابه تلخيص السياسة سنة (572هـ) ألا وهو: أن ابن رشد كثيرًا ما يأتي على ذكر كتاب العلم الطبيعي (الجوامع) عند إشارته إلى موضوعات تتعلّق بالنفس، من دون أن يشير إلى كتاب النفس ذاته؛ لأن الكتاب لم يكن قد أنجز بعد من قِبَله قبل هذا التاريخ.

وإذا ما عدنا إلى رواية المراكشي مرة أخرى نجده يؤكد ذلك، عندما يشير إلى ابن رشد قد كتب جوامع العلم الطبيعي، ولا يشير المراكشي إلى كتاب النفس[2]، سواء أكان جوامع أم تلخيصًا. إذ إنّ ابن رشد قد انتهى من وضع هذه الجوامع، ما عدا كتاب النفس، حوالي سنة 554هـ/ 1159م، بحسب ما يشير إلى ذلك جمال الدين العلوي في كتابه المتن الرشدي (ص55).

عليه، وبناءً على المعطيات السابقة نجد أنفسنا نميل إلى ما ذهب إليه إرفن

(1) ينظر: دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ط2، القاهرة 1967، ص162. وكتاب سر الأسرار لأرسطو، له نشرة أخرى بعنوان: سر الأسرار، السياسة والفراسة في تدبير الرياسة، لأرسطاطاليس، تقديم سامي سلمان الأعور، ط1، بيروت 1995.

(2) يشير جورج قنواتي إلى تاريخ تأليف كتاب جوامع في النفس، بحدود سنة 569هـ، دون أن يؤكد ذلك. ينظر: مؤلفات ابن رشد، ص86، ويضع سنة 586هـ/ 1190م تاريخاً لتفسير كتاب النفس.

روزنتال وشتنشنايدر في وضعهما لتاريخ تقريبي لهذا الكتاب بحدود سنة 572هـ/ 1177م. كما لا نرى هنا صحة لما ذكره جورج قنواتي من أن ابن رشد قد انتهى من كتابة تلخيص السياسة لأفلاطون بحدود سنة 591هـ/ 1194م. وأظن هو الذي ورط محمد عابد الجابري بحكمه هذا؛ إذ دافع الأخير عن هذا التاريخ بإصرار منقطع النظير وقدم أدلة عديدة بهذا الصدد ورد كل الدعاوي التي تذهب إلى ان كتاب ابن رشد كتب بحدود 572هـ[1].

إذن، ومع كل ما عرضنا له من معطيات واختلاف الفرقاء لجهة تحديد تاريخ معين لهذا الكتاب، نجد أنفسنا ميالين إلى القول: إنّ ابن رشد قد ألف هذا الكتاب زمن الأمير أبي يعقوب يوسف الموحدي، وأنه قد أهداه إليه دون غيره، بحسب ما يشير إليه ابن رشد نفسه في خاتمة الكتاب التي يشكر فيها الأمير على أنه قد أعانه وساعده في هذا العمل، ويعتذر له عن الإسراع في عمله بسبب ضغط الوقت وكثرة المشاغل. كما يلاحظ أن طريقة الإهداء هذه إنما يشير فيها ابن رشد إلى شخص ذي مكانة رفيعة، ذات سمو، من خلال نوع الخطاب الذي فيه تفخيم وتوقير كبيران لهذه الشخصية. فمثلًا يقول ابن رشد في الخاتمة من هذا الكتاب ما نصّه: «أدام الله عزّكم وأبقى بركتكم وحجب عيون النوائب عنكم.. وما كنا لنوفَّق لولا مساعدتكم لنا في فهمها وجميل مشاركتكم في جميع ما أحببنا في هذه العلوم.. أدام الله عزكم» (الفقرة 21 من المقالة الثالثة).

وإذا ما حلّلنا هذه العبارة نجد أن استعمال الضمير المتصل «كُمْ» في آخر كل لفظة إنما له دلالته الخاصة؛ فهو نوع من المخاطبة لا يتم إلّا مع ذوي السلطان الرفيع.

---

(1) ينظر: محمد عابد الجابري، مقدمة كتاب الضروري في السياسة لابن رشد، ص40، كذلك، كتابه، ابن رشد سيرة وفكر، ط1، بيروت 1998، ص64 وما بعدها، وقد أفردنا لاحقاً لرأي الجابري في كتابه المثقفون في الحضارة العربية، فقرة خاصة للحديث عن هذا الكتاب وصلته بنكبته. كما سنعرض بالتفصيل لأسباب نكبة ابن رشد كما قال بها المؤرخون والباحثون العرب والمستشرقون ابن رشد في فقرة لاحقة.

إنّ هذه الصيغة في الخطاب نجد ما يشبهها في رسالة الضميمة في العلم الإلهي الملحقة بآخر كتاب فصل المقال الذي ألفه ابن رشد عام 574هـ/ 1178م، وهو زمن حكم الأمير أبي يعقوب يوسف الموحدي، (انظر، رسالة الضميمة في العلم الإلهي، نشرة محمد عمارة، القاهرة، 1972، ص71)؛ إذ يقول ابن رشد: «أدام الله عزتكم، وأبقى بركتكم، وحجب عيون النوائب عنكم، لما فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم، كثيرًا ممن يتعاطى هذه العلوم...».

إنّ نص رسالة الضميمة في العلم الإلهي يشير بلا شك إلى الأمير أبي يعقوب يوسف الموحدي، وهو الأمير الذي قَرّب ابن رشد إليه كما ذكرنا من قبل، ولأنه كان ملمًّا بالعلوم العقلية راغبًا فيها وراعيًا لها. وبالتالي، فإن صيغة الخطاب في آخر المقالة الثالثة من تلخيص السياسة موجّهة حسبما نعتقد إلى هذا الأمير، وليس إلى غيره، حتى ولو كان هذا الغير هو أبو يحيى أخو المنصور الموحدي.

ثانيًا- هل لكتاب تلخيص السياسة علاقة بنكبة ابن رشد؟:

إنّ البحث في نكبة ابن رشد والتي حدثت عام 593هـ، وهي النكبة التي أفاضت فيها كتب السيرة والتاريخ التي تحدثت عن حياة هذا الفيلسوف، وأعطت أسبابًا للنكبة، ووضعت احتمالات عدة لها، ومنها احتمال أن هذا الكتاب له علاقة مباشرة بنكبته، هو أمر لا نستبعده؛ إذ إنه كثيرًا ما يورد ابن رشد في هذا الكتاب أقولًا حول شكل النظام السياسي المضاد للمدينة الفاضلة، ولا سيما النظام الاستبدادي أو النظام القائم على الجاه والشرف والمجد، أو ما يجمع بين النظام القائم على الجاه والنظام القائم على الثراء والمال، ويشير إلى أن هذه الأنظمة موجودة في **زمانه وبلاده الأندلس**.

فضلًا عن ذلك يورد ابن رشد مواقفه بوضوح وبدون تردد حيال إمارة المرابطين، ثم إمارة الموحدين التي قامت على أنقاضها، وكيف سقطت الأولى التي أسسها يوسف بن تاشفين؟ وأسباب ذلك، إذ يتمثل هذا السقوط عنده بابتعادها عن دولة الشريعة (المدينة الفاضلة بنظره)، من خلال تحول هذه الإمارة

(المرابطين) على حد قوله بعد 20 عامًا من قيامها إلى دولة المال، ثم تحولت بعد 20 أخرى مع حفيد يوسف بن تاشفين، إلى دولة قائمة على الاستبداد. وبهذا الصدد يقول ابن رشد: إنّ سبب فنائها هو وجود نظام وحركة سياسية مضادة لها قائمة على الشريعة، وهو يقصد بذلك إمارة الموحَدين ومؤسّسها المهدي بن تومرت وقائد جناحها العسكري عبد المؤمن الكومي والد الأمير أبي يعقوب يوسف.

يقوم ابن رشد بعد ذلك بوصف ما جرى في أول تأسيس دولة الموحّدين؛ إذ قامت على حد قوله في أول أمرها على الشريعة الإسلامية ـ **والشرع بنظر ابن رشد في هذا الكتاب يُعادل المدينة الفاضلة** ـ إلا أنها بعد حين تحولت إلى مدينة الجاه والشرف، ومن بعدها تحولت أخيرًا إلى مدينة الاستبداد والطغيان. إذ أشار إلى ذلك في نص كتابه تلخيص السياسة المقالة الثالثة، وقال عنها: إنها موجود في زمانه وبلاده.

كما يفصح ابن رشد بوضوح عن سبب تحوّل المدينة في الإسلام من العدالة والفضيلة (المدينة الفاضلة) زمن الخلفاء الراشدين إلى مدينة الجاه والشرف مع معاوية، وهو بذلك إنما يوجِّه انتقادًا مباشرًا للدولة والنظام اللذين أنشأهما معاوية، حتى ليمكن تطبيق نقده هذا وموقفه على أية ناحية من نواحي التاريخ الإسلامي في زمانه. **حتى ليفهم من كلامه هذا أن سبب التحول والتبدل الذي جرى في الدولة العربية الإسلامية من شكل (المدينة الفاضلة القائمة على الشرع) إلى دول أُخر جرَت الويلات على العالم الإسلامي إنما يقف وراءها معاوية**[1].

وفضلًا عن ذلك، تحتل المرأة مكانتها الطيبة والمرموقة عند ابن رشد في كتابه

(1) ينظر: رينان، ابن رشد والرشدية، ص171. يقول رينان على لسان ابن رشد: «ولقد أفسد معاوية هذا المثل الأعلى الرائع بإقامته حكم بني أمية المطلق، وفتح تاريخ الانقلابات التي لم تخرج جزيرتنا الأندلس من نطاقها». ويقارن: ماجد فخري، ابن رشد، ص133، وعلي زيعور، الفلسفة العملية..، ص455.

هذا (المقالة الأولى)، إذ كثيرًا ما يقارن بين واقع المرأة في زمانه وبين ما يريده لها في المدينة الفاضلة من وضع إنساني يليق بها بوصفها كائنًا لا يختلف عن الرجل بالنوع بل بالقابلية. ولهذا نجده يشبِّه المرأة في زمانه وبلاده وفي سائر البلدان الأخرى بـ «النبات» الذي لا يؤخذ منه سوى ثمره. أما عن القول بأنها لا تصلح إلا للحياكة والنسيج والتنسيل، فهو كلام لا يقبله ابن رشد؛ بل يردّ عليه بأن المرأة تصلح حتى للحكم وإدارة شؤون الدولة والحرب، وكذلك للحكمة وما شابه من مسائل تهمّ تحقيق العدالة في المجتمع. وكأنما يتحدى بذلك واقع ومجتمع عصره والنظرة السائدة حول المرأة والتي غالبًا ما يعتقدها ابن رشد أنها قاصرة ظالمة؛ ولذا يجب تغييرها.

وبناءً على ما تقدم وغيره ممّا هو موجود في ثنايا تلخيص ابن رشد، فإننا لا نعدّها أسبابًا كافية لنكبة ابن رشد المعروفة، بل لا بدّ من وجود جملة عوامل أخرى مع هذا السبب ساهمت في نكبته. ومن هذه الأسباب، سبب مهم أغفله معظم من كتبوا عن هذه النكبة، وهو قول لابن رشد لم يشر إليه أحدًا من الباحثين قبلنا، لربما يوضع مع الأسباب الأخرى كي تكتمل الصورة عن تفسير عقلاني لهذه النكبة. إذ ذكر هذا القول في كتابه تلخيص الخطابة، عند حديثه عن الصداقة والمحبة، ونصه: ((**وأما البغضة والعداوة فإنها قد تكون للجنس، فإنا نبغض البربر ويبغضوننا**))[1].

وهنا نتساءل هل أن ابن رشد العربي الأصيل[2] كان يعيش في ظل أنظمة

---

(1) ينظر: نشرة عبد الرحمن بدوي، بيروت، ص155.

(2) يقول الدكتور إبراهيم مدكور في مقدمته لمؤتمر ابن رشد المعقود في الجزائر عام 1978، ص6، ما نصه: وابن رشد آصل كبار فلاسفة الإسلام عروبة، وأوثقهم نسباً، هو عربي بن عربي، لغته أفصح وأسلوبه أوضح. وكلام مدكور فيه كل الصحة حول عروبة ابن رشد واسمه وثقافته، فهو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد.

سياسية يقودها البربر والمتمثلة بالإمارة الموحدية زمانه ومن قبلها المرابطية[1]؟،

(1) يشير الباحثون إلى أن الإمارة المرابطية التي تأسست في المغرب العربي وقام بتأسيسها عبدالله بن ياسين، هي قائمة من مجموعة قبائل بربرية، يعرفون بالملثمين، لأنهم كانوا يلبسون المقندرات من الصوف ويربطون على رؤوسهم كرازي الصوف ويتلثمون بفواضلها ويسترون أفواههم، وهي عادة ورثها الأبناء عن الآباء، ولم يتحولوا عنها، كما أشار إلى ذلك الشريف الإدريسي في كتابه صفة المغرب وأرض السودان،...، ومن أهم قبائلهم لمتونة وجدالة وسمطة وزغاوة ومسوفة ولمطة وجزولة وترغة، وقبيلة ترغة هي التي اشتق منها اسم الطوارق وهم الفئة الوحيدة من البربر التي ما زال لباسها اللثام حتى يومنا هذا في تونس، ومساكنهم جنوب مراكش في الصحراء وشمال شرقي السنغال، فهم إلى بلاد السودان أقرب منهم إلى الشمال الأفريقي، وكانوا قبل إسلامهم على دين المجوسية، شأن برابرة المغرب، ولما أسلموا قام بأمرهم عبد الله بن ياسين المعروف بتارشي، ثم تسلم السلطة منه بعد وفاته يوسف بن تاشفين وهو الآخر ترجع أصوله إلى البربر، أما الموحدون فهم أيضاً قبائل بربرية منها قبائل المصامدة وصنهاجة، ويعتبر مؤسسهم محمد بن تومرت الذي يعرف بالمهدي بن تومرت (ت524هـ)، من أهل السوس من قبيلة هرغة، بطن من بطون المصامدة، وكان يلقب بلفظ **واجليد**، وهي صيغة للفظ بربري ومعناها الزعيم او القائد بلغة البربر، ومنهم من يصل نسبه إلى الحسن والحسين من أبناء الإمام علي بن أبي طالب، وهذا نسب غير صحيح، فضلاً عن ذلك، وعند لقاء ابن تومرت المزعوم بأبي حامد الغزالي أيام تزهد هذا الأخير في الشام، وتتلمذه على يديه، كان الغزالي يقول في ابن تومرت: لابد لهذا البربري من دولة، وبهذا يكون مؤسس الدولة الموحدية أصوله بربرية، وبعد وفاة ابن تومرت تولى السلطة عبد المؤمن الكومي وأبنائه يوسف بن المؤمن ويعقوب بن يوسف بن المؤمن، وقد أشرنا لهم من قبل، وكذلك لدورهم في حياة ابن رشد الفكرية والسياسية، ينظر: حول جغرافية البربر وأسماء قبائلهم ومواقعهم ومناخهم وعاداتهم وأديانهم، ابن خلدون، المقدمة، دار العودة، بيروت 1981، ص42 وما بعدها، يوسف أشباخ، تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ترجمة عبد الله عنان، القاهرة 1940، ج1، د. يحي هويدي، تاريخ فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي، القاهرة 1966، ج1، ص193 وما بعدها، د. حسين مؤنس، معالم تاريخ المغرب والأندلس، ص1ذ79 وما بعدها، د. عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، ص23 وما بعدها، إبراهيم محمد حسن الجمل، الإمام عبد الله بن ياسين، القاهرة، ص35، بقوله: عبد الله بن ياسين، ينتمي إلى الجنس البربري.

وهل أن الذين ذهبوا بالوشاية على ابن رشد إلى الأمير المنصور الموحدي كان من ضمن ما قدموه من نصوص وأقوال للإيقاع بابن رشد وجماعته هذا النص الخطير عن موقفه من البربر وبغضه لهم، لأنهم يبغضون العرب.

واستمرارًا في البحث عن نكبة ابن رشد وأسبابها، نجد أن محمد عابد الجابري في كتابه (المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد) يذهب إلى أن كتاب تلخيص السياسة هو السبب الرئيسي لنكبته دون غيره، وأنه كان الدافع الأول لنقمة المنصور الموحدي على ابن رشد. وقبل إيراد ما قاله الجابري حول النكبة، لا بد أن نشير إلى ما قيل حول أسباب نكبة ابن رشد، مما اتفق عليها مؤرِّخو سيرته سواء من القدامى أو المحدثين، عربًا كانوا أم مستشرقين.

إذ يمكن إجمال أسباب هذه النكبة بالاعتماد على رواية عبد الواحد المراكشي في كتابه المعجب، ناهيك عن المصادر الأخرى ولا سيما آرنست رينان[1]، وماجد فخري[2]، وعبد الرحمن بدوي[3]، ومحمد عمارة[4]، وعلي زيعور[5]، ودي بور[6]، وآنخل بالنثيا[7] وغيرهم[8]، والغرض من ذلك هو الوصول إلى الحقيقة قدر المستطاع حول هذه المسألة.

أولًا- يعتقد عبد الواحد المراكشي في كتابه (المعجب، نشرة العريان، ص305)،

---

(1) ينظر: ابن رشد والرشدية، ص47 وما بعدها.

(2) ينظر: ابن رشد، ص11، ويقارن: مقالته عن «ابن رشد»، في دائرة المعارف للبستاني، ج3، ص93؛ وكذلك كتابه، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص372.

(3) ينظر: مادة «ابن رشد» ضمن موسوعة الفلسفة، ج1، ص21.

(4) ينظر: مسلمون ثوار، ط1، بيروت 1974، ص98 وما بعدها.

(5) ينظر: الحكمة العلمية....، ص469 وما بعدها.

(6) ينظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام (الترجمة العربية)، ص200.

(7) ينظر: تاريخ الفكر الأندلسي (الترجمة العربية)، ص353 وما بعدها.

(8) ينظر: إلى ما ذكرته مختلف الكتب في تاريخ الفلسفة عن نكبة ابن رشد.

أن أسباب النكبة منها ما هو جلي ومنها ما هو خفي. فأما سببها الخفي، وهو أكبر أسبابها حسب قوله، ذلك أن ابن رشد عند شرحه لكتاب الحيوان لأرسطو ذكر الزرافة وكيف تتوالد وبأي أرض تنشأ، فقال (ابن رشد) وقد رأيتها عند **ملك البربر**، جاريًا في ذلك على طريقة العلماء في الإخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم، غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خدَمَة الملوك من الإطراء والتقريظ وما جانس هذه الطرق، فكان هذا مما أحنقهم عليه غير أنهم لم يظهروا ذلك

ويستمر المراكشي في كتابه المعجب (ص306) بإعطاء سبب آخر للنكبة هو أن قومًا ممن يناوئون ابن رشد من أهل قرطبة ويدعون معه الكفاءة في البيت وشرف السلف سعوا به عند أبي يوسف يعقوب الموحدي، ووجدوا إلى ذلك طريقًا بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها (؟)، **فوجدوا فيها بخطه حاكيًا عن بعض القدماء من الفلاسفة ما نصّه ((فقد ظهر أن الزّهرة أحد الآلهة))، فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة**

ثانيًا- أما رينان فيضع إلى جانب ما ذكره المراكشي أسبابًا أخرى بالاعتماد على ما ذكره ابن الآبار والأنصاري وابن أبي أُصيبعة والذهبي وغيرهم، منها:

(1) إن بعضهم يذكر من أسباب نكبته اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور الموحدي (ابن رشد والرشدية، ص39). وهذا السبب يُعدّ سببًا رئيسًا للنكبة عند الجابري في كتابه المذكور آنفًا.

(2) إن كل الحكايات على حد قول رينان، رغم أهميتها، لا يمكن إلّا أن تكون الفلسفة العامل الحقيقي وراء نكبة ابن رشد. ذلك أنها صنعت له من الأعداء الأقوياء من جعلوا صحة اعتقاده موضع ريبة وشُبهة لدى المنصور (ابن رشد والرشدية، ص41). وهذه المسألة نجد لها صدى عند آنخل بالنثيا عندما يشير إلى مكانة الفلسفة في الأندلس ونظرة الفقهاء والعامة إليها نظرة ريبة وشك، (تاريخ الفكر الأندلسي، ص324 وما بعدها). ونحن نتفق هنا مع رينان في هذه المسألة.

(3) كما يضيف رينان إلى ذلك عوامل أخرى لنكبة ابن رشد، منها: أنه في أواخر القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، شُنّت حرب على الفلسفة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. ويعزوها رينان إلى ردّة كلامية أشعرية قادها الغزالي نفسه ووجدت لها أنصارًا فيما بعد، ولا سيما في مصر زمن صلاح الدين الأيوبي، وفي الأندلس في عهد الموحّدين. فمثلًا أُحرقت في زمن أحد الخلفاء العباسيين (المستنجد بالله، ت 566هـ/ 1150م)، جميع الكتب الفلسفية في مكتبة أحد القضاة ولا سيما كتب ابن سينا وأخوان الصفا وغيرهما، ويبدو أن هذه الردة الكلامية قد وجدت لها صدى في الأندلس؛ إذ إنهم قد صدروا عن مذهب الغزالي مباشرة الذي هو عدو الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة منها بخاصة، ولهذا عدّ كل من يشتغل بها زنديقًا أو كافرًا، وهو ما وُسم به الفلاسفة ابن باجة وابن طفيل وابن حبيب الأشبيلي. بحيث يقول ابن أبي أصيبعة: إن المنصور الموحدي قد قصد ألا يترك شيئًا من كتب المنطق والحكمة باقيًا في بلاده (ابن رشد والرشدية، ص 47-50).

(4) كما أن هذه الاضطهادات كانت مستحبة كثيرًا لدى العامة، وإن أكثر الأمراء ثقافةً كانوا يدعونها تقوم بينهم نيلًا لحظوة العامة. وكان مقت العامة للفلسفة من أبرز ما تتصف به الأندلس الإسلامية. وهناك رواية للمقري في نفح الطيب يقول فيها إن كل العلوم لها عند أهل الأندلس حظ واعتناء إلاّ الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظًّا عظيمًا عند خواصهم ولا يتظاهرون بها خوف العامة. فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة لفظة زنديق وقيدت عليه أنفاسه. «وبذلك تقرّب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن» (ابن رشد والرشدية، ص51-52).

ثالثًا: أما عبد الرحمن بدوي فيورد فضلًا عن ذلك أسبابًا أخرى لنكبة ابن رشد منها: أن الحملة على ابن رشد كانت من جانب الفقهاء بسبب اشتغاله بعلوم الأوائل من فلسفة وفلك واعتنائه بمؤلفات أرسطو تفسيرًا وتلخيصًا، وهي ظاهرة طالما تكررت في تاريخ الإسلام سواء في المشرق أم المغرب. ويضيف بدوي قائلًا: إن كان هذا يفسِّر موقف الفقهاء فهو لا يفسر موقف السلطان الموحدي المنصور بالله؛ إذ كان هو نفسه كما رأينا من المشتغلين بعلوم الأوائل والحريصين على العناية بها والمقرّبين لأصحابها. ويرجّح بدوي أن هناك أسبابًا شخصية، منها اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور، والي قرطبة، ثم رفعه الكلفة في الحديث بينه وبين السلطان حتى كان يخاطبه بـ (**أتسمع يا أخي**).

ويعتقد بدوي أن أحد أهم أسباب نكبة ابن رشد إنما هو سبب سياسي؛ لأنه في ذلك الوقت اشتد الصراع بين المنصور الموحدي وبين النصارى في الأندلس مما اضطره إلى التقرّب من الفقهاء والعامّة والتملّق إليهم، وهي ظاهرة كثيرًا ما نشاهدها في أحوال الحكّام حين يشتد عليهم مع الأعداء، فيتملّقون أهواء الفقهاء والعامة، حتى أن النكبة لم تشمل ابن رشد فقط؛ بل شملت معه جماعة من الأعيان لأنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل من أمثال أبي جعفر الذهبي وأبي عبد الله قاضي بجّاية. (موسوعة الفلسفة، ج1، ص22 – 23).

ويُمكننا القول هنا: ومن خلال ما ذكره عبد الواحد المراكشي وإرنست رينان وعبد الرحمن بدوي، إن السبب الرئيسي لنكبة ابن رشد سبب سياسي وديني، ومرده إلى الوضع القائم في زمان ابن رشد وتحدّي القوى الخارجية لدول الموحّدين من قبل نصارى الأسبان مما اضطر المنصور الموحدي إلى تقريب الفقهاء إليه بغرض لمّ شمل العامة نحو هدف الدفاع عن الدولة ضد العدو، وهو أمر يتكرر دومًا عند حدوث أي خطر خارجي يهدّد أمن البلاد. وبالتالي، فإن عملية التقرّب هذه لا بدّ أن تجري على حساب فئة معيّنة يعتقد السلطان أنها قد تسبب له الحرج أمام الفقهاء والعامة، فتصبح التضحية بها أمرًا لا مفرًّا منه. وإن ما ذُكر من

أسباب أخرى قدّمها خصوم ابن رشد للمنصور الموحدي إنما تُعَدّ أسبابًا ظاهرة وليست خفية كما ذكر ذلك المراكشي، بحيث يمكن إرضاء الفقهاء والعامة بسبب ملموس لنقمة الأمير على ابن رشد ومن معه.

فضلًا عن ذلك، يمكن أن نضيف سببًا آخر لنكبة ابن رشد، وهو: أن تآليف ابن رشد، ولا سيما التي تتناول العلاقة بين العقل والشرع، وبخاصة كتابه فصل المقال وكتابه تهافت التهافت، وحتى تلخيص السياسة لأفلاطون، إنما يذكر فيها ابن رشد دومًا تعدد أنواع الخطاب الموجّه إلى من يكتب إليهم، وأنه ينحاز دومًا إلى الخطاب البرهاني الفلسفي بعد أن يحدد الخطاب الخطابي على أنه خاص بالجمهور (العامة)، والخطاب الجدلي على أنه خاص بالمتكلمين، وبالتالي فإن هذين الخطابين لا يصلحان بنظره للتفلسف الحقيقي أو البرهان اليقيني، الذي هو خطاب الفيلسوف الحقّ، مما جعل الفقهاء والمتكلمين والعامة ينظرون إليه بعين الحسد والغيرة وسوء الظن، والتعالي من جانبه عليهم[1].

رابعًا: أما محمد عمارة فيضيف أسبابًا أخرى لنكبة ابن رشد، فضلًا عن تلك التي ذكرناها، منها طبيعة المجتمع الأندلسي المحافظ فقهيًّا، بحكم سيادة المذهب المالكي واتساع سلطان الفقهاء واستبدادهم بمقاليد الحياة الفكرية على عهد دولة المرابطين (1090 – 1147م)، وإغراقهم في الفروع والتفصيلات التي كرَّهت الناس بالفكر والبحث والإبداع؛ إذ سار كل ذلك بالحياة الفكرية في الأندلس في طريق شديد المحافظة، بل والرجعية، حتى إن آثار الغزالي المعادية للفلسفة والفلاسفة كانت في نظر هؤلاء الفقهاء وفي أعين الحكّام آثارًا مضرة.

---

(1) حول اختلاف أنوع الخطاب عند الجمهور والمتكلمين والفلاسفة، ينظر: فصل المقال، نشرة محمد عمارة، ص30 ـ 31، وص55 وما بعدها. ويقارن: المقالة الأولى من تلخيص السياسة لأفلاطون، إذ يشير إلى ذلك ويعدّ علم الفيلسوف علم الخاصّة، ولا يستطيع إدراك مراميه إلا هو. ينظر: حسن مجيد العبيدي، «نحو تفسير جديد لنكبة ابن رشد سياسياً»، مجلة الموقف الثقافي، بغداد، العدد 16، 1998.

كما يضيف محمد عمارة سببًا وجيهًا آخر للنكبة ألا هو: مكانة ابن رشد في عالم السياسة، لا بوصفه مفكّرًا فحسب، بل وقطبًا من أقطاب النشاط العملي لهذا اللون من ألوان اهتمامات الناس ونشاطاتهم، حتى أن توقيت وقوع هذه النكبة ليُعدّ دليلًا على اشتغال ابن رشد بأمر السياسة العملية في مجتمعه؛ إذ إن هذا الدليل يؤكد أنه كان صاحب موقف سياسي سواء في مجال النظرية أو التطبيق، وفي الصراع الداخلي في مجتمعه بالمغرب والأندلس، فلقد وقف إلى جانب العقلانية (العلمانية) ضد الكهنوت والتخلّف، وزوّد ترسانة الفكر العربي الإسلامي بالعديد من الأسلحة في هذا الصراع[1].

كما يشير محمد عمارة في كتابه مسلمون ثوار إلى ما ذكره الأنصاري، وما قلناه نحن سابقًا عن اختصاصه بأبي يحيى، أخي المنصور الموحدي، ويضيف إلى ذلك قائلًا: ((إن ابن رشد كان صاحب وجهة نظر وجزءًا من تيار سياسي يعمل على نقل السلطة من المنصور (أثناء مرضه) إلى أخيه أبي يحيى. ومن ثم فهو علم من أعلام أحد الأحزاب السياسية المتصارعة على السلطان والسلطة)) مما سرَّع بوقوع النكبة عليه.

ويحاول محمد عمارة من خلال ذلك إعطاء سبب سياسي مباشر لنكبة ابن رشد، وهو أمر نتفق معه ولا نستبعده كما قلنا ذلك من قبل، بل اعتبرناه السبب الرئيس لنكبته، وهو في الحقيقة السبب الخفي الذي غطّت عليه أسباب ذكرها مؤرخو سيرته على أنها هي التي أدّت إلى نكبته، وربما كُتبت هذه الأسباب بإملاء السلطان نفسه. هذا فضلًا عن تأثير القوى المتنفذة في الحكم، بعدّ أن تلك الأسباب هي الرئيسة، خوفًا من إحداث اضطراب أو انقسام في النظام السياسي القائم آنذاك. أي أن لغة الأقوى هي التي بلورت هذه الأسباب دون غيرها وجعلتها هي الأساس للنكبة.

إنّ وجهة نظر كاتب هذه السطور تذهب إلى الاعتقاد بوجوب النظر إلى نكبة

(1) ينظر: محمد عمارة، مسلمون ثوّار، ص74، 97 ـ 100.

ابن رشد على وفق هذه الرؤية، وأن نستبعد تلك الحكايات والأقاويل والقصص والروايات التي قيلت من قبل مؤرخي سيرته، وأنها سبب نكبته، بل يجب أن يوضع السبب السياسي لنكبته أولًا. وإن كان هذا لا يعني أن كتاب تلخيص السياسة لأفلاطون الذي ألّفه ابن رشد وما ذكر فيه من آراء حول زمانه وشكل النظام السياسي القائم فيه؛ هو السبب الرئيس للنكبة، بل هو أحد العوامل التي ساعدت في حصول النكبة إلى جنب العوامل الأخرى. وأن ما ذكره محمد عابد الجابري من أسباب نكبة ابن رشد ومن أنها كانت أسبابًا سياسية بالدرجة الأولى وليس غيرها، نجد أنفسنا متفقين معه؛ ولكنا من جانب آخر غير متفقين معه على عدّ سبب النكبة هو بالتحديد كتاب تلخيص السياسة لأفلاطون[1]، لأسباب بيّناها من قبل، تخص زمن تأليف هذا الكتاب، وأنه قد كتبه زمن الأمير أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الموحدي، وليس زمن ابنه أبي يوسف يعقوب الملقب بالمنصور الموحدي صاحب نكبته.

خامسًا: أما ما ذكره محمد عابد الجابري في كتابه المثقفون في الحضارة العربية، ونظرًا لأهميته في البحث عن أسباب نكبة ابن رشد فيمكننا تلخيصه بالآتي:

(1) في ص 120: أراد الجابري أرد تقديم تفسير معقول يتطابق مع طبائع العمران بحسب تعبير ابن خلدون، أو بالأحرى مع طبائع الاستبداد بحسب عبارة عبد الرحمن الكواكبي. والحق أن الاستبداد واحد سواء أكان استبدادًا «جاهليًّا» كالحجاج بن يوسف، أو استبدادًا «مستنيرًا» كالمأمون العباسي أو يعقوب المنصور الموحدي.

(2) في ص 121: يثير الجابري الانتباه والاستغراب حيال ما تضمنه منشور الأمير المنصور الموحدي بصدد إصدار الأمر بنكبة ابن رشد ومن معه، قائلًا: إن المنشور متناقض من حيث المضمون على طول الخط مع

(1) ينظر: المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص131 وما بعدها.

موقف المنصور الموحدي نفسه، وموقف والده أبي يعقوب يوسف، من حيث مواقفهما العلمية الصريحة من الفلسفة؛ إذ إن المصادر القديمة تشير إلى أن أبا يعقوب -والد المنصور- كان شغوفًا بالفلسفة، فأمر بجمع كتبها والبحث عنها في سائر أنحاء المغرب والأندلس.. ولم يكن الأمير أبو يعقوب يجمع الكتب للزينة، بل كان يشتغل بدراستها، فكان له حظ كبير من الثقافة الفلسفية.

(3) في ص 121-122: يقول الجابري: بعد لقاء ابن رشد للأمير أبي يعقوب يوسف الموحدي، شرع في تلخيص كتب أرسطو (أي شرحها الأوسط)، وكان ابن رشد من قبل يقتصر على كتابة الجوامع في المنطق خاصةً. والجوامع كتب مدرسية، ثم ليستمر في التأليف في الفلسفة يشرح أرسطو ثم جالينوس، فضلًا عن تآليفه التي من إنشائه مثل كتاب فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة وتهافت التهافت. ويضيف الجابري، أن ابن رشد قد نال الحظوة ذاتها عند الأمير المنصور الموحدي بعد وفاة والده، إذ إن المنصور الموحدي هو الآخر كان شغوفًا ملمًّا بالفلسفة، وبالتالي فإن ابن رشد قد احتفظ بالمكانة عينها في البلاط الموحدي، وصار ملازمًا للمنصور مكينًا عنده يحترمه ويجلّه، واستمر ذلك الحال حتى صدور المنشور المذكور وما رافقه من نفي ابن رشد وإحراق كتبه في الفلسفة.

(4) في ص 122: يحاول الجابري أن يظل مدافعًا عن المنصور الموحدي رغم نكبة ابن رشد؛ إذ يشير إلى أن المنصور قد عفا عنه وعن الفلسفة بعد سنتين من صدور منشوره بتحريمها، وهو الذي وصفه من قبل بالمستبد المستنير! ويضيف إلى ذلك قوله إنّ السياسة الثقافية التي سلكها الأب أبي يعقوب يوسف وابنه كانت منسجمة تمامًا مع خط تفكير ابن رشد، ولم يكن أي منهما خاضعًا للفقهاء الذين يُمكن أن يُقال عنهم إنهم كانوا معادين للفلسفة. ويرجع الجابري سبب ذلك إلى تأثرهما (أي الأب

وابنه) بمذهب ابن حزم الفقيه المتكلم والفيلسوف، وهو مذهب خصم للمالكية التي كانت سائدة منفتح على الفلسفة.

(5) في ص 123: يتساءل الجابري بصيغة التعجّب، كيف نفسّر إذن هذا التناقص الصارخ بين المواقف العلمية للأمير المنصور الموحدي من الفلسفة، وبين ما ورد في منشوره الذي يُهاجم الفلسفة منذ قيامها في **(سالف الدهر)**، ويتهم كتبها بالبعد «عن الشريعة بُعد المشرقين»؟ بعد أن رأى هذا التناقض بين المنشور والسلوك، يقول: إنه لا يمكن تجاوزه وفهم حقيقته إلا بالكشف عما يثوي وراء عبارات لافتة للنظر وردت في المنشور المذكور، مثل العبارة التالية: «فلما أراد فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم، وُقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال...». ويعني أن الأمر يتعلّق بـ «كتب مسطورة في الضلال»، وهي كتب خطيرة على الدولة خطر «أسياف أهل الصليب»؛ أي أن زمن الإطلاع على «كتب الضلال» هذه حصل مؤخرًا، ومباشرة قبل قرار النكبة (نفسه، ص123).

ومن هذه العبارة يريد الجابري أن يقول- وهو ما سيؤكده لاحقًا- إن سبب نكبة ابن رشد وإحراق كتب الفلسفة هو تآليف ألفّها ابن رشد في فترة متأخرة، وليست متقدمة. أي أن الجابري ينفي أن يكون سبب النكبة هو ما ذكره ابن رشد من وجود الزرافة عند ملك البربر، والتحريف بالطبع مرده إلى خصوم ابن رشد، أو ما ذكره من أن الزُهرة هي أحد الآلهة، وهو كلام قاله قدماء الفلاسفة، وابن رشد هنا ينقل آراءهم، وناقل الكفر ليس بكافر، أو غيرها من أسباب ذكرها مؤرخو سيرته مثل المراكشي وابن أبي أُصيبعة وغيرهما. ولذا، فالجابري يستبعد هذه الروايات ويشكّك فيها (ص123 ـ 125).

(6) وبعد أن يستبعد الجابري تلك الأسباب، يوجه الأنظار إلى ما هو سبب رئيسي في نكبة ابن رشد، فيفترض أنه سببها وجود عبارات ونصوص

في مؤلفات ابن رشد شجعت خصومه على الإلحاح والإصرار في الذهاب إلى الأمير المنصور الموحّدي (سنة 590هـ) في مراكش، بغرض عرض هذه الآراء أمامه، ولكن لم يتمكنوا من مقابلته لانشغاله بتجهيز الحرب ضد النصارى في الأندلس، ثم كرّروا هذه المحاولة مرة أخرى بعد ثلاث سنوات، أي سنة 593هـ، وعندها تمكنوا من مقابلته وأوغروا صدره ضد ابن رشد.

وفي ص 125-126: يستبعد الجابري أن تكون هذه النصوص تتعلّق بالخروج عن سنن الشريعة وإيثار حكم الطبيعة كما يقول؛ لأن الأمير أبا يعقوب وابنه المنصور كانا على علم بما يعمل به ابن رشد. ولهذا يطرح الجابري فرضية مفادها أن أمر نكبة ابن رشد وإنما تتعلّق بنصوص جديدة ظهرت في حدود سنة 590هـ، وهي السنة التي تحرّك فيها خصومه للإيقاع به، وأن هذه النصوص ـ برأي الجابري ـ كانت فيها أشياء جديدة تماماً لم يرد ما يماثلها في مؤلفات ابن رشد السابقة على عام 590هـ، ويعتبرها الجابري المحرّك الأساس لنكبته. وأن هذه الفرضية تبدو عنده معقولة جدًّا.

فضلاً عن ذلك، يورد الجابري سببًا آخر لنكبة ابن رشد، هو: اختصاصه بأخي المنصور أبي يحيى والي قرطبة، بعد أن يستبعد رواية المراكشي عن السبب الخفي والسبب الجلي لنكبة ابن رشد (ص129 - 130).

(7) في ص 131: يخلص الجابري من عرضه لآراء وقراءات أسباب النكبة، ليرجح السبب السياسي، معتبرًا إياه الأساس في النكبة، وما عداه من أسباب إنما هي مجرد تخمينات، وفي أحسن الأحوال تبريرات تقدم للجمهور من العامة، أما الحقيقة فهي شيء آخر. ونص قوله: وهكذا وجدنا أنفسنا أمام ضرورة افتراض أن تكون هناك تهمُ سياسة أو ذات علاقة بالسياسة هي التي دفعت المنصور الموحدي إلى محاكمة ابن رشد وجماعته وفرض الإقامة الجبرية عليهم. والتهمة السياسية التي يمكن

أن يكون لها صدى في نفس الأمير، إما أن تكون مرتكزة على نصوص لابن رشد، وفي هذه الحالة يجب التوجّه إلى نصه السياسي الوحيد وهو تلخيص السياسة لأفلاطون، وإما أن تكون مبنيّة على التشكيك في علاقاته مع أحد الأطراف السياسية، وفي هذه الحالة يجب التوجه إلى ما ذكر من أن سبب النكبة كان قيام نوع من العلاقة بين ابن رشد وبين أخي الخليفة أبي يحيى، والي قُرطبة.

(8) أما في ما يخص كتاب تلخيص السياسة فيضع الجابري ثلاثة أمور لا بدّ من التعرض لها بالبحث والدرس؛ إذ يمكن اتخاذ هذا الكتاب ذريعة لنكبة ابن رشد. وهذه الأمور هي:

(أ) تاريخ تأليف ابن رشد لهذا الكتاب.

(ب) مضمونه العام وما عسى أن يكون فيه من عبارات سياسية يصلح تأويلها لحمل الخليفة على الفتك بابن رشد.

(ج) هل هناك علاقة بين تأليف هذا الكتاب وبين شخصية سياسية كان لابن رشد صلة بها؟

بصدد النقطة (أ)، يحدّد الجابري تاريخ تأليف الكتاب بحدود سنة 590هـ، وهي السنة التي تحرك فيها خصوم ابن رشد للإيقاع به لدى الخليفة في مراكش. والحجّة التي يقدّمها الجابري لتحديده هذا التاريخ هي اجتهاد شخصي أكثر مما هو تصريح من ابن رشد نفسه؛ لأن ابن رشد لم يذكر في آخر كتابه تاريخ الفراغ من تأليفه، كما فعل بالعديد من كتبه. والجابري هنا يدافع عن وجهة نظره؛ إذ يرى أن تحديد تاريخ وضع هذا الكتاب من قبل إرفن روزنتال بسنة 572هـ / 1177م، مجرد تخمين لا غير (المثقفون: ص133). ولكنّا لا نرى في تحديد الجابري لهذا التاريخ سندًا حقيقيًّا، على وفق معطيات بيناها سابقًا. إذ يقع الجابري في خطإ تاريخي واضح، عندما اعتبر سنة 578هـ/ 1182م هي سنة تعيين ابن رشد طبيبًا خاصًّا للخليفة إلى جانب ابن طفيل، وهي السنة ذاتها التي أمر فيها

الخليفة أبو يعقوب يوسف ابن رشد بتلخيص كتب أرسطو. بينما المعطيات التاريخية تؤكد أن اللقاء بين ابن رشد وبين الخليفة أبي يعقوب يوسف وبحضور ابن طُفيل إنما تمّ سنة 565هـ/ 1169م. وهي المقابلة التي على ضوئها تمّ تحديد المشروع الرشدي بتلخيص وتفسير كتب أرسطو بناءً على طلب الخليفة نفسه.

يضيف الجابري إلى حجّته هذه حول تاريخ تأليف الكتاب حجةً أخرى مفادها أن ابن رشد كان معجبًا بأرسطو وليس بأفلاطون، وبالتالي فهو لم يلجأ إلى تلخيص أفلاطون السياسي إلا بعد أن يئس من الحصول على كتاب السياسة لأرسطو بترجمة عربية. وبالتالي فمن المرجح أن يكون تأليف ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون في مرحلة متأخرة، أي بعد الفراغ من شرح كتب أرسطو، (المثقفون، ص133). لكن، من جهتنا بيَّنا أن هذا القول للجابري مردود استنادًا إلى ما ذكره المترجم اليهودي شمؤئيل بن يهودا لكتاب تلخيص السياسة، من أنه قد انتزعه من تلخيص الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، وأن تاريخ تأليف هذا التلخيص للأخلاق قد حُددّ بسنة 572هـ/ 1177م. ولو اطلع الجابري على ما قدّمه إرفن روزنتال من أدلة ممتازة لما تسرّع وحدّد هذا التاريخ وهو سنة 590هـ، وعدّها سنة تأليف كتاب تلخيص السياسة لأفلاطون من قبل ابن رشد، وليبني عليه جملة فرضيات في سبب نكبة ابن رشد وليحصرها بهذا الكتاب وبأسباب أخرى.

كذلك يذكر الجابري أن ما قاله إرفن روزنتال من أن ابن رشد قد رجع إلى جوامع جالينوس هو خطأ بيّن. وفي ذلك نحن نتفق مع الجابري في هذا الصدد؛ لأن ابن رشد قد رجع إلى نصّ عربي قديم لترجمة السياسة لأفلاطون (الجمهورية)، كما أوضحنا ذلك فيما سبق.

(9) في ص 134-135: يحاول الجابري أن يدلل ومن خلال ما عمله ابن رشد في تلخيص كتب جالينوس الطبية، أنه قد عمل تلخيصه لسياسة أفلاطون بحدود سنة 590هـ، وذلك بعد أن فرغ من تلخيص كتب

جالينوس ما بين سنة 587 و590هـ. وحجّته في ذلك هي أن ابن رشد كثيرًا ما يذكر جالينوس في كتابه هذا بحيث عدّه قرينًا لجوامع جالينوس في الطب وما شاكل ذلك وهي محددة تاريخيًّا ما بين سنة 586 و590هـ. أن كل ما ذكره الجابري في تحديده لهذا التاريخ إنما مرجعه بحث للمستشرق الإسباني الأب مانويل ألنسو الذي حدّد تاريخ تأليف ابن رشد لكتاب تلخيص السياسة لأفلاطون بحدود سنة 590هـ/ 1194م، على الرغم من عدم اطلاعه على بحث ألنسو كما ذكر هو في كتابه.

(10) كما يضع الجابري سببًا آخر لنكبة ابن رشد هي علاقته بأبي يحيى، أخي المنصور الموحدي، الذي يظن الجابري أن ابن رشد قد أهدى هذا الكتاب (تلخيص السياسة) إليه دون غيره. وحجّته في ذلك هي طريقة الإهداء في آخر المقالة الثالثة من التلخيص وشكل الإهداء. ومن جهتنا قد بيّنا من قبل أن هذا الإهداء لا يمكن أن يكون إلى أبي يحيى هذا، رغم علاقته بابن رشد، بل إن الإهداء موّجه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف الموحدي. وإنْ كنا لا نستبعد وجود مثل هذه العلاقة بين ابن رشد وأخي الأمير أبي يحيى. ولكن الذي نستبعده هو موافقة ابن رشد على تحويل الإمارة أو السلطنة من المنصور بسبب مرضه إلى أخيه وتقرّب ابن رشد من هذا الأخير وابتعاده عن المنصور الذي يصفه ويصف أباه بعبارات التفخيم والدعاء له بدوام المُلك، وهي صيغة لا تُقال إلاّ للملوك.

إنّ كل هذه الأسباب التي ذكرها الجابري إنما هي مجرد فرضيات، ولكن الشيء الذي لا يتطرق إليه الشك بعد التحليل الذي قام به الجابري هو أن نكبة ابن رشد كانت بسبب ما نُسب إليه من أمور ذات طبيعة سياسية، ومنها ما ورد في كتابه تلخيص السياسة لأفلاطون من انتقادات للأوضاع في الأندّلس، وهي انتقادات كان لا بد أن تثير الشكوك -برأيه- حول علاقته بأبي يحيى، والذي يقول

عنه إنه الشرك في السياسة الذي يرفضه الحاكم، ويحاكم عليه باسم الشرك في الإلوهية.

(11) بعدها يورد الجابري نصوصًا من كتاب تلخيص السياسة لابن رشد تعضد رأيه، وهي مقتطعة من سياقها الذي قيلت فيه في الكتاب ومناسبة ورودها، ليقدّمها أدلةً تساعده في فرضيته حول نكبة ابن رشد، وهي مأخوذة من المقالة الأولى حول المرأة، ودورها الاجتماعي في المجتمع، ومن المقالة الثالثة حول مضادات المدينة الفاضلة، ولا سيما النصوص التي تؤكّد على الاستبداد وطبيعته، الموجود كما يقول ابن رشد في زمانه وبلاده.

ولا يفوتنا هنا أن ننوّه بأهمية بحث الجابري لأهميته العلمية والتاريخية، ولكن تبقى فرضياته مجرد تخمينات وتأويلات وتبريرات، ما لم يظهر نص عربي لابن رشد بعنوان تلخيص السياسة لأفلاطون يحسم كل هذه التخمينات والفرضيات ويحدد تاريخ تأليفه بالدقة المطلوبة.

6. كتاب تلخيص السياسة في مؤلفات الباحثين العرب المحدثين وغيرهم:

اهتم بعض الباحثين العرب المحدثين بذكر هذا الكتاب في مؤلفاتهم وأشاروا إلى نصوص وعبارات منه، وذلك بالاعتماد على الترجمتين الإنجليزيتين لهذا الكتاب التي قام بها إرفن روزنتال. ورالف ليرنر. وأبرز هؤلاء الدارسين لابن رشد السياسي الدكتور ماجد فخري في كتابه ابن رشد، فيلسوف قرطبة وأبحاث أخرى، وتابعه سميح الزين في كتابه ابن رشد الشعاع الأخير. كما أشار إلى هذا الكتاب (تلخيص السياسة) الدكتور عبد الرحمن بدوي في موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، وفي كتابه بالفرنسية الموسوم الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المنقول أخيرًا إلى العربية، وكذلك الدكتور علي زيعور في كتابه الحكمة العلمية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية، والدكتور محمد عابد الجابري في كتابه المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. والدكتور عمار طالبي في بحثه

النظرية السياسية لدى ابن رشد، والدكتور محمد عمارة في كتابه مسلمون ثوار، والدكتور صالح مصباح في بحثه ابن رشد وأشكال الحكم السياسي، والدكتور عمار عامر في بحثه نص مفقود لابن رشد في العربية، والدكتور أحمد شحلان في بحثه أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الفيلسوف السياسي المصلح، وغيرهم من الباحثين العرب ممن سيرد ذكرهم في هذه الفقرة، وكما نجد إشارات هنا أو هناك للجانب السياسي والأخلاقي من فلسفة ابن رشد عند بعض المستشرقين قائمة على هذا الكتاب أو على كتبه الأخرى ولا سيما تلخيص الخطابة وفصل المقال وغيرهما. وأبرز من يمثل هؤلاء إرنست رينان في كتابه ابن رشد والرشدية، وت، ج، دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام.

ونظرًا لأهمية هذه الدراسات حول الجانب السياسي عند ابن رشد وتبعًا لهذا الكتاب (تلخيص السياسة) أو غيره، ولهذا سنقوم بتلخيص أهم النتائج والأحكام التي توصل إليها هؤلاء الباحثين عربًا كانوا أم مستشرقين، وذلك من خلال تقسيمهم على بلدانهم التي ينتمون إليها. وعلى وفق الآتي:

أولاً – دراسات لبنانية

(1) الدكتور ماجد فخري:

تناول الجانب السياسي والأخلاقي من فلسفة ابن رشد في أكثر من موضع، فقد أشار إليه في مقالته عن ابن رشد في دائرة المعارف للبستاني (ج1، ص101 ـ 103)، بعنوان «ابن رشد وأفلاطون»، وكرر ما قاله في هذه المقالة في الفصل الخاص بالسياسة والأخلاق من كتابه ابن رشد (ص118 ـ 137). فضلًا عن بحثه تحت عنوان: فلسفة ابن رشد الأخلاقية، الذي ألقاه في مؤتمر ابن رشد، في الجزائر عام 1978[1].

---

(1) لَم نشر إلى هذا البحث في الطبعة الأولى للكتاب وما تلاه من طبعات أخرى، بسبب عدم حصولنا على أعمال هذا المؤتمر الذي عقد في الجزائر، تحت عنوان: مؤتمر ابن رشد، ولهذا وجدنا من المناسب أن نضيفه إلى هذه الطبعة، إذ عقد هذا المؤتمر بمناسبة الذكرى المئوية =

يقول ماجد فخري: ((تقتصر تآليف ابن رشد في الأخلاق والسياسة، كما يتبيّن من تصفّح لائحة مؤلفاته، على شرح الأخلاق لأرسطو وجوامع سياسة أفلاطون. ويبدو أن الكتاب الأخير مبني في جملته على جوامع جالينوس للجمهورية (لاحظ هنا كيف يعتمد فخري على روزنتال في هذا الحكم)، التي تُنسب ترجمتها إلى حنين بن إسحق. ومع أن الأصل العربي لكلا هذين الكتابين قد فُقد، فثمة ترجمة عبرانية قديمة لهما، وقد نشرت حديثًا ترجمة الجوامع مرفقة بترجمة إنجليزية لها، وهي التي سنعتمدها في تحرير هذا الفصل. وبالإضافة إلى هذين المصدرين، ثمة إشارات مقتضبة إلى قضايا أخلاقية وسياسية سبق الإلماع إلى بعضها في بعض مؤلفات ابن رشد الأخرى مثل التهافت، والكشف وسواهما)).

يقول ماجد فخري: وقد يبدو غريبًا أن يختّص ابن رشد جمهورية أفلاطون بالشرح والتلخيص دون سياسة أرسطو. وعلّة ذلك أن سياسة أرسطو لم تكن قد تُرجمت إلى العربية، فاستعاض عنها بالجمهورية، وإنْ كان قد عمل على تأويل بعض نواحي فلسفة أفلاطون الأخلاقية والسياسية من خلال فلسفة أرسطو الأخلاقية، كما نجدها خاصة في الأخلاق إلى نيقوماخس، الذي تكثر الإشارة إليه في صلب جوامع سياسة أفلاطون.

كما يحدد ماجد فخري يحدّد مزية تلخيص ابن رشد على شرح الفارابي لجمهورية أفلاطون في المدينة الفاضلة، فيقول: إن الفارابي في المدينة الفاضلة لا يلتزم الموضوعات التي يتناولها أفلاطون في محاورة الجمهورية أو الترتيب الذي ترد عليه. في حين أن ابن رشد لا يكتفي بشرح الجمهورية، بل يعمد إلى تطبيق بعض مبادئها على الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في الأصقاع الإسلامية

= الثامنة لوفاته، وطبع في جزأين، عن المؤسسة الوطنية للفنون، ووزارة الثقافة الجزائرية ج1، عام 1985. وج2، 1983، وبهذه المناسبة أذكر بالعرفان والتقدير تلميذتنا النابهة صبا محمد طالب العراقية الأب والهوى والجزائرية الأم والمولد، أن وفرت لنا أعمال هذا المؤتمر بعد أن عيينا في الحصول عليه. والتي اختفت من العراق بعد عام احتلاله في نيسان 2003، متمنياً لها الصحة والسلامة والتقدم العلمي.

آنذاك، لا سيما الأندلس والمغرب في ظل الأمـراء الموحّـدين الـذين كـان يرتـع في بلاطهم.

ثم إن ابن رشد -والقـول لماجـد فخـري- يبـدأ كتابـه هـذا بتعريـف العلـم السياسي وبيان صلته بالعلوم النظرية على طريقة أرسطو لا على طريقة أفلاطـون، ويورد قول ابن رشـد الـذي ذكـره في أول المقالـة الأولى مـن أن موضـوع العلـم السياسي ومبادئه تختلف عن موضوع تلك العلوم ومبادئها، ذلك أن موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية ومبدأ الإرادة والاختيار.

يخلص ماجد فخري بعد ذلك إلى القول: إن ابـن رشـد في تناولـه لجمهوريـة أفلاطون بالشرح يدّل على مدى إلمامه بما انطـوى عليـه هـذا الكتـاب مـن أقـوال أخلاقية وسياسية، فضلًا عن عنايته ببسط آراء أفلاطون تلك عناية بالغـة. ولهـذا يقول إنّنا إذا قسنا جوامعه تلك بمدينة الفارابي، تبيّن لنا مـدى اتـساع الـشقة بـين الفيلسوفين. ثم يقارن بين ما ذكره الفارابي في المدينة الفاضلة وبين ما شرحـه ابـن رشد على أفلاطون في الجمهورية، وكيف أن ابن رشد قـد تـابع متابعـة دقيقـة مـا ذكره أفلاطون، في حين أن الفارابي لم يجرِ على هـذه الطريقـة، مثـل ذكـر شـيوعية الثروة والأسرة، وأسطورة «حير» وحكايـة الكهـف، والحـوار الـسقراطي حـول العدالة في الكتاب الأول.. وغيرها.

يصدر ماجد فخري بعد ذلك حكمًا نهائيًّا: «وهكذا يبيت الكتاب الذي نحـن بصدده المصدر الوحيد الذي يجد فيه الباحث بسطًا وافيًا ومحكمًا لفلسفة أفلاطـون السياسية والأخلاقية، مقرونةً ببعض أقوال أرسطو في الأخـلاق خاصـةً، وتبيـت دعوى الشبه القريب بين جمهورية أفلاطون ومدينـة الفـارابي «باطلـة» بنظـره[1]،

(1) ينظر: د. حسن مجيد العبيدي، آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، دراسة تحليلية من منظـور مختلف. إذ أوردنا في هذا الكتاب آراء الفرقاء مـن مستـشرقين وعـرب ممـن كتـب حـول أصالة الفارابي السياسية أو من تبعيته لأفلاطون، وقـد انحزنـا للقـائلين بأصـالته في هـذا الجانب على وفق معطيات ونصوص أثبتناها في هذا الكتاب.

بينما يتبوأ كتاب جوامع سياسة أفلاطون لابن رشد المركز الذي احتلته المدينة الفاضلة تلك زمنًا طويلًا».

بعدها يقوم ماجد فخري بترجمة بعض نصوص هذا الكتاب لابن رشد بتصرف، وقد اختارها من المقالات الأولى والثانية والثالثة (112 ـ 113، ...، 234 من النص الإنجليزي لروزنتال).

إن دراسة ماجد فخري هذه للجانب السياسي عند ابن رشد، قد وجدت من يأخذ بها ويتابعها، ولا سيما في كتاب سميح الزين، الموسوم ابن رشد: الشعاع الأخير، إذ احتل الجانب السياسي منه الصفحات 125 ـ 143. ولهذا لا نجد أنفسنا مضطرين إلى تلخيص آرائه هنا لأنه لا جديد فيها سوى قوله: «ومما تجب الإشارة إليه أن ابن رشد اعتمد في شروحه على أفلاطون وعلى أرسطو على الترجمات، وذلك لأن ابن رشد لم يكن يحسن اليونانية».

وكما اشرنا من قبل إلى أن ماجد فخري قد قدم بحثًا إلى مؤتمر الجزائر عن ابن رشد، وسمه بفلسفة ابن رشد الأخلاقية، وقد احتل الصفحات 199-213 من الجزء الأول. ويمكن عرض وجهة نظره بالنقاط الآتية:

(أ) يقول: تنسب المصادر العربية القديمة إلى ابن رشد تلخيصًا لكتاب الأخلاق لأرسطو يبدو أنه ألفه عام 572هـ/ 1176م، وهذا الكتاب لم يصلنا أصله العربي، بل وصلنا في ترجمة عبرية قام بها شموئيل بن يهوذا (ظهرت له أخيرًا ترجمة عربية من قبل د. أحمد شحلان)، محفوظة في مجموعة مخطوطات جامعة كيمبردج بانكلترا وترجمتين لاتينيتين إحداهما من وضع برنارد فليتشيانو نشرت عام 1562م، والأخرى ترجمة هرمان الألماني نشرت عام 1575م، وقد أعيد طبع الترجمة الأولى في فرانكفورت بألمانيا عام 1962م، ضمن مجموعة مؤلفات أرسطو المقرونة بشروح ابن رشد، بالإضافة إلى هذا التلخيص، تنطوي جوامع سياسة أفلاطون (التلخيص بتعريبنا) على جانب من فلسفة ابن رشد

الأخلاقية، وهذا الكتاب وصلنا في ترجمة عبرية نشرها روزنثال عام 1956 مع ترجمة انكليزية، ويوجد تلخيص السياسة بترجمة لاتينية من وضع يعقوب مانتينوس، نشرت عام 1574م. (يراجع،ص199-200).

(ب) يعتمد ماجد فخري في طرح راء ابن رشد الأخلاقية والسياسية على كتابيه تلخيص السياسة (نشرة إرفن روزنثال)، وتلخيص الأخلاق، وهذا الأخير توجد منه شذرات على هامش النص العربي لكتاب الأخلاق لأرسطو، والذي نشره عبد الرحمن بدوي فيما بعد (الكويت 1979)؛ إذ اعتمدها ماجد فخري في الاستدلال على الفلسفة الخلقية لابن رشد، ونحن بانتظار نشرة تحقيق كتاب تلخيص الأخلاق بنصه العبري التي يقوم بها لورنس بيرمان على ترجمة شموئيل بن يهودا. كما يورد ابن رشد هذه الأفكار الخلقية لابن رشد في آخر بحثه هذا.

(ج) يدور كتاب تلخيص الأخلاق لابن رشد كما يقول ماجد فخري على تعريف ماهية الفضيلة وصلتها بقوى النفس وأقسامها، وكل ذلك على أسس أرسطوطاليسية مشهورة، فيبتدئ أولًا بتقسيم قوى النفس إلى عاقلة وغير عاقلة، على غرار أرسطو في الكتاب الأول، فصل 13، ثم يقسم غير العاقلة إلى غاذية ونزوعية،...، إلا أن موقف ابن رشد من أقسام قوى النفس وصلتها بالفضائل لا تخلو من تعقيد، فعلى غرار جمهرة فلاسفة الأخلاق العرب، ابتداءً بالكندي وانتهاءً بابن سينا والغزالي، يعتمد ابن رشد في بعض المواضع القسمة الأفلاطونية الثلاثية لقوى النفس، وهي الناطقة والغضبية والشهوانية، وهي قسمة كان أرسطو قد تخلى عنه، كما هو معروف في كلا كتابيه النفس والأخلاق؛ لأنها تفترض أن النفس قابلة للتجزئة، وعنده أن النفس واحدة في الجوهر، وإن كانت متعددة القوى. (ينظر: ص202). وإنْ كان من الإنصاف الإشارة إلى أن ابن رشد يخرج في مؤلفاته النفسية والأخلاقية

الأخرى عن العرف الذي درج عليه الفلاسفة في باب جوهرية النفس وخلودها واستقلالها عن الجسد، فهو ينهج في هذه المؤلفات بوجه عام نهجًا أرسطيًّا واضحًا. فينكر القضايا الثلاث الآنفة الذكر، ويسند إلى النفس القوى الخمس التي أسندها إليها أرسطو في كتاب النفس، وهي: الغاذية والحساسة والمخيلة والناطقة والنزوعية، ويعتمد في تبويب الفضائل في تلخيص كتاب الأخلاق خاصة، النهج الأرسطي، فيقسمها إلى قسمين رئيسيين هما: الفضائل الفكرية والفضائل الخلقية. فيدرج في عداد الخلقية: الشجاعة والعفة والسخاء وكبر النفس والتواضع والألفة والصدق والعدالة، بينما يدرج في عداد الفضائل الفكرية العقل الفطري أي البديهة والعلم اليقيني والتعقل والحكمة والصناعة. (ينظر: ص203).

(د) وبهذا الصدد يقول ماجد فخري: ولعله من المفيد أن نذكر أن عامة فلاسفة الأخلاق العرب توفروا على هذه الفضائل الفكرية توفرًا عظيمًا، ولكنهم انقسموا في هذا الباب قسمين رئيسيين، قسم نسج على منوال أرسطو في الكتاب السادس من الأخلاق النيقوماخية، كما فعل الفارابي وابن رشد، وقسم بني على أسس مشائية ورواقية متأخرة تبويبًا مختلفًا كل الاختلاف لهذه الفضائل، ومنهم مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق والذي تأثر به نصير الدين الطوسي وجلال الدين الدواني وسواهم. (ينظر: ص204).

(2) الدكتور علي زيعور:

إنّ دراسة هذا المفكر للفلسفة السياسية عند ابن رشد هي في نظرنا أوسع وأهمّ دراسة بعد دراسة ماجد فخري لما تضمنته من آراء علمية دقيقة ونافذة، وهي دراسة ممتازة لهذا الجانب من فلسفة ابن رشد.

ضمّن علي زيعور أقواله في كتابه الحكمة العلمية أو الأخلاق والسياسة

والتعاملية (ص427 ـ 473)، إذ أشار فيها إلى مصادر ومراجع مهمة عن هذا الجانب من فلسفة ابن رشد. وبدورنا سوف نشير إلى أهمّ الآراء التي توصل إليها زيعور هنا، ومنها:

(أ) إنّ ابن رشد قد احتّل في الفكر العربي مكانة مديدة لمدة عميقة؛ ثم إنه يمثّل قمة الفلسفة في الوعي الثقافي العربي. وهذان العاملان يؤثران بطريقة واعية وغير مباشرة في تحليل نسيج الحكمة العملية (السياسة) والنظرية عند فيلسوفنا الكبير الذي يثير من مشاعر الافتخار والاستعراضية ما يجعله ثروة قومية ورمزًا رفيعًا (الحكمة العملية...، ص428).

(ب) لا يوجد عند ابن رشد بحث واحد مكرّس للحكمة العملية، من حيث هي سياسة المنزل وسياسة الذات وسياسة المدينة، كما هي عند غيره من الفلاسفة مثل ابن سينا وأخوان الصفا والغزالي وغيرهم. والسبب في ذلك أنه رآها سياسة لا تؤدي إلى الفلسفة، أو أنه احتقر ذلك النمط من الحكمة ورده إلى الفقهيات أو إلى مقاصد الشريعة أي إلى العوام، واهتمّ بالأخلاق والسياسة من حيث هما علمان مستقلان، يقوم الواحد منهما بذاته وفي ميدانه وبلا ارتباط بالمحلي والشرعي (الحكمة العملية، ص430).

(جـ) لقد خّص ابن رشد جمهورية أفلاطون، أما لماذا خّصها ولم يضع نظرية خاصة به في السياسة والأخلاق في كتاب مخصوص لتلك المجالات، وهل الشرح فعل فلسفي؟ هنا يجيب زيعور: بنعم. إذ إن الشرح طريقة احتلت مكانة بارزة داخل طرائق المعالجة والتقييم في التاريخ الفكري العربي، فكان ذلك علمًا يستحق منا التدبر المتمعن والتحديق الذهني المديد. وهو ما ارتضاه ابن رشد نفسه.

(د) يشير زيعور هنا إلى مسالة مهمّة: هل تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون حمّال فلسفة رشدية أم أننا أمام كتاب لأفلاطون وضعه ابن رشد بالنيابة وبالوكالة؟ ويجيب زيعور على هذا التساؤل: بأننا أمام فلسفة رشدية ذات نبع أفلاطوني أعاد بنيته وتعضيته ابن رشد.

(هـ) ثم ينتقل زيعور إلى القول إن ابن رشد اهتمّ بأشهر ثلاثة كتب في الحكمة العملية داخل الفكر الفلسفي، فوضع تلخيص الخطابة، ثم كتب في سنة 72هـ/ 1176م تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو، أما الكتاب الثالث فهو السياسة (الجمهورية) لأفلاطون. ويتجاوز زيعور المشكلات التي أثارها إرفن روزنتال حول المصدر الذي استقى منه ابن رشد، هل هو جالينوس في جوامعه، أم نص أفلاطون بترجمة عربية قديمة؟ ويعدّها قضية أعقد من أن تحلّ بالتسرع والتبسيط. وتبقى بنظر زيعور نقطة أخرى مهمة هي، هل استعان ابن رشد في عمله هذا بكتاب النواميس؟ وهل كان مصدره الفارابي في تلخيصه لنواميس أفلاطون أم تلخيص جالينوس؟ وينحاز زيعور إلى عدّ الفارابي كان ملهمًا كبيرًا لابن رشد، وإن كان في جميع الأحوال من السوي بل والمفروض أن لا يستبعد ابن رشد عمل جالينوس لدى الاستعانة بالفارابي (الحكمة العملية، ص434 ـ 435).

(و) يقول زيعور: إنّ علم الأخلاق عند ابن رشد مستقل عن سياسة النفس (التربية المنزلية)، ومرتبط بعلم السياسة المدنية، وأن هذين العلمان يُبحثان معًا، وتلقاهما في جوامع سياسة أفلاطون (حسب تعبيره) وتلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو. ولهذا فنحن مضطرون إلى تعقب علم الأخلاق عند ابن رشد من خلال تلخيصه لكتاب الجمهورية لأفلاطون، بعد أن فُقد الأصل العربي لكتاب الأخلاق لابن رشد. وسنقدّم فلسفته السياسية بالعودة إلى ذلك التلخيص عينه، بسبب عدم اطلاع ابن رشد على كتاب السياسة لأرسطو. ولهذا السبب أكثر ابن

رشد من الالتجاء إلى الأخلاق في عرضه داخل جوامع سياسة أفلاطون.

(ز) يقول علي زيعور: إنّ ابن رشد يبدو معجبًا على نحو عام بأفلاطون السياسي، الأخلاقي. ولهذا قام ابن رشد هنا بمهمّة صعبة وليس فقط تعليمية أو مطية لعرض آرائه الشخصية على نحو أسرع أو أحظى بالمكانة والقيمة. إذن، لم يبق أفلاطون في شرح ابن رشد هو هو بمعانيه اليونانية، بل لقد تجاوزه وحوّله إلى شيء آخر مختلف إذا أسقط الشارح (ابن رشد) الحدود القائمة بين المحلّي والعالمي.

(ح) إن التلخيص فعلٌ له مثالب كثيرة، وله إيجابياته، والدراسات الناقصة هي وحدها التي تكون هنا قاطعة قطعية. فالقضية أعقد من أن تُحلّ بسيف وأوهام، ولهذا لا يُستساغ أن نرى المثالب وحدها وننسى الحسنات. فالشرح أو التلخيص منهج له منطلقاته وأسبابه ودواعيه، ولهذا يجب النظر إلى مهمة ابن رشد هذه في الشرح والتلخيص والجوامع ضمن الظروف التاريخية لظهورها، بمعنى: هل كان ابن رشد مضطرًّا لذلك أو مدفوعًا إليه لتنفيذ رغبة أبي يعقوب يوسف الموحدي الباحث عن عبارة لأرسطو بلا قلق؟ وهل كان ذلك الأمير مخلصًا أم كان استعراضيًّا في استجلاب الأضواء واستخدام الفكر للانتصار المعنوي والتمايز عن الدولة التي غلبها (المرابطون)؟ وهل كان أبو يعقوب يوسف الموحدي وكذلك ابن رشد يقصدان تعزيز الدولة الموحّدية عبر تلخيص كتاب «السياسة» لأفلاطون؟ ربما نعم. فذلك التلخيص يمجّد الحرب ويعلّم طرق غرسها، ويُظهر فضائلها وفضائل الشجاعة والجهاد.

(ط) كما يطرح زيعور أيضًا قضية مهمّة لعمل ابن رشد هذا بتساؤله: هل من الجائز أن نعدّ ذلك التلخيص أيضًا بمثابة أداة تُحارب الفقهاء

والمتكلمين وتُقدّم نظرات في التربية مفيدة للسلطة نظرًا لرغبة هذه الأخيرة في نشر عقيدتها والمعرفة المؤيدة لها؟ (الحكمة العملية، ص458 ـ 459). والإجابة ستكون بالإيجاب.

(ي) يعدّ زيعور عمل ابن رشد في تلخيص السياسة لأفلاطون، أبرز عمل في الفلسفة الوسيطة إلى جانب كتاب الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة. فهما أبرز الأعمال السياسية الأخلاقية في الفكر العربي الإسلامي من جهة، والاثنان أبرز من عرف أفلاطون أو عرّف به وغاص في غماره. لكن ابن رشد كان هنا الأعرف والأقدر، في حين كان الفارابي أكثر اقترابًا من الرغبة في الاستقلال الإسهامي. أي أن ابن رشد يعرف أفلاطون بإتقان مفقود عند الفارابي، الذي فسّر أو بسَّط وانتقد النواميس. ولهذا يقول زيعور: إنّه يجب أن يُقرأ ابن رشد والفارابي معًا بسبب تكرار المصطلحات السياسية نفسها عند الاثنين، وكأن ابن رشد يكرر أحيانًا الفارابي لفظة لفظة.

(ك) يرى زيعور أن أفلاطون عند ابن رشد شخصية فلسفية كبيرة، لكنها تأتي بعد أرسطو من حيث الإعجاب العربي بفلاسفة اليونان. وإعجاب ابن رشد بأفلاطون قضية واضحة بلا لبس، ومع ذلك فإن ابن رشد لم يكن مجرد معجب مبهور، فقد ناقش ودحض واستنكر بمقدار ما ارتضى وأيّد أو نصر. وأغنى وشرح وحوّل الأبطال وأنصاف الآلهة عند أفلاطون إلى أنبياء وملائكة. ونقد الشعر العربي، ورفض أسطورة «حير». وأخبرنا عن آلات الموسيقى في زمانه. وأكثر من الإشارة إلى الدولة في عصره. وفسّر الظواهر القائمة في مجتمعه وتاريخه وجزيرته (الأندلس) وزمنه. وفحص الأمراض التي درسها أو عالجها وعرّفها. وأحال القارئ كثيرًا إلى العرب البدو والحضر والشريعة والإسلام والجهاد...إلخ. وهكذا، فإن ابن رشد يقدّم النظر الفلسفي إلى الإنسان العربي بلا تقيّد بأفلاطون أو أرسطو، ولا بالمتكلمين والصوفيين؛ إنه

صاحب نظر أو برهان خاص به، خصَّب الفكر الفلسفي عندنا وعندهم طيلة قرون حتى القرن الثامن عشر الميلادي، ولهذا يدعو زيعور إلى تذكّر ذلك دائمًا (الحكمة العملية، ص465 - 467).

(ل) إنّ ابن رشد في تلخيص السياسة لأفلاطون يظهر أنه محارب للظلم السياسي وللتقلب والاستبداد في الدول. ومن الملاحظ أنه يحارب ولا ينصر العائلات الحاكمة المترفة المستأثرة بالأموال الموزعة للثروة على مسانيدها. فهو معجب بالقوة للدولة القوية، ويحبّذ الاستقرار السياسي، ويرتاب من الفوضى والتفتت؛ فهو داعية -عبر أفلاطون- إلى حسن الإعداد للحرب، أو لتربية المجاهدين الأشداء؛ وداعية إلى تحسين النسل والمحافظة على عدم اختلاط الدم عند المحاربين وإلى قتل الأولاد الضعفاء (الحكمة العملية، ص469).

كما يرتضي ابن رشد موقف أفلاطون من المرأة، وفي عمله هذا يقدّم سندًا إضافيًّا إلى مفكّرينا اليوم الذين يفتشون عن سند تاريخي لأقوالهم.

(م) يقترح زيعور على الباحثين أن ينظروا إلى الفلسفة السياسية عند ابن رشد ليس فقط في هذا التلخيص لسياسة أفلاطون، بل وفي كتبه الأخرى ولا سيما: فصل المقال، وتهافت التهافت، والكشف عن مناهج الأدلة، وبداية المجتهد؛ لأن من شأن ذلك أن يكوّن نظرة شاملة عنه.

(ن) بعد ذلك يقدّم لنا زيعور نصوصًا معيّنة مختارة من كتاب ابن رشد في تلخيص السياسة لأفلاطون من المقالة الأولى والثانية والثالثة[1]. وهذه النصوص تتضمن تعريف العلم السياسي، وتنوّع الحاجات، وتكامل الصناعات داخل المدينة، وفلسفة التربية وطرق غرسها والفضائل في

(1) والصفحات هي بحسب النص الإنجليزي لروزنتال: 111، 112، 113، 115، 116، 121، 131، 147، 148، 164، 166، 177، 204، 207، 208، 213، 214، 215، 216، 217، 219، 223، 224، 249، 250، 251.

النفوس، وبناء المدينة الفاضلة وتعميرها، ودور الموسيقى والشعر والحكايات الواهمة (الكاذبة) في التربية، فضلًا عن الرياضة الجسمانية وربطها بالموسيقى. ثم يعرّج على الحديث عن المرأة بنظر ابن رشد، وعن خصال الفيلسوف الرئيس وشروط اختياره، كما يقارنه بالفارابي، ثم يتوقف طويلًا عند المدن الناقصة الضالة المضادة للمدينة الفاضلة. ويحدّثنا أخيرًا عن رفض ابن رشد لحجج أفلاطون الخطابية ولألغازه وبرهانه على خلود النفس.

ثانيًا – دراسات مصرية

(1) د. عبد الرحمن بدوي:

إنّ دراسته عن ابن رشد السياسي وتبعًا لكتابه تلخيص السياسة نجدها متضمنة في موسوعة الفلسفة وفي جزئها الأول (ص 37 ـ 38). ويبدو أن ما ذكره بدوي هنا إنما هو ملخص لما فصّله في كتابه الموسوعي الفلسفة الإسلامية الصادر باللغة الفرنسية في جزأين[1]. ويغطي مبحث ابن رشد في هذا الكتاب وفي جزئه الثاني الصفحات 737 ـ 870، ويحتل الجانب السياسي والأخلاقي من الصفحات 856 – 868[2]. وبدورنا سوف نشير إلى أهمّ النتائج التي توصل

(1) Badawi, Abdurrahman. Histoire de la Philosophie en Islam, les Philosophes, Paris, Vrin, T. 2. 1972 .

(2) بعد قيامنا بعرض رأي عبد الرحمن بدوي هنا، وبالاعتماد على الموسوعة الفلسفية له، دون الرجوع إلى الأصل الفرنسي للكتاب، وهو ما ذكرناه في الطبعة الأولى وما تلاها من طبعات، وقع بين أيدينا الآن (سنة 2010) ترجمة لهذا الكتاب بالعربية، صادرة عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط، بيروت 1987، بعنوان: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، وقد احتل ابن رشد في هذا الكتاب الصفحات (107–154)، في حين احتل مبحث السياسة عند ابن رشد الصفحات (146–148)، وان ما ذكره في هذا الكتاب هو عين ما ذكره في موسوعته الفلسفية، وبالتالي فسنعتمد الموسوعة في عرض وجهة نظره. ولكنا آثرنا التنويه هنا كي لا نتهم بالقصور في البحث العلمي.

إليها بدوي في بحثه هذا عن الجانب السياسي عند ابن رشد بالاعتماد على موسوعة الفلسفة.

يقول بدوي عن سياسة ابن رشد: أما آراء ابن رشد في فلسفة السياسة فيمكن أن نتلمسها في كتابين من كتبه. الأول هو تلخيص لكتاب السياسة لأفلاطون، والثاني مواضع متفرقة من تلخيصه لكتاب الخطابة لأرسطو. وللأسف الشديد لم نعثر حتى الآن على الأصل العربي لتلخيص ابن رشد لكتاب السياسة المعروف (خطأ) باسم الجمهورية لأفلاطون، ولكنه كان موجودًا في مكتبة الأسكوريال إلى عام 1617م حين احترقت، وعنوانه بحسب فهرست مكتبة الأسكوريال القديم «أفلاطون في الثلاثة المنسوبة إليه في السياسة، تلخيص أبي الوليد بن رشد». ويشير بدوي بعد ذلك إلى الترجمة العبرية لهذا النصّ والترجمة الإنجليزية لإرفن روزنتال، كما يضيف بدوي أن ابن رشد استعان بكتاب النواميس لأفلاطون في هذا الكتاب.

إن أهمّ ما توصل إليه بدوي قوله: إنّ ابن رشد في هذا التلخيص يستوف ما ذكره أفلاطون من آراء في المقالات من الثانية إلى التاسعة من كتاب السياسة؛ أما المقالة العاشرة فيقول عنها ابن رشد إنها ليست ضرورية لعلم السياسة، كما إنها أسطورية. وبالجملة، فإن تلخيص ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون يدل على فهم دقيق وعلى إطلاع واسع على النظم السياسية اليونانية، لا نجد له نظيرًا في الدقة ولا حتى عند الفارابي. وقد توطدت هذه المعرفة بالنظم السياسية اليونانية عن طريق تلخيص لكتاب الخطابة لأرسطو والذي ألفّه عام 570هـ/ 1175م. وفي كلا التلخيصين الدليل القاطع على معرفة الفلاسفة الإسلاميين بالنظم السياسية اليونانية، ويتميّز ابن رشد عنهم بأنه حاول أن يجد شواهد عليها، رغم الفارق العظيم من حيث الأساس، في نظم الحكم القائمة في الدول الإسلامية المعاصرة منها والسابقة.

(2) دراسة د. محمد عمارة:

إن هذا الباحث معجب بابن رشد أيما إعجاب. إذ اهتمّ به ودرسه في أكثر من كتاب، كما حقّق له كتاب فصل المقال تحقيقًا عمليًّا ممتازًا. أما ما يخصّ السياسة عنده، فقد وقف عمارة منها موقف الإعجاب ودافع عنها. كما عرض لآرائه السياسية دون الاعتماد على كتابه تلخيص السياسة لأفلاطون مباشرة، بل اعتمد في ذلك على دراسات رينان وغيره، مما جعل أحكامه حول السياسة عند ابن رشد مفيدة من جانب وقاصرة من آخر (انظر بحثه عن ابن رشد ضمن كتابه مسلمون ثوّار. فابن رشد في هذا الكتاب يشغل الصفحات 69- 110، بينما لا يغطي الجانب السياسي والاجتماعي منها سوى الصفحات 91- 105).

ويمكن تلخيص وجهة نظر عمارة فيما خصّ السياسة عند ابن رشد، بالنقاط الآتية:

(أ) إنّ ابن رشد قد ألّف في السياسة شرحه لجمهورية أفلاطون مثلًا، كما أنه شرح عقيدة الإمام المهدي بن تومرت، إمام دولة الموحّدين. كذلك كتب في الإمامة (مخطوط في مكتبة الأسكوريال)، كما أفاض في كثير من ثنايا شروحه على أرسطو وتلخيصاته لآثاره في الحديث عن الأمور السياسية، ولا سيما كتاب الخطابة. ولهذا لم يكن ابن رشد في حديثه عن السياسة محصورًا فقط في تعليقاته وإضافاته الذكية المتعددة على الشروح وغيرها، بل تعدى الأمر إلى التطبيق على ظروف عصره وأنظمة السياسة والحكم عند العرب المسلمين، مكتشفًا أن التفاعل والتداخل والعلاقات الجدلية بين الأنظمة المختلفة إنما هي سمة السياسة في عصره وطابع الأنظمة في ذلك الحين.

(ب) ينقل عمارة عن رينان قوله: إنّ النموذج الجيد من أنظمة الحكم والسياسة التي يحبّذها ابن رشد ويمنحها إعجابه هو النظام الشورى الذي أقامه العرب المسلمون في الجزيرة العربية، قبل أن تسيطر قوى

الإقطاع الأموية على معالم التجربة الإسلامية الثورية البكر (التعبير خاص بمحمد عمارة). كما يلاحظّ هنا كيف يمزج محمد عمارة اللغة الفلسفية بالمقولات الثورية الجاهزة بأسلوب إنشائي واضح خالٍ من التحليل.

ولكن، تبقى دراسته -كما قلنا- مفيدة من جانب وقاصرة من جانب آخر، لعدم استنفادها للأصول السياسية الكبرى لابن رشد.

ثالثًا - دراسات مغربية:

لا يمكن إعطاء تصور نهائي للقيمة العلمية والمنهجية الأكاديمية في بحثنا هذا عما فعله الدارسون والباحثون المغاربة، لأن ما قدمه هؤلاء من دراسات أو تحقيقات لفلسفة ابن رشد يتجاوز حدود هذه النقطة في هذا المحور من كتابنا، ولكنا آثرنا أن نتوجه لهؤلاء الدارسين بما قدموه من رؤى وأحكام وتصورات عن ابن رشد السياسي حصرًا، وبالرجوع إلى كتابه تلخيص السياسة، وهنا وبحسب ما وقع بين أيدينا من دراسات عن ابن رشد السياسي، هي، دراسة كل من الدكتور محمد عابد الجابري، التي ضمنها في كتابه المثقفون في الحضارة العربية، (مرجع سبق ذكره)، ودراستا الدكتور أحمد شحلان والدكتور عبد السلام بن ميس، اللتان ألقيتا في ندوات علمية عن ابن رشد، ونشرتا في ملفات خاصة بهذا الفيلسوف. وسنتناول هذه الدراسات على وفق الآتي:

(1) د. محمد عابد الجابري: نوهنا من قبل بأهمية دراسة الجابري التي وضعها عن نكبة ابن رشد. وها نحن نعود مرة أخرى إلى بيان موقفه من تلخيص السياسة لأفلاطون، وما أصدره من آراء وأحكام حول هذا الكتاب.

(أ) في ص 135، يقول الجابري ما نصه في كتابه المثقفون في الحضارة العربية: إنه يمكن اعتبار كتاب ابن رشد الذي لخص فيه جمهورية أفلاطون بعنوان جوامع سياسة أفلاطون «أحسن» كتاب في السياسية

في الإسلام. فهو «أعمق» من الكتب الأخرى المؤلفة في الموضوع وأكثر منها «التصاقًا» بالواقع العربي الإسلامي (باستثناء مقدمة ابن خلدون).

(ب) في ص 136 – 137: إن ما يميّز خطاب ابن رشد في هذا الكتاب عن الخطاب السياسي في الإسلام أنه خطاب يعتمد البرهان. والبرهان هو تلك الأقوال التي تتصف من جهة بالاتساق المنطقي وتعتمد من جهة أخرى على الاستقراء والملاحظة والتجربة. ولهذا فإن الفلسفة العملية عند ابن رشد وبالتحديد في العلم السياسي تعتمد الأقوال البرهانية في تحليل الواقع الاجتماعي السياسي للكشف فيه عن أسباب الظواهر المدروسة، والأسباب هي أربعة. وبما أن موضوع البحث في جمهورية أفلاطون هو عن أنواع الحكم، فإن «الأقوال البرهانية» ستكون إذن الأقوال التي تدرس مادة الحكم وصورته، أي هل هو حكم جماعة، أم فرد، أم أغنياء؟...إلخ؛ وطريقة الوصول إليه، هل هي بالتغلب أم بالوراثة؟ والغاية التي يتوخاها الحاكمون، هل هي المجد أم المال أم الملذات؟ ولهذا اعتمد ابن رشد البرهان ورفض الجدل والخطابة وما شاكل ذلك. فالأقوال البرهانية عند ابن رشد هي التي تشرح طبيعة الحكم وأنواعه، كما عرفه اليونان، والتي يجد ما تشهد بصحتها في الواقع العربي الإسلامي.

(ج) في ص 139–140: يعتمد الجابري في تحليله هنا على مقولة «القطيعة الإبستمولوجية» في التمييز بين خطاب الفارابي السياسي في المشرق، وخطاب ابن رشد في المغرب والأندلس. معتقدًا أن هذا المصطلح (القطيعة) قد نجح كثيرًا في توضيح بعض المفاهيم في قراءة التراث الإسلامي. إذ يقول بخصوص كتاب تلخيص السياسة لابن رشد، إن علاقة ابن رشد بالفارابي في مجال الكتابة في السياسة هي علاقة اللاعودة، مثلما هي علاقة ابن رشد بابن سينا في الفلسفة الفيضية علاقة اللاعودة. ويبرّر ذلك بقوله: إنّ الفارابي اعتمد الميتافيزيقا في بناء

السياسة، بينما ابن رشد عرض لموضوع السياسة في استقلالٍ تامٍ عن المتيافيزيقا. واهتم (ابن رشد) بتحليل أنواع الحكم كما عدّدها أفلاطون في الجمهورية وكيّفها (بيّأها، بلغة الجابري) للإسلام.

يورد الجابري بعد ذلك نصوصًا منتقاة من كتاب ابن رشد تلخيص السياسة لأفلاطون، يدعم فيها وجهة نظره حول أسباب نكبة ابن رشد، ونظرته المتطورة إلى المرأة، وكذلك موقفه من أنواع الحكم ولا سيما الحكم المستبد. ولكن تبقى دراسة الجابري من وجهة نظرنا من أدق الدراسات التي طبّق فيها المنهج البنيوي على هذا الجزء من تراثنا الإسلامي، وإن كنا نختلف معه في بعض التأويلات والتبريرات التي اعتمدها أساسًا لما سماه بالقطيعة الإبستمولوجية وما تتمخض عنه من نتائج في ذلك.

(2) د. أحمد شحلان: عند الحديث عن الباحث القدير أحمد شحلان واهتمامه بابن رشد، لا بد أن نشير أن هذا الباحث متخصص باللغة العبرية، وهو أستاذ فيها بجامعة محمد الخامس برباط المغرب العربي؛ إذ أعد أطروحته للدكتوراه عن أبي الوليد محمد بن رشد وتأثيره في الفكر اليهودي في العصر الوسيط، وهي تحت الطبع، تنتظر أن تخرج إلى النور مطبوعة بكتاب، هذا من جهة، ومن أخرى أن ما قام به أحمد شحلان عن ابن رشد من دراسات شارك فيها في ندوات علمية، أو بترجمتيه لنصوص ابن رشد الضروري في السياسة وتلخيص الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، إنما يندرج تحت باب عشق الفلسفة من غير أهلها.

وفي هذه النقطة سنشير إلى بحثه القيم عن ابن رشد الفيلسوف السياسي المصلح، الذي ألقاه في جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمناسبة مؤتمر مراكش من التأسيس إلى آخر العصر الموحدي، عام 1988؛ إذ طبعت أعمال هذا المؤتمر في الدار البيضاء 1989.

إذ توصل أحمد شحلان من خلال قراءته لنص ابن رشد تلخيص السياسة على جملة من النتائج، يمكن وضعها بالنقاط الآتية:

(أ) يقول في ص 213: إنّ ابن رشد كان رجلًا سياسيًّا تمثل المدينة الفاضلة كما اطلع عليها في علوم اليونان، وارتأى أن من واجبه أن يبحث عن شروطها في الغرب الإسلامي، هذا الغرب الذي تتوفر فيه نفس الشروط التي توفرت في اليونان،...، ولم يختر ابن رشد طريقة ابن باجة ولا مسار حي بن يقظان، بل عدّ نفسه شيخًا من شيوخ المدينة الفاضلة، وحارسًا من حراسها، ووضع المقدمات للبحث في هذه المدينة في عصر الموحدين.

(ب) في ص 214: يقول: إنّ ابن رشد عاش أحداث الدولة الموحدية، وتحمل مسؤولياتها، وخبر حكامها، واطلع بدون شك على آثار المهدي (بن تومرت) رأس الموحدين، بل شرح مؤلفاً من مؤلفاته، وهو عقيدة المهدي، واطلع على كتاب (المهدي) أعز ما يطلب، ولا شك أنه وقف عند أول عبارات هذا الكتاب وهي أعز ما يطلب وأفضل ما يكتب وأنفس ما يذخر، وأحسن ما يعمل، العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير، ...، إذن فالمهدي يضع العلم في مقدمة الدولة، وأفلاطون أيضًا العلم في مقدمتها، لقد أغرت صورة المقدمة هذه ابن رشد.

(ج) في ص 214-215: يصرح أحمد شحلان، أن ابن رشد لم يختر التوحد والوداع كما اختارهما ابن باجة، ولم يقتف أثر حي لابن طفيل، فكان من الضروري أن يعود إلى الإرث الإغريقي، وهو به عليم، وخصوصًا ذلك العلم الذي يتقصى أحوال الأمم ومصائرها، فنظر فيه، وكان أول ما نظر أخلاق نيقوماخوس، فشرحه سنة 572هـ، (هذا الكتاب هو الآخر ضاع أصله العربي وتوجد له ترجمة عبرية، قام شموئيل بن يهوذا، وله أيضًا ترجمة لاتينية)، ثم تطلع إلى سياسة أرسطو في ترجمة عربية فلم يجدها، فاكتفى بجمهورية أفلاطون،..، وفي تلخيصه لهذا الكتاب استرجع كل تجاربه ومحصها واقتضاء بما توصل إليه وما استفادة من تجربة أهل اليونان استخلص النتائج وبحث عن الشروط التي يتوصل

بها إلى برء سقم الأمة وبناء مدينته التي أراد أن تتوفر فيها سلامة الروح والبدن. من خلال رئاسة الملك الفيلسوف لها، ومن خلال حراس المدينة وحماتها، والمدينة نفسها. ومن هنا كان لا بدّ للفيلسوف من تحمل مسؤولياته، وكان ابن رشد يمثل الفيلسوف والحارس معًا؛ إذ تمثلت فيه أخلاق النفس التي افترضها أفلاطون في الحارس وأهمها الحَمِيَة والغضب؛ إذ من لا حمية له لا يمكنه أن يحارب من أجل المدينة، ولا يستطيع حمايتها،...، وإذا تمثلت حراسة المدينة الإغريقية في الدفاع عنها بالسيف، فإن حماية ابن رشد لمدينته ستكون بالتربية، فالمجتمع العادل المعتدل لا بد أن يكون أفراده أصحاء الروح وأصحاء البدن، ومن هنا كان ابن رشد فيلسوفًا وطبيبًا.

(د) في ص216: يشير احمد شحلان أن ابن رشد قد خبر الحكم أيامه، وخبر الحكم الإسلامي عامة منذ الخلافة الإسلامية حتى عصره هو، وما كانت نماذجه تغيب عنه، وهو يعرض أنواع الحكم التي عرضها أفلاطون في جمهوريته، وهنا يورد شحلان نماذج الحكم التي ذكرها ابن رشد في كتابه تلخيص السياسة، ويقول أيضًا: وبعد تأمل عميق علم ابن رشد أن ما كان يطمح إليه لم يحدث، وعندما عزم على أن يقوم بالمسؤولية التي حتمها عليه العقل نحو الأمة الإسلامية، والتدبير لأمور أهله وزمانه، وجد نفسه شيخ المدينة وفيلسوفها وحارسها؛ إذ لا تنقصه الشجاعة ولا تجذبه الثروة، كما فيه ابن الأبار: وتأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترقيع حال ولا جمع مال، إنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة، ومنافع أهل الأندلس عامة.

(هـ) في ص 218-219: يربط أحمد شحلان في بحثه هذا بين نكبة ابن رشد التي تحدثنا عنها، وبين هذا الكتاب (تلخيص السياسة)، ويحدد تاريخ هذا الكتاب بعام 572هـ/ 1177م، معتقدًا أن ما طرحه ابن رشد في هذا الكتاب من آراء وأحكام ونتائج كان أكثرها إثارة للفقهاء

وللحاكمين والخاصة بعامة؛ لأن كتابه كان يمثل موقفًا سياسيًّا خرج عن العرف العام، ورام التغيير والإصلاح في كل شيء، في الحكم والتعليم والسلوك، ولا نستبعد والقول لشحلان أن يكون هذا الكتاب هو أكثر كتبه عرضًا لآرائه السياسية، وأنه السبب في نكبته. من خلال تقديم نماذج مترجمة من هذا الكتاب تخص نقده للمتكلمين ومناهج التعليم السائدة زمان ابن رشد، ومحاربة الخرافة لما تتركه من أثر سيء على الناشئة، ونقده لبعض أنواع الشعر انتقادًا حادًّا، ونقده لذوي السلطان، عادًّا الحكم المثالي الفاضل الذي شاهدته الأمة هو حكم الخلفاء الراشدين قبل معاوية، كما وينتقد العلماء ومدعي الفلسفة؛ لأنهم افتقدوا صفة الشجاعة والعدل، معتقدًا (أي ابن رشد) أن عدم تحقيق المدينة الفاضلة يرجع إلى عدم طاعة الفيلسوف ووجود فلاسفة زور أو كاذبين.

(و) في ص220-222: يختم احمد شحلان بحثه هذا، بتساؤل عميق ومهم مفاده: إذا كان ابن رشد رجل سياسة، وكان شيخًا وطبيبًا وفيلسوفًا، فلماذا لم يضع هو نفسه كتابًا خاصًّا به في هذا المجال، واكتفى بشرح أخلاق نيقوماخوس لأرسطو وجمهورية أفلاطون؟، وهنا يجيب شحلان على ذلك بقوله: إن ابن رشد فضل أن يختار نموذجًا إنسانيًّا سابقًا؛ لأنه يريد أن يفيد من تجربة أمة اليونان، وقد أعجب بفيلسوفها أرسطو ومن ورثهم أرسطو، ونعتقد أيضًا والقول لشحلان: إنّه قصد أن لا يكون له مؤلف خاص في الموضوع؛ لأن وضع كتاب فيه يعني تجميداً للزمان، وحكماً بالنهاية على سير الدولة وتشابه التجارب، ولا يمكن أن تتمثل نظرية ابن رشد في المدينة الفاضلة أيامه في كتاب واحد، بل يجب أن تتمثل في مجموعة متكاملة من التجارب الإنسانية والنواميس الإلهية، وكانت مؤلفاته هي هذه المجموعة الموسوعة، فقد جمعت من تجربة اليونان حكمة وعلماء وأخذت ممن سبقه من فلاسفة

الإسلام تبنيًا أو إصلاحًا أو نقدًا، واعتمدت الكتاب والسنة مسلكًا وطريقًا،...كما وتوصل ابن رشد إلى أن التحول هو سنة الحياة، وأن الأمور لا يقرّ لها قرار، لذلك آمن أن الشجاعة والاعتدال وقول الحق للحق هي المسلك الحق، وأن تحمل المسؤولية ضرورة من ضرورات الشجاعة والاعتدال، وأن من طبيعة الحياة أن يتعرض صاحب العقل الحصيف إلى أذى الناس ولكن عليه أن لا يخضع لهذه الحال. ولكن هل ظل اعتقاد ابن رشد في المدينة الفاضلة قائمًا؟ هنا يجيب أحمد شحلان ونحن نوافقه الرأي، أن ابن رشد ظل معتقدًا في هذه المدينة، ما دام يؤمن أن التحول سنة ثابتة جارية، ولهذا فإن خلاصة التجربة الرشدية هي التغيير والإصلاح بالأعمال الفاضلة، لا بالمعتقدات الخيرة.

ولكن، يبقى ما قدمه أحمد شحلان هنا من آراء بصدد كتاب ابن رشد تلخيص السياسي، لم نلحظها تتكرر أو تتطور بإضافات جديدة لرؤاه، حين قام بترجمته للكتاب تحت عنوان الضروري في السياسة، ونشر في بيروت 1998، بل اكتفى شحلان بوضع مقدمة تفصيلية للكتاب قام بها الدكتور محمد عابد الجابري، ويبدو بحسب وجهة نظري أن شحلان اكتفى بما قاله في ذلك المؤتمر وما بينه هناك في بحثه الذي عرضنا له آنفًا من أحكام ونتائج، بل وأن جل عمل شحلان في ترجمته للكتاب توجه نحو النص العبري إلى العربية مع مقارنتها بالترجمتين الإنجليزيتين لروزنتال وليرنر في الحواشي، وإرجاعه لنصوص ابن رشد الأفلاطونية إلى كتاب الجمهورية لأفلاطون بترجمة فؤاد زكريا، وهو عمل قد قمنا به نحن قبل صدور ترجمته، ناهيك عن وضع تذييل في آخر الكتاب للتعريف بما قام به المترجم العبري شموئيل بن يهوذا لنص ابن رشد، وإلحاق بحث له عن المؤلفات الرشدية في التراث العبري؛ إذ الحق وجدنا فيه معلومات طيبة عن التراث الرشدي في اللغة العبرية، مع نبذة عن سيرة وحياة ونشاط المترجم العبري شموئيل بن يهوذا وغيره من المترجمين اليهود الذين نقلوا نصوص ابن رشد، كما ووضع شحلان في ملحقه هذا مختصرًا نافعًا للمقدمتين

الإنجليزيتين لروزنتال وليرنر، وهو عمل قمنا به أيضًا قبله أن ترجمنا تلك المقدمتين بشكلها التفصيلي دون الاختصار.

(3) د. عبد السلام بن ميس: قدم بحثًا تحت عنوان أثر ابن رشد في الفكر السياسي الغربي، لندوة دولية عقدت في مراكش عام 1998، وُسمت بالأفق الكوني لفكر ابن رشد، قام بتنسيقها الصديق الرشدي الكبير الدكتور محمد المصباحي، وطبع ضمن منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، 2001، واحتل بحثه الصفحات 306-317).

طرح عبد السلام بن ميس في هذا البحث آراؤه عن ابن رشد السياسي من خلال قراءته نص كتابه تلخيص السياسة، منبهًا في بدء كلامه للصعوبة في تناول هذا الفكر لأسباب كثيرة منها، قوله: لم يخلف لنا ابن رشد شرحًا لكتاب السياسة لأرسطو كما فعل بالنسبة إلى باقي مؤلفات هذا الفيلسوف، وبهذا تضيع منا فرصة للتعرف على أفكار ابن رشد السياسية بشكل مفصل، وأنه لّما شرح جمهورية أفلاطون فعل ذلك بأعين أرسطية، وبالتالي يصعب التمييز بين ما يعتقده ابن رشد من جهة وما يجعل أفلاطون وأرسطو يعتقدانه من جهة ثانية وما يعتقدانه أنه فعلًا من جهة ثالثة، وأن الخلط الذي حصل لابن رشد أو لمترجمه العبري عندما اعتبر جمهورية أفلاطون الجزء الثاني من كتاب الأخلاق النيقوماخية باعتبار الفلسفة العملية تنقسم إلى قسمين الأخلاق والسياسة.

كما أن ابن رشد عندما شرح جمهورية أفلاطون فنحن لا نعرف هل اعتمد على نص الجمهورية كما ترجمه حنين بن اسحق أم على جوامع جالينوس للكتاب نفسه، فضلًا عن غموض مفهوم المدينة عند ابن رشد -على الأقل من خلال شرحه لهذا الكتاب- كمًّا ويرى (عبد السلام بن ميس) تعدد وتنوع مصادر الفكر السياسي الرشدي، ففضلًا عن شرحه لكتاب الجمهورية هناك شرح كتاب الخطابة لأرسطو، وشرح الأخلاق النيقوماخية والشريعة الإسلامية، وكتبه الأخرى مثل فصل المقال والتهافت وغيرها.

ليختم بن ميس بحثه بالقول: إن هناك صعوبات أخرى تطرحها المراجع والتي تتلخص في ندرة النصوص المتعلقة بالجانب السياسي من فكر ابن رشد، مقارنة مع ما كتب عن جوانب فلسفته الأخرى،...، والواقع أن مؤرخي الفلسفة لم يولوا الجانب السياسي الرشدي الاهتمام الذي يستحقه بالمقارنة مع الاهتمام الذي حظي به ابن سينا والغزالي والفارابي وإخوان الصفا الماوردي وابن خلدون وغيرهم.

رابعًا- دراسات جزائرية

(1) د. عمار طالبي: اطلعنا على هذه الدراسة والموسومة النظرية السياسية لابن رشد، مع دراسة ماجد فخري السالفة الذكر عن الأخلاق عند ابن رشد بعد صدور الطبعة الأولى للكتاب (1998)، وهي منشورة ضمن أعمال مؤتمر الجزائر عن ابن رشد، الجزء الأول، 1985، (ص 215-250)، وهي دراسة علمية معمقة جدًّا عن فكر ابن رشد السياسي؛ إذ تم الرجوع إلى كتابه تلخيص السياسة أولًا- فضلًا عن كتبه الأخرى- وسنعرض لوجهة نظره كالآتي:

(أ) في ص 215: يقول: إنّ مكانة ابن رشد الاجتماعية ووظائفه العليا التي شغلها، وعلاقته بأمراء الدولة الموحدية من العوامل التي تجعله يهتم بالمشكلات السياسية والاجتماعية، وينفذ إليها لا من خلال الكتب النظرية الفلسفية والقانونية فحسب، ولكن من خلال التاريخ والتجربة؛ لأنه عاش فترة التحول السياسي والاجتماعي الذي قامت به الدعوة الموحدية الدينية السياسية بثورتها على الوضع العقائدي والسياسي الذي ساد عصر المرابطين، بالإضافة إلى علاقة جده الفقيه بدولة المرابطين ومكانته السياسية عند أمرائها.

(ب) في ص 217: يقول إن مصادر ابن رشد في نظريته السياسية يمكن تلمسها في كتبه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، فضلًا عن التاريخ

الإسلامي والتجربة الحضارية والسياسية والاجتماعية للإسلام،...، ومؤلفات الفلاسفة الفارابي وابن باجة، بعدّ كتاب السياسة لأرسطو لم يقم العرب قديمًا بنقله، وهو ما أكده من المستشرقين رينان ومونك ودي بور وريتشارد فالزر، وهذا هو السبب الذي دفع ابن رشد للتوجه نحو تلخيص رأي أفلاطون في السياسة.

(ج) في ص217 – 218: يقول مستدركًا: إن العرب عرفوا كتاب السياسة لأرسطو، وأطلعوا على محتواه، وأول من أشار إلى هذا الفيلسوف الكندي، فقال: وأما غرضه في كتبه الخلقية السياسية فإن أول كتبه إلى ابنه نيقوماخس،...، وأما غرضه في كتابه الثاني منها وهو المسمى بولطيقي أي المدني الذي كتبه إلى بعض إخوانه، ففي مثل ما قال في الأول وتكلم فيه أكثر على السياسة المدنية وبعض مقالاته بعض مقالات الأول بعينها. وأما الفارابي فقد ذكر كتاب أرسطو في السياسة في مؤلفاته ومنها كتاب الحروف وعنونه كتابه في العلم المدني، كما وذكره في كتابه شرح العبارة وأشار إليه في كتابه الملة بصدد تعريفه العلم المدني وأقسامه، وعلق الفارابي على ذلك بقوله: وهذه في كتاب بولطيقي وهو كتاب السياسة لأرسطوطاليس، وهو أيضًا في كتاب السياسة لأفلاطون. كما أشار إلى كتاب أرسطو في السياسة المسعودي (ت340هـ) وأبو زيد البلخي (ت322هـ) الذي ألف كتابًا في السياسة، الذي نقل عنه أبو حيان التوحيدي نصًّا في البصائر والذخائر، ج2، ص 763، وذكره القفطي (ت646هـ) في كتابه إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص33، في حين أغفل ابن النديم (ت438هـ) في الفهرست ذكر ترجمة لكتاب السياسة لأرسطو ومثله فعل ذلك ابن جلجل (ت384هـ) وابن أبي أصيبعة، في كتابه عيون الأنباء. (يراجع، ص218).

(د) يستمر عمار طالبي بتقديم رأيه الذي يذهب إلى أن ابن رشد قد اطلع على ترجمة عربية لكتاب السياسة لأرسطو، وأنه قد لخصها، وهي الأخرى مفقودة بأصلها العربي، وموجودة باللاتينية، وذلك ومن خلال قراءته لبحث عبد الرحمن بدوي الموسوم ابن خلدون وأرسطو، المنشور في أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة 1962، ص155، والذي أعاد بدوي نشره مرة أخرى في كتابه أثر العرب في تكوين الفكر الأوربي، ط2، القاهرة 1976، ص162، قائلًا: إن كتاب السياسة لأرسطو قد ترجم إلى العربية، وأن مبلغ علمه (بدوي) بهذه الترجمة تبلغ حد اليقين، مستندًا بذلك إلى رأي المستشرق الفرنسي ليون غوتيه، في كتابه ابن رشد، باريس 1948، الذي قال ان التلخيص موجود بترجمة لاتينية لمؤلفات ابن رشد، والذي أعابه غوتيه على رينان ومونك عدم انتباههما لهذه الترجمة اللاتينية لكتاب ابن رشد في تلخيص السياسة لأرسطو، وان كان بدوي من جهة أخرى يشكك في قول غوتيه ويصفه بعدم الدقة؛ لأنه لربما اختلط عليه في الطبعات اللاتينية لمؤلفات ابن رشد، (ص166، من كتاب اثر العرب)، ولكن عمار طالبي ينقد كليهما (بدوي ومونك) من أنهما لم يذكرا موضع وجود هذا النص لابن رشد في الطبعات اللاتينية ولا عنوانه، فضلًا عن المخطوط الذي اعتمدت عليه هذه الطبعات، (ينظر: ص218، من بحثه)، ومع ذلك، يستمر عمار طالبي في إدعائه أن كتاب السياسة لأرسطو مترجم إلى العربية، وأن ابن رشد قد لخصه، وذلك بالاطلاع على صورة نسخية للصفحتين الأولى والأخيرة من طبعة البندقية اللاتينية لسنة 1575م، المؤلفة من ثلاثين مجلدًا، ويوجد كتاب تلخيص السياسة لابن رشد في المجلد الثاني والعشرين، وهو يقع كما يقول عمار طالبي في 82 صفحة، وهذا دليل قاطع كما يقول طالبي على أن العرب ترجموا كتاب السياسة لأرسطو وأنه وصل إلى ابن رشد ووقع لبين يديه، وتمكن من تلخيصه. (ينظر: ص219).

ويبدو لي أن عمار طالبي لم يكن قد جانب الصواب بهذا الرأي حول تلخيص ابن رشد لكتاب السياسة لأرسطو، ولو كان اعتقاده صحيحًا فما ظننت أن المترجمين العرب من أمثال عبد الرحمن أو محسن مهدي أو غيرهما ناهيك عن المستشرقين المهتمين بابن رشد السياسي ولاسيما ليو شتراوس وإرفن روزنثال ورالف ليرنر قد غادروا هذه الغنيمة الفلسفية الكبيرة وتركوها هكذا دون تمحيص أو بحث معمق، ناهيك عن ترجمة الكتاب إلى لغاتهم الإنجليزية والألمانية والفرنسية والإسبانية، لا سيما وأن ابن رشد السياسي الذي يلخص أرسطو هو مثار اهتمامهم، للكشف عن نصه الخطير هذا، وبالتالي فإن كتاب تلخيص السياسة لأفلاطون الذي عمله ابن رشد والذي نقل من العبرية إلى اللاتينية في العصر الوسيط، وهو المقصود بالطبعات اللاتينية التي أشار إليها بدوي وليون غوتيه واعتمدها عمار طالبي.

(هـ) في ص 221: يقول: إنّ كتاب الجمهورية والنواميس (القوانين) قد ترجما إلى العربية، ترجم حنين بن إسحق (ت260هـ) الجمهورية وكتب ثابت بن قرة الصابي (ت288هـ) رسالة في تفسير رموز السياسات المدنية، وألف ابنه سنان بن ثابت بن قرة (ت330هـ) رسالة ذكر فيها لمعًا من السياسات المدنية مما ذكره أفلاطون في كتاب السياسة المدنية وهو عشر مقالات، وتأثر الفارابي بكتاب الجمهورية في مؤلفه المدينة الفاضلة وغيره من مؤلفاته ورسائله، ولخص الجمهورية في كتابه فلسفة أفلاطون، كما تأثر ابن باجة في كتابه تدبير المتوحد وغيره من رسائله، وغير ذلك، وعرف المسلمون تلخيص جالينوس الذي سموه بجوامع أفلاطون في السياسة؛ إذ ترجمه حنين بن اسحق، ونقل أبو الفدا منه نصًّا وسماه جوامع كتاب أفلاطون في سياسة المدن. ويبدو أن ابن رشد قد اطلع على تلخيص جالينوس، نقده،...، ويضيف عمار طالبي متسائلًا على من يقول إن ابن رشد لم يطلع على نص الجمهورية مباشرة بقوله: فإذا كان ابن رشد لم يعتمد على الجمهورية مباشرة أي على الترجمة

العربية فكيف ينقد جالينوس وعلى أي أساس؟ ونحن نتفق مع ما ذهب إليه عمار طالبي، من أن ابن رشد مارس دور المعلق والملخص على نص الجمهورية مباشرة وقرأ نص جالينوس ونقده. (ينظر: فقرة 4 من مقدمتنا هذه).

(و) في ص 222: قال عمار طالبي لم يذكر ابن رشد الترجمة التي اعتمدها في شرحه لكتاب الجمهورية، ويفترض ريتشارد فالزر أنه اعتمد على شرح مماثل للفارابي كما يفترض إرفن روزنثال أن ابن رشد اطلع على جوامع جالينوس لسياسة أفلاطون، ومثل ذلك ذهب ماجد فخري، ولكن عمار طالبي لا يوافقهم جميعًا الرأي، بل يذهب إلى أن ابن رشد لو اعتمد على شرح الفارابي أو على تلخيص جالينوس لصرح بذلك، ولصرح ابن رشد أنه لم يطلع مباشرة على كتاب أفلاطون الجمهورية، (يراجع، ص222)، ونحن أيضًا نتفق مع عمار طالبي برأيه هذا أن ابن رشد قد اطلع على نص الترجمة العربية لكتاب الجمهورية، وهو أمر قد بينه ابن رشد في طرحه للكتاب الأول منها والكتاب العاشر لاحتوائهما على أقوال جدلية وحكايات ورموز ميثولوجية.

(ز) في ص 242: يتحدث عمار طالبي عن فلسفة ابن رشد السياسية بالرجوع إلى مصادر ابن رشد، ففضلًا عن كتاب تلخيص السياسة، يشير إلى كتاب فصل المقال وكتاب تهافت التهافت وكتاب تفسير ما بعد الطبيعة وكتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد وكتبه الطبية. ليخلص من ذلك في تقديم تصور متكامل عن نظرية ابن رشد السياسية، كما ويترجم إلى العربية مقاطع من كتاب ابن رشد تلخيص السياسة بالاستناد إلى الترجمة الإنجليزية لروزنثال ورالف ليرنر وهو عمل طيب ويحمد عليه، وفيه مقارنات ممتازة مع الفلاسفة العرب السابقين على ابن رشد. ويقف مليًّا أمام نقطة مركزية في بحثه، ألا وهو علاقة ابن رشد بالموحدين، أي حكام وأمراء عصره الذين عاش في كنفهم، معتبرًا

حركة الموحدين بمثابة حركة دينية وسياسية وثورة على الأوضاع الاجتماعية زمن ابن رشد، وهي الحركة التي أسقطت دولة المرابطين وقامت على أنقاضها.

كما يوجه نقده لفهم المترجم رالف ليرنر لنص ابن رشد في السياسة، ولا سيما مسألة الشيوعية للأموال والنساء التي نادى بها أفلاطون في الجمهورية، ويتهم عمار طالبي رالف ليرنر بالقصور؛ بل ويتعجب من طرحه، بقوله: ولكن التأمل في النصوص الرشدية لا يدل دلالة قاطعة على أن (ابن رشد) يأخذ بهذه الشيوعية، بل إن ابن رشد كان بصدد هذه النقطة معلقًا وليس متبينًا لأفلاطون. ولربما فقدان النص العربي هو السبب الرئيسي في هذا الإشكال الذي نحن بصدده، ومع ذلك، تبقى دراسة عمار طالبي تحمل في طياتها الجدة والأصالة وتحتاج من قبل الباحثين في نص ابن رشد السياسي التوسع فيما طرحه من آراء سواء كان اتفاقًا أم خلافًا.

(2) دراسات أخرى:

أطلقنا هذا العنوان حصرًا لأنا وجدنا في الندوة الوطنية الجزائرية حول ابن رشد والتي عقدت في معهد الفلسفة، بجامعة الجزائر في عام 1998، والتي نشرت بعض أعمالها في مجلة دراسات فلسفية الجزائرية، بعددها الخامس، السنة الثالثة 1998، أكثر من بحث في هذه الندوة تناول الجانب السياسي في فلسفة ابن رشد، منها: بحث الدكتور عبد الله شريط، الموسوم المسألة الاجتماعية عند ابن رشد (المرأة والدولة)، وبحث الدكتور محفوظ سماتي، الموسوم دور النخبة في المجتمع الإسلامي في منظور ابن رشد، وبحث الدكتور لخضر مذبوح، الموسوم الخلافة والملك بين ابن رشد وابن خلدون مقاربة تحليلية.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الدراسات توصلت إلى النتائج ذاتها التي توصل إليها الباحثون ممن ذكرناهم آنفًا، أم ممن سنذكرهم لاحقًا؛ إذ اعتمدوا على نص ابن رشد تلخيص السياسية. لكن وجدنا في بحث الدكتور لخضر مذبوح مقاربات ومقارنات طيبة بين ابن رشد وابن خلدون، منها:

(أ) تجاوز ابن رشد للتناول السلفي التقليدي الإسلامي السني، لمشكلة الحكم في الإسلام، وهو الفقيه المالكي الضليع فقهً إحاطة ومقارنة بجميع مذاهبه. (ص115 من البحث)

(ب) يصرح لخضر مذبوح، أن ابن رشد كان يكن الاحترام لليونان بعدّهم روادًا للعلم السياسي، فلجأ إلى سد الثغرة بتلخيص جمهورية أفلاطون، وهذا الموقف سبب من أسباب نكبته، لم يذكره المؤرخون ولا الدارسون لفلسفة ابن رشد، (ص117 من البحث)؛ لأن المدينة اليونانية نموذج اختاره ابن رشد، وأراد منه إدخال مفهوم المواطنة وتأسيس مجتمع المدينة المفتوح لا مجتمع القبيلة المغلق، (ص119).

هذا من جهة، ومن أخرى اعتبر لخضر مذبوح أن ابن رشد اوجد لغة ومصطلحات ذات بعد سياسي غاب فيها لقب الخليفة مقابل استعمال لقب الملك. ولربما هذا التوجه الرشدي أسهم في نكبته أيضًا، فالحاكم عند ابن رشد ملك في واقع المسلمين، وعندما يختلط الملك بالخلافة من خلال دعوة دينية يسميه ابن رشد أمرًا (حكمًا) غالبًا. وهذا خلاف ما نجده عند ابن خلدون الذي كتب عن حكام المسلمين وأرخ لحكمهم بصفتهم ملوكًا قاهرين

بقوة العصبية منتحلين للدين، والذي صاغ منهم نظريته في الملك، نجد ابن خلدون يطريهم بأمراء المؤمنين ومجددي الدين وغير ذلك. (ص119-120)

(ج) يستنتج لخضر مذبوح أن ابن رشد ذهب إلى عكس ما ذهب إليه ابن خلدون لتأسيس ضرورة الاجتماع واختيار الوازع المنظم له بالعقل لا بآثار الغضب الحيوانية، فالبشرية عند ابن رشد تحكمها نواميس منها ما هو مكتوب ومنها ما هو غير مكتوب، وأن الإنسان عند ابن رشد وتبعًا لأفلاطون وأرسطو حيوان سياسي، ويؤكد ابن رشد على ضرورات التعاون على القوت والأمن، وما ذكره ابن خلدون في مقدمته هو إعادة لما ذكره أفلاطون وأرسطو وابن رشد زودها باستطرادات وأمثلة من

عنده كمؤرخ. (ص124)، فالوازع عند ابن رشد يذهب إلى الطبع والعادة، في حين يذهب به ابن خلدون نحو الفطرة، التي تؤسس فيما بعد للعصبية، وهو ما يتساوى فيها الحيوان والإنسان (ص125)

(د) يقول لخضر مذبوح: إنّ الحكم الذي أصدره ابن خلدون على ابن رشد، بإدراجه ضمن فلاسفة الإسلام الفارابي وابن سينا متعمدًا، سببه اللوثة الأشعرية والغزالية التي تأثر بها ابن خلدون، تلك اللوثة التي اقتحمت نسيج البنية العقلية لسكان الأندلس والمغرب. (ص127)

(هـ) يستنتج لخضر مذبوح ومن خلال مقارنة منهجية وعلمية بين ابن خلدون وابن رشد بصدد تحديد عمر الجيل بأربعين سنة واكتمالها بثلاثة أجيال عند المائة والعشرون سنة، إلى أن ابن خلدون أسندها إلى الأطباء والمنجمين في حين لم يسندها ابن رشد لهؤلاء، وأن الأول استقاها عن الثاني؛ لأن الثاني تحدث عنها في كتابه تلخيص السياسة بوضوح، بقوله: فخلافة الراشدين 40 سنة، وخلافة عبد المؤمن الكومي 40 سنة، والدولة المرابطية مرت بثلاثة أجيال. (ص134)

(و) يختم بحثه لخضر مذبوح بنقد المستشرق الفرنسي آرنست رينان الذي قال عن ابن رشد إنه الشارح فقط لأرسطو، ولم يأتي بجديد، فيقول له: فأين الشارح يا رينان من هذا الذي قاله ابن رشد في السياسة ونظمها ومدينتها الفاضلة. وغير ذلك؟!

خامسًا- دراسات سورية

(1) د. غانم هنا: قدم هذا الباحث أكثر من دراسة عن ابن رشد السياسي والأخلاقي، الأولى- بعنوان المجتمع في نظر ابن رشد، والتي شارك فيها ضمن أعمال مؤتمر ابن رشد في ذكرى وفاته الثامنة، الجزائر، 1978، والمنشورة في الجزء الثاني منه (1983)، وفيها نظرات علمية دقيقة معتمدة على كتاب تلخيص السياسة بنسخته الانجليزية. والدراسة الثاني بعنوان

نقطة انطلاق الأخلاق في فكر ابن رشد، والتي شارك فيها بالندوة الدولية التي عقدت عن حداثة ابن رشد، ببيت الحكمة بتونس عام 1998، ونشر ضمن أعمال المؤتمر، وبدورنا نتناول ما توصل إليه الدكتور غانم هنا أحكام واستنتاجات عن ابن رشد السياسي، ونجملها بالآتي:

(أ) في ص20 من البحث يقول في دراسته الأولى: لقد عودتنا الأبحاث في الفكر العربي على الإعراض عن دراسة المجتمع في فكر ابن رشد، لا سيما وقد رأى متقبلوه ومؤرخو الفلسفة معًا أنه الشارح الأكبر لأرسطو، والقاضي الفقيه، والمناضل عن الفلسفة في وجه أعدائها وهم كثير، في حين أعرضوا عن فكر ابن رشد الاجتماعي وأهملوه، والسبب، متأت مباشرة من الاعتقاد المنتشر بين العلماء أن فيلسوف قرطبة كان دومًا يسعى وراء أمر عسير؛ بل مستحيل وهو التوفيق بين أفلاطون وأرسطو من جهة وبين الدين والفلسفة من جهة أخرى، وإنني سأجازف بالقول: إنّ من نظر إلى ابن رشد كشارح وموفِق فقط بهذا المعنى يكون قد وضع لفلسفته إطارًا فولاذيًّا أساء إلى واقعها بل شوهه.

وبهذا أننا لا نعني أن ابن رشد أراد أن يدخل جمهورية أفلاطون وأرسطو الإسلام، وجعلها مسلمة، كلا!، بل إنه أفصح عن اعتقاده وقناعته بأن المجتمع في الإسلام مكون مجتمعًا من الشريعة التي نتجت عن الدين وليس من الدين نفسه، كما أن مدينة أفلاطون قائمة على القوانين الناتجة عن الفلسفة وليس على الفلسفة عينها. ومن هنا نبرر قولنا عن المجتمع في المدينة أو الجمهورية أو الجماعة، عالمين أن ما أدخل على القوانين اليونانية ليجعل المدينة جماعة ليس بالطول والعرض لا بل أننا نجرؤ على القول إن ابن رشد انتزع المدينة اليونانية من جذورها وغرسها في تربة جديدة، والحقيقة أن فصل المدينة والسياسة الذي كان جزءًا من فلسفة الأخلاق اليونانية قد جعل ابن رشد خارجًا عن مادة الأخلاق وإن لم يكن غريبًا عنها،...، ذلك لأن غاية المدينة اليونانية في نظر أفلاطون وأرسطو هي تأمين السعادة والكمال لكل من الفرد والمجتمع، أما في نظر ابن رشد

فللفرد والجماعة غاية من نوع آخر تتجلى في حقيقة المعارف العقلية مستكملة بالشرع الإلهي، فيظهر من وراء ذلك كمال العقل المستند إلى الوحي وحقيقة الوحي المصدقة بمواهب العقل. (ص21-22 من البحث). بعد ذلك يقوم الباحث غانم هنا بعرض ما تضمنه كتاب ابن رشد تلخيص السياسية.

أما دراسته الثانية والتي وسمناها بنقطة انطلاق الأخلاق في فكر ابن رشد، فقد صرح فيها الباحث غانم هنا بالقول: لم يصل إلينا حتى اليوم نص أصلي لابن رشد تأليفًا كان أم شرحًا، يثبت له نظرية في الأخلاق، فقد شرح شرحًا متوسطًا كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، وبقيت لنا بعض شروحاته لجمهورية أفلاطون، تعرض فيها لموضوعات في الأخلاق، لكن ما حفظ من هذه النصوص بالعربية أو العبرية أو اللاتينية، (ص335 من البحث)، وكان منطلق الأخلاق في فكر ابن رشد ليس يونانيًّا كما أنه ليس دينيًّا، هو لحمة الاتصال بينهما؛ حيث لا تناقض ولا هجران ولا قطيعة، بل اتصال بين العقل العملي والعقل النظري. (ص341 من البحث)

(2) د. عمار عامر: قدم هذا الباحث دراسته عن ابن رشد في كتابه المفقود عربيًّا، والتي ألقاها في مؤتمر كلية الآداب، جامعة دمشق، وبالتعاون مع معهد ثربانتس الإسباني، في شباط من عام 1998، بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته. وقد نشرت هذه الدراسة فيما بعد في مجلة التراث العربي السورية، بعددها 74، السنة 19، 1999.

ونلاحظ بدءًا أن الدكتور عمار عامر يخبرنا أنه اطلع على النسخة الإنجليزية بترجمة إرفن روزنتال عام 1980، وأنه قد ترجمها إلى العربية، ولكن، لم يقل لنا متى ترجمها؟، وهل نشرها في أحد دور النشر العربية؟ أم ما زالت مخطوطة في أدراج مكتبه تنتظر النشر لاحقًا؟! ولكن يبدو لي ومن خلال اطلاعي على بحثه هذا انه يشير إلى النسخة الإنجليزية لروزنتال عندما يذكر نص ابن رشد في تلخيص السياسة. ويهمل الترجمة الإنجليزية الأخرى لرالف ليرنر. فهل هو إدعاء أكثر مما هو واقع؟!

ويمكن تسجيل ملاحظة علمية أخرى على بحث الدكتور عـامر عـمار وهـي أساسية من وجهة نظري، مفادها: أن الباحث يحاول أن يتناول فلـسفة ابـن رشـد السياسية من منظور أيدلوجي خاص ينحو نحو تطبيق المادية التاريخيـة في قراءتهـا لتطور الفكر والمجتمع بإرجاعه إلى عوامل اقتصادية وغير ذلك، مما يجعـل قراءتـه تحمل بصمات تأويلية ذات بعد منهجي محكم، تحاول أن تـربط الظـاهرة الرشـدية بجملة العوامل التي أنتجها، وهذا يعني أن منظوره هذا يحمل بعدًا بينيويًّا تكامليًّـا ويوضح الكثير مما التبس على القارئ العربي لفلسفة ابن رشد وتكوينها الأسـاسي في عصرها. وهي قراءة واعية لما تريد أن تقوله وما تستنتجه من أحكام. ومع ذلك سنحاول أن نشير إلى أهم النتائج التي توصل إليها في بحثه هذا، وكالآتي:

(أ) في ص 122، يقول عمار عامر: لقد تمثـل ذلـك الإنجـاز المعـرفي العظـيم لابن رشـد في شرحـه لجمهوريـة أفلاطـون، فعـبر بـذلك عـن مرحلـة حضارية كاملة، تميزت بتحولات عميقـة وشـاملة، وفي أديـم المجتمـع العربي الإسلامي عامة، والأندلـسي في عهـد دولـة الموحـدين خاصـة؛ حيث نشأة الفلسفة هناك وتطـورت بعلاقـة عـضوية مـع بقيـة العلـوم فكانت بذلك معـبرة ومـستجيبة لمقتـضيات ومتطلبـات التقـدم المـادي التكنيكي ولضرورة التقدم الاجتماعي.

(ب) في ص 123-124: يعتقد عـمار عـامر أن العوامـل الأساسـية لنـشوء فلسفة عقلانية اجتماعية تاريخية لدى ابـن رشـد، تتمثـل بعوامـل عـدة، وهو هنا يطرح وجهة نظر أيدلوجية خالصة في تحليلاته، وهذه العوامـل هي: الأول- عامل الوضع الاجتماعي والاقتصادي المتطور في المغـرب بعامة والأندلس بخاصة في عهد دولة الموحدين، والثاني- عامـل البنيـة الفكرية والتي عكست بحـدود متفاوتـة البنيـة الاجتماعيـة الاقتـصادية السالفة الذكر، والتي تميزت بالتقدم العلمي الواسع، فكانت معبرة عـن مستوى طموحات القوى الاجتماعية الرأسمالية الناشئة وتطلعاتها(؟!)، والثالث- عامل حركة الجماهير والحامل الاجتماعي لطموحات القـوى

الرأسمالية الناشئة (؟!) ضد حكم المرابطين، الممثل للقوى الإقطاعية القبلية، في عملية تكريسها وتأييدها لعلاقاتها، وتجسدت ذلك بحركات العامة في قرطبة، حاضرة الأندلس وكافة المدن والبلدان أواخر حكم المرابطين (ذكر ابن رشد ذلك في المقالة الثالثة من تعريبنا، العبيدي)، والرابع- العقيدة المهدية ذات المنحى الثوري التحرري، وتأثر ابن رشد بها وشرحه إياها بكتاب خاص أسماه عقيدة المهدي بن تومرت، تلك العقيدة التي شكلت بالنسبة لابن رشد بوتقة فكرية انصهر فيها التراث الكلامي والفلسفي العربي الإسلامي، والفكر الفلسفي الإنساني عامة، وفلسفة أرسطو خاصة، مجذرًا ومتأصلًا بالوضعية المغربية الأندلسية ومؤطرة بالفكر المهدوي.

(ج) يرى عمار عامر، أن ابن رشد لم يفهم الإنسان من باب فردي انعزالي، وإنما من كونه ذاتًا إنسانية ضمن وجود اجتماعي معين، وعلاقات اجتماعية معينة، إن اكتساب الإنسان لأي من فضائله محال، دون معونة الآخرين. (ذكر ذلك في المقالة الأولى من تلخيص السياسة، العبيدي)، وهنا يقول ابن رشد: حكمته المأثورة ليس مؤكدًا أولوية الوجود الاجتماعي وثانوية الوجود الاجتماعي، بقوله: ليس الخير والشر في طبيعة النفوس، وأن الخير والشر في الاجتماع. لذلك؛ فالوجود الاجتماعي هو المحدد في العلاقة مع الذات الإنسانية وإمكانية فعلها وتطورها من أجل تحقيق إنسانيتها. (ص124 من البحث).

(د) في ص 124: يقول عمار عامر إن ابن رشد يربط بين تحقيق العدالة الذاتية والاجتماعية، فالعدالة شرط أساسي لتحقيق الغاية الإنسانية، فهل يمكن للعدالة أن تتحقق، هنا يتساءل عمار عامر فيقول: إنّ ابن رشد يربط بشكل جدلي بين تحقيق العدالة الاجتماعية والعدالة الذاتية، معتبرًا أن الذات الإنسانية تتألف من ثلاث قوى أساسية، لكل منها فضيلتها الخاصة بها، وتؤلف بمجموعها العدالة الذاتية. كما تفصح

العدالة الذاتية عن نفسها من خلال العلاقة الجدلية بين فضائل القوى الثلاث، ومن جهة أخرى لا تتحقق العدالة الذاتية إلا ضمن علاقات اجتماعية، وبالتالي فان مفهوم العدالة الذاتية يندمج مع مفهوم التطور الذاتي للإنسان القائم على العمل، ضمن وجود اجتماعي يحقق العدالة الاجتماعية للجميع.

(هـ) وبالتفاتة ذكية من قبل عمار عامر مؤطرة ببعد أيدلوجي ظاهر العيان، يفسر وبإعجاب موقف ابن رشد من الملكية لرئيس المدينة (ذكر ذلك في المقالة الثانية من كتابه، العبيدي)، الذي يجب أن لا يمللك أي شيء، يقول: إن ضرورة إلغاء الملكية الخاصة وتحويلها إلى ملكية جماعية، مما جعل فلسفته فلسفة واقعية ذات منحى تقدمي، جديرة بالبحث والتمحيص، خاصة وانه كرس لهذه المسألة العديد من صفحات كتابه هذا،..، ويبين ابن رشد الآثار السلبية للملكية الخاصة على الذات الإنسانية، تجعل صاحبها أناني التفكير يهمل العلم والتدريب على الجهاد. (ص125 من بحثه)

(و) يفهم عمار عامر فلسفة ابن رشد السياسية كما قلنا ضمن قوانين الديالكتيك المادي التاريخي، وضمن مفهوم وفلسفة الصراع الطبقي التي نادت بها هذه الفلسفة المادية، فيمدح ابن رشد من جهة توصله إلى منشأ الصراع الطبقي داخل المجتمع القائم على أساس الملكية الفردية الخاصة، ولكنه من جهة أخرى يوجه لومًا لابن رشد لأنه لم يستطع الإحاطة بالأشكال المتعددة للصراع الطبقي، وبهذا قصر فهمه الاجتماعي عن مستوى فهمه للعلوم الطبيعية والقائم أساسًا على حركة الموجودات في تكونها وصيرورتها من القوة إلى الفعل بفاعل جوهري هو تناقض وصراع الأضداد في مادتها، ومن ثم من خارج كعامل ثانوي. (ص126 من بحثه).

لكن، أرى أن عمار عامر لم يكن محقًّا بحكمه على ابن رشد وتأويله ما لم يفكر به؛ لأن مقولاته التي حاكم بها ابن رشد وأدواته لا تنطبق على رؤية ابن رشد ولا تناقضات عصره الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية، فهو أراد أن يسحب نتاج ابن رشد السياسي لعصره، وهذا هو عين الخطأ في المنهج الذي استخدمه لتفسير نصوص ابن رشد.

(ز) بعد ذلك عرض عمار عامر نصوصًا من كتاب ابن رشد تلخيص السياسة مستقاة ومنتقاة من المقالة الأولى والثانية والثالثة، ولكن تبقى وجهة نظره محط اهتمامنا لما فيها من قراءات تأويلية أيدلوجية ذات بعد منهجي محكم.

سادسًا- دراسات تونسية (د. صالح مصباح) :

إن هذه الدراسة هي الدراسة الوحيدة من تونس التي وقعت بين يدي، ولربما هناك دراسات أخرى لم أطلع عليها لحد الآن.

لقد وسمت هذه الدراسة بابن رشد وأشكال الحكم السياسي، وهي بالأصل بحث ألقي في المؤتمر الدولي عن حداثة ابن رشد الذي عقد في تونس عام 1998، وقد نشرت أعمال هذا المؤتمر في جزءين عام 1999، مع ملاحظة أن دراسته قد ظهرت في الجزء الأول، واحتلت الصفحات (287-318).

اعتمد الباحث في عرضه لابن رشد السياسي على الترجمة الإنجليزية لكتاب تلخيص السياسة؛ إذ لم يكن قد اطلع بعد على ترجمتنا للكتاب؛ لأن المؤتمر تزامن انعقاده مع ظهور هذه الترجمة، ويمكن إجمال ما ذكره هذا الباحث عن ابن رشد السياسي بالآتي:

(أ) يصرح مصباح: أن النظر في أنواع الدساتير (النواميس) يشكو من ضمور شديد في الحقل النظري السياسي العربي الكلاسيكي، فإذا استثنينا الفارابي المؤسس الفعلي للنسق المرجع في الفلسفة السياسية العربية

الوسطية، فلن نجد من الفلاسفة إلا ابن رشد قد أولى تلك المسألة اهتمامًا كبيرًا، في حين اكتفى ابن سينا بإشارات مقتضبة، أما أسلاف ابن رشد في الغرب الإسلامي ونعني ابن باجة وابن طفيل فقد قدما مسوغًا سالبًا للنظر الرشدي في أشكال الحكم السياسي. (ص287 من البحث).

(ب) يذهب صالح مصباح إلى أن البحث في أنواع الدساتير (النواميس) هو تحديدًا بحث في طبيعة السلطان السياسي، ولذلك فإننا نرى أن الأهمية النظرية للنظر الرشدي من خلال تلخيص سياسة أفلاطون في أنواع الدساتير، هي أهمية تاريخية فلسفية تهم تاريخ الفلسفة السياسية أولًا،...، إذ نجد عند ابن رشد تقويمًا صريحًا لأعلب مراحل السياسة الإسلامية المعاصرة له (المرابطين والموحدين) والسابقة (صدر الإسلام)، وهو تقويم سياسي وليس مجرد تأمل نظري فلسفي. (ص287-288 من البحث).

(ج) يشير صالح مصباح إلى أن نص ابن رشد تلخيص سياسة أفلاطون، يندرج ضمن الفلسفة السياسية الكلاسيكية؛ أي تلك السابقة لميكافيلي، والتي تحوم بالأساس حول مسألة النظام السياسي الأمثل (المدينة الفاضلة للفارابي) أو (الروحانية، إخوان الصفا)، أو (العادلة، ابن سينا)، أو (الكاملة ابن باجة)، ويتجلى ذلك بوضوح منذ صدر المقالة الأولى من التلخيص.

(د) يقول صالح مصباح: إن مطلب العلم السياسي لابن رشد هو البحث في سبيل غرس الفضائل في نفوس المدينة، وان التذكير بأن الإنسان مدني بالطبع في هذا المقام هام جدًّا، وذلك لأنه من جهة أساس طرح مسألة النظم السياسية. وهو رد رشدي على ابن باجة الذي قال بالمتوحد. (ص289 من البحث).

(هـ) يستنتج صالح مصباح أن ابن رشد يقدم في المقالة الأولى والثانية تصوره عن النظام السياسي الأمثل (الفاضل) من جهة البنية الاجتماعية، ومن جهة المبدإ الذي يحكم هذه البنية، وهو يعتمد عمومًا التصور الأفلاطوني من حيث التركيز على تراتبية هذا الدستور (الناموس) وخضوعه لنظام صارم، مبدؤه الأول التشاكل (المقارنة) الذي بين نظام المدينة ونظام النفس. ...، أما بقية النظم وهي الفاسدة (غير الفاضلة) فيقدمها ابن رشد في المقالة الثالثة. (ص300-301 من البحث)

(و) يتوصل صالح مصباح من خلال قراءته المعمقة لنص ابن رشد إلى ان هذا الفيلسوف يحتفظ بنفس المخطط الأفلاطوني: الحكم الفاضل،...يتحول إلى حكم مجد وشرف،... يتحول بدوره إلى حكم القلة،...، الذي يتحول بدوره إلى حكم جماعي، والذي ينتهي إلى الطغيان، أما حكم الضرورة فموجود عند الفارابي كمدينة ولكن عناصره موجودة في نص لخصه بإيجاز شديد ابن رشد،...، أما مدينة طالب اللذة فهي ذاتها مدينة الخسة عند الفارابي، وتوضع ضمن حكم القلة عند ابن رشد،...، والمهم أن ابن رشد يتابع الفارابي في وصفه لهذه المدن، في انفصالها عن بعضها، أو في سكونها. وأما في بعدها الحركي يفسر فيه ابن رشد كيف يتحول كل شكل سياسي إلى الشكل الذي يليه،...، معتمدًا على أفلاطون، وهو في هذا القسم بالذات يكثر من الرجوع إلى التجربة التاريخية الإسلامية له والسابقة عليه. ويجد أمثلة الحكم القائم على المجد والشرف (التيموقراطي بلغة أفلاطون والكرامية بلغة الفارابي) متمثلة عند معاوية بن أبي سفيان، ويوسف بن تاشفين (المرابطون)، وعبد المؤمن بن علي (الموحدون)، والحكم القائم زمانه في الأندلس، أما نموذج رجل المجد والشرف فهو المنصور بن أبي عامر حاجب وزير المؤيد بالله الأموي، فضلًا عن الحكم الذي قام زمن

ابن رشد. أما حكم طالب اللذة فقد جسده بحسب ابن رشد حفيد يوسف بن تاشفين الذي تحول حكمه إلى حكم خسة، بحسب لفظ الفارابي، أما الحكم الجماعي (الديمقراطي بلغة أفلاطون) فيجد ابن رشد أمثلة عديدة له في التاريخ الإسلامي، أما حكم الاستبداد والطغيان فيمثله ابن رشد بالسياسات الموجودة في دوله زمانه، أو ما يمثله ابن غانية زمن المرابطين. (ص309-310 من البحث)

(ز) إنّ غلبة الإحالات على التجربة التاريخية الإسلامية فيما يخص الطغيان كما يستنتج صالح مصباح تتفوق على عدد الإحالات الخاصة ببقية الدساتير (النواميس) والاكتفاء بالإشارة إلى زمانه عند الكلام عن هذا الدستور تعطي قيمة كبرى لهذا القسم من تلخيص السياسة؛ إذ العمل الرشدي ليس عمل نظري، بل يبدو تقويمًا سياسيًّا لسياسة أصحاب الوقت (زمانه)، ولهذا يرى ليو شتراوس (مستشرق له أهميته في الدراسات الفلسفية السياسة)، أن ابن رشد لم يلتزم قواعد الكتابة زمن الاضطهاد من تورية وتلميح، وإشارة مبهمة، وتعريض، وحتى تناقض مقصود، بل تعدى ذلك إلى التصريح جامعًا في ذلك الأرسطية التي تعيد ضرورة إلى الخبرة المدنية، وبين عادة الفقهاء المسلمين في ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولعل أبا الوليد اختار هنا سبيل اللسان في التنبيه على فساد سياسة زمانه. (ص312 من البحث)

(و) يختم صالح مصباح بحثه بالقول: إنّ النظر الرشدي في أنواع الدساتير، لم يكن رغم عودته إلى التجربة السياسية الإسلامية الماضية والحاضرة، يهدف إلى مفاعيل سياسية بالدرجة الأولى، بل كان هدفه في دعوانا البحث عن نظام أمثل فاضل يمكن الفيلسوف من تحصيل سعادته، التي لا يمكن أن تكون أولًا مشتركة أي مدنية، رغم ما يغري به التوحد والانعزال من لذة نظرية، بعيدًا عن جهل الجمهور وتشغيب المتكلمين وسطوة الحكام. (ص313 من البحث)

سابعًا- دراسات استشراقية:

لقد اهتم المستشرقون بما كتبه ابن رشد في السياسة، وأطلع قسم منهم على الترجمة العبرية أو اللاتينية لنصه في تلخيص السياسة، ومن هؤلاء الذين كتبوا عن فلسفة ابن رشد في هذا الجانب.

(1) المستشرق الفرنسي آرنست رينان (ت1892م): ذكر في كتابه ابن رشد والرشدية (ص169- 171)، عنوانًا هو: «الأخلاق والسياسة عند ابن رشد». وأهمّ ما قاله فيه: إن سياسة ابن رشد لا تنطوي على كبير إبداع كما هو منتظر، وتجدها كلها في كتابه جوامع سياسة أفلاطون. ولا شيء أدعى للغرابة من مشاهدتنا تناول خيال النفس اليونانية الطريف بروح الجد وتحليله مثل كتاب فني. فيجب تفويض الحكم إلى الشيوخ، كما يجب أن يُلقن المواطنون الفضيلة بتعليمهم الخطابة والشعر والجدل، أما الشعر فمفسد ولا سيما شعر العرب. ويقوم مثل الدولة الأعلى على عدم الاحتياج إلى قاضٍ ولا إلى طبيب، وليس على الجيش واجب غير السهر على الأمة. وتختلف النساء عن الرجال درجةً لا طبيعةً، ... والطاغية (المستبد) هو الذي يقوم بالحكم في سبيل نفسه لا في سبيل الأمة، واستبداد الكهنوت هو أسوأ أنواع الاستبداد...إلخ.

إنّ هذه السطور التي سجّلها رينان مقتبسة بتصرّف من النسخة العبرية لكتاب ابن رشد تلخيص السياسة لأفلاطون، وقد رجع إليها رينان ولخّصها بهذه الطريقة. لكن الملفت في أقواله إنه أشار إلى أن ابن رشد قد أخذ بجدٍ تحليل كتاب فني مثالي مثل كتاب الجمهورية لأفلاطون وطبّقه على الإسلام. وهذا ما عدّه رينان عملًا غير ذي أصالة.

إنّ حكم رينان هذا فيه مغالطة واضحة ومكشوفة الدوافع والنوايا وتغشاه روح التعصب التي عُرفت عنه. كما ويبدو أن أحكام هذا المستشرق فيها نوع من التعجل والتعصب والانغلاق؛ لأنه حكم على نص فلسفي سياسي مهم لأحد

اكبر فلاسفة العرب المسلمين من منطلق استشراقي لا يرى في إبداع فلاسفتنا مزية تسجل لهم بين الأمم الأخرى. وبالتالي فإن عتبنا عليه وهو الذي يدعي العلمية في بحثه، أن نظر إلى نص ابن رشد وكأنه نص يشرح نص أفلاطون في الجمهورية من دون دراية لما ذكره ابن رشد من تحليلات سياسية عميقة على نص أفلاطون ومن تطبيقات تاريخية مأخوذة من نظم الحكم الإسلامي، وإن كان عتبنا يزداد عليه أن حكم بهذا الحكم القاسي على نص ابن رشد وهو الذي قرأه باللاتينية مباشرة ولم يفدنا من قراءته إلا بهذا الرأي المتعسف، وإن كنا لا نستغرب من هؤلاء المستشرقين تلك الأحكام اللاعلمية.

ولقد جارى المستشرق الهولندي دي بور رينان في حكمه هذا على سياسة ابن رشد وأخذ عنه في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام (ص265 وما بعدها من الترجمة العربية).

(2) المستشرق ألفِر دْل عبري: ألقى بحثًا في الندوة الدولية عن حداثة ابن رشد، ببيت الحكمة بتونس 1998، بالإنجليزية تحت عنوان دور الفيلسوف في المجتمع في نظر ابن رشد، عربه الدكتور مقداد عرفة منسية، ونشر ضمن أعمال هذه الندوة بجزئها الأول (ص 319-332)، ويمكن إجمال أهم ما جاء في هذا البحث بالآتي:

(أ) يصرح هذا المستشرق أن ابن رشد لا يعارض من حيث المبدإ تلقين الجمهور العقائد الصحيحة والأعمال الخلقية، وكما يقول في كتابه تلخيص السياسة، فإن تلك المعتقدات يجب أن تلّقن على المستوى الذي هو في متناول الجمهور بالطرق الخطابية والشعرية، ويتدبر أمر هذا الجمهور، ويوجه الجمهور نحو الحقيقة بالصور العامية والأقوال الخيالية، لا بالأدلة المحكمة حتى لو كانت جدلية، وذلك يعني طبعًا أنه لا علاقة للفيلسوف بما هو فيلسوف بتلك الطرق، وهي نفسها كثيرًا ما تبقى حبيسة الآراء ذاتها التي تظن أنها تنصرها، ولذلك عندما يدافع

ابن رشد عن هذه الطريقة في كتابه تلخيص السياسة فذلك لا يعني أنه يرضاها لنفسه. (ص324 من البحث)

(ب) إن كتاب تلخيص السياسة (يسميه عبري جوامع سياسة أفلاطون)، وغيره من كتب ابن رشد لم تؤلف للأمير (الخليفة عند عبري) وحده، بل وبصيغة خاصة لنفسه ولتلامذته وللأصحاب الذين قد يوجدون له من الفلاسفة، وكانوا قلّة، ولم يكن ابن رشد ملزمًا في هذا الحضور على أن يحل كل المشكلات التي يثيرها، ولا عليه ان يحاول إيجاد تطبيقات عملية لها.

(ج) لقد بذل ابن رشد بعض الجهد في تطبيق هذه الفلسفة تطبيقًا عمليًّا على أرض الواقع، ولعله أمكنه على أقصى تقدير أن يؤلف كتابًا نظريًّا يتناول فيه هذه المواضيع العملية مثل الأخلاق أو السياسة، وذلك بعضه هو شرحه سياسة أفلاطون، وقد أراد به أن يُطلع على آراء أفلاطون وآرائه الشخصية في الكيفية التي تقام بها دولة ويدافع عنها، وتكون هذه الدولة فاضلة أو حتى مثلى، أما الأمور العملية التي قَبِلَها من أفلاطون في هذا الكتاب مثل المساواة بين الذكور والإناث والزيجات المشتركة والملكية، فلم يكن من الممكن أن يأخذها الأمير مأخذ الجد، لا هو ولا غيره ممن يضطلع بمسؤولية سياسية، وهو ما كان من شأن ابن رشد أن يعلمه، ولذلك ينبغي أن ننظر إلى هذه الآراء الطوباوية (خيالية) على أنها وصايا، أو رموز تشير إلى الدولة المثلى. (ص330 من البحث)

(ج) إنّ الجهاد الذي يتبناه ابن رشد هنا هو اسم لفضائل فلسفية عامة، وليس اسمًا لعقيدة دينية خاصة، أو عقيدة إسلامية، وكأنها حرب لصالح الحضارة العربية لا الإسلام بذاته، وعندما يثبت ابن رشد أن الشريعة الإسلامية تتفق والشرائع الإنسانية حينئذ فقط يمكن أن ينظر إليه على أنه يعطي للأمير قولًا فلسفيًّا قد يحتاجه في سياسة خارجية

توسعية، فابن رشد في كتابه هذا عن الحرب يقصد بها التغالب أو العدوان، على خلاف.

تنويه مهم: أشار الدكتور محمد عاطف العراقي، وهو أحد المتخصصين العرب الكبار بفلسفة ابن رشد، في كتابه الموسوم الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، القاهرة 2000، إلى أنه قد عقد في جامعة عين شمس بمصر مؤتمرًا عن ابن رشد، بعنوان: الأبعاد التنويرية في فلسفة ابن رشد، للمدة من 25-26 شباط 1998، ضم ثمانية محاور رئيسية عن فلسفته، ولكن غاب عنها رغم تنوعها المتميز محور ابن رشد السياسي.

كما عقد بيت الحكمة في بغداد، وللمدة (1-3، أيلول 1998) مؤتمرًا عربيًّا بعنوان ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة، صدر فيما بعد عن ذات البيت، في جزءين، عام 2000، ولكنه لم يشر في مجمل أبحاثه إلى ابن رشد السياسي لا من قريب ولا من بعيد.

ومن جانبها أسهمت جامعة بغداد، متمثلة بمركز إحياء التراث العلمي العربي، بندوة عن ابن رشد، وسمتها بالعالِم العربي ابن رشد، وذلك يوم 26 حزيران 2000، تناولت فلسفته العلمية والطبية وغيرها، وقد شارك كاتب هذه السطور ببحث في هذه الندوة بعنوان المدينة الفاضلة في الفكر السياسي لابن رشد، وهو البحث الوحيد الذي التمس هذا الجانب من ابن رشد السياسي. فضلًا عن ذلك أسهمت مجلة عالم الفكر الكويتية المرموقة والواسعة الانتشار عربيًّا في عددها الرابع، المجلد السابع والعشرون، السنة 1999 بإصدار عدد خاص عن ابن رشد، وسمته بابن رشد رائد التنوير، ضمت أبحاثًا متميزة عن فلسفة وفكر ابن رشد، لكبار الباحثين العرب، إلا أنها جاءت خلوًّا من أي بحث عن ابن رشد السياسي.

ومن الجدير بالذكر والتنويه، أنه قد صدر بعد نشر ترجمتنا لهذا الكتاب، مجموعة من الدراسات الفلسفية العربية، أفادت من هذه النشرة واقتبست منها،

وعلى سبيل المثال: دراسة الدكتور محمد المصباحي (المغرب) الموسومة الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، بيروت 1998، ودراسة الدكتور أحمد برقاوي (سورية)، الموسومة، ابن رشد معاصرًا (دمشق 2002)، ودراسة الدكتور فريد العليبي (المغرب)، الموسومة رؤية ابن رشد السياسية، بيروت 2007، وهي أوسع دراسة فلسفية سياسية كتبت عن هذا الفيلسوف، وقد أفادت كثيرًا مما أشرنا إليه من حواشي وتعليقات على كتاب ابن رشد هذا. فضلًا عن دراسة عبد القادر بوعرفة من الجزائر تحت عنوان: تأملات في كتاب الضروري في السياسة لابن رشد، أربد (الأردن) 2013، ودراسة مصطفى تمسك تحت عنوان: ابن رشد (السياسة والدين بين الفصل والوصل)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، بيروت 2015.

كما كتب عن ترجمتنا لهذا الكتاب عدة عروض تحليلية في الصحف والمجلات العربية؛ إذ أفردنا لها ملحقاً في آخر الكتاب، كي يطلع عليها القارئ الكريم ناهيك عن المتخصص، وليعلم ما أثير حول هذا الكتاب من ضجة فكرية كبيرة حين صدور ترجمته العربية لأول مرة في نهاية القرن العشرين، بعد أن فقد أصله العربي كما أوضحنا في المقدمة التفصيلية التي افتتحنا بها الكتاب.

نكتفي بهذا القدر من بيان آراء بعض الباحثين في الفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية عند ابن رشد، لاعتقادنا بأنها قد سدت فراغًا كبيرًا في تحليل بنية الكتاب وأصوله الفلسفية بما لا مزيد عليه. ونعتذر لمن لم نطلع على طروحاتهم وقراءاتهم حول ابن رشد السياسي.

(7) دراسة فنّية للكتاب ومنهجيته:

يتألف كتاب تلخيص السياسة من ثلاث مقالات كبيرة متفاوتة في ما بينها من حيث الحجم. فمثلًا المقالة الأولى منه احتلت الجزء الأكبر من التلخيص، وقد احتوت على 31 فقرة رئيسة، بينما اشتملت المقالة الثانية منه على 17 فقرة رئيسة،

والثالثة على 21 فقرة رئيسة، وبهذا يصبح عدد فقرات الكتاب 68 فقرة تحتوي في داخلها على فقرات جزئية أصغر منها.

وإذا ما أردنا أن نقارن نص ابن رشد هذا بكتاب الجمهورية لأفلاطون، فإننا نجد أن هذا الأخير قد احتوى على عشرة كتب (مقالات) رئيسة، كل كتاب منها يتحدث عن موضوع معيّن خاص به. فمثلًا نجد الكتاب الأول من الجمهورية يتحدّث عن العدالة، والثاني عن المدينة السعيدة، والثالث عن دستور المدينة الفاضلة (المثلى)، والرابع عن الفضائل الأربع (العفة والشجاعة، والحكمة، والعدالة)، والخامس عن المسألة الجنسية (شيوعية النساء والأولاد)، والسادس عن الفلاسفة، والسابع عن نظرية المُثُل، والثامن عن المدن المضادة للمدينة الفاضلة، ويستمر هذا الحديث إلى الكتاب التاسع وهو خاص بالاستبداد وحكومة المستبد، أما الكتاب العاشر فيتحدث عن الشعر والنظريات حوله وعن أسطورة «حير» ER وخلود النفس من منظور ميثولوجي.

ومن هذا يتضح لنا أن بنية وتركيب كتاب الجمهورية لأفلاطون مختلف عن بنية وتركيب كتاب ابن رشد، وهذا يعني أن ابن رشد لم يتخذ من تقسيم أفلاطون لكتاب الجمهورية إلى عشر مقالات (كُتُب) ـ وهو يعرف ذلك جيدًا ـ فاتخذ منهجًا يقتدي به في تقسيم فصول ومباحث كتابه، فاكتفى بتقسيمه إلى ثلاث مقالات رئيسة.

إذ احتوت كل مقالة من مقالات تلخيص السياسة لابن رشد في ثناياها على أكثر من كتاب من كتب الجمهورية لأفلاطون، مع ملاحظة أن ابن رشد قد أهمل تلخيص وشرح وتفسير الكتاب الأول ونصف الكتاب الثاني من الجمهورية، فضلًا عن الكتاب العاشر بجملته. لأن هذه الكتب تحتوي بنظره على أقوال جدلية أو خطابية أو شعرية أو أسطورية، وبالتالي فلا تخضع لمنطق البرهان الفلسفي اليقيني الذي يعتمده دائمًا هو في كتبه ومقالاته التي يشرح فيها أو يلخّص في ما يُشبه الجوامع مؤلفات أرسطو. لأنه دائمًا ما يقول في هذه المؤلفات

إنه يحاول استقصاء الأقوال العلمية البرهانية دون غيرها، وهو ما فعله مع كتاب الجمهورية أسوةً بالمؤلفات الأخرى.

عليه، بدأ ابن رشد بعمله التلخيصي والتفسيري لأفلاطون من الكتاب الثاني (نصفه الثاني) ومن الفقرة 369 أ وهي تُقابل ص39 من نشرة حنا خباز لـ الجمهورية، وانتهى تلخيصه بالفقرة 587هـ، وهي تقابل ص238 من نشرة خباز هذه.

وإذا ما عدنا إلى المقارنة بين تلخيص ابن رشد وجمهورية أفلاطون، نقول: إنّ المقالة الأولى من تلخيص ابن رشد تضمنت الحديث عن الكُتُب الثاني (النصف الثاني) والثالث والرابع والخامس (النصف الأول منه) وهو ما يقابل الفقرة 369 أ إلى 471 ب من نص الجمهورية. أما المقالة الثانية من تلخيص ابن رشد، فإنها تضمنت الحديث عن الجزء الثاني من نص أفلاطون الجمهورية وبخاصة الكُتُب الخامس والسادس والسابع؛ إذ احتلت هذه الكتب عند أفلاطون الفقرات 474ب إلى 545أ؛ إذ تخصّصت بالحديث عن المدينة الفاضلة ودستورها، وخصال رئيس المدينة الفاضلة وهو بالضبط الملك الفيلسوف عند أفلاطون وعند ابن رشد. أما السابع فمخصّص للحديث عن المثل (الجدل الصاعد والجدل النازل) وتوظيف ذلك لبناء المدينة الفاضلة. مع ملاحظة جديرة بالاعتبار ألا وهي: أن المقالة الثانية من تلخيص ابن رشد قد تضمنت شرحًا ملخّصًا للأخلاق بمفهومها الأرسطي كما تركها لنا أرسطو في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس. وقد احتل هذا الحديث عن الأخلاق وفق منظوره الأرسطي الفقرات 5 – 13 من تلخيص ابن رشد، جاعلًا إياه مدخلًا لأقواله الأخرى عن المدينة الفاضلة وفق منظوره الخاص.

أما المقالة الثالثة من تلخيص ابن رشد فقد بدأت مع الفقرة 544أ وانتهت بالفقرة 587أ من جمهورية أفلاطون؛ أي تناولت الحديث عن مضادات المدينة الفاضلة (المثلى)، وهو ما يُشكل الكتابين الثامن والتاسع من الجمهورية. إذ فصّل

ابن رشد كثيرًا في هذه المدن الناقصة، وهي التيماركية والأوليغاركية والديمقراطية والاستبدادية. كما أشار في خاتمة المقالة الثالثة هذه إلى أنه سوف يهمل الحديث عن الكتاب العاشر من الجمهورية، للأسباب التي ذكرناها من قبل.

أقول: إنّ ابن رشد عندما وضع تلخيصه وفق هذا الترتيب إنما حافظ على روح النصّ الأفلاطوني في الجمهورية وتابعه بشكل حسن وممتاز من حيث طريقة العرض لأفكار أفلاطون ومن ثم التعليق عليها، ناشرًا آراءه ومواقفه الشخصية السياسية والأخلاقية هنا وهناك في ثنايا الكتاب، معقّبًا أو ناقدًا لهذه الفكرة أو تلك، متخذًا من أفلاطون غطاءً لفكره السياسي الذي يؤمن به هو بوصفه فيلسوفًا حقًّا وليس زورًا أو بهرجًا.

كما أن ابن رشد قد كيَّف أفلاطون وفكره السياسي للإسلام بوصفه دينًا رسميًّا للدولة في زمانه وما قبله، جاعلًا من أفلاطون قريبًا من الشرع ولا تعارض بينهما. وسبب ذلك هو أن أفلاطون السياسي كان في نظرنا أقرب إلى روح الإسلام منه إلى أرسطو، وإن حاول ابن رشد أن يُكيّف أفلاطون أيضًا لأرسطو هنا وهناك، متخذًا من أرسطو منطلقًا لفهم أفلاطون. كيف لا وهو الشارح الأرسطي الكبير، معتذرًا في مقدمة كتابه عن سبب لجوئه إلى أفلاطون السياسي بدلًا من أرسطو السياسي، وذلك لعدم ترجمة كتاب أرسطو في السياسة إلى العربية أو لأنه لم يصل (الكتاب) إلى الجزيرة (الأندلس) حتى زمانه.

إنّ تكيِّف ابن رشد لأفلاطون لصالح الإسلام ولصالح أرسطو إنما كان، في اعتقادنا، بغرض تفسير التاريخ الإسلامي والحوادث الكبرى التي حدثت فيه، والتحوّلات التاريخية التي شهدتها المدن الإسلامية وتبدل أحوال الدول من حال إلى حال. إذ جعل ابن رشد من أفلاطون غطاءً يتخفّى تحته في تفسيره لصيرورة وحركة التاريخ الإسلامي سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا، ولأسباب تبدّل الوضع السياسي وظهور الثورات في هذه المدن الإسلامية. وهو ما نجده يهتّم متمثلًا وبقوة في المقالة الثالثة المخصّصة للحديث عن مضادات المدينة الفاضلة؛ إذ

يسهب في شرح أفلاطون ليطبّقه على التاريخ الإسلامي، وما ذكره حكومة الخلفاء الراشدين بعدّها الحكومة المثلى عند أفلاطون، وما تحوّلها على يد معاوية إلى حكومة تيماركية قائمة على الشرف والجاه والمجد، إلّا دليل على قولنا هذا. وما ذكره عن المنصور بن أبي عامر ويحيى بن غانية ودول المرابطين وأسباب سقوطها وكذلك انتصار العرب المسلمين في أول قيام دولتهم على حكومة الفرس إلاّ تطبيق لأفلاطون على التاريخ السياسي للإسلام. وهذا التطبيق إنما هو وعي علمي عميق لا نجده عند نظرائه من الفلاسفة وبخاصة عند الفارابي الذي اهتم بالبناء النظري دون العملي في السياسة، بينما ابن رشد اهتم بكليهما، ووّفق بذلك.

لقد جاءت آراء ابن رشد الفلسفية- السياسية في فلسفة التاريخ معينًا لابن خلدون في كتابة المقدمة عن الأطوار في تبدّل الدول أو قيامها وانهيارها، وبخاصة عند الإشارة إلى قيام دولة المرابطين ثم انهيارها على يد الموحّدين، أو إشارته إلى دولة الموحّدين والتي تتضمن أحيانًا نقدًا مباشرًا لأساليب الحكم عندهم؛ إذ نعتقد أن هذا كان أحد الأسباب التي أدّت إلى نكبته المعروفة.

وليس هذا فقط، بل ومن خلال تصفّح مقالات هذا الكتاب، يتضح أن ابن رشد يريد أن يقيم العدل والتوافق والانسجام في المدينة ويُحارب الظلم والتعسف والاضطهاد السياسي وقمع الحريات. كما أنه يدافع عن حرية المرأة ويعطيها مكانتها الطبيعية في المجتمع، منتصرًا لحقوقها الاجتماعية والتشريعية والسياسية مما يؤهله؛ لأن يكون نصيرًا كبيرًا لكل دعاة الدفاع عن حقوق المرأة وحريتها في العصر الحديث. فابن رشد يرى أن المرأة في المجتمع العربي الإسلامي مصابة بالقهر والظلم والتعسف ويشبّهها بـ «النبات» الذي تؤخذ منه ثماره فقط، وثمارها بنظر هؤلاء هي الإنجاب ولزوم البيت والقيام بالأعمال البسيطة لسدّ الحاجة الاقتصادية، بينما يرى هو أن المرأة لا تختلف عن الرجل من حيث النوع، إلّا أنها مختلفة عنه بالكفاءة. وإذا ما توافرت وسائل تربوية صحيحة في المجتمع وعُوملت المرأة بحق، بنتيجة تلك التربية، سنجد أنه يظهر من بين النساء من يصلح لقيادة الحكومة أو للتشريع أو للحكمة أو للكهانة وغيرها. أما إذا عُطّلت عن القيام

بدورها، فيُصاب ذلك البلد بالفقر، وهو ما كان قائمًا في زمان ابن رشد وما قبله، كما صرح هو نفسه بذلك في التلخيص.

ومن دوافع لجوء ابن رشد الأخرى إلى أفلاطون السياسي دون أرسطو، هو أنه رأى فيه الأقرب إلى روحه في بناء المدينة الفاضلة وأساليب التربية لفئات المدينة على اختلاف مواقعها العلمية والحرفية والفكرية والخُلقية، وكأنه توافق خفي في ضمير وعقل ابن رشد مع أفلاطون.

عليه، نعتقد جازمين أنه قد آن الأوان لأن نعيد قراءة حاضرنا وفق معطيات جديدة، بالاستناد إلى ذلك الموروث السياسي والفلسفي الذي تركه لنا ابن رشد لاتصافه بالموضوعية والواقعية السياسية في معالجة النظم السياسية والتبدلات والتحوّلات التي تحدث على أرض الواقع.

وفي الختام يتوجه كاتب هذه السطور بالشكر والتقدير لكل من أسهم بتقديم المعونة العلمية والمشورة والتوجيه والنقد في عملي هذا، وأخص منهم السيدة **فاطمة كاظم الذهبي** التي أعانتني أيما إعانة في ترجمة الكتاب وكلما أشكل علي نص أو قول.

كما أتقدم بخالص شكري وتقديري إلى الأستاذ الدكتور رضوان السيّد أستاذ الفلسفة بالجامعة اللبنانية، الذي أفادنا كثيرًا بملاحظاته العلمية القيمة أثناء عرضه للكتاب ونقده تحت عنوان: إشكالية النص والقراءة، تعليقات ابن رشد على جمهورية أفلاطون.

ولا يفوتني أن أشكر الصديق المرحوم الدكتور رسول محمد رسول (ت2022) الذي قدم عرضًا تفصيليًّا للكتاب وأبدى الكثير من الملاحظات النافعة، تحت عنوان: تاريخية ابن رشد، قراءة في كتاب تلخيص السياسة لأفلاطون.

والشكر موصول للدكتور جورج تامر الذي يعمل في أحد الجامعات الألمانية، والذي قدم قراءة موضوعية للكتاب وأبدى ملاحظات علمية ونقد

أفادني كثيرًا في تصحيح بعض الهفوات التي رافقت الترجمة. كما أتقدم بالشكر والعرفان إلى كل من الأساتذة: حسان الزين وباقر جاسم محمد وعبد الله أبو راشد.

إنّ هذه الدراسات والعروض التي كتب عن ترجمتنا للكتاب قد وضعتها في ملحق آخر الكتاب لكي يفيد منها الباحثون والدارسون في هذا المجال.

مقــدمة[1]

إرفن روزنتال[2]

(1) المقدمة التي نعرّبها هنا كتبها المستشرق الراحل إرفن روزنتـال، وهـي تتـضمن تفـصيلات كثيرة عن الصعوبات التي واجهته في ترجمته نص ابن رشـد هـذا، ومـن هـذه الـصعوبات ظروف الحرب العالمية الثانية واستدعاؤه للحرب والخدمة فيهـا. ثـم يـذكر الجهـات التـي ساعدته على إنجاز عمله هذا (والتي سنشير إليها في آخر تعريبنا لمقدمته هذه) عـلى الـرغم من أنه قد وضعها في أول مقدمته، وذلك لأسباب محض فنية ارتأيناها. كذلك اهتمت هذه المقدمة بوصف المخطوطات العبرية للنصّ الرشدي والتي اعتمدها في ترجمته هذه، ومنهـا مخطوطات فلورنـسا وميـونيخ وميلانـو، ومخطوطـة فلورنـسا الأخـرى تحـت رقـم 88 ، ومخطوطة بودليانا في أكسفورد تحت رقم 595، مخطوطة فيينـا تحـت رقـم 27، ومخطوطـة جامعة كيمبردج تحت رقم 496، وكذلك مخطوطة بودليانا الأخرى في أكسفورد تحت رقم 31 (فلسفة)، وبهذا يصبح مجموع المخطوطات التي اعتمدها روزنتال في ترجمته لنصّ ابـن رشد إلى الإنجليزية ثمانية، ثم أضاف إليها الترجمة اللاتينية التي قام بها يعقوب مـانتينيوس للنص العبري، والتي سنشير إليها لاحقاً بالتفصيل. ومن جهتنا فقد أهملنا لأسـباب فنيّـة ذكر هذه المخطوطات ووصفها التفصيلي لأن ذلـك برأينـا يحتـاج إلى الوصـول إليهـا أولاً وفحصها. [العبيدي].

(2) يشير نجيب العقيقي في كتابه القيّم عن المستـشرقين إلى أعـمال إرفـن روزنتـال بالتفـصيل ولكنه لا يشير إلى ترجمته لكتاب تلخيص السياسة لابن رشد، موضوع تعريبنا هـذا، ومـن آثار روزنتال التي تهمّ التراث الإسلامي، بالاستناد إلى العقيقي، هي:
- ابن خلدون، موازنة بينه وبين ميكافيلّي، ميونيخ 1932.

كتبت هذه المقدمة للطبعة الأولى، صيف عام 1997، وصححت وطورت وأضيف عليها آراء جديدة وتأويلات ونصوص في صيف عام 2021.

(1) إنّ هذه النشرة لتلخيص ابن رشد لسياسة أفلاطون (الجمهورية) بدأت مع بحث كُلّفت به قبل مؤسسة تطوير العلم الألمانية، وقد أعاقتها ظروف غير طبيعية من الهجرة والحرب وما جرّته من ويلات. والنص العبري لا يزال يطرح عدّة مشاكل عسيرة، ولكن يبدو من الأفضل نشره وطبعه الآن، خيرًا

- دراسات عن ابن خلدون، الأندلس 1955.
- «ابن رشد»، مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، 1934، نشرة مكتبة جون ريلاندز 1937.
- أثر العرب في البرتغال، 1936.
- أثر العرب في أسبانيا، 1937.
- «الفارابي»، مجلة الجمعية الأمريكية الشرقية، 1942.
- المظهر السياسي للإسلام، 1948.
- ابن باجة، 1951.
- ابن سينا عالم وفيلسوف، لوبكنز، 1952.
- ترجمة مقدمة ابن خلدون إلى الإنجليزية في ثلاثة أجزاء، لندن 1958.
- الفكر السياسي في الإسلام الوسيط، كيمبردج 1968. وقد قمت بتعريب هذا الكتاب إلى العربية وبانتظار نشره في أحد دور النشر العربية. ينظر: العقيقي، المستشرقون، القاهرة 1965، ج3، ص1023 ـ 1024. [العبيدي]

من تأجيله لفترة غير محددة من الزمن. وكانت غايتي أن أقدّم لدارسي الفكر الإسلامي والأفلاطونية في القرون الوسطى، وطلاّب الفلسفة السياسية ولا سيما فلسفة ابن رشد، فضلًا عن أولئك المهتمين بقضايا الترجمة والتلخيص والشرح، عملًا يكشف عن جانب من شخصية ابن رشد وفلسفته اللتين تبدوان أقل وضوحًا في مؤلفاته الأخرى المنشورة.

(2) عليه، يجب أن نفترض أن ضياع الأصل العربي لكتاب تلخيص السياسة لأفلاطون[1] (الجمهورية)، الذي كتبه ابن رشد أمر قائم، وإنْ كان من غير المستبعد احتمال أن نجده يومًا ما في إحدى مكتبات الشمال الأفريقي والتي لم تكشف بعد. ونظراً لغياب النص العربي، قدّمنا الترجمة العبرية التي قام بها

(1) يُشكل تلخيص ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون الجزء المكمّل لكتاباته الفلسفية، وهو يعمل سوية مع التلخيص الأوسط لكتاب الأخلاق لأرسطو، ويحتّل مكانة مهمة في الفلسفة السياسية العربية الإسلامية. إن تقويم فكر ابن رشد السياسي، قد بُحث بدراسة منفصلة ظهرت في (BSOAS, XV.2)، حزيران 1953، تحت عنوان «مكانة السياسة في فلسفة ابن رشد»، وإن المميزات الخاصة لهذا التلخيص قد تمّت مناقشتها هناك، إذ تجدون تعليقات حول موقف ابن رشد من الشريعة وعلم الكلام والإسلام في المغرب وبخاصة متكلمي عصره، وواقعيته السياسية، وموقعه بالعلاقة مع أفلاطون وأرسطو من جهة والفارابي من جهة أخرى. وإننا نحيل القارئ إلى هذه الدراسة عن القضايا المذكورة التي من غير الممكن ذكر تفصيلاتها في هذه المقدمة.

شموئيل بن يهودا[1] من مرسيليا. ويخبرنا شموئيل هذا أنه قام بالترجمة لهذا التلخيص من شرح ابن رشد على الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، وأنه قد راجع الترجمة مرتين. ويختلف تلخيص السياسة لابن رشد عن تلخيص الأخلاق النيقوماخية في الترجمة العبرية بسبب قلّة النقول العبرية للأعمال الخاصة بالفلسفة السياسية، مما اضطر شموئيل بن يهودا إلى صياغة لغة اصطلاحية خاصة به أثناء النقل. وكانت النتيجة هي الغموض، ما دام من الممكن لنا أن نخمن الأصول العربية لاصطلاحاته[2]. والحق أن هذه الاصطلاحات الخاصّة المعتمدة على الايتمولوجيا (علم يُعنى بأصل الكلمات وتاريخها) للفظة العربية إنما تمثّل العديد من ألفاظه المبتكرة والجديدة والتي تُمكننا من استيعاب وفهم اللفظة بشكلها العربي. وعلى الرغم من ذلك، فإن الأمر يبقى مجرد تخمين. وقد أوضح ستنشنايدر من قبل أن بعض الألفاظ الموسيقية هي ترجمات لاتينية بسيطة لكلمات برسمها العربي. وليس لغير مرة أن يُسيء شموئيل فهم النص العربي بسوء القراءة. وسبب ذلك هو غياب النص العربي بأصله ولسوء تعيين مكان النقط على الكلمات. إن المطابقة الملموسة والموازنة بين المخطوطات العبرية المتوافرة هي التي جعلتني أمتنع عن التنقيح والتصحيح في القليل من الحالات الواضحة. ويبدو من الأوفق الاعتناء بتقديم النصّ على هذا النحو، تاركًا للدارسين الآخرين المجال لأن ينقّحوا النصّ المقدم هنا مع ترجمته.

---

(1) حول شخصية شموئيل بن يهودا وقيمة ما ترجم إلى العبرية، ينظر: شتينشنايدر، الأعمال العبرية، برلين 1893، إذ يشير بالتفصيل إلى شموئيل، ص116 وما بعدها.

(2) ينظر: كتاب شتينشنايدر السابق الذكر، ص106. والاستثناء الوحيد هنا هو كتاب الفارابي السياسة المدنية المعروف بـ مبادئ الموجودات والمترجم إلى العبرية، تحت عنوانه الآخر «مبادئ الموجودات» واختصاراً «كتاب المبادئ. وهذا الكتاب كان معروفاً بصورة واسعة النطاق بين اليهود في القرون الوسطى وسبب ذلك هو اهتمام موسى بن ميمون بترجمته. وإن هذا الذي أكده روزنتال هنا سيتضح جلياً أثناء ترجمته لنص ابن رشد ومقارنته مع هذا الكتاب للفارابي وغيره من كتب الفارابي مثل تحصيل السعادة وآراء أهل المدينة الفاضلة». [العبيدي].

(3) كما أن هناك ترجمة لاتينية للنصّ العبري قام بها يعقوب مانتينيوس. ويعقوب هذا هو طبيب يهودي من طرطوشة، ونحن نعزو إليه العديد من التراجم اللاتينية للنصوص العبرية لمؤلفات ابن رشد. ونسخة هذا التلخيص الرشدي للسياسة مهداة إلى البابا بولس الثالث عام 1539م، وهي تشكّل الصفحات 174 ـ 191 من المجلد الثالث من أعمال أرسطو باللاتينية التي طُبعت في البندقية سنة 1550م. وقد شوهدت طبعات عدّة لها، ومنها طبعة تعود إلى سنة 1562م. وعلى الرغم من جزالة عباراتها، فإن ترجمتها ليست بدون قيمة؛ وهي مثال للتلخيص لأنها جاءت من طبيب عالم في عصر النهضة، تشبّع بالفلسفتين اليهودية والإسلامية القروسطيتين، وتعلّم كذلك القانون والشريعة اليهودية، وإن كانت ترجمته في بعض المواضع غير دقيقة، وذلك يعود إلى اعتماده على ترجمة شموئيل بن يهودا. لكن مع ذلك، كانت لنسخته اللاتينية هذه قيمة في مساعدتنا على فهم النص الرشدي. ويعقوب مانتينيوس هذا يتابع بصورة أكيدة ومباشرة جمهورية أفلاطون بدلًا من النسخة العبرية لتلخيص ابن رشد لها والتي ترجم عنها. ويحدث ذلك عنده بخاصةً عندما يكون نصّ ابن رشد في ترجمة شموئيل غير واضح؛ وإنْ كان نصّ ابن رشد لا يُناقض ترجمة شموئيل، وإن مكانه الملائم هو في ملاحظاته وتفسيره للنص. وفي الوقت الذي يجب أن نولي نسخته اهتمامًا كبيرًا، يجب اتخاذ الحذر الكافي والتحفظ عن الاستعانة بترجمته؛ لأنه قد ترجم بتصرف وانطلاقًا من فهم خاص لنص ابن رشد، وإن الذي ساعده على ذلك هو ثقافته الواسعة والممتازة في أفلاطون وأرسطو وشرّاحهما المتأخرون من الهيلّينيين، فضلًا عن الفارابي.

(4) إنّ مناقشة طبيعة تلخيص ابن رشد ضرورية جدًّا، ولا سيما في ما يتعلق بتاريخ هذا التلخيص وأصوله الأفلاطونية، وغيرها من الأصول، ونحن نعرف من مصادر مختلفة أن ابن رشد قد وضع تلخيصًا لسياسة أفلاطون (الجمهورية)، على الرغم من أن ابن أبي أصيبعة وعبد الواحد المراكشي[1]، لم

(1) ينظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا، بيروت 1965، ص530 وما بعدها. لكن ابن أبي أصيبعة يشير إلى كتاب تلخيص الأخلاق النيقوماخية لأرسطو،=

يذكرا هذا التلخيص في تعدادهما لمؤلفات ابن رشد، وأن إرنست رينان كان قد قَدّم لائحة بأعمال ابن رشد بالاستناد إلى مخطوط الأسكوريال الذي نجد فيه إشارة إلى عنوان هذا الكتاب بـ(جوامع سياسة أفلاطون)[1]. وهذا العنوان يدل على تلخيص Summary، وهو واحد من ثلاثة أشكال معتادة في تعليقات ابن رشد[2]. أما مورتا N. Morta فيصف فهرساً قديماً للمخطوطات العربية الموجودة في الأسكوريال. وتلخيص ابن رشد هذا يحمل الرقم 90، وهو مكتوب في ثلاث مقالات يدعوها تلخيصًا[3] Talhis، وهي الدلالة المعروفة لتعليق في شكله الثاني المتوسط Middle Commentary، وهو لا يعني الشرح الكبير الذي هو الشكل الثالث من التعليقات أي Long Commentary.

وعلى الرغم من ذلك، يصرّح ابن رشد نفسه في المقالة الأولى، فقرة 1، بأن عمله هذا سوف يكون بمثابة تلخيص موجز، ويسمّى تلخيصه في آخر المقالة الأولى بـ «القصور» بالعبرية (الجوامع بالعربية)، وفي آخر المقالة الثالثة يستعمل لفظة «بيئور» العبرية التي تقابل لفظة «تلخيص» بالعربية.

ونحن نعرف من خلال حنين بن إسحق، أنه قد ترجم جوامع جالينوس للكتب العشرة لسياسة أفلاطون (الجمهورية) في جزءين، الأول منهما يتضمن

= من تأليف ابن رشد. انظر ص532. ويقارن: عبد الواحد المراكشي، المعجب في أخبار المغرب، نشرة سعيد العريان، القاهرة 1948، ص242 ـ 243. [العبيدي].

(1) ينظر: إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة 1957، ص83. [العبيدي].

(2) حول أنواع التأليف عند ابن رشد إلى جوامع وتلخيص وشرح كبير، ينظر: رينان، ابن رشد والرشدية، ص74. [العبيدي].

(3) ينظر: ن. مورتا «فهرس المخطوطات العربية في الأسكوريال»، مجلة الأندلس، مج2، 1934. ويشتمل هذا الفهرس على كتاب ابن رشد بعنوان: في الثلاث مقالات المنسوبة في السياسة المدنية بتلخيص أبي الوليد بن رشد.

الكتب 1 – 4، والثاني الكتب 5 – 10[1]. ومن الطبيعي أن نستنتج أن ابن رشد لخّص تبعًا لجوامع جالينوس هذه[2]، وجعل كتابه من ثلاث مقالات، ومع ذلك فإنه يشير في مناسبات عدة إلى جالينوس في تلخيصه هذا ويتهمه بسوء الفهم لنصّ أفلاطون وسوء تقديمه. وهذه حقيقة صادقة من ابن رشد تعضد هذا القول.

ومن جهة أخرى، يعطي ابن رشد تعليقًا (تلخيصًا) ذا إحاطة تامّة وكاملة بالكتب (2 – 9) من نصّ أفلاطون الجمهورية، مما يمكن القول معه إنه تلخيص أكثر مما هو جوامع. ولهذا السبب، فإن مؤلّف ابن رشد يشبه نوعًا ما كتبه الوسطى الأخرى في هذا المجال. ومع ذلك، فإن تسميته بالتلخيص، بدلالته الموحية باللغة العربية، تبيّنها وتبرزها استطرادات ابن رشد المستفيضة والمتكررة، ويبرّرها الفرق الواضح بين نصّ أفلاطون وبين تعليقاته عليه واستنتاجاته في نهاية كل مقالة من مقالاته الثلاث.

5. إنّ مسألة تحديد تاريخ لهذا التلخيص الرشدي ليس بالأمر السهل في ظل غياب نصّه العربي الأصلي. وقد يكون شتنشنايدر على حق في تحديده تاريخًا قريبًا لتاريخ تلخيص الأخلاق النيقوماخية لأرسطو والذي أتمّه عام 572هـ/ 1177م، وإن كان الأمر غير مجزوم فيه، ولدينا ثمة مبرر لأن نحدد تاريخ هذا التلخيص بصورة أسبق من هذا التاريخ. أليس من المحتمل أن يكون ابن رشد قد كتب تلخيصًا لسياسة أفلاطون (الجمهورية) منطويًا على الجزء العملي من العلم السياسي قبل تلخيصه للأخلاق النيقوماخية، التي

(1) ينظر: ج، براجستراسر، حنين بن إسحق والنقول من السريانية إلى العربية لمؤلفات جالينوس، ليبزيغ 1925، ص50.

(2) إن روزنتال هنا يريد أن يبيّن وبكل ما أوتي من قوة ومن دليل ضعيفاً كان أم قوياً، أن ابن رشد قد اعتمد على جالينوس مباشرة في تلخيصه لجمهورية أفلاطون، ولهذا يسمى أقواله هذه افتراضات يريد إقامة الدليل بها على ذلك، بالاعتماد على ذكر ابن رشد لجالينوس في أكثر من موضع في تلخيصه هذا. ينظر: ما ذكره ابن رشد في آخر المقالة الثالثة. [العبيدي].

هي الجزء النظري من هذا العلم، أم خلال عمله فيها؟ وهناك ثمة إمكانية كبيرة في القول: إن تلخيص ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون والمؤلف من ثلاث مقالات كان قد كُتب في وقت واحد تقريبًا مع كتاب الأخلاق، أو لربما على نحو أكثر احتمالاً في وقت لاحق، وذلك بعد أن انتظر كثيرًا لضمان العثور على ترجمة عربية لنص كتاب السياسات لأرسطو[1].

إن كلا العملين الأخلاق لأرسطو، والسياسة لأفلاطون إنما يشكّلان جزءين مكمّلين لبعضهما البعض في العلم السياسي، كما صرح بذلك ابن رشد نفسه[2]. ويبدو أنهما مرتبطان بصورة وثيقة، طالما أن شموئيل بن يهودا كان قد قام بترجمتهما على التوالي وكما أخبرنا في نهاية كل كتاب نقله إلى العبرية.

وفضلًا عن ذلك، فإننا نجد هذه الإشارة صحيحةً في المقالة الأولى (الفقرة 1) من تلخيصه، وهي أن ابن رشد يتحدث عن العلم الطبيعي، ويقصد بهذا المصطلح ما له علاقة بتلخيصه للسماع الطبيعي، وهو يعني كتاب النفس؛ إذ قد أتم تلخيصه لهذا الكتاب (السماع الطبيعي) قبل كتاب النفس[3] وذلك بحدود سنة 572هـ/ 1176م. ولهذا السبب فمن الحق الافتراض بأن تلخيصه لكتاب

(1) يشير ابن رشد في المقالة الأولى من كتابه تلخيص السياسة إلى أنه لم يحصل على كتاب أرسطو السياسيات. وأنه قد انتظر ليحصل عليه فلم يظفر بذلك، مما اضطره إلى التحول إلى تلخيص كتاب أفلاطون في السياسة. [العبيدي].

(2) نجد ذكر هذا الكتاب لابن رشد ضمن المقالة الثانية من تلخيص السياسة، أي كتاب الأخلاق. ويحاول ابن رشد من خلال ذلك المواءمة بين هذين العملين من حيث النتائج النهائية. [العبيدي].

(3) هذا القول صحيح، إذ إنّ كثيراً ما يشير ابن رشد إلى كتاب السماع الطبيعي في أثناء تلخيصه لكتاب السياسة، وعند إشارته لذلك إنما كان يقصد كتاب النفس. ويبدو أن كتاب النفس لم يكن قد لُخّص بعد من قِبَلِ ابن رشد. وهذا القول يشجعنا على الافتراض بأن تلخيصه لكتاب السياسة قد وضع قبل وضعه لتلخيص كتاب النفس الذي جرى كما أشرنا فيما سبق سنة 572هـ/ 1176م. أما كتاب السماع الطبيعي فكان قد أتمه سنة 565هـ/ 1170م. [العبيدي].

السياسة لأفلاطون كان قد وضع قبل ذلك التاريخ، وإلّا لكان بوسعه على نحو تخميني أن يستشهد فيه بكتاب النفس، أو يذكره كما ذكره في تلخيصاته التالية تحت عنوان كتاب في النفس.

وغير ذلك، فإن تلخيص ابن رشد (السياسة) يحتوي على نوع من الإهداء على شكل تقدير خاص للخليفة الذي له الفضل الأول على ابن رشد[1]، وإنْ كان في نهاية المقالة الثالثة من تلخيصه هذا (الفقرة 21) يشير إلى رفقائه في مراكش، كما انتبه إلى ذلك بحق شتنشنايدر. كما يوجد سبب وجيه لمطابقة هذه الشخصية المُهدى إليها هذا العمل مع مولى ابن رشد (حاكمه)، وهو أبو يعقوب يوسف الموحدي. ومن المحتمل أن يكون هذا التقدير قد أُدلي به ولو بصورة غير مباشرة دعمًا للتاريخ الذي يسبق سنة 578هـ/ 1182م، أو لربما قريبًا من سنة 573هـ/ 1177م.

6. لقد اقتُرح ذلك التاريخ نظرًا لوجود تشابه في معالجة الشريعة (الموحى بها إلى النبي)، وكذلك المتكلّمين المسلمين، في تلخيص ابن رشد هذا مقارنةً بما هو موجود في كتاب فصل المقال. ففي كلا الكتابين يطرح التمييز والفروق بين الفئة الخاصة (أهل البرهان) وبين الجمهور (أهل الخطاب الخطابي). فالفئة القليلة هم القادرون على إدراك المعنى الباطن للشريعة في حين أن الجمهور يكتفي بظاهر المعنى من الأقوال الشعرية والخطابية والجدلية. ولهذا يضع ليون غوتيه تاريخًا لكتاب فصل المقال هو سنة 575هـ/ 1179م، كما أن كتاب تهافت التهافت يعرض أيضًا هذا التطابق في الموقف والمعالجة لأنواع المخاطبين (خطابيون، جدليون، برهانيون). ويتفق موريس بويج مع ليون غوتيه في إرجاع تاريخ تأليف تهافت التهافت إلى سنة 576هـ/ 1180م، وهو ما أشار إليه في نشرته النقدية لهذا الكتاب الصادرة في بيروت عام 1930.

(1) المقصود بهذا الإهداء هو الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (ت580هـ/ 1184م). وكان لهذا الخليفة ـ كما يذكر مؤرخو سيرة ابن رشد ـ أثر كبير عليه. ينظر: لاحقاً ما سنشير إليه في الفقرة 21 من المقالة الثالثة. [العبيدي].

ومن المؤكد وليس أمرًا عارضًا أن كل المقالات والكتب ذات الطابع الحجاجي الجدلي (الكلامي)، المكتوبة دفاعًا عن الفلسفة، والتي ترد تحت عنوان الشريعة، هي كتب منتمية إلى الفترة ذاتها التي يقع ضمنها تلخيص السياسة.. ووضع تاريخ تقريبي ومقنع كما يبدو مسألة ظرفية[1]. كما أن قطع الأشجار في الحرب المشار إليها في المقالة الأولى (الفقرة 29)، لا يصمد بصورة جدية أمام التاريخ المحتمل[2].

لن يكون من الممكن التحقّق إلى أي مدى عكس ابن رشد كتاب السياسة لأفلاطون وتلخيص جالينوس له وفقًا لترجمة حنين بن إسحق. ما لم نُعِد الأصل

(1) إنّ روزنتال يريد أن يقول من خلال المقارنة بين نصّ تلخيص السياسة والكتب ذات الطابع الجدلي (= الفصل، الكشف، التهافت)، إن تاريخ وضع التلخيص مقارب لهذه التواريخ التي كُتبت بها هذه الكتب، وإن كل افتراضاته ليست مقطوعة بل تخمينية افتراضية. وهو ما سيؤكده بعد قليل في مسألة إصدار الأمر بقطع الأشجار من قبل الخليفة أبي يعقوب يوسف الموحدي في أثناء غزوه لإحدى المدن في الأندلس، إذ إن هذه الحادثة لها مناسبة في تلخيص السياسة لابن رشد ويرد ذكرها هناك. [العبيدي].

(2) إنّ الإشارة المبكرة جداً التي استطعت أن أجدها في المصادر إلى هذه الممارسة (= قطع الأشجار) بناءً على أمر الموحدين في حكمهم، مؤرخة في سنة 579هـ/ 1183 ـ 1184م، وهي سنة حملة أبي يعقوب يوسف الموحدي ضد النصارى. وكتابه عن إدارة الحرب (= كتاب الجهاد) طبقاً لما يذكره المراكشي (المعجب في أخبار المغرب، ص185)، يقول: لقد انطلق أبو يعقوب يوسف من مدينته أشبيلية إلى مدينة شنترين، وخلال حصاره تم قطع الأشجار في المناطق المجاورة. أما ابنه أبو يوسف يعقوب المنصور الموحدي، فقد أشار إليه المراكشي على أنه أعطى الأوامر نفسها أمام مدينة طليطلة عام 591هـ/ 1195م (المعجب، ص206)، وأن الوالي المرابطي يحيى بن غانية، وطبقاً لما ذكره ابن خلدون في المقدمة (طبعة دي سلان، ص328) هو الذي قطع أشجار النخيل لمدينة بسكرة، في سنة 543هـ/ 1148م. ويجوز للمرء أن يفترض أمثلة سابقة لهذه الممارسة. وعلى أية حال فإن قوانين الحرب والتعامل معها في كتب الفقهاء الأربعة موجودة، ولكن قد لا يكون من الصحة في شيء أن نسعى إلى تأريخ هذا التلخيص على أساس هذه الفقرة الواردة فيه، لأنها سوف تكون محفوفة بالمخاطر. انظر الفقرة 30 من المقالة الأولى. [روزنتال].

العربي لتلخيصنا هذا مقارنة بترجمة حنين، وما لم نحدد بصورة دقيقة حصة ابن رشد وحنين في تكييف الأفكار الأفلاطونية للمفاهيم والظروف الإسلامية.

7. إنّ مشكلة مصدر ابن رشد في تلخيصه هذا كانت قد نوقشت من قبل محرّري تلخيص جالينوس لطيماوس أفلاطون[1]. وربما يكون هناك سبب مقبول للافتراض بأنه لا يوجد هناك تلخيص سوى تلخيص جالينوس للسياسة بترجمة حنين، إنما لا يوجد هناك تأكيد بذلك، وإن المقطعين المأخوذين من تلخيص جالينوس للسياسة لأفلاطون والملحقين بطبعة طيماوس يصعب اتخاذهما حقيقة بديهية نتيجة لضعفهما[2].

---

(1) ينظر: جالينوس، جوامع طيماوس لأفلاطون (في كتاب أفلاطون العربي، لندن 1951، ص2). ويتساءل محرّرو الكتاب، هل أن التلخيص بأجمعه من المحتمل ألا يكون قد أتى مع تلخيص جالينوس للسياسة لأفلاطون في ضوء المواضع التي أشار فيها ابن رشد إلى جالينوس. هذا وقد نُشر كتاب جوامع طيماوس لأفلاطون من قبل عبد الرحمن بدوي، في كتابه أفلاطون في الإسلام، ص85 ـ 119. [العبيدي].

(2) ينظر: نشرة جوامع طيماوس، ص37 وما بعدها. والمقطع الأول موجود في كتاب أبي الفدا، المختصر في أخبار البشر، وقد ذكره ابن الأثير، في كتابه الموسوم بـ الكامل في التاريخ، والمقطع الثاني من عمل غير منشور ليوسف بن فقودا بن آقنين. المقطع الأول يتناول عدم قدرة العامة على فهم الأحوال البرهانية، والمقطع الثاني يذكر فائدة الأكاذيب التي يستخدمها الفلاسفة أحياناً. ويزعم الدارسان نفسهما، وهما متفقان مع رأي إيميش في دراساته عن أفلاطون (ليبزيغ 1903)، أن صيغة حنين ترجع إلى ترجمة سريانية وسيطة. وهذا ممكن ولكنه أكيد بالجملة، ومن غير الممكن تقريره بدون دليل واضح لديّ ما دمت غير قادر على أن أجده في النسخة العبرية لابن رشد ـ وأن حنيناً لم يترجم بصورة دائمة الأعمال اليونانية إلى السريانية أولاً ثم بعد ذلك إلى العربية. في الحقيقة، يذكر حنين فقط أنه ترجم تلخيص جالينوس إلى العربية، بينما يشير بشكل اعتيادي إلى الترجمة السريانية باعتبارها مرحلة وسيطة، إذ قام بواحدة من هذه الترجمات أولاً أو ترجم النسخة السريانية شخص آخر إلى العربية. ينظر: براجستراسر (مصدر سابق، ص50): «وقد تُرجمت الثلاث مقالات لأبي جعفر محمد بن موسى إلى العربية»، وأصلحها حنين (جوامع كتاب السياسة). وينظر: أيضاً ملاحظات إيميش حول تلخيص ابن رشد عموماً وإحالاته =

وعلى وفق تقدير باول كراوس P.Kraus وريتشارد فالزر R. Walzer، يمكن القول: إن كتاب ابن رشد عن السياسة لأفلاطون لم يعدّ بحثًا أفلاطونيًّا خالصًا ومحدّدًا، وأن نسخة جالينوس لمحاورة طيماوس ليست أقل بعدًا عن أفلاطون نفسه. ويعلّق ناشرو طيماوس لجالينوس على استعماله للمصطلحات الأفلاطونية بثوب أرسطي ويعطون مثلاً كلمة Ei6os التي تعني الصورة في المادة (المثال أو الشكل) وليس الصورة منفصلة عن المادة. ويمكن الافتراض بأن التحوير نفسه للاصطلاحات ينطبق على تلخيص جالينوس لكتاب السياسة لأفلاطون نتيجة للنزعة السائدة في التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وفي فهم أفلاطون من خلال أرسطو. ولا يوجد هناك شك في أن ذلك يصدق على ابن رشد في تأكيده على ما يدعوه «أقوال أفلاطون النظرية» التي قصد التعليق عليها وحدها. وبعبارة أخرى، لقد تم توسيع التعديل الأرسطي لمصدره الأفلاطوني بقوة بفضل دراسته العميقة لأرسطو ولشرّاحه.

8. إنّ تقديم الفارابي لأعمال أفلاطون السياسة وموقفه منها، ينبغي أن يؤخذا بنظر الاعتبار أيضًا، ولا سيما الأثر الكبير الذي مارسه الفارابي بعد أرسطو في معظم الفلاسفة المسلمين الذين جاؤوا من بعده. وهذه الملاحظات تبيّن مدى التأثير الكبير للفارابي على ابن رشد بشكل مفصّل.

ويعبّر ابن رشد، ولمرة واحدة فقط، عن عدم شكّه بسابقه (المقالة الأولى، الفقرة 10). كما تحيل فقرة ثانية ربما إلى تلخيص الفارابي المفقود لكتاب أرسطو الأخلاق. ولم يتحدد ما إذا كان ابن رشد استخدم تلخيص جالينوس لكتاب أفلاطون (النواميس) بترجمة حنين بن إسحق إلى العربية، أم تلخيص الفارابي لهذا

= إلى جالينوس (بخاصة ص4، من كتابه السابق الذكر). كذلك شوردرز «المصادر الجالينوسية» في كتابه تعليق جالينوس على طيماوس أفلاطون (ليبزيغ، 1934، ص25)، والمقدمة كلها التي كتبها كراوس وفالزر لمحاورة طيماوس. وما يقوله المحرّرون عن جالينوس وحنين يستحق الاهتمام والانتباه، والأجدر بالانتباه هو أنه قول واثق وتأثيره مباشر على القضية موضوع درسنا.

الكتـاب، أم كلـيهما معًـا، حتـى (يظهـر) كتـاب الفـارابي (النـواميس)[1] بنـشرة فرانشيسكو غابريلي ضمن النصوص العربية (ج3).

وخلافًا للاهتمام النظري الكبير في الـسياسة، والـذي كـان سـائدًا أو مهيمنًـا لدى سابقيه، فإن ابن رشد أكثر اهتمامًا بحكـم الدولـة الفعـلي. وحياتـه الوظيفيـة الناجحة، كونه قاضيًا وطبيبًا، تبيّن ذلك. ناهيـك عـن أنـه مـدرك للعلاقـة المتينـة القائمة بين الشريعة والعقل، ومؤمن كـذلك بـأن آراء أفلاطـون الـسياسية تلائـم دولة الإسلام ماضيًا وحاضرًا.

إن كل هذه العوامل المشتركة قادته إلى أن يُفسّر الدولـة الإسـلامية وحكمهـا

---

(1) يقول روزنثال: لم نكـن قـد اطلعنـا بعـد عـلى نـشرة غـابريلي لكتـاب الفـارابي، تلخـيص النواميس، عند كتابتنا لهذه المقدمة، إذ ظهـرت الطبعـة الأولى لكتـاب الفـارابي، تلخـيص النواميس، بنشرة غابريلي في لندن عام 1952، ثم أعاد نشرها عبد الـرحمن بـدوي، ضـمن كتابه أفلاطون في الإسلام (ص34 ـ 83). ومن المؤكد على الأغلب أن ابن رشد كان على علم بكتاب السياسية ، وهذا ما يتضح من خلال الإفادات المطروحة في نصنا هذا، بصرف النظر عن إحالته (= ابن رشد) إلى كتابات أفلاطون السياسية الأخرى (في المقالـة الأولى، الفقرة1)، الأمر الذي لا يعني أن لديه معرفة مباشرة. ونحن نعلم من حنين بن إسـحق أن تلخيصات جالينوس لرسائل أو محاورات أفلاطون، اشتملت على كتاب السياسة، انظـر: براجستراسر (م. س.، ص50). ويذكر ابن أبي أصيبعة ذلك الكتاب مـرتين، المـرة الأولى حينما قدم سرداً بكتابات أفلاطـون في المقالـة المـسماة «أفلاطـون» (ج1، ص53)، والتـي تتضمن أيضاً كتاب الفيلفس، ثم أيضاً في المقالة المسماة «حنين بن إسحق»، حيث يستشهد بقول حنين. وقد وجدت كتب « تلخيصات أفلاطون»، ومن بينها كتـاب الـسياسة، ج1، ص101. ويعطي الفارابي وصفاً قصيراً لكتاب السياسة من دون ذكـر العنـوان في مؤلفـه فلسفة أفلاطون، نشرة روزنتال وفالزر (لندن 1943، = أفلاطون العربي). انظـر كـذلك: روزنتال، موسى بن ميمون ومفهوم الدولة والمجتمع عنده (لنـدن 1935، ص14). وفي الوقت الذي من الممكن أن نفترض فيه بدرجة عالية من الاحتمالية أن ابن رشد قـد عـرف التلخيصات العربية للقوانين والسياسة، إلا أنه مـن غـير الواضـح مـا إذا كـان قـد عـرف بمحاورة فيلفس، مع أن العديد من الفقرات في تلخـيص ابـن رشـد هـذا مـن الممكـن أن تعكس مثل هذه المعرفة، وإن كان ذلك يتطلب زيادة في البحث من قبلنا.

في ضوء كتاب أفلاطون السياسة (الجمهورية)، وأن يتوجه بالنقد إلى الدول المعاصرة زمانه في الغرب الإسلامي، مضمِّنًا ذلك النقد في تلخيصه لأفلاطون السياسي.

9. إنّ مزج ابن رشد للفكر السياسي الأفلاطوني مع فلسفة أرسطو النظرية وتفسير الفارابي لفلسفتيهما، أدى به إلى تكيِّف الأفكار اليونانية والهلنستية للمفاهيم الإسلامية تكييفًا أبعد أثرًا وأكثر كمالًا مما نجده لدى سابقيه، حتى أثّر أيضًا في شكل تلخيصه لهذا الكتاب (السياسة). فعلى الرغم من تفريق ابن رشد بين الشق النظري والشق العملي للعلم السياسي، إلا أنه لم يكتف فقط بتلخيص كتاب السياسة لأفلاطون أو التعليق عليه، ما دام خير الإنسان يجب أن يكون غاية علم السياسة، لكن الإنسان لا يستطيع أن ينال الخير الأسمى إلا بوصفه جزءًا من المدينة (الدولة).

والنتيجة هي وجود الاستطرادات والتلخيصات التمهيدية الواردة في نصّ ابن رشد، فضلًا عن السجالات النظرية التي هي ميزة النصّ الذي بين أيدينا، والتي تغطي كل ميادين الفلسفة النظرية. أضف إلى ذلك أن هذه السجالات تبرهن على الوحدة الداخلية الجوهرية لكتاب أفلاطون في السياسة (الجمهورية)، وكتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، كما تقدم لنا صورة ابن رشد باعتباره أفضل ملخّص.

وخلاصة القول: إن ابن رشد لم يلخّص كتاب أفلاطون في السياسة في ضوء كتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو فحسب، وبخلاف أرضية كتاب الطبيعيات وكتاب النفس والميتافيزيقا، بل إن كتاب السياسة لأفلاطون كان بالنسبة له وعلى نحو خاص دليلًا للحكومة الفاضلة، **وليس مجرد بديل عن كتاب أرسطو في السياسيات، الذي لم يكن قد اطلع عليه لأنه لم يصل إليه**. وإن الطبيعة المحتملة لمصدره، وكذلك المقالات السياسية الأخرى لأفلاطون والتي اطلع عليها، توحي بدرجة كبيرة من التغيير الذي عزّزه بقوة منهجه في إخضاع فكر أفلاطون لاختبار الفلسفة الأرسطية.

كما ينبغي أن نتذكر أيضًا أن ابن رشد كان مسلمًا مؤمنًا، ويكّن كل الاحترام للشريعة السماوية التي جاء بها النبي محمد بواسطة الوحي، وكذلك سمّوها. لأن ذلك يمثّل بالنسبة له ركن الإيمان الذي يُشكّل فكره ويحدّد طريقة تعبيره.

فضلًا عن ذلك، فإن ضعف شموئيل في الترجمة، أقلّه بصورة جزئية، بسبب الصعوبات الخارجة عن إرادته. وسيكون معلومًا أن ترجمة النص العبري إلى الإنجليزية يفرض تحفّظًا وحذرًا كبيرين. ولم أكن أشعر وأنا أواجه وضعًا معقدًا مثل هذا، أن التغاضي عن الإبهام المربك والصعوبات العديدة في النص العبري، أمر مبرّر عن طريق الشروحات المتطابقة تقريبًا. وهكذا فقد قدّمتُ ترجمة دقيقة وحرفية قدر المستطاع على الرغم من التضحية بالجزالة أحيانًا. وحاولت طوال الترجمة أن أعود إلى ما يمكن أن يكون عليه النص العربي بلغته. وجرى الاعتماد على تلخيص ابن رشد للأخلاق النيقوماخية (في نسخته العبرية وفي الطبعة اللاتينية المنقولة عن العبرية). واعتمدت طبعة البندقية لأعمال أرسطو باللاتينية فضلاً عن أعمال أرسطو ذات الصلة، وكذلك المؤلفات السياسية للفارابي وبقدر أقل ابن باجة، اعتُمِدَت كلها مصادر للبحث. لذا، يمكن الرجوع إلى بحثي وعنوانه « مكانة الفلسفة السياسية لابن باجة في الفكر الإسلامي» المنشور في مجلة الثقافة الإسلامية، م1، ص201، عدد 15).

إنّ مطابقة مصادر ابن رشد حيثما كان ذلك ممكنًا يساعد على فهم النص وبالتالي على ترجمته. وقد راجعنا تلخيصات ابن رشد الأخرى، ولا سيما مؤلفاته ذات الطابع الجدلي الفلسفي (الفصل، الكشف، تهافت التهافت). وقد أضاءت هذه المؤلفات ليِّ المعنى في فقرات معيّنة من النص.

وعلى الرغم من كل هذه المعونات، فقد ظلت هناك قضايا غامضة ومبهمة. والملاحظات المدرجة في حواشي كل صفحة توضّح الترجمة؛ أو في حالة عدم التأكد، فإن هذه الملاحظات تشدد على ذلك بوضع علامة الاستفهام (؟) بعد الجُمَل غير المقطوع بها. أما الأقواس أو المعقفات مثل [ ]، فإنها تؤطر الفقرات المبهمة أو المستغلقة على الفهم. وقد وُضع توثيق تفصيلي أكبر حيثما كان ذلك

ضروريًّا في ملاحظات مطبوعة بعد الترجمة[1]. ولقد استعنا بالرجوع إلى مصادر ابن رشد وشروحاته أيضًا في هذه الملاحظات المخصّصة لوضع فكر ابن رشد السياسي في سياق فلسفته بعامة.

إنّ عملية النقل والترجمة المعقّدة التي تمّت من أفلاطون إلى شموئيل بن يهودا لتنعكس مشاكلها بالضرورة على الترجمة الإنجليزية، وغالبًا ما لا يكون بالإمكان تحديد ما إذا صدر عن ابن رشد تحريف أو انحراف عن نصّ أفلاطون أو صدر ذلك عن جالينوس أو مترجمة حنين بن إسحق أو عن المترجم العبري شموئيل هذا.

(10). **ملاحظات على الحاشية رقم 18 من هذه المقدمة**: لقد نُشر الجزء الثالث من أفلاطون العربي، وكنت قادرًا على مقارنة تلك الفقرات في تلخيص ابن رشد، والتي تقترح معرفة النواميس بأسلوب الفارابي. ومن الممكن أن نخرج باستنتاج مفاده أنه في الوقت الذي يتعذر فيه أن نقضي بوجود علاقة بين نص الفارابي ونص ابن رشد، فإنه من الممكن أن يكون هناك شك في أن ابن رشد قد وصل إلى التلخيص التام لنواميس أفلاطون أكثر مما وجد في نص الفارابي بنشرة غابريلي. وقد عرفت من حنين بن إسحق أن جالينوس كان قد قدم مثل هذا التلخيص للإثني عشرة مقالة المحتواة في نص أفلاطون للنواميس. وكما حاولت القيام به في هذه الملاحظات، فسيكون من الواضح، ومن خلال المقارنة، أن الفارابي لا يمكن أن يكون حلقة الوصل الوحيدة بين أفلاطون وابن رشد.

وبالدرجة الأولى، فإن نواميس أفلاطون، ولا سيما الفقرة 697 منها، والتي

---

(1) استغرقت هذه الملاحظات التي وضعها روزنتال على نص ابن رشد بعد الانتهاء من ترجمته إلى الإنجليزية الصفحات 252 ـ 300. إذ تشكل هذه الملاحظات قيمة كبيرة ومهمة جداً، مع إشارة إلى المصادر والمراجع التي اعتمدها والتي تدل على سعة اطلاع وعلى صبر وأناة لافتين في البحث العلمي. [العبيدي].

هي الأصل في تقسيم ابن رشد للقوانين في المقالة الثالثة (الفقرة 4)، غير موجودة لدى الفارابي في تلخيصه لنواميس أفلاطون، ذلك أن الفارابي توقف عند الكتاب التاسع من نواميس أفلاطون، المؤلفة من 12 كتابًا، وإن كان التلخيص الموجز للفارابي للفقرات 961هـ ـ 962 أ من أصل نص أفلاطون، من المحتمل الإدلاء به أيضًا. وفي ما يخص الإشارة إلى الفُرس في هذه الفقرات، فإن من المهم أن نلاحظ أن الفارابي لم يُشر إلى حكم الفُرس على أنه كهنوتي مثلما فعل أفلاطون.

كما لا يوجد هناك شك في أن الفارابي وابن رشد كانا قد استعملا التلخيص الموسّع ذاته، وأن أي اتفاق بينهما من الممكن أن يُعزى إلى مصدرهما المشترك. لكن طريقة ابن رشد مختلفة تمامًا عن طريق سابقيه، وهذا هو السبب في اختياره للفقرات المختلفة طالما أن غرضه لم يكن الوصف فقط وإنما الشرح لأفلاطون ببصيرة أشمل وأقوى وأعمق للفلسفة السياسية وأن ذلك كله إنما يعود إلى أرسطو وشرّاحه الذين ساعدوه على اتخاذ هذا النهج في كتاباته.

(11) **شكر وتقدير**: الصورة التي ظهرت بها هذه الطبعة، أنا وحدي المسؤول عنها، وإنْ كنت مدينًا للمشورة والنقد والمساعدة التي حصلت عليها من عدد غير قليل من العلماء المتخصصين، ومنهم الدكتور تيشر J.Teicher، الذي أعانني ببيان العلاقة مع النص العبري بين عامي 1937 و1938، نيابة عن الدكتور ريتشارد فالزر، محرّر كتاب أفلاطون العربي، والذي خطّط فيه لظهور هذا النص الرشدي؛ وشكري وتقديري للدكتور تيشر سبق وأشرت إليهما في المقدمة وفي Apparatas criticus، وذلك بناء على اقتراح السيد هاملتون جبّ H. Gibb، الذي اهتمّ بي صديقًا له، وكذلك في أعمالي منذ عام 1933. فقد سلّمت هذه الدراسة بأكملها للأستاذين رابين G. Rabin، وريتشارد فالزر، عندما دُعيت للخدمة العسكرية الفعلية سنة 1944. كما أقدم شكري إليهما وبخاصة إلى الدكتور رابين الذي اعتنى بالنصّ وأنجز ترجمة إنجليزية جديدة له؛ إذ بدون أعماله الأصيلة والنزيهة ما كنتُ قادرًا على القيام بهذا العمل مجددًا في عام 1948.

هذا، وقد نقّحت النصّ مرة أخرى، وقلّلت من الأخطاء الطباعية فيه، وأعدت كتابة الترجمة الإنجليزية مضيفًا إليها الملاحظات والملاحق. وأقرّ بالعرفان والشكر للملاحظات النقدية التي أبداها الدكتور رابين، والتي بدونها ما كان يمكن للترجمة أن تعكس الصورة الملائمة لهذا النص، والذي كان لطيفًا معي جدًّا في القراءة الأولى للنص. كما أشكر الأساتذة ساكسل F. Saxl، وهنري فرانكفورت، من المدراء الذين تعاقبوا على معهد فرايبورغ، وكذلك الأستاذ كليانسكي، المحرر العام للنصوص الأفلاطونية في القرون الوسطى لدعمهم لي.

إنّني مَّدين بالمساعدة، سواء بالنقد أو بالمساعدة الفنية، للدكتور كليانسكي، وكذلك للدكتور لابوسكي لسماحه لي بالاستفادة من ملاحظاته واقتراحاته بعد أن تمّت الموافقة على نشر هذا العمل بصورة مستقلة، وهو منشور الآن بالشكل الأصلي للنصوص الأفلاطونية. وكذلك مّدين بالشكر للدكتور فايدا G. Vajda في باريس، الذي قُدِمَ المخطوط إليه من قبل معهد فرايبورغ، والذي تقدّم باقتراحات وتعليقات مساعدة تمت الإشارة إليها في النص الرشدي المترجم. ومَدين أيضًا للأستاذ الدكتور بانيث D-H, Baneth، من جامعة القدس في حل بعض المشاكل المستعصية في المقالة الأولى من النص، وكذلك للأستاذ الدكتور وينتون Winton، والأستاذ الدكتور آرثر آربري، اللذين منحاني دعمًا كبيرًا. كما أشكر لجنة النشر بمجلة كلية اللغات الشرقية برئاسة الأستاذ بيلي Baily، لضم كتابي هذا ضمن نشريات جامعة كامبردج، وقد استفدت أيضًا من مشورة ونقد الأستاذ آربري الذي يستحق مني شكري الخاص لمساعدته السخية في صياغة وترجمة هذا النص الصعب بالشكل الواضح والقابل للقراءة.

إنّ الشروع بعملي الجديد عام 1948 مكّنني من إكمال هذه النسخة التي تعود إلى المنحة التي حصلت عليها في الوقت المناسب من جمعية الدراسات العبرية برئاسة الدكتور ليو بايك Leo Baeck، وإلى تصميمه لدليل المواضيع.

وأخيرًا، أعرب عن تقديري الشديد للعمل الجيد الذي قام به الطباعون، وأعبّر عن شكري الحميم لكادر مطبعة جامعة كامبردج.

مقــدمة

رالف ليرنر[1]

(1) لقد أعطى ليرنر عنواناً لكتاب ابن رشد هذا، وهو عنوان مخترع من عنده، فأسماه ابن رشـد عـلى جمهوريـة أفلاطـون Averroes on Plato's Republic وقـدم لـه بمـدخل ومقدمـة طويلة، وألحقه بعدة فهارس مهمة خاصة بملاحظاته على النص العبري، وقائمـة مختـصرة بالعناوين المهمة للطبعات المستعملة في ترجمته ومـسرد عـام للألفـاظ العربيـة ومقابلاتهـا الإنجليزية. وسنرفق بترجمتنا هذه هذا المسرد للألفاظ العربية ومقابلاتها، لما له مـن أهميـة. كما يوجد فهرس بالأعلام والمصطلحات الواردة في النص وما حوله. مع ملاحظة أن ليرنر لم يرفق النص العبري الذي ترجم عنه كما فعل روزنتال. [العبيدي].

(1) يوجد الآن بين يديك شيء قريب جدًّا مما كتبه أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، المعروف بـ Averroes عند اللاتين، في نهاية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي في قرطبة. ومن الممكن إثبات القليل وبثقة وإخلاص، لأنه مرت ثلاثة قرون على اطلاع الناس على النسخة المكتوبة بالنص العربي[1] وما وصل إلينا هو الترجمة العبرية عن العربية لشموئيل بن يهودا في القرن الرابع عشر الميلادي في بروفنسا، وتوجد منها ثماني مخطوطات في حالات متباينة من الكمال. واعتمادًا على تلك الترجمة العبرية، كان هناك تلخيص عبري واحد قام به جوزيف كاسبي عام 1331. وفضلًا عن وجود أربع تلاخيص بالعبرية، هناك ترجمتان باللاتينية، الأولى أنجزها إلياديل ميديغو في عام 1491، والثانية يعقوب مانتينيوس في عام 1539، واثنتان باللغة الإنجليزية، أحدثهما هي النسخة المترجمة الحالية[2]. لذا، يوجد الكثير

(1) يقصد ليرنر أن النص العربي كان موجوداً في مكتبته الأسكوريال قبل حرقها في حدود سنة 1650م. [العبيدي].

(2) يقصد ليرنر ترجمته للنص الرشدي التي صدرت عن جامعة كورنيل سنة 1974. والثانية هي ترجمة إرفن روزنتال الصادرة في لندن سنة 1956 في طبعتها الأولى، أما الأخيرة، وهي التي اعتمدناها، فقد صدرت سنة 1969. [العبيدي].

بينك وبين ابن رشد حول قابلية ودقّة الترجمتين. وقد قدّم شموئيل دفاعاته[1]، وبقي لي التحدث عن نفسي.

وإذ نقدّم هذه الترجمة الإنجليزية الجديدة، فنحن نعتقد أنها تشير إلى التحسّن في الدقة والكفاءة عن النسخة النقدية الرائدة لروزنتال. ومن الممكن الإشارة إلى بعض الاختلافات في المدخل هنا:

أولًا: يبني أرفن روزنتال تحقيقه للكتاب على أساس مخطوطة ترجع إلى أوائل القرن السادس عشر، أما الترجمة الجديدة فاعتمدت على أقدم المخطوطات التي تحتوي على عدة قراءات جيدة تفوق جميع المخطوطات الموجودة. ونقاط قوة هذه المخطوطة وعمرها تخوّلها أن تخدم بوصفها أساسًا للنص النقدي وترجمته. ولكن بما أن المخطوطة[2] هذه ليست بدون نقاط ضعف، فقد رجعت في قراءاتي إلى المخطوطات العبرية الأخرى (كما قُدّمت في قراءات روزنتال النقدية لنصه العبري) أينما تخدم مصلحة وضوح الفكر والقواعد الجيدة.

---

(1) أورد ليرنر صورة من دفاعات واعتذارات شموئيل بن يهودا لما وقع فيه من أخطاء وسوء فهم لنصّ ابن رشد هذا. ينظر: الملحق رقم (1) من ترجمة ليرنر. [العبيدي].

(2) رمز لها رالف ليرنر بالمخطوط Ms.A، واعتبرها المخطوطة الأم لكل المخطوطات اللاحقة لها. [العبيدي].

ثانيًا: إنّ في حالة وجود مخطوطة غامضة وصعبة مثل التي نحن بصددها، يراود ذهن المترجم أن يحاول اصطناع النصّ الإنجليزي من النص العبري الغامض. وقد وضعت نصب عينيّ مخاطر مثل هذا الإجراء وما يؤدي إليه أحيانًا من تخمينات تعسفية. وقد كان شموئيل واعيًا جدًّا لنقاط ضعفه بوصفه مترجمًا للنصّ الفلسفي، ولكن إذا أُخذت أقواله بنظر الاعتبار بهذا الصدد، فإنه لا يكلّ في بذل الجهود المضنية من أجل تقديم ترجمة أمينة لنص ابن رشد إلى القارئ، والمؤهلة للشخص الذي يعرف العبرية لا العربية. وفضلًا عن ذلك، فإنه قد رأى ما لم يره أحد منا، ألا وهو النصّ العربي لابن رشد.

ثالثًا: إنّ روزنتال ترجم النصّ العبري وهو يعتقد أن ابن رشد كان يعدّ الشريعة الإسلامية مطابقة للمدينة الفاضلة، وأن الشريعة تفوق النظام الفلسفي. وهذا الفهم لدى روزنتال قد أثرّ في ترجمته وفي تعليقاته، ومقدمتي هنا تحاول أن تتفادى ذلك وتعرض تفسيرًا بديلًا لها[1].

(2) لكن لماذا يختار مسلم مثل ابن رشد الكتابة عن جمهورية أفلاطون؟!:

إنّ الإجابة عن هذا السؤال لا يكون بشكل مباشر؛ إذ ما الفائدة يا ترى من مثل هذه الفلسفة الوثنية النظرية لرجال أكدوا بأن ما يؤمنون به إنما يمتُّ بصلة للشريعة السماوية؟ هل من الممكن أن تكون هذه الشريعة، التي تقدّم نفسها كاملة

(1) بعد انتهاء ما قاله ليرنر هنا في نقاطه الثلاث التي عرضها، يذكر الأشخاص الذين ساعدوه ويقدم لهم الشكر على ملاحظاته النقدية على نشرته، كما يذكر بالفضل إرفن ورزنتال وجهوده في الترجمة إلى الإنجليزية وما قدّمه له من إيضاحات أثناء الترجمة الجديدة وتفسير الغامض منها، ولاسيما نص شموئيل أو ما ذكره ابن رشد. كما يشكر الباحث العراقي محسن مهدي (ت2002م) لنقده الواضح والحادّ للترجمة وتقديم ملاحظاته المهمة، فضلاً عما ذكره شلمون بينس من اقتراحات تساعد على قراءة النص العبري. كما لا يفوته أن يشكر الفيلسوف ليو شتراوس Leo Strauss، الذي أهدى إليه هذا الكتاب. [العبيدي].

وتامة وتخاطب كل الناس بكافة ألوانهم وطباعهم (الأحمر والأسود)، بحاجة للإكمال المميّز؟ مثلما يختار ابن رشد لوصف نفسه في مكان آخر[1] أنه القاضي والعالِم والإمام المجتهد. ونحن نعرف أن هذه القائمة من الألقاب لا تعالج اهتمامات ابن رشد ولا مؤهلاته بالكامل. فلم يضع توما الاكويني ولا دانتي أليّغيري نصب أعينهما أي شخص سوى ابن رشد عندما تحدثا عن شرّاح أعمال أرسطو. وأن عبد الواحد المراكشي في كتابه تاريخ المغرب يكرّر التعليق الذي ذكره ابن رشد حين طالبه الخليفة بتلخيص وشرح أعمال أرسطو، فضلًا عن تشجيعات طبيبه ووزيره ابن طفيل. ولهذا تتم رؤية هذا التلخيص (للجمهورية) على أنه جزء من ذلك المشروع الأكبر؛ لأن ابن رشد نفسه يقول في بداية عمله: إنّه تبنى كتاب أفلاطون؛ لأن كتاب السياسات لأرسطو لم يصل إليه ولم يقع بين يديه (انظر المقالة الأولى، الفقرة1)[2].

ومع ذلك، وفي الوقت الذي يعلق فيه ابن رشد على بعض الأشياء، فإنه يترك السؤال الأساسي والمبكر دون جواب، ألا وهو: ما هي مكانة الفلسفة الوثنية في المجتمع المسلم؟ وللإجابة نقول وبمبالغة قليلة إنّه في الأغلب تشير العبارات الأولى لهذا العمل إلى فائدة وملائمة وضرورة العلم السياسي (المقالة الأولى، الفقرة1). ومرة أخرى وأخرى يوضّح ابن رشد بصورة تامّة، أن هذا العلم السياسي الذي هو بعيد عن أن يكون متفوقًا عليه من قبل الشريعة، ليس بأقل طلبًا في هذه المدن. وبالضبط، فإن كمية الطلب غير المرضية عليه هي أحد الدروس الكبرى لهذا العمل. ونقصها لجهة الوعي بمرضها هو بحد ذاته قياس

(1) يقصد ليرنر أن ابن رشد يعدّ نفسه فيلسوفاً برهانياً، فلماذا لا تهتم دولته بما يقول من آراء تخص خدمة المجتمع وسعادته. انظر ما قاله في المقالتين الثانية والثالثة من هذا التلخيص. [العبيدي].

(2) كل هذه الإشارات تعود إلى تلخيص السياسة لأفلاطون، موضوع ترجمتنا العربية هذا. [العبيدي]

كيفية وقوع هذه المدن فريسة للمرض بصورة صحيحة. وحتى لو قبلنا الفكرة بأن أفلاطون كان لديه شيء ما ليعلّمه لمؤيدي الشريعة حول طرق المحافظة على الصحة السياسية أو استردادها، فإن من الصعب القول: إنّ أفلاطون الذي يظهر في هذه الصفحات هو أفلاطون المألوف لدينا.

إنّ المقارنة المفصّلة والموسّعة لهذا العمل مع نص الجمهورية هي التي تكشف العديد من الاختلافات بين الاثنين. فنادرًا جدًّا ما يتم تكيِّف جمهورية أفلاطون للإسلام، والآلهة والأساطير اليونانية يصار إلى استبدالها بالأمثلة المعروفة بصورة أفضل لقراء ابن رشد.

والملاحظ أكثر أهمية هنا هو التفاوتات الملموسة ماديًّا والدراسات التي يوجزها ابن رشد، والإسقاطات والتغيرات في التفاصيل والاستنتاجات من أرسطو أو الفارابي والآخرين.

إنّ مقدار القيمة الممنوحة لهذه التباينات لنص ابن رشد الذي نقدمه حول الجمهورية يبقى موضع جدل، وأكثر تعقيدًا في الحقيقة، كونه لا توجد هناك ترجمة عربية مفردة للعمل الأفلاطوني الكامل. وفي حالة غياب النص الذي وضعه ابن رشد أمامه عندما كتب هذا العمل، فإنه من الممكن أن نخاطر فقط ببعض التخمينات حول أهمية التفاوتات، ومن غير الممكن أن نكون متأكدين من أنها نقاط انطلاق من أفلاطون.

وانطلاقًا من التراجم العربية للنصوص اليونانية الموجودة، قام المترجمون بعملهم هذا بصورة ذكية وماهرة، هذا، ولن يعاني القراء الأذكياء لهذا النص العبري من أية صعوبة في تمييز العديد من الصفحات التي تكشف الإخلاص العظيم حتى لفروق نص أفلاطون.

وباختصار، فإنه من غير الممكن أن نعرف بالتأكيد، هل أن نص ابن رشد يدهشنا لأنها مربك، أم أنه خطأ في ضوء فهمنا الحالي لنصّ أفلاطون، بسبب

«الإهمال أو التصميم»[1]. فمن المحتمل أن تكون أفكار ابن رشد هي غير الأفكار التي يحملها نص أفلاطون.

وفي هذا العصر الذي يتمّ فيه حثّنا من كل الجوانب على التباهي بأن ما نـؤمن به هو الذي يوجد في داخلنا، فإن هذا العمل المفيد لابن رشد عمل غريب بصورة مضاعفة ثلاث مرات. والفلاسفة (كما يُسمّى الفلاسفة القروسطيون وبالعربيـة)، لم يتباهوا بإعلان عبقريتهم وأصالتهم وتفوقهم على من سبقهم، بل بالعكس، فقد جرى تكريس الكثير من هذه العبقرية والأصالة لإخفاء خـصوصياتهم. والـنص الحالي لابن رشد هو مثال على ذلك لأنه في الحقيقة ليس بـالأمر الـسهل القـول في كل مثال: هل أن ابن رشد يتحدث باسمه الخاص؟ والتحوّل هنا مـن «يقـول» إلى «نقول» ومرة أخرى (مع التباينات التي تواجهنا) يـسكن هـاجس القـارئ الجيـد الذي يهزّ رأسه بسبب تكرار ابن رشد لما يقوله أفلاطون أو يؤكد عليـه أو يثبتـه أو يفسّره.

وفي كل مرة يتمّ إرباك القارئ الحصيف بالوسائل المختلفة عن طريـق جعلـه يبحث عن موقف ابن رشد نفسه من كل هذه القـضايا. في بعـض الأحيـان يخـبره ابن رشد عما يريد بصورة مباشرة، وأحيانًا أخرى بصورة غير مباشرة. وفي أحيـان أخرى أيضًا يطرح ابن رشد مجرد سـؤال، وفي جميـع الحـالات يتحـرك ابـن رشـد بشجاعة وعزم لكي يضع أمام القارئ المـشاكل التـي تنـتج عـن الاصـطدام بـين الفلسفة السياسية الكلاسيكية والشريعة.

وكلما كان القـارئ أكثـر انتباهًـا كلـما تمـرّس بـصورة أحـسن في فهـم تلـك المشاكل، ومعظم تمرسه يتكوّن من تميز ما نضعه نـصب أعيننـا مـن أجـل تفـسيره (المقالة الثالثة). ولغرض تحقيق ذلك الخير الأسمى، فإن الخطوة الأولى المفيدة هي

---

(1) Inadvertence or design، أي أن ليرنر يقصد بالقول إن ابن رشد لم يتابع نص الجمهورية متابعة منهجية حرفية، لأن كتاب الجمهورية يتألف من عشرة كتب، حوّلهـا ابـن رشـد إلى ثلاث مقالات رئيسية. [العبيدي].

أن نأخذ بنظر الاعتبار بعض الأمثلة ذات الصيغ المختلفة التي يختار فيها ابن رشد التحدّث باسمه الشخصي. وهو يتحدث باسمه الشخصي عندما يتحدث بصورة توكيدية، ويستعمل في المناسبات القليلة صيغة المتكلم عندما يقول: «لقد رأيت العديد من بين الشعراء، هؤلاء الذين تربوا في هذه المدن، ممّن يفضّلون الحكم الاستبدادي...» (المقالة الثالثة)، أو عندما يقول: «أنا أعتبرها أممًا غير يونانية، ولا توجد هناك دعوة لإشعال الحرب من أجل جلب الحضارة إليها. وهي (أو الشباب من بينها على الأقل) غير متعلمة أساسًا».

يتخذ ابن رشد الموقف المضاد لوجهة النظر هذه رغم تأييده لأرسطو. وفي القيام بذلك، فإنه يؤيد ويُغيّر مفهوم المسلمين عن الحرب العادلة، ويرى أن الحرب تعتمد على الظروف الطبيعية الملائمة بدلًا من توجيهها ضد كل الناس.

وبالنسبة إلى الأمم في المناخات المعتدلة، فإنه ليس من المستحيل أن يحصّل هؤلاء الذين تجاوزوا سن الشباب الفضائل لحدّ ما. وإذا لم تترسخ هذه الدرجة من الفضيلة بينهم، سيكونون أحق بالقتل أو الاستعباد، وستكون مكانتهم في المدينة مثل مكانة البهائم العجماوات (المقالة الأولى).

وفي الوقت الذي يرى فيه القرآن أن الحرب العادلة (الجهاد) تقود إلى اهتداء البشرية للدين الحقّ، فإن ابن رشد يتصوّر أن الحرب العادلة، باعتبارها طريقًا للحكمة، إنما تُجلب إلى هؤلاء الذين لديهم استعداد طبيعي لها. وإذ يأخذ ذلك نقطة انطلاقٍ له، فإن من غير المدهش أن يرفض ابن رشد إمكانية أو احتمال لعنة العديد من المتحزبين لحياة الوحشية والقساوة.

والمغزى المتكرر في هذه الصفحات، أي المقارنة الصريحة أو الضمنية لهذه المدينة (الفاضلة) مع تلك المدن (غير الفاضلة)، يقدّم الدليل الإضافي على وجهات نظر ابن رشد الخاصة. ومع أن لهذه المصطلحات المتكررة أكثر من معنى واحد في هذا العمل، فإن استعمالها من قبل ابن رشد خالٍ من الغموض بصورة عامة.

وهذه المدينة من الممكن أن تعني المدينة التيماركية (انظر المقالة الثالثة)، أو المدينة الأوليغاركية (كذلك المقالة الثالثة)، أو المدينة الديمقراطية (كذلك المقالة الثالثة)، أو المدينة الاستبدادية (كذلك المقالة الثالثة)، أو المدينة الارستقراطية (كذلك المقالة الثالثة) ولكن لا يوجد هناك خطأ في نية وقصد ابن رشد في أية حالة معيّنة، وحاصل جمع مثل هذه المعاني ذات الضمير الوصفي يتّم التفوق عليه بسهولة بواسطة عدد الأمثلة التي تعني فيها هذه المدينة (الفاضلة) التي أُسست في الجمهورية، والمقارن مع هذه المدينة لأغراض التناقض هو اصطلاحات هذه المدن.

هذه المدن (غير الفاضلة) معروفة بصورة جيدة لابن رشد، وللذين يخاطبهم والذين يقرؤون له. إنها المدن الموجودة فعلًا، لا قولًا؛ إنها مدننا (انظر المقالة الثالثة). ومن الممكن الإشارة هنا إلى القليل من هذه المقارنات، ولكن يكفي أن نوضّح كيف أن ابن رشد، ومع اقتصاده العظيم في اللغة، كان قادرًا على إثبات قصده ودعمه.

(أ) إنّ هذه المدينة (الفاضلة) ليست بحاجة لِفَنَيْ القضاء والطب ولا تحتاج إلى القاضي أو الطبيب في أي ظرف من ظروفها، وإن ما يُسمى بالقضاء والطب في هذه المدينة إنما له أسماء مشتركة فقط مع القضاء والطب الموجودين في المدن القائمة في عصره وفي الماضي. وأنّ الأمراض في هذه المدينة والعلاجات القديمة الطراز والأسكليبوسية فقط هي التي يمكن تمييزها في هذه المدينة. وهي لن تكون مفيدة في هذه المدينة، على وفق ابن رشد: (وهذا ما يتفق وفكرتي حول معظم العلاجات سوى العلاجات للأشياء الخارجية مثل الجروح والرضوض والكسور وما شابه ذلك. وقد تم استنباط مضامين هؤلاء المرضى بصورة مزمنة سواء جسديًّا أو روحيًّا) المقالة الأولى.

(ب) ومثلما أن الحاجات غير مستقلة في هذه المدينة (الفاضلة)، فإن الفنون التي تظهر لخدمة تلك الحاجات تكون خاضعة للنظام. ويلاحظ ابن

رشد الندرة والكثرة اللتين تعمّان السوق الـذي هـو في حالـة مـن عـدم الاتزان، بحيث لا أنواع ولا أعداد الحرفيين في هذه المدينة سوف تكـون حاملة لرقم احتمالي. والمنفعة الـضرورية هـي المحـك المطبّـق عـلى كـل الإنتاج أكان ملابس أم زوجات أم أطفالًا (المقالة الأولى).

(جـ) سـتمارس النـساء في هـذه المدينـة (الفاضـلة) النـشاطات نفـسها التـي للرجال، ويقدم ابن رشـد الـدليل لتوضـيح أن بإمكـان النـساء إثبـات دورهن في الحرب. وهـو يـرى أنـه لا يوجـد هنـاك شيء يمنـع وجـود الفلاسفة والحكّام بينهن. وقد تمّ رسم التناقض بين ما تضع القوانين أو بعض القوانين المتعلّقة بمكانة النساء، وما يؤكد عليه بحث الحيوانـات. ومن التاريخ الطبيعي تـتمّ قيادتنـا إلى رؤيـة كيـف أن المعاملـة الـسائدة للإناث معاملة غير طبيعية. (المقالة الأولى)

وبما أن النساء في هذه المدن (غـير الفاضـلة) غـير متهيئـات للعلاقـة مـع أي واحدة من الفضائل البشرية؛ لذا فإنهن يشبهن النباتات في هذه المدن. وعن طريـق تطبيق أو إلغاء قابليات النساء، يُساهم الرجـال في الفقـر المـضاعف لهـذه المـدن (المقالة الأولى).

(د) في تأسيس مجتمع الملكية للنساء والأطفال[1]، فإن هذه المدينة (الفاضـلة) تتخلّص من كل الإغراءات الرئيسية للناس، لوضع النـاس بعيـدًا عـن الاهتمام بخير ورفاهية الكلّ.

ومن المؤكد بالطبع أنه إذا تطابقـت كـل الأشـياء في هـذه المدينـة (الفاضـلة) فسوف يُزال الحسد والكره منهم والفقر والشرور الأخرى الموجودة في تلك المدن (غير الفاضلة).

وعن مواطني هذه المدينة (الفاضلة) يقول ابن رشد: إنّهـم سـعداء بـالطبع،

(1) يقصد شيوعية النساء والأطفال. [العبيدي]

ولا يتمّ إزعاجهم بأي من الشرور التي تزعج مواطني تلك المدن. وبصورة غير مماثلة لهذه المدينة التي يتطلب وجودها أن يكون الذين يحكمونها فلاسفة، فإن تلك المدن الموجودة حاليًا لا تحصل على أية فائدة من الفلاسفة والحكماء.

وبالطبع، إذا تربى الفيلسوف الصحيح عن طريق الصدفة في تلك المدن، فإنه في وضع الرجل الذي يعيش بين الحيوانات المفترسة. ومن أجل المحافظة على ذاته، يقوم هذا الرجل (الفيلسوف) بكل ما في وسعه من أجل إبعاد نفسه عن الآخرين؛ ولكن إذا قام بذلك، فإنه يبقى غير كامل بمعنى ما، لأن كماله يكون قابلًا للحصول في هذه المدينة التي وصفناها في الكلام فقط.

وبوسعنا أن نعمّم من هذه الأمثلة فنقول على وفق لابن رشد، هذه المدينة (الفاضلة) هي أفضل مدينة، بحيث تتضاد معها تلك المدن التي هي مدن جاهلة، ومدن ضالّة. وبالتوسع كثيرًا في استعمال هذه المدينة قاعدةً أو قياسًا، يتوسّع ابن رشد في تقييم التطبيق العملي أو الممارسة المعاشة، وحتى معايير الشريعة نفسها، مقارنةً بمقاييس جمهورية أفلاطون الفلسفية. وابن رشد غير متحفظ دائمًا في القيام بمثل هذه المقارنات والأحكام. وتجده في بعض الأحيان يستطرد قليلًا للتعليق عن مضامين تحليله الخاص.

وعلى سبيل المثال، فإن تحول الرجل التيموكراسي إلى رجل أوليغاركي (رجل المجد والشرف إلى رجل المال)، إنما تتمّ برهنته عن طريق الدرس المستنبط في التاريخ الإسلامي زمانه. وإن الأسرة[1] التي سبقت الموحدين في الحكم كانت تُعرف بالمرابطين. وقد أقاموا أول حكمهم على الشريعة، وكان ذلك تحت سلطة أول المرابطين. ولكن من جاء من بعده عرفوا الانحطاط المستمر (التيموكراسية أولًا) المرتبطة بصورة وثيقة بـ «الأوليغاركية»، والتي هي النظام المكرّس للذات بصورة نهائية وحتمية. وقد أُطيح بالأخيرة لأن الحكومة التي عارضتها في ذلك

(1) يقصد أسرة دولة المرابطين ومؤسسها يوسف بن تاشفين. [العبيدي]

الوقت كانت شبيهة بالحكومة التي اعتمدت على الشرائع[1] (المقالة الثالثة).

ومع ذلك، فإن هذه البدايات ليست التشابه الوحيد بين المرابطين والموحدين. فثمة أمثلة أخرى متشابهة أو متشابهة تقريبيًّا في تدهورها اللاحق من ناحية الدساتير والأخلاقيات. ((وبإمكانك توضيح ذلك مما أصبح بيّنًا بعد السنة الأربعين على شكل عادات وحالات لهؤلاء الذين يمتلكون الوجاهة والسيادة المرموقة)) المقالة الثالثة.

إنّ تدهور حكم الموحدين آنذاك انعم النظر فيه ابن رشد أكثر من مرة، ولكن من أي مستوى من الامتياز كان قد هبط ذلك الحكم؟ ويبدو أن العديد من المؤسِّسين للأسر والبيوتات التي يشير إليها ابن رشد في هذا الكتاب يحملون هذه الصفة المشتركة، وهي أن حكمهم يشبه أصلًا الحكم المعتمد على الشرائع، أو المستعمل لمحاكاة الحكم الفاضل. وامتيازهم كان شبه امتياز، مع أنه حتى هذا الأمر سوف ينطوي على تحسّن عظيم بالنسبة للخسّة التي كانت سائدة ذلك الحين. وما بقي ليس بشيء يُذكر. فإن الرجل القائم بينهم هو الفاضل استنادًا إلى الخواص الدستورية والقانونية، والذي يبقى في أسمى حالة للروح، وإتباع طرق الشريعة هو التحرّك باتجاه استرداد التماثل والمحاكاة الأولى. وعلى الأرجح، فإن الخطب الممتعة جدًّا والغامضة والمثيرة لابن رشد هي تلك التي تقدّم التعليم الجدلي لأفلاطون. وأعني بالجدلي التعليم المضاد للأفكار المقبولة بصورة عامة أو تعاليم الشريعة. والأمثلة القليلة عن عرض ابن رشد لهذه الأفكار غير المستقرة هي التي توضّح استجاباته المختلفة للجدال، وهي:

(أ) يتفق ابن رشد في بعض الأحيان مع أفلاطون. في موضوع القصص المزيفة (الكاذبة) التي يتعامل معها بصورة مطولة كما فعل أفلاطون. ويتبع ابن رشد خطواته المماثلة في إدانتها. ومن بين الأمثلة عن هذه القصص المزيفة المقبولة بيننا بصورة عامة يركّز ابن رشد على عادة

(1) يقصد دولة الموحدين ومؤسسها المهدي بن تومرت. [العبيدي]

القول: إن الله هو سبب الخير والشر، وأن بإمكان الملائكة نقل نفسها بأعجوبة، وفهم السعادة على أنها مكافأة، وأن المعاناة هي عقاب لأفعال الرجال. وهذا المغزى الكلي للقصص الكاذبة المزيفة من الواجب أخذه بنظر الاعتبار بصورة ملائمة في السياق الأكبر لنقاش ابن رشد للقصص الكاذبة. مثل هذه (أي المحاكاة) التي يتمّ فيها الرجوع إلى أفلاطون أو محاولة جعل الرجوع غير أكيد. والدروس التي يتمّ استنباطها هي: أن هذه القصص (الكاذبة) حتمية بالنسبة إلى حكم الجمهور وتعليمه، وأنه مهما كانت سعة تعلّم الحقيقة التأملية من خلال الوسائل غير البرهانية، أي الأقوال الإقناعية والعاطفية، فإنها لا تكون علمًا على الإطلاق.

(ب) وفي أحيان أخرى، يتم تقديمه موقف ابن رشد على أنه موقف أفلاطون. وقد أشرت بصورة مبكرة إلى ابتعاد ابن رشد عن أفلاطون حول مشكلة الشجاعة، وتبنيه وجهة النظر الأرسطية. وقد تم الحصول على مضامين هذا الجدل لمفهوم الحرب العادلة (الجهاد). والمضمون الإضافي الضروري لموقف أفلاطون هو رفض المجتمع العالمي. المجتمع المتصوَّر على وفق الحديث المأثور عن النبي محمد: «لقد بُعثت للأحمر والأسود». وابن رشد يرى أن مثل هذه الشمولية العالمية (للإسلام) لا تتفق مع رأي أفلاطون، ولكنه حريص على ألا يجعل عدم الاتفاق هذا يصبح نزاعًا بين الفلسفة والشريعة، وذلك عن طريق التأكيد بأن وجهة نظر الشريعة هي الحقيقة الثابتة التي يشترك فيها أرسطو أيضًا، والوقوف بجانب الإسلام ضد أفلاطون. ويبدو أن ابن رشد يسحب هذه المزايا التي عدّدها على وجهة نظر أفلاطون من أن كل الأمم غير ميّالة بصورة متساوية إلى الفضيلة بالفطرة (المقالة الأولى). وهكذا يظهر المجتمع العالمي للمؤمنين الحقيقيين مرة أخرى ليكون مرغوبًا وممكنًا، ولكن هذا ليس التأكيد الأخير لابن رشد في نظرته حول المسألة التي من الممكن رؤيتها من معالجته للجدل المرتبط بها.

(ت) إنّ أقوال أفلاطون الجدلية ليس كلها معترف بها من قبل ابن رشد، وفي ضوء الحقيقة القائلة: إنّ ابن رشد يتفق حينًا ويُعارض أحيانًا أخرى، فإن حالات صمته في بعض الأحيان من الممكن اعتبارها ذات معنى هادف. ومع أن تحسين النسل الذي قال به أفلاطون هو في حالة خلاف مع شريعة الإسلام، يتمكّن ابن رشد من مناقشة نظام إنجاب الحرّاس بمثل تلك الطريقة المقننة بصورة كبيرة، بحيث إننا مجبرون على القول: إنّه يلزم الصمت حول النزاع، وبعد وقت قصير يظهر أنه يقبل فكرة الحجم الثابت لهذه المدينة التي تشتمل على نوع ما من ضبط النسل أو السكان أو كليهما.

يتحدث ابن رشد في الحقيقة عن مدن فاضلة، وفي تلك التعددية نميّز نحن البديل للمجتمع العالمي الناتج عن الحرب الناجحة (الجهاد) التي تشن ضد الحمر والسود.

وفي مناقشة إدانة أفلاطون للحرب الأهلية بين سكان أهل المدينة نفسها (البغي)، يكتب ابن رشد قائلًا: إنّ هذه تُدعى بغيًا ضد الضالّين وليس ضد الكفرة.

وما يؤكد عليه أفلاطون يختلف عما يؤكد عليه مشترعو الناموس الإلهي، ويترك ابن رشد الأمر عن طريق الإشارة إلى الاختلاف بين ما يُعلمه أفلاطون وما يُعلمه الإسلام من بين أشياء أخرى. ولا يأبه ابن رشد للعبارات المتناقضة عن طريق التأكيد على تطابق وجهات النظر بين القرآن وأرسطو، وإنْ كان لا يعلن أين يقف هو من ذلك. ويبقى صامتًا بصدد إحدى النقاط الكبرى للجدل بين الفلسفة والشريعة: هل ينبغي أن تسود الوحدة العرقية واللغوية على التنوّع الديني؟

إنّ هذه الأمثلة تشير إلى غنى وتعدّد جوانب نقاش ابن رشد؛ إنّه عمل مليء بالفروقات الدقيقة والغموض والتأكيدات المذهلة.

وبدون أي إشارة نقد أو شك، فإن ابن رشد لا يقرّ بمطلب أفلاطون بأن توجد هناك شيوعية مطلقة للنساء والأطفال، وإنما يستمر فيما بعد لمعالجة ضرورة تلك الشيوعية كما تمت برهنتها. لكن ابن رشد أخيرًا يقبل هذه الشيوعية في المجتمع والملكية على السواء، مشددًا على أن ضرورة وملكية ومنفعة كل ذلك أمور مؤكدة ذاتيًّا. وكما أكدّنا من قبل إنّ كلمة (نحن) التي يذكرها ابن رشد قد تمثل آراء مختلفة.

ودعمًا للأمثلة المذكورة سلفًا، أضيف الآن هذا الدليل، يقول ابن رشد: إنّه لا توجد هناك مدينة صحيحة فعلًا سوى تلك المدينة (الفاضلة)، حتى انشغلنا كلنا من أجل تحقيقها. إنّ كلمة «نحن» هنا تشمل ابن رشد نفسه، ويتمّ اقتراحها بتكرار العبارة الأخيرة القائلة هذه هي المدينة التي نهدف إلى تحقيقها والتي هي كبيرة الحجم بحد ذاتها، وتمتلك قوة عظيمة على الرغم من أنها تحتوي كما يقول أفلاطون على ألف مقاتل فقط.

وتتمّ أيضًا إثارة شكوكنا وانطباعاتنا وترسيخها على الأرجح عندما يدعونا ابن رشد في نهاية عباراته إلى طرح أفكارنا عن الأشياء التي كنا نمدحها بأنفسنا عندما كنا نعير اهتمامنا للمدينة الفاضلة، وتُسبق هذه الجملة عادةً بكلمة قال.

إنّ الحد الذي يفصل بين ابن رشد وأفلاطون غامض بصورة مؤقتة، ولكن كليًّا وبطريقة أو بأخرى فإن السؤال الذي تبدأ به هذه المقدمة هو سؤال لكل قارئ جدّي للجمهورية الأفلاطونية: ما هي فائدة هذه الفلسفة بالنسبة إلي؟ وللإجابة يجد ابن رشد أن الجمهورية تتحدث لعصره الخاص وعن حالته الخاصة[1].

والآن، ومهما بلغت وثاقة الصلة بالموضوع، فإنه من غير الممكن أن تكون معتمدة على أي تطابق بسيط وواضح للتعاليم الأفلاطونية والقرآنية. ولكن إذا

(1) إنّ قصد ليرنر من قوله هذا هو أن ابن رشد قد وجد في جمهورية أفلاطون استجابة لأفكاره وتطلعاته وتطبيقاً على ظروف عصره وإشكالياته. [العبيدي].

قبل ابن رشد تعليم الجمهورية، على الأقل فيما يتعلّق بالجزء العملي للعلم السياسي، فإننا نسرع إلى الاستنتاج بأنه حقّق اختلافًا تامًّا مع الإسلام، وإننا أثبتنا شيئًا غير قابل للإثبات بحد ذاته ومضعفًا لابن رشد بصورة رهيبة.

وللتأكيد، فقد قبل ذلك التعليم الفلسفي بصورة عامة، ولكن وكما تؤكد الأمثلة الأولى، فإن ابن رشد يستعمل ذلك التعليم بصورة نقدية وانتقائية. وعلى الأرجح، فإن الفائدة العظيمة التي حققها من الجمهورية هي فهم الشريعة بصورة أحسن.

إنّ القرآن فيه من النواميس التي تفوق القوانين الوضعية البشرية الاعتيادية، وسنسميها بالجزء الأعلى لأنها تحتوي على القوانين الشبيهة بالقوانين الوضعية البشرية الاعتيادية. ويقدّم هذا الجزء الأخير على وفق ابن رشد الطريقتين اللتان تقودان إلى الله، إحداهما من خلال الدعوة والثانية من خلال الحرب (الجهاد)؛ والجزء الأعلى للناموس هو الذي يتكوّن من تلك الأنظمة والتفاصيل المعروفة لمؤيدي الشريعة أو النواميس الموضوعة من قبل النبي الذي يدعو الناس إلى الله من خلال الدعوة والموعظة والسلم وليس الحرب.

وسواء أكانت جمهورية أفلاطون مُساعدة أم لا في مثل هذه الأمور أيضًا، عن طريق مساعدة الناس على الفهم الأحسن لما يعني بالتصرف العادل تجاه أتباع المرء، فإنه يوجد هناك افتراض قوي هو: إنّ بإمكان هذه الجمهورية مساعدتهم في تصوّر وإدراك الطريقة التي تُنظّم بها هذه الأمور في تلك النواميس التي تنتمي للناموس الإلهي الذي يأخذ سبيله مثل القوانين الوضعية البشرية.

وحول القسر والإكراه والعقاب الجسدي أو حرب المدن لا بد من أن نقول هنا: إنّها ليست الطريقة السائدة للتعليم والمتّبعة داخل المدينة الفاضلة. فكيف إذن يُقاد الناس إلى الله عن طريق الدعوة؟ يقول ابن رشد: إنّ ذلك ممكن بطريقتين: إما من خلال الأقوال الإقناعية أو الأقوال البرهانية. (المقالة الأولى)

يتم استعمال الطريقة السابقة في تقديم العلوم النظرية أو استنتاجات معيّنة

يتم الوصول إليها من قبل تلك العلوم إلى مدى بعيد. والقلّة المنتخبة (الفلاسفة) من جهة أخرى تُعلم هذه الأمور بالطرق الصحيحة.

وفي إشارة واضحة إلى أفلاطون، يستمر ابن رشد في القول: إنّ تعليم الحكمة لعدد كبير من الجماهير، يجب أن تُستعمل معهم الطرق الإقناعية والبلاغية والشعرية لأنهم (الجماهير) يكونون بهذا الصدد في إحدى الحالتين، إما أنهم يعرفونها (الحقائق البرهانية) من خلال الأدلّة البرهانية، أو أنهم لا يعرفونها على الإطلاق. الحالة الأولى مستحيلة بالنسبة للجماهير بعامة، والثانية ممكنة طالما أنه من الملائم جدًّا أن يحصل كل شخص على معظم الكمالات الإنسانية لأنه منسجم مع ما هو موجود في طبيعته للحصول على ذلك ويتهيأ له. وبما أنه من المستحيل بصورة عامة أن لا تعرف الجماهير الغفيرة شيئًا عن الحقائق التأملية، وبما أنه تم التأكيد بصورة مطلقة على أنّه من الممكن أن تعرف هذه الأمور من خلال البرهان، فإننا نستدل على أنه مهما عرفت هذه الجماهير الغفيرة عن هذه الحقائق التأملية من خلال الأدلة الخطابية والبلاغية فإنها ليست معرفة على الإطلاق وإنما هي اعتقاد فقط، ومن المحتمل أن يكون مثل هذا الاعتقاد مفيدًا أو حتى حتميًّا. ولكنها لا تضطرب مع المعرفة مثلما يتم الخلط بين الفضيلة الأخلاقية والفضيلة الفكرية. (المقالة الأولى).

عليه، إذا كانت المعرفة أو الطريق إلى الحقيقة العلمية هو حفظ القليل، فإن اللاحقيقة تبدو كأنها خطاب لعديد الناس.

وفي مجال آخر، فإن الحرّاس الشباب الأقوياء والعدد الغفير من المواطنين هم ذوو مركز متماثل. ولا واحدة من هذه المجاميع استطاعت استيعاب الدليل البرهاني. الأولى بسبب التخلّف المؤقت لأعضائها والأخرى بسبب فطرتها. وكل عضو من كلتا المجموعتين يحتاج إلى تعليم فنّي الموسيقى والرياضة، والتعليم الذي يمثل أو يحاكي الحقيقة التي من الممكن معرفتها بصورة إثباتية وإن كان ذلك ليس من قبله. ومثل هذه المحاكاة تجعل ما هو غير قابل للبلوغ قابلًا للبلوغ،

ولكن كونها محاكاة، فإن ما تنقله ليس بالشيء الحقيقي. (المقالة الأولى)، ويقترح ابن رشد نقلًا عن الفارابي التعليم الذي يتمّ فيه محاكاة السعادة الحقيقية لما يتمّ اعتقاده أنه سعادة حقًّا.

وحقيقة القول: واستنادًا إلى هذا الدليل، لن تعرف الجمهور الشيء الأمثل؛ إذ إنّ تعليمه هو تعليم لا يقترب من البرهان. ويوثّق ابن رشد هنا إدانة أفلاطون للقصص المزيفة والكاذبة، ولكن لا يقول شيئًا في هذا السياق للحيلولة دون استعمال الكذب البريء. وكل النقاش اللاحق لا يعدو كونه تداخلًا دقيقًا بين تقريرات وجهات نظر أفلاطون وعرض لوجهات نظر ابن رشد الخاصة، متوَّجة بالدفاع عن الكذب لدى الملك على أساس أن القصص الكاذبة ضرورية لتعليم الجمهور. ولا يوجد هنا واضع للشرائع لا يستفيد من القصص الموضوعة، لأن ذلك شيء ضروري للجمهور من أجل بلوغ السعادة.

ومع أن ابن رشد يوثّق في هذا السياق وجهة نظر أفلاطون في أن الكذب لا يُناسب حكم الله (الشريعة)، فإنه لا يحول دون استعمال القصص الموضوعة في الشريعة، أو في ذلك الجزء منها، الذي ينشأ مثل القوانين البشرية (الوضعية).

تُعلِّم جمهورية أفلاطون أن النظام الأمثل سوف يُحكم من قبل الفلاسفة، **وأن حُكام البشر أي كل الحكام يجب أن يكذبوا. كما لا يوجد هناك من يتكلم عن موضوع الفيلسوف الزور أو الكاذب بصورة مقنعة مثل جمهورية أفلاطون**. وإذا ما اعتقد ابن رشد أن الإسلام كان أو كاد أن يكون على حافة أفضل نظام، فإنه يوجد سبب للأخذ بنظر الاعتبار وبترو ما علّمه أفلاطون فيما يتعلّق بالحكم ومن ثم بالفيلسوف الكاذب (الزور).

وبعبارةً أخرى، إذا ما اعتقد ابن رشد أن الإسلام هو أحسن نظام، فإنه يوجد سبب للأخذ بنظر الاعتبار ما علّمه أفلاطون مما له علاقة بالفيلسوف الحق، المعرّض للخطر والكذب. وابن رشد يشبه الأرواح التي من أصل واحد وطبيعة واحدة، ويجد المنفعة والملائمة والقيمة في جمهورية أفلاطون لأسباب مختلفة. والتي ليست بأقل قيمة من هذه هي حقيقة أفلاطون حول الكذب.

ومن الإنصاف القول: إنّ في إعادة صياغة الجمهورية يؤكد ابن رشد أن عالمه (الإسلام)، العالم المحدد والمحكوم من قبل القرآن، بإمكانه أن يفيد من آراء أفلاطون. وأفلاطون هو المقياس، وليس تلك المدن بالتأكيد، ولا حتى فترة الإسلام المبكرة (الخلفاء الراشدون). وما يسود الآن هو الثاني الأحسن بصورة مميزة: حكم الشرائع وواضعيها.

إنّ تقسيم الحكومة السياسية التي بناها أفلاطون كان نظريًّا فقط، ولكن هل أن تحقيقها يدخل في نطاق الإمكان؟ أو هل أن مدينة أفلاطون يلزمها حكم الفلاسفة، الحكم السابق على مدينة أفلاطون والذي من الممكن تحقيقه؟ الجواب: أن من الممكن للأفراد أن ينشئوا بهذا الصفات الطبيعية التي عزوناها إليهم، وأن يتطوّروا فضلًا عن ذلك، من أجل اختيار الشرائع العامة التي لا تساعد أمة بعينها في اختيارها، ناهيك عن أن قانونهم الخاص لن يكون بعيداً عن القوانين البشرية. وإذا ما تم الإيفاء بهذه الشروط، فإن الحكمة (الفلسفة البرهانية) يُمكن إكمالها في عصرهم، وهذه هي الأمور الموجودة في زماننا وفي شريعتنا. وإذا حدث وجاء أشباه هؤلاء وحكموا لفترة من الزمن غير محددة، فإنه يُمكن لهذه المدينة أن تظهر على وجه الأرض.

إنّ القوانين الإنسانية التي يعيش في ظلها الفلاسفة ليست مختلفة تمامًا عن القوانين الخاصة بالفلاسفة. والقرآن لا يحول دون إمكانية حكم الفلاسفة (الحكماء)، ولكن يجب أن يستمر الحكم أو خلافة الحاكم إلى نهاية الزمن قبل مجيء الحكومة الفاضلة حقًا.

إنّ هذه السلسلة من الظروف (السياسية) هي التي جعلت ابن رشد يتبنى فكرة أفلاطون في إقصاء من هم فوق سن العاشرة من المدينة. ومع ذلك، فإن هذا البديل حافل بالصعوبات. وليس بأقل صعوبة من ذلك هو أنه في هذا الوقت، الناس والمدن هم في ميل نحو الأعمال الجيدة أكثر من ميلهم للمعتقدات الجيدة. وهؤلاء الذين عرفوا هذه الأمور سيعرفون جيدًا، أن هؤلاء الناس والمدن ليسوا بأحسن من معتقداتهم.

والمدن التي هي فاضلة في أعمالها البطولية هي تلك التي تُدعى بالارستقراطية. وعلى الأرجح فإن التحوّل الراديكالي (الانقلابات) يحتاج إلى التنفيذ في مجال المعتقدات الراسخة جدًّا. وإذا ما أخذنا جميع الأشياء بنظر الاعتبار، **يحق لنا القول إنّ ابن رشد لم يبالغ عندما أعلن أن طريقة أفلاطون لتحقيق ظهور أحسن نظام هي الطريقة الأسرع والأسهل والأفضل. وأختم كلامي بالقول: إنّ ابن رشد يستحق أن يُعدّ الرفيق المخلص لأفلاطون.**

شيكاغو 1974

تنـــويه
من المعرب

(1) اعتمدنا في نقل نص ابن رشد من الإنجليزية إلى العربية على الطبعة الثالثة للكتاب، بترجمة إرفن رونثال الصادرة عن مطابع جامعة كامبردج، لندن 1969. وقد قمنا بمقارنتها بالترجمة الجديدة التي قام بها رالف ليرنر، وعنوانها: ابن رشد على جمهورية أفلاطون Averroes on Plato's Republic، الصادرة عن منشورات جامعة كورنيل في الولايات المتحدة الأمريكية، سنة 1974، وذلك بغرض تقديم نص رشدي متكامل لهذا العمل الكبير في تاريخ الفكر السياسي العربي الإسلامي الوسيط. مع ملاحظة أننا لم نرجّح ترجمة على أخرى، إلاّ بقدر ما يسمح الأمر بتقديم نص لابن رشد أقرب ما يكون إلى الصحة.

(2) إنّ كافة التعليقات التي كتبت في الحواشي، والتي تمت من قبلي أشرتها بكلمة [العبيدي] وأما التعيلقات المشتركة بين وبين روزنثال فقد أشرتها [العبيدي ورزنثال] أو [روزنثال والعبيدي] .

(3) تمّ إعطاء الفقرات الرئيسة في كل مقالة من مقالات الكتاب أرقامًا متسلسلة بقصد التوضيح والترتيب والرجوع إليها عند الضرورة؛ وإنْ كانت نشرة ليرنر قد خلت من هذا الترقيم بعكس نشرة روزنتال.

(4) تمّ الاعتماد على ترجمة الشيخ حنا خباز لنصّ كتاب (محاورة) الجمهورية لأفلاطون، والصادرة في القاهرة 1929. وعليه فإن جميع الحواشي التي ذُكرت فيها هذه المحاورة اعتمدت على النشرة المذكورة. مع العلم أنه توجد ترجمة عربية حديثة أخرى لكتاب الجمهورية قام بها الدكتور فؤاد زكريا، وصدرت في القاهرة.

(5) تمّ الرجوع إلى نص كتاب الأخلاق لأرسطو، في الترجمة العربية القديمة لإسحق بن حنين، وبتحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، وذلك لأن الاصطلاحات العلمية الواردة فيه استعملها ابن رشد في كتابه هذا.

(6) تم الرجوع إلى كتاب ابن رشد تلخيص الأخلاق لأرسطو بترجمة أحمد شحلان، الرباط 2017.

النص

تلخيص السياسة لأفلاطون[1]

وهي أقوال العلمية[2]، التي هي الجزء الثاني من العلم السياسي <العملي>[3].

---

(1) عند ليرنر جوامع السياسة لأفلاطون Epitome of Plato's Republic وعند روزنتال تلخيص على جمهورية أفلاطون (= السياسة) Commentary on Plato's Republic وانظر ما قلناه بالتفصيل في تقديمنا للكتاب حول عنوانه، وآراء الباحثين والمؤرخين لسيرة ابن رشد ومؤلفاته، وانحيازنا إلى لفظة تلخيص بدلاً من جوامع، والحجج التي سقناها لذلك. [العبيدي].

(2) عند روزنتال Theoretical، وعند ليرنر Scientific وقد رجّحنا قراءة ليرنر على قراءة روزنتال، لأن العنوان يوحي بذلك. فضلاً عن أن ابن رشد له مقدمات في كتبه الأخرى تشبه هذه المقدمة. [العبيدي].

(3) العملي، لفظة أضفناها من عندنا لتوضيح المضمون، ونعتقدها أقرب للمعنى المراد في هذا القسم من أقسام العلوم الفلسفية، والتي تنقسم عادة إلى قسمين رئيسين: العلم النظري

المقالة الأولى[1]

1

عناصر المدينة الفاضلة وناموسها[2]

والعلم العملي. وهذا الأخير يتضمن إلى جانب علم السياسة، علمي الأخلاق وتدبير المنزل. ينظر: توضيح ذلك لاحقاً. [العبيدي].

(1) First Treatise

(2) العنوان الذي وسمنا به هذه المقالة هو من عندنا بحسب ما هو متداول ومبحوث فيها، إذ يهتمّ ابن رشد هنا بالحديث عن عناصر المدينة الفاضلة وفئاتها، وطرائق التربية لكل فئة من هذه الفئات، فضلاً عن الحديث عن كل عنصر من عناصر المدينة الفاضلة والناموس الملائم له. [العبيدي].

(1)

إن الغاية من هذا الكتاب هو تلخيص الآراء العلمية[1] المتضمنة في الأقوال التي تُنسب إلى **أفلاطون** في باب العلم السياسي[2]، مهملين ذكر الأقوال الجدلية[3]. وكما هي سنّتنا، فإننا نسعى إلى التلخيص في هذه المقالة، آخذين بالاعتبار أنه من الملائم، ومن أجل الترتيب في تعليقنا هذا، أن نقدّم المدخل الذي يتمّ فيه بيان الموضوع بحسب ما هو مناسب؛ لأن **أفلاطون** قد وضع هذا الكتاب بعد أن أَلَّف كُتُبًا أخرى في هذا العلم. كما سنبيّن غرض هذا العلم وغايته وأقسامه كذلك[4].

---

(1) عند روزنتال Theoretical وعند ليرنر Scientific. [العبيدي].

(2) عند روزنتال Political Science وعند ليرنر Republic [العبيدي].

(3) يشير ابن رشد هنا، إلى أن عمله هذا لن يهتم بذكر الآراء الأخرى المعارضة لأشخاص الحوار في كتاب الجمهورية، بل سيهتمّ فقط بما أكده أفلاطون وتم الاتفاق عليه بين المتحاورين في الكتاب، أي بمعنى أن محور اهتمامه سيكون الجانب العملي البرهاني من العلم السياسي القائم على ما هو بديهي فيه، وهو ما اتبعه في كل مؤلفاته وتلخيصاته بخاصة. ينظر: مقدمته لكتاب السماع الطبيعي، نشرة الهند، ضمن رسائل ابن رشد، حيدر آباد 1946، ص2، حيث المقدمة تلك تشابه مقدمته أعلاه. [العبيدي].

(4) إن مقدمة ابن رشد هذه تُعيّن مكانة العلم السياسي بين موضوعات الفلسفة، وهو هنا يتابع في تصنيفه له وكذلك في تعريفه للعلوم، أرسطو. كما يتبنى على الأرجح لغة الفارابي الاصطلاحية، والتي هي الأخرى تتبع أرسطو. [روزنتال].

نقول: إنّ هذا العلم المعروف بالعلم العملي لهو مختلف بالأصل عـن العلـوم النظرية[1]. وهذا من الحقـائق التـي لا جـدال فيهـا؛ لأن موضـوعه مختلـف عـن موضوع كل واحد من العلوم النظرية، وإن مبادئه مختلفة عن مبادئها كذلك.

فمن ذلـك، أن موضـوع هـذا العلـم يتـضمن الأشـياء الإراديـة التـي مبـدأ وجودها منّا، ومبدؤها هو الإرادة والاختيار، مثلما هـو العلـم الطبيعـي[2] الـذي مبدؤه الأشياء الطبيعيـة، ومبـدأ مـا بعـد الطبيعـة هـو **الله**، وموضـوعها الأشـياء الإلهية[3].

---

(1) العلم النظري (= التأملي Speculative) هو العلم الذي غايته النظر من أجل النظـر فقـط. وهو ما أكدّه الفلاسفة أرسطو، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد وغيرهم كثير. ويتـضمن هذا العلم البحث في علوم ما بعد الطبيعة (= الميتافيزيقا) والعلوم الرياضـية التعاليميـة (= الهندسة، الحساب، الفلك، الموسيقى) ، والعلوم الطبيعية. [العبيدي].

(2) إنّ هذه المقارنة بين العلم السياسي والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة، سـنجدها تتكـرر باستمرار في ثنايا هذا الكتاب، يُضاف إليها كذلك علم الطب. وهو أمـر يعـود بنظرنـا إلى كون ابن رشد هنا ينطلق في نظرته إلى السياسة مـن العلـم إلى الفلـسفة، وهـو أمـر جـدير بالنظر والتوسّع من قبل الباحثين في فلسفته عموماً، والسياسي منها على الأخـص، فـضلاً عن أن هذه المقارنة بين العلم السياسي ومقابلاته التي ذكرنا إنما هو لتأكيد الجانب النظـري منها فقط. [العبيدي].

(3) خلال هذا التلخيص، يتبنى ابن رشد تحديد الفـارابي للعلـم الطبيعـي الـذي يتـضمن مـن ضمـن ما يتضمن كتاب النفس، إذ يحصي الفارابي في كتابه إحصـاء العلوم ثمانية علوم =

وهذا العلم مختلف على وجه الخصوص عن العلوم النظرية التي غايتها المعرفة النظرية لذاتها، وإنْ كان شيء فيها مرتبط بالعملي. فإن مثل هذا الأمر يُعتبر عرضيًّا، كما في العديد من الأمور التي يبحث فيها العالم الرياضي[1]. إنّ غاية هذا العلم (السياسي) هو العمل أو الفعل فحسب، مع أن أقسامه المتفرعة عنه يختلف أحدها عن الآخر بالترتيب وفي درجة مناقشته لهذا الفعل.

أي أن القواعد الموضوعة في هذا العلم كلما كانت أكثر عمومية، ستكون أكثر بعدًا عن إحداث التأثير. وكلما كانت أقلّ عمومية كلما كانت أكثر قربًا من إحداث التأثير، ومثال ذلك ما نجده في علم الطب، فإن الجزء الأول منه يُسمى بالنظري[2]، ويُسمى الجزء الثاني بالعملي.

ولهذا، فإن هذا الفن (السياسات)[3] ينقسم على جزءين، يفحص في الأول

= طبيعية من ضمنها كتاب النفس. ينظر: تحقيق عثمان أمين لهذا الكتاب، القاهرة 1968، ويجعل هنا ذكر مصطلح العلم الطبيعي بمعناه الواسع بحسب ما بيّنه أرسطو. وكما نعلم، فإن الفارابي هو أول فيلسوف مسلم يضم كتاب النفس إلى العلم الطبيعي، وكأنه يناظر بذلك الأجزاء الثمانية لمنطق أرسطو (الأورغانون). وهنا نتساءل: هل أن هذا التقسيم يعود مصدره إلى مدرسة الإسكندرية وتأثيراتها الهيلينية المستعملة من قبل الفارابي، أم هي أصالة فلسفية إسلامية من قبل الفارابي، وهو أمر يصعب الجزم به. ينظر: شتنشنايدر، الثمرة المرضية، ليدن 1893، ص108. ويقارن: الغزالي مقاصد الفلاسفة، الذي يضمِّن معالجة النفس في القسم الطبيعي من الكتاب. ومن الواضح أن ابن رشد لم يشر إلى كتاب النفس تحت عنوانه المناسب، كما يفعل في تلخيصاته الأخرى، ما دام قد كتب تلخيصه لكتاب النفس سنة 578هـ/ 1182م. ولكن من غير الممكن أن يكون هناك شك فيما يتعلق بمصدر عباراته كما هو مؤكّد من الملاحظات التي سنسوقها فيما بعد. [روزنتال]

(1) العلم الرياضي التعليمي هو أحد أقسام العلم النظري التأملي، والذي يضم إلى جانب علم الهندسة، علم الحساب وعلم الفلك (= النجوم) وعلم الموسيقى. وينقسم هذا العلم بدوره وفي كل جزء من أجزائه إلى نظري وعملي. [العبيدي].

(2) عند ليرنر: الجزء العلمي Scientific part وعند روزنتال: الجزء النظري Theoretical part. [العبيدي].

(3) <السياسات>، إضافة من عندنا لتوضيح النص. [العبيدي].

عن العادات والشيم المكتسبة والأفعال الإرادية بالجملة، وفي ما يتعلق بعضها ببعض، وكيف يؤثر بعضها ببعض؛ وفي الثاني يتم الفحص عن كيفية غرس هذه العادات في النفوس[1]، وأي منها هي الحاكمة[2]، لكي يكون ناتج الفعل عن العادة المطلوبة في غاية التمام، وأي العادات تعيق الأخرى. وعلى العموم فإننا نجد أن هذا الجزء ينظر في الأشياء التي تقبل الإدراك، إنْ كانت قائمة على مبادئ عامة[3].

إنّ الجزءين الأول والثاني للعلم السياسي يقفان في ما بينهما من علاقة على مُستوى واحد، كما هي الحال في صلة ما في كتاب الصحة والمرض بكتاب حفظ الصحة وإزالة المرض في صناعة الطب[4].

والجزء الأول من فن السياسات متضمن في كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس[5]، بينما يتضمن الجزء الثاني منه كتاب السياسات **لأرسطو وهو مما**

---

(1) عند ليرنر: Souls، وعند روزنتال Soul. [العبيدي]

(2) الإشارة هنا إلى قوى النفس الثلاث التي ذكرها أفلاطون في محاوراته ولاسيما الجمهورية وفيدون وغيرهما. وكذلك الإشارة إلى أرسطو في كتاب النفس. انظر الترجمة العربية القديمة له، نشرة بدوي، بيروت 1980. [العبيدي].

(3) يقصد ابن رشد أن غاية العلم السياسي وهدفه هما وضع القواعد العامة المضبوطة للعدالة في المجتمع، مثلما هو شأن علم الأخلاق بالنسبة للفرد. [العبيدي]

(4) ضمن قائمة حنين بن إسحق لمؤلفات جالينوس المنقولة إلى العربية. ينظر: كتاب ج. براجستراسر، حنين بن إسحق والنقول من السريانية إلى العربية لمؤلفات جالينوس (ليبزيغ 1925)، وكتابه الآخر الببلوغرافيا الجالينوسية لحنين بن إسحق، (ليبزيغ 1932). ومن غير المؤكد بصورة دقيقة أي من هذه العناوين هو المطابق، ولكن الكتاب الأول يحتوي على اثنين من العناوين التي تمثل الكتب التي أشار إليها ابن رشد، كتاب في تدبير الصحة، وكتاب حفظ الصحة في صناعة الطب. يقارن: ابن باجة، تدبير المتوحد (مدريد 1946، ص12)، والذي ترد فيه إشارة إلى هذا الكتاب لجالينوس (= حفظ الصحة). [روزنتال]

(5) يشير ابن رشد هنا إلى كتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو والذي عمل له تلخيصاً لكنه هو الآخر قد ضاع أصله العربي. وتوجد له بالعبرية قام بها شموئيل بن يهوذا، وله أيضاً =

ليس في متناول أيدينا الآن، وكذلك في كتاب أفلاطون أيضًا، والذي نقصده هنا بالتلخيص[1].

وقبل أن نبدأ **تلخيصنا المطوّل** لما تحتويه هذه المقالات، فإنه من الملائم لنا أن نشير إلى ما شرحناه في الجزء الأول[2]، والذي يمكن أن نضعه أصلًا لما نريد قوله هنا[3].

نقول: لقد تمّت في الجزء الأول من هذا العلم الإشارة إلى أن الكمالات الإنسانية بالجملة أربعة كمالات هي: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية والأفعال الإرادية، وأن هذه الفضائل إنما توجد من أجل

= ترجمة لاتينية، وبخصوص كتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، ينظر: ترجمة العربية القديمة لإسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدري، الكويت 1979. [العبيدي].

(1) عند روزنتال Comment: وعند ليرنر Explain. إن إشارة ابن رشد هنا لها دلالتها العلمية والتاريخية، إذ إن كتاب أرسطو الموسوم بالسياسيات، لم ينقل إلى العربية في زمن عصر الترجمة العربية القديمة التي جرت في أروقة بيت الحكمة العباسي، بحسب ما هو متوفر بين أيدينا من وثائق ومعلومات بيناها في مقدمتنا للكتاب، ولهذا عوض فلاسفتنا العرب المسلمين عنه بشرح أو تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون والمعروف خطأ بكتاب الجمهورية، الذي نقل إلى العربية في بيت الحكمة العباسي، كما وترجم العرب كتاب جالينوس الذي يلخص فيه كتاب أفلاطون في السياسة، فضلاً عن ترجمة كتاب النواميس (القوانين) لأفلاطون، وترجمة تلخيص النواميس لجالينوس على محاورة النواميس (= القوانين) لأفلاطون، فوضع الفارابي تلخيصاً على كتاب النواميس لأفلاطون، ينظر: نشرة بدوي لكتاب النواميس للفارابي، ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام (ط3، بيروت 1982)، كذلك، كتاب الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، وهو أمر قد ارتضاه ابن رشد لنفسه جرياً على نهج الفارابي السابق، فعمل هو الآخر تلخيصاً لكتاب السياسة لأفلاطون. [العبيدي]

(2) ينظر: ما قلناه في الحاشية ما قبل السابقة أعلاه. [العبيدي].

(3). يبدو أن ابن رشد هنا قد تصوّر السياسيات بالطريقة ذاتها التي اتبعها المسلمون مع الفقه من حيث إن دراسته تتطلب الاهتمام بالأصول. [روزنتال].

الفضيلة النظرية[1] التأملية، وتكون بمثابة خادمة لها وتتهيأ لها، وهي الغاية القصوى التي من أجلها توجد[2].

(2)

وقد تمّ التعليق هنا أيضًا[3] على أمرين: إما أنّه من غير الممكن لشخص واحد الحصول على كل هذه الفضائل، أو إنْ كان ذلك ممكنًا فإنه في غاية الصعوبة أن يجد في إمكانه الحصول على كل هذه الفضائل دفعةً واحدة. ولكن من الممكن نوعًا ما أن توجد هذه الكمالات على الأغلب مجتمعةً في عدة أشخاص على نحو متصل، وإنه لمن غير الممكن أن نرى شخصًا واحدًا يقوم حتى ولو بواحدة من هذه الفضائل بصورة مستقلة دون عونٍ من أحد، وإنْ كنا نعلم أن الإنسان بطبعه يحتاج إلى معونة الآخرين في اكتساب فضائله، ولهذا صحّ القول: إنّ الإنسان كائن

---

(1) لاحظ النهج المثالي في تقسيم الفضائل، وتكوين النظريات الأخلاقية والسياسية عند هؤلاء الفلاسفة المتأثرين بأفلاطون، إذ يعدّون التأمل النظري أرفع منزلة من العمل بأي شكل من الأشكال. وأصله برأينا منهج أيديولوجي قبل أن يكون منهجاً فلسفياً خالصاً. [العبيدي].

(2) تمت الإشارة إلى هذا التقسيم للفضائل من قَبل في كتاب أرسطو، الأخلاق، ينظر: ترجمة إسحق بن حنين، (ص70، 83، 350 في ما يخصّ التأمل، وص353 في ما يخص الفضائل العملية). ويوجد ذكر لهذه الفضائل الأربع مجتمعة في كتاب الفارابي، تحصيل السعادة، الذي يشرح بإسهاب كل ما له علاقة بالسعادة القصوى التي تحصل في المدينة. وقد ذُكرت هذه الفضائل في الصفحات 2، 16، 26 من نشرة حيدر آباد 1345هـ. قارن كذلك بأرسطو اللاتيني، المنشور في البندقية 1550م، مع تعليقات ابن رشد. وأينما يرد ذكر تلخيص الأخلاق لابن رشد، تتمّ الاستعانة بالترجمة العبرية لهذا الكتاب بقلم شموئيل بن يهودا. ويقارن أيضاً مفهوم موسى بن ميمون للدولة والمجتمع في كتابنا موسى بن ميمون، لندن 1935، ص96. [روزنتال]

(3) إن ابن رشد هنا يقدّم وبصورة اعتيادية تعليقاً مفصّلاً باستعمال التلخيص الموجز. [روزنتال]

مدني بالطبع[1].

وهذا الشيء نحتاجه ليس لكمالاتنا الإنسانية فقط، وإنما لضرورة الحياة أيضًا. وهذا الشيء يشترك فيه الإنسان مع الحيوانات إلى حدّ ما، مثل الحصول على الطعام واللباس والمأوى[2]. وبالجملة، فإن أي شيء يحتاجه الإنسان إنما يعود إلى القوة الشهوية فيه[3].

إنّ الحصول على الحاجات إنما يتم بعدّة طرق، ولتكن للضروريات التي لا يستطيع الإنسان أن يوجد بدونها[4]. وأنه لمن المستحيل على الإنسان بمفرده أن يوفّر كل متطلبات عيشه (من حيث المأكل والمسكن والملبس)؛ أو طلبًا لمزيد من السهولة على سبيل المثال، فإنه من الممكن لزيد أن لا يحرث الأرض ويبذر الحبوب، غير أنه إذا ما حرث الأرض وبذر الحبوب فإن حياته لن تكون بتلك

(1) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، ط3، القاهرة 1929، ك2، (369ب)، ص40، وهي الترجمة التي سنعتمدها هنا للمقارنة. ويشير الرمز (ك) إلى الكتاب من كتب الجمهورية العشرة، ويشير الرقم بين الهلالين إلى الفقرة من الكتاب المعني، و(ص) إلى الصفحة. وقارن أيضاً: أرسطو، الأخلاق، الترجمة العربية القديمة (بدوي)، ص66. [العبيدي].

(2) ينظر: أفلاطون، الجمهورية (خباز) ك2، (369 د)، ص40. وهذا بنظر أفلاطون، أول وأبسط أنواع الاجتماعات الإنسانية. ويسميه اجتماع الضرورة. [العبيدي].

(3) يبدو من هذه العبارة لابن رشد أن الدافع الرئيسي لقيام الاجتماع الإنساني وما شاكله إنما يعود إلى الحاجات الضرورية، أي الحاجي بلغة ابن خلدون، (العامل الاقتصادي، بلغة ماركس). ولذا يبدو الأمر جلياً في ارتباط السياسة والأخلاق بالاقتصاد، وهو ما سيتوضح لاحقاً في نقاش ابن رشد وتبعاً لأفلاطون في هذا الجانب. [العبيدي].

(4) هناك رغبات أو حاجات ضرورية يمكن للإنسان العاقل الفاضل الاستغناء عنها، مثل حب الشهوات من المأكول والمشروب والمنكوح وجمع المقتنيات والعطور ومظاهر الزينة والبذخ وغيرها. ينظر: نقاش ذلك بالتفصيل في المقالة الثالثة من هذا الكتاب، ولاسيما في ما يخصّ خصال المستبد أو طباعه . [العبيدي].

السهولة فحسب، بل إن ناتج ذلك سيؤدي إلى الخير الأسمى بالفعل[1].

عليه، إذا ما اختار الإنسان حرفةً ما منذ نعومة أظفاره ومارسها لزمن طويل، فإن عمله بتلك الحرفة سيكون أفضل. وهذا هو السبب الذي أدى بأفلاطون **إلى الاعتقاد بأنه من غير الملائم لأي إنسان أن يعمل بأكثر من حرفة واحدة**[2]. وكما سنشرح ذلك فيما بعد، فإننا إذا أردنا الحق فإنه من المحال تمامًا على الإنسان أن يجيد العمل بأكثر من حرفة واحدة[3]، ولو كان ذلك ممكنًا فإنه لن يجيد عمله ذاك بحذق.

ولأنه من غير الممكن الحصول على الكمالات الإنسانية مجتمعةً، فإنه لا يستقيم ذلك إلا لجماعة من الناس[4]، وذلك لاختلاف الأفراد في ما بينهم من حيث الرغبات والميل إلى هذا أو ذاك، نظرًا لاختلاف هذه الكمالات. لأنه لو كان الواحد قادرًا بطبعه على بلوغ سائر الكمالات الإنسانية، فهذا يعني أن الطبيعة

---

(1) يوافق ابن رشد أفلاطون في هذه النقطة. ينظر كذلك: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيقنا، ط1، منشورات ضفاف وأخواتها، بيروت 2014، 289. والذي تمّ فيه استعمال كلمة «الكمال» بدلاً من «الفضيلة» كما هي عند ابن رشد. كذلك يقارن للفارابي كتاب السياسة المدنية (نشرة حيدر آباد، ص39)، [العبيدي] وكذلك روزنتال، «ابن باجة ومكانة السياسات في فلسفته» (مجلة الثقافة الإسلامية، العدد 25، القسم الأول) إذ يرى ابن باجة أن الفيلسوف وحده هو الذي يتمكن من تحقيق الكمال الأقصى للتأمل، كونه أكثر الرجال اكتفاءً ذاتياً [روزنثال]. ولكن في ضوء كتاب الأخلاق لأرسطو (بدوي، ص351 ـ 352)، فإن ابن رشد يظهر أقرب إلى أفلاطون في تأكيده جانب التعاون والتبادل بين الناس. يقارن أيضاً: أرسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص66. كذلك قارن: أرسطو، كتاب النفس، (نشرة أحمد فؤاد الأهواني)، ط2، القاهرة 1962، ص122، وص127، والذي ينص على أن الطبيعة لا تفعل باطلاً. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك2 (370هـ)، ص41. [العبيدي]

(3) أيضاً، ك2 (374 أ ـ ب)، ص44 ـ 45. [العبيدي]

(4) أيضاً، ك2 (370 ب)، ص41. [العبيدي].

تفعل باطلًا. وهذا محال، لأن ما يتنافى والعقل افتراض إمكانية تحقّق شيء ما ولكن حصوله بالفعل مستحيل.

وهذا المبدأ قد تم شرحه من قبل في العلم الطبيعي[1]؛ إذ إنّ المشاهدة تثبت لنا وجود أفراد بمثل هذه الطبيعة[2]. حتى أن ذلك يظهر أكثر وضوحًا في الكمالات الأسمى؛ إذ لا يوجد كل إنسان بالفطرة محاربًا، أو خطيبًا، أو شاعرًا، بل والأكثر من ذلك لا يوجد فيلسوف بالفطرة.

وبعد كل هذا الذي بيّناه وشرحناه، فإنه من الضروري أن توجد هناك جماعة من الناس تتصف بسائر أصناف الكمالات الإنسانية، يعضد كل واحد منها الآخر لأجل بلوغ الكمال أقصاه، فيعضد الأكمل منهم الأنقص لبلوغ كماله الخاص به، والأنقص كمالاً يتبع الأكمل وسيلة لتهيئة كماله[3].

ومثال ذلك فن الفروسية وصناعة اللجام، فإنهما يعضدان بعضهما بعضًا. فحرفة صناعة اللجام تمهّد لفن الفروسية، وفن الفروسية يُرينا بأية طريقة يمكن للجام أن يكون أكثر تأثيرًا وأفضل حالًا، وكيف أن صناعة اللجام وفن الفروسية يعملان لأجل غرض مشترك[4].

---

(1) ينظر: ابن رشد، السماع الطبيعي، نشرة الهند، حيدر آباد 1365هـ، ص22. إذ إن الشيء الذي بالقوة لا يقوى على أن يوجد بنفسه بل بعلة أخرى توجده هي الصورة. ينظر كذلك: فصل الحركة من الكتاب. ويلاحظ هنا أن ابن رشد كثيراً ما يورد ذكر كتاب الطبيعية في ثنايا شرحه، وهو يعني به كتاب النفس الذي لم يكن قد كتبه بعد بشكله المتعارف عليه. [العبيدي]

(2) ينظر: أرسطو، الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1964، ج1، المقالة3، ص182 (فصل الحركة). [روزنتال].

(3) هذا الاستنتاج خاص بابن رشد [روزنتال]

(4) انظر: أرسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص54. [العبيدي]

(3)

لقد تمّ شرح ذلك في الجزء الأول من هذا العلم[1]، أي بكم طريق يُمكن أن يكون للفن الواحد التأثير في الفن الآخر. ومع ذلك، فإن لم توجد جماعة مثل هذه، فإنما يعود ذلك إما إلى أن الناس لم يبلغوا الكمالات الإنسانية، أو أن تحصيلهم لها كان ساقطًا وينقصه الكمال[2]. وبالجملة، فإن صلة هذه الفضائل بأجزاء المدينة[3]، إنما هي مثل صلة النفس بقواها[4].

عليه، إن المدينة ستكون فاضلة بسبب القوة النظرية التأملية التي تتحكّم في باقي القوى الأخرى، شأن الإنسان الذي يُعتبر فيلسوفاً حكيماً في قوته الناطقة العاقلة التي بها يسود على باقي قوى النفس المرتبطة به (الغضبية والشهوية)[5]. وبهذا الشكل فإن الفضائل الخلقية ستكون قائمة فيه.

يعني هذا، أنه سيرغب في الأشياء التي تتطلّب وتتكلّف ذلك، ويمكن للعقل أن يصيب في أحكامه على وفق مقياسٍ كهذا وزمانٍ كهذا.

---

(1) الإشارة هنا إلى تلخيصه لكتاب الأخلاق لأرسطو والذي ترجم أخيراً إلى العربية كما نوهنا من قبل. [العبيدي]

(2) انظر الحاشية ما قبل السابقة أعلاه، مع تلخيص ابن رشد للكتاب (مخطوط) ورقة 19أ. [روزنتال]

(3) ((المدينة)) هي الاستعمال الاصطلاحي لهذه اللفظة والتي سترد هنا في هذا الكتاب بدلاً من لفظة «الدولة». يقارن في ذلك كتاب الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، حيث ترد كلمة «مدينة» وإن كانت دلالتها السياسية تشير إلى الدولة كنظام سياسي متكامل. [العبيدي]

(4) إن هذه المقارنة والمماثلة بين المدينة وأجزائها (عناصرها) والنفس وقواها هي التي ستتخلّل كل تلخيص ابن رشد هذا للمدينة الفاضلة ومضاداتها، ينظر: بخاصة المقالة الثالثة من هذا التلخيص وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ك4 (441هـ)، ص107. [العبيدي]

(5) ينظر: الجمهورية، ك4 (441أ)، ص106 – 107. ويقارن كذلك ما سيذكره لاحقاً ابن رشد في المقالتين الثانية والثالثة عن هذه القوى. [العبيدي]. ويقارن: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص348، مع تلخيص ابن رشد (مخطوط) ورقة 75ب. [روزنتال]

وأيضًا، يكون الإنسان شجاعًا في الجزء الغضبي من النفس وبمقدار ما تتطلّبه الشجاعة وفي ما يقدّره المكان والزمان والحدّ الذي تأمر به الحكمة[1].

ويحدث الشيء نفسه وبدقة لضبط النفس. وهذا ما ينطبق على سائر الفضائل[2]. فإن الإنسان سَيُمَيّز في كل الفضائل العقلية والخلقية وسيتمتع بالعدالة بتوافق وسيادة هذه الفضائل بعضها على بعض.

إذن، هذه هي العدالة التي بحث فيها **أفلاطون** في الكتاب الأول من السياسة، وبيَّن طبيعتها وشرحها ودافع عنها في الكتاب الرابع منه[3]، ومعناها: اقتصار كل إنسان على إتباع أحسن ما يستطيع من الفعل المؤهّل له بطبعه[4].

إن هذا التصوّر قائم فقط عندما تكون طبقات المدينة خاضعة لما يرسمه العلم النظري التأملي، والراسخون في هذا العلم (العملي).

ولهذا أكد أفلاطون أنه يجب أن تكون طبقة الفلاسفة هي الطبقة الحاكمة، أي هؤلاء الذين يُمارسون العلوم العقلية التأملية، وقد برعوا فيها، والتي تقوم العدالة في النفس الواحدة بصورة مماثلة لذلك[5]، أي أن كل واحد من أجزائها يفعل ما عليه أن يفعله بالحدّ والزمان الملائمين. لأن العدالة تقوم فيها على خضوع كل جزء من أجزاء النفس للعقل. لذا؛ فحال المدينة وأجزائها تَشبه حال النفس.

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك 4 (442 ب- جـ)، ص108. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك4 (442 جـ- د)، ص108. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك1 (351)، ص25، ويقارن ك4 (441 ج)، ص107. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك4، (443 أ- جـ)، ص109. يقول أفلاطون: «فلا يدع العادل قواه الروحية تتجاوز حدود اختصاصه، وتتدخل في اختصاص غيره فتعمل على ذلك الغير، بل يحسن ترتيب بينه، وإذا هو سيد نفسه بعقل خلقه ليكون على أتم وئام مع نفسه». [العبيدي]

(5) أيضاً: ك4 (441 د- و)، ص107. [العبيدي]

(4)

ولهذا عليك أن تعرف، أن بعض الفضائل تُنسب إلى فئة واحدة من فئات المدينة، مثل الحكمة أو الشجاعة[1]، غير أن الفضائل الأخرى تُنسب إليها لأنها موجودة في كل فئة من فئات المدينة[2] مثل العدالة والعفة. وهذا واضح من طبيعتها.

ونسأل، هل أن فضيلة الحرية موجودة في كل فئات المدينة أم في واحدة منها؟ ذلك هو ما يتطلّبه البحث هنا[3].

وكما هي الحال مع ما أتينا على شرحه، وإنْ كنا قد شرحناه في الجزء الأول من هذا العلم[4]، أي مم تتألف هذه الفضائل بالجملة، لكن تبقى الآن ثلاثة أمور تستحق منا الاهتمام والعناية والفهم التامّ لها.

الأمر الأول- هو أن نعي الشروط التي ينبغي توفرّها لتمكين هذه الفضائل من العمل[5]. وقد أوضحنا ما تكون عليه الشجاعة بذاتها، وأنها شيء ما في النفس وسط بين التهوّر والجبن، وهو الصفة التي يسود بها الإنسان بطريقة صحيحة وبالحدّ والزمان الملائمين، وإن كان حدّها هذا يتطلَب منا فرض شروط خاصّة بالفعل. وفيما عدا ذلك، فإنه من غير الممكن أن تعمل؛ لأن الغاية القصوى

(1) أيضاً: ك4 (432 أ)، ص98. [العبيدي]

(2) أيضاً، ك4 (427 جـ- 434 أ)، ص94 ـ 100. [العبيدي]

(3) أي في هذا الكتاب كما يرى ابن رشد. [العبيدي]

(4) يقصد ابن رشد: تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو. [العبيدي]

(5) يقارن: أرسطو، الأخلاق (بدوي) ص216 وما بعدها، في ما يخص البحث عن الحكمة النظرية؛ كذلك ص96 عن فضيلتي الشجاعة والعفة؛ وص172 عن فضيلة العدالة. ونحن نلاحظ أن ابن رشد يورد ذكر الحرية، وإن كان أفلاطون لم يناقشها. ينظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص97، ويقارن. الجمهورية ك4 (443جـ- 444ب)، ص109. [روزنتال والعبيدي].

في هذا العلم ليست معرفة ماهية الفضائل فحسب بل والعمل بها، كما صرّح بذلك **أرسطو**[1].

والأمر الثاني- هو كيف يُمكن غَرس هذه الفضائل في نفوس الأحداث، ومن ثم تنميتها في نفوسهم مرتبة مرتبة إلى أن تبلغ كمالها. ثم كيف يمكن المحافظة عليها، وكيف يجب علينا إزالة أو استئصال الشرّ والرذيلة من نفوس الأشرار. وبالجملة، فإن هذا الأمر يُشبه حالة من حالات الطب[2]، فكما أن هناك جزءًا من علم الطب يبحث في كيفية جعل الجسم ينمو بشكل صحيح ومعافى والحفاظ عليه من الأمراض وإزالتها عندما يمرض. إذن، هكذا ينبغي معالجة النفس[3].

والأمر الثالث- هو كيف تؤثر هذه الفضائل الواحدة منها بالأخرى؛ وما هي المميزات التي تجعل تأثير تلك الفضائل أكثر كمالًا عندما تقترن بفضائل أخرى معينة؛ وأي الفضائل تجعلها أقل كمالًا، مثلما يحكي الطبيب عن مجموع الأحوال التي تولّد الصحة وتحافظ عليها في الجسم. كذلك الأمر مع النفس، فهو مشابه تمامًا.

---

(1) ينظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص87، إذ يقول: «وإذا كان هذا الكتاب ليس فيه قصد النظر والعلم بمثل الكتب الأُخرى، وذلك أن بحثنا فيه ليس هو لنعلم ما الفضيلة، لكن لنصير أخياراً، ولولا ذلك لما كان فيه لنا درك قصد». انظر، نفسه، ص93 ـ 98، كذلك ص258. يعرّف أرسطو الحكمة العملية بأنها القابلية للفعل وليس المعرفة فقط. [العبيدي] ويكرر ابن رشد ذلك في تلخيصه كما هو في الترجمة العبرية للكتاب (مخطوط) ورقة 103ب، كذلك يقارن ورقد 168 ب منه. [روزنتال]

(2) ينظر: الجمهورية، ك4، (444ج)، ص110. [العبيدي]

(3) يهتم ابن رشد كثيراً بالمقارنة مع علم الطب، كما هو مذكور في الجمهورية لأفلاطون، والأخلاق لأرسطو (بدوي)، ص217 ـ 224، بقوله: «.. وليسا بعضاً من العلوم الجزئية مثل الطب، وهو علم الأمور المتعلقة بالصحة». [العبيدي] انظر كذلك ما سنذكره عن هذا الموضوع لاحقاً. [روزنتال]

ويمكن للمرء أن يفهم ذلك فقط من خلال معرفة الغاية من الكمالات المتعددة، وغايتها كونها جزءًا من المدينة، مثلما أن المرء يفهم كيفية المحافظة على صحة أعضاء جسمه من خلال معرفته بعلاقتها بأعضاء جسمه الأخرى وأهميتها لبعضها بعضًا.

(5)

وبعد أن بيَّنا كل ذلك، سوف نشرح طريقة قيام كل فضيلة مفردة في نفوس أبناء المدينة، وكيف يتم ذلك، وما عليك إلا أن تعرف أن ما هو كافٍ لوصفها بعبارة، ليس بكاف في ترسيخها وغرسها في المدن والأمم بصورة عملية، لأنه يجب أن تأخذ بحسبانك فيما بعد قوة الحكم والكفاءة كما هي الحال في علم الطب[1].

(6)

ولهذا يقول **أفلاطون**: إنّ لمن الملائم أن يأخذ الحكماء الكبار[2] على عاتقهم سياسة المدن وإدارتها، الذين تتوفر فيهم المعرفة النظرية التأملية، والخبرات العملية المكتسبة على طول الزمان. فإن الطبيب لا يُعتبر طبيبًا كاملًا إلّا إذا جمع إلى جانب المعرفة النظرية المبادئ العامة الثابتة لفن الشفاء، وبهذا تصبح الفضيلة العقلية النظرية حقًّا شرعيًّا له، ويحق له أن يطبّق هذه المعرفة على حالات عملية

(1) يلاحظ هنا المقارنة بين الأخلاق والسياسة من جهة وعلم الطب من جهة أخرى عند ابن رشد، وهو ما تتضمنه الفقرتان 4 –5. وهو أمر سيتكرر كثيراً في ثنايا هذا الكتاب، وهذا يعود برأينا إلى كون ابن رشد طبيباً وفيلسوفاً في آن واحد. [العبيدي]

(2) يقصد ابن رشد ما قرره أفلاطون في هذا المجال من أن إدارة المدينة يجب أن توضع في عهدة الحكماء الكبار لأنهم جمعوا ما بين المعرفة النظرية والخبرات العملية، فتحققت لهم السعادة الكاملة. [العبيدي]

من خلال خبرته، وقد تم توضيح ذلك وشرحه في الجزء الأول من هذا العلم[1]، ولذا فإنا سنعود إلى ما بدأنا منه.

(7)

نقول: إنّ **أفلاطون** قد تطرق عند حديثه عن فضيلة الشجاعة[2]، وعن كيفية ترسيخ وغرس الفضائل في نفوس أهل المدينة، إلى أفضل الوسائل لفهمها وكيفية اكتسابها والحفاظ عليها من قبل أهلها، وإلى الطرق الأكثر كمالًا، التي هي بالنسبة إلينا البحث عن الغرض والغاية من معالجة مثل هذه الفضائل في المدينة.

نقول: على الجملة، توجد طريقتان لغرس الفضائل في نفوس أهل المدينة، الأولى هي غرس الإقناع[3] في نفوسهم من خلال الأقاويل الخطابية والشعرية.

---

(1) ينظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص216 ـ 217 وص220 وما بعدها. كذلك تلخيص الأخلاق لابن رشد، باللاتينية، ورقة 42 ب- 43أ. [روزنتال]، وحول العلاقة بين هذه العلوم، انظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص356 وما بعدها. ويقارن: الفارابي، إحصاء العلوم، ص124؛ كذلك تحصيل السعادة (نشرة الهند)، ص38 وما بعدها، في ما يخصّ العلاقة بين الفلسفة والسياسة؛ ويشير الفارابي في تحصيل السعادة إلى ما ذكره أفلاطون في طيماوس (ص41) حول هذه العلاقة. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك4 ، ص96. [العبيدي]

(3) الإقناع أو الاقتناع Conviction: هو إذعان النفس نفسياً لما نجده في أدلة ويسمح بقدر من الرجحان والاحتمال، ويميزّه من اليقين، ويستند إلى أسباب فكرية يتميز بها عن الاعتقاد الذي يكون مجرد قبول أو نتيجة بواعث عملية أو شخصية. والإقناع بالشيء هو الرضا به، ويطلق على اعتراف الخصم بالشيء عند إقامة الحجة عليه، وهو على العموم إذعان نفسي، إلا أنه دون اليقين في دقته، ويستند الإقناع إلى أسباب فكرية، كما ويسمح الإقناع للمتكلم باستعمال الخيال والعاطفة في حمل الخصم على التسليم بالشيء. وإذا علمنا أن معظم الناس لا يتأثرون إلاّ بالخيال والعاطفة، أدركنا ما للقدرة على الإقناع من أثر في سيطرة الخطباء على الجمهور. والقياس الإقناعي هو قياس خطابي مركب من المشهورات والمظنونات. ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص111 – 112. كذلك، إبراهيم مدكور وآخرون، المعجم الفلسفي، ص19. [العبيدي]

وهذا جزء من العلوم النظرية التأملية الخاصة بخطاب الجمهور[1]. والثانية، تعلم العلوم النظرية التأملية وهي للخواص[2]، وهذا هو المنهج الصحيح والقويم كما سنبيّن ذلك فيما بعد، ولكي يُعلّم الجمهور الحكمة قرر **أفلاطون** استعمال الطرق الخطابية والشعرية لهم.

وتوجد طريقتان لتعليم الجمهور: إما أن يتعلموها عن طريق الأقوال البرهانية[3]، أو أنهم لا يتعلمونها على الإطلاق. الأولى مستحيلة والثانية ممكنة. لذا؛ فإن من الملائم لكل إنسان أن يحصل على الكمال بقدر ما تؤهله طبيعته وقدرته واستعداده لذلك.

ومن جهة أخرى، فإن إيمانهم أو اعتقادهم بمعرفة المبدإ الأول والغاية النهائية التي يجاهدون للإيمان بها على قدر استعدادهم الطبيعي، نافع في تهيئتهم للفضائل الخلقية الأخرى للسلوك العملي[4].

غير أن غرس الفضائل الخلقية والسلوك العملي[5] وترسيخه في نفوسهم بواسطة الطريقة الأولى سوف يقودهم نحو إدراك هذا السلوك العملي وهذه

---

(1) يلاحظ هنا أن ابن رشد قد أسقط الخطاب الجدلي من حديثه وركّز اهتمامه على القياس الخطابي والقياس الشعري. ينظر كذلك للتفصيلات: ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق بدوي، بيروت، (د. ن)، ص3. [العبيدي]

(2) يعني ابن رشد بذلك الفلاسفة بخاصة، وهو تعبير نجده يتكرر كثيراً في الكتابات الفلسفية العربية الإسلامية. [العبيدي]

(3) يلاحظ هنا ما يقرره ابن رشد، وهو فيلسوف يدافع عن الفلسفة، من أن الفلسفة ليست مشاعة للعامة، بل هي للخاصة فقط، لأنه لا يمكن إدراك أبعادها إلا لمن لديه الرغبة أو الميل إلى هذه الصناعة فالفلسفة بنظره يجب ألا تكون مشاعة للعامة خوفاً من الوقوع في المحظور الذي تشدّد عليه الفلسفة دوماً. ينظر: كتابه: فصل المقال حول هذا الموضوع. [العبيدي]

(4) يقرأ روزنتال: السلوك العملي. ويقرأ ليرنر: الفنون العملية. [العبيدي]

(5) ينظر: الهامش أعلاه. [العبيدي]

الفضائل عن طريق نوعين من الأقاويل مجتمعة، هي الأقاويل الإقناعية أو الأقاويل الانفعالية[1]، التي تحرّكهم نحو هذه الفضائل الخلقية[2].

الطريقة الأولى للتعليم (الإقناعية) تكون هذه ممكنة وغالباً فقط لهؤلاء الجمهور الذين ترعرعوا مع هذه الأشياء منذ طفولتهم وصباهم، وإن كانت هذه الطريقة واحدة من طريقتين للتعليم تتبعان الطريقة الطبيعية[3].

أما الطريقة الثانية، فهي التي إذا تعذّر الإقناع اقتضى اللجوء إليها، ويتمّ تطبيقها على الخصوم والأعداء، وهم الذين طريقتهم غير متمسكة بالفضائل المرغوبة فيهم طوعًا، وتدعى بطريقة القسر والإكراه باستعمال العقاب الجسدي.

ومن المؤكد أن هذه الطريقة لا يُلجأ إليها بين أهل المدينة الفاضلة. وحتى لو كانت هذه الطريقة قد استخدمت ضرورةً، **فليس للإكراه المطبّق على الأمم**

---

(1) الأقاويل الانفعالية أي المؤثّرة في الجمهورية بعامة. [العبيدي]

(2) في هذه الفقرة (رقم 7) من بدايتها إلى هنا، يقارن: الفارابي، تحصيل السعادة، (نشرة الهند ص40)، إذ يضع طريقتان للتعليم. كذلك ينظر: ص32 ـ 33 من الكتاب نفسه، وفيما يخصّ رجوع الملك إلى العلوم النظرية، وفي ما يخصّ السعادات الإنسانية القصوى والنظرية والخلقية والصناعات العملية. كذلك، ينظر: ص25 وص30 من تحصيل السعادة، ويقارن اثر الفارابي الواضح في ابن رشد في هذا الميدان، والذي يعود إلى أثر أرسطو وأفلاطون من قبل. ولا نغفل ملاحظات ابن رشد وإضافاته وأقواله المميزة في ذلك. يقارن، فصل المقال (نشرة ليون غوتيه)، الجزائر 1948، ص8 وص23) ولاسيما إشاراته المهمّة إلى الشريعة وإلى أنواع المخاطَبين وهم الجمهور، وإلى المتكلمين الجدليين، والبرهانيين (الفلاسفة). وابن رشد هنا يفهم جيداً ملاحظات الفارابي؛ كذلك ينظر: مناقشة ابن باجة للخواص والجمهور في تدبير المتوحد، وابن رشد في هذه النقطة يعيد قراءة وتلخيص كتاب الفارابي تحصيل السعادة. [روزنتال]

(3) ابن رشد هنا يلخّص الطريقة الأولى، ويقبل بوجهة نظر أفلاطون بأن التعليم يجب أن يبدأ من مرحلة الطفولة والصبا. [العبيدي]

الضالة أن يتخذ شكلاً آخر سوى الحرب[1]. فهي لا تمثل المهارة الأكثر رسوخًا في الأخذ بالفضيلة عن طريق الإكراه والقسر، بل هذا هو حال فن الحرب والمهارة العسكرية.

وبالنسبة إلى الأمم الأخرى التي هي غير فاضلة ودساتيرها كذلك، فإنه لا توجد ثمة طريقة للتعليم سوى هذه الطريقة، أي إكراههم على الأخذ بالفضيلة عن طريق الحرب.

إنّ هاتين الطريقتان هما المتَّبعتان في تعليم الجمهور، الطريقة الطبيعية واضحة من الوسائل التي يستخدمها أرباب المنازل في تأديب من في منازلهم من الأطفال والصبية والخدم. كما يمارس حكّام المدن السيئون وبالطريقة ذاتها إصلاح مواطنيهم من خلال تعريتهم وتعريضهم للشمس وجلدهم أو قطع رؤوسهم أمام العامة.

لكن طريقة التعليم بالإكراه نادرة الوقوع في المدينة (الفاضلة) التي وصفناها في هذه المقالة، أما في الأمم الأخرى (الضالة) فإن هذا الأمر مقبول نوعًا ما.

وفي **شريعتنا**[2]، فإن ما يصدق على الدساتير التي تتبع نموذج الدساتير

---

(1) بخصوص هذه الفقرة، يقارن: الفارابي، تحصيل السعادة (نشرة الهند، ص31– 32). لكن ابن رشد يعدّل معالجة الفارابي في بعض النقاط ويكون واضحاً أكثر في نقاط أخرى، أي أنه يتحدث في الفقرات اللاحقة عن الخصوم الأعداء، وهؤلاء الذين ليست لطريقتهم في الحياة أي علاقة بالفضائل، أو التي يتحدث فيها عن العصاة بين المواطنين والأمم التي لا تخضع من تلقاء نفسها أو من خلال الأقوال الإقناعية للسلوك فقط. من جهة أخرى فإن ابن رشد يضيف إلى كلام الفارابي لفظة (الكره) أو يُتبع بكلمة (الخدم) الأطفال والصبية عند الفارابي، متفقاً في ذلك مع ابن سينا في كتابه أقسام العلوم العقلية، (ص73)، أو يجعل الفضائل تحل محل السعادة. ومن جهة ثالثة، فإن ابن رشد لا يميّز فقط بين المواطنين السيئين والأعداء الخارجيين، وبين المدن الفاضلة والمدن غير الفاضلة كذلك، بينما الفارابي يتحدث عن أهل المدن والأمم. ولهذا فإن ابن رشد قريب جداً من أفلاطون. [روزنتال]

(2) يعني ابن رشد الدين الإسلامي [العبيدي]

الإنسانية يصدق عليها، لأن الطرائق التي تدعو إلى سبيل الله إنما تشابه هاتين الطريقتين، أي الإقناع أو الجهاد[1].

(8)

إنّ الصناعة الجزئية تبقى غير تامة[2] إلّا إذا التحقت بالفضيلة الخلقية التي ينجز من خلالها ما هو صحيح بالزمان والحد الملائمين، أعني فضيلة الشجاعة، فإنه من المؤكد أن تجري تهيئة هذه الفضيلة من أجل الحرب في المدينة الفاضلة. وسنرى أن من طبيعة هذه الفضيلة أن تحقّقها لن يبلغ كماله ما لم تلتحق الصناعة الجزئية بها والطريقة المعروفة ذاتها مع الفضائل الخلقية والصناعات العملية الأخرى[3].

ومن المسلّم به أن العديد من الفضائل إنما هي معدّة من أجل هذه الصناعات، كما أن العديد من الصناعات إنما هي معدة من أجل الفضائل. وهو ما حكاه **أبو نصر الفارابي**، وإن كان هو رأي **أرسطو** في حروب المدينة الفاضلة[4].

ولكن الذي نجده من تشابه في كتاب **أفلاطون**، هو بحسب ما صرّح به، أن الصناعة الجزئية لا تقدّم أسبابًا للغاية النهائية، بل هي ضرورة نوعًا ما؛ وهو إما

---

(1) يقصد ابن رشد هنا بالجهاد الحرب العادلة على الكفار. ولهذا فإنه يرى أن بالإمكان الأخذ بالطريقتين في تطبيق الشريعة، كما هو شأن القوانين الوضعية. [العبيدي]

(2) يقارن: الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص25، كذلك ينظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص54 وما بعدها، حيث يذهبان إلى أن الصناعة الجزئية هنا تعني قيادة الجيش. [العبيدي]

(3) يميّز ابن رشد وبطريقة الفارابي نفسها بين فن القيادة الرئيس والجزئي، أي الفنون والصناعات الجزئية الخادمة لها. وقد تمّت مناقشة الشجاعة أيضاً، والتمييز بين الفن الرئيسي والصناعات الجزئية من قبل أفلاطون في كتابه (محاورته) رجل الدولة Politika، الفقرة 304. ينظر ترجمة أديب نصور لهذه المحاورة، بيروت 1959، ص120 ـ 121. [العبيدي وروزنتال]

(4) ينظر: الحاشية ما بعد التالية أدناه. [العبيدي]

أن يكون من أجل أن تزيل المدينة الفاضلة بشكل أوّلي من المدن الأخرى تلك الصفات والطبائع التي تعارضها، سواء أكان من أجل الضرورة القصوى أو من خلال الوصول للخير الأسمى[1]، أو لإعطاء الحق ضد كل من يحاول أن يؤذي المدينة الفاضلة من الخارج[2].

إنّ هذا الرأي يُعدّ صحيحًا إذا ما نزعت فئة من الرجال نحو طلب الكمالات الإنسانية، ولا سيما الفضائل الفكرية التأملية، ويبدو أن هذا هو رأي **أفلاطون** حول اليونانيين. وحتى لو افترضنا أنهم أكثر ميلًا واستعدادًا لتقبّل الحكمة بطبيعتهم واكتسابها، إلا أن ذلك لا يعني أننا لا نجد أناسًا يماثلون هؤلاء في الحكمة، وبوسع المرء أن يجدهم فضلًا عن اليونان والبلدان المجاورة لها، **في بلادنا**

(1) ينظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص54، إذ يرد عنده ذكر اصطلاح الخير الأسمى، بمناسبة الحديث عن العلاقة بين الصنائع العملية الجزئية والفضائل الأخلاقية. [العبيدي]

(2) ينظر: أرسطو ، الأخلاق (بدوي)، ص93 ـ 97، وحول تعريف الفضيلة وكونها وسطاً، وكذلك حدّ الفضيلة الأخلاقية بما هي وسط بين خسيستين؛ وص96 وص132 حول الغاية القصوى من الأشياء؛ وص350 حول الفضائل التي تُنسب إلى العمل في الأشياء المدنية وتلك التي تنسب إلى الحرب. أما الإشارة هنا إلى الفارابي فإنما هي لكتابه شرح الأخلاق لأرسطو الذي هو مفقود. ومن المهم مقارنة رأي ابن رشد الخاص حول الحرب (الجهاد) في الإسلام وعلاقة ذلك بالإنصاف، وكأنها مميزة عن العدالة المطلقة بإيراد مثال على ذلك يوضح المراد من الأخلاق، ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص202. والمشكلة التي يثيرها معنى المنصف مع كونه أعلى من عدل معيّن هو نفسه عادل، وليس أعلى من العادل بسبب من أنه يُنسب إلى جنس آخر، فهناك إذاً تماهٍ بين العادل والمنصف، وكلاهما خير، وإن كان المنصف «أحسن» الاثنين، إن هذا الأمر يتعلق بالقواعد العامة لوضع القوانين. ينظر: الطبعة اللاتينية لتلخيص ابن رشد لكتاب الأخلاق، (مخطوط) الورقة (39ب)، التي يقرّر فيها ابن رشد أن من المؤسف تدمير العدو تماماً، ورأيه هو أن الطبيعة العامة للقانون قاسية. وهذا بصورة عرضية هو الغرض الذي يسمح به ابن رشد لنفسه بالاستطراد عن النص الأرسطي. يقارن كذلك مقدمة ابن خلدون (نشرة القاهرة)، ص253، حول الحروب العادلة والحروب الجائرة [العبيدي وروزنتال]

الأندلس وفي سورية والعراق ومصر، على الرغم من أن هؤلاء الحكماء قد وجدوا بأعداد أكبر في بلاد **اليونان**[1].

وحتى لو سلّمنا بهذا القول، فإننا نقول عن الفضائل الأخرى إنه ليس من المحال لأية أمة أن تكون ميّالة بطبعها إلى فضيلة معيّنة. ومثال ذلك أن الفضيلة التأملية الفكرية للنفس هي أقوى عند اليونانيين، بينما فضيلة الشجاعة (القوة الغضبية) نجدها أقوى بين **الأكراد والجليقيين**[2].

ولكن توجد هناك ضرورة للبحث الدقيق في هذا الجانب. إذ إنّه من المؤكد أن يعتقد المرء عندما يكون الجزء النظري في النفس حاكمًا وقويًّا، فإنه لا بدّ أن

---

(1) هنا تظهر النزعة الإنسانية العالمية المتفتحة عند الفلاسفة العرب المسلمين، في هذا الجانب، إذ يعتقدون أن الفلسفة واكتسابها والمهارة فيها ليست حكراً لأمة من دون سائر الأمم، وأن المعجزة اليونانية التي قال بها بعض الفلاسفة المعاصرين من أمثال رسل وغيره وكذلك بعض المستشرقين، ليست هكذا كما صورت وادعى أصحابها، بل إن التفلسف هو نتاج عوامل متعددة حضارية وسياسية وروحية دينية واقتصادية وتاريخية وحتى ميثولوجية، وأن هذا النص الرشدي المهم يكشف لنا ذلك على الرغم من السمة المميزة التي تقال عن ابن رشد من أنه الشارح الكبير لأرسطو وأنه لم يأتِ بأي شيء يذكر سوى الشرح؛ ينظر، العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ط1، بيروت 1995. حيث بيَّنا أصالة ابن رشد بالتفصيل. ويقارن كذلك الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص38، حول إنسانية وعالمية التفلسف، وأن نقطة الانطلاق لهذا الجدل إنما تعود للخواص الطبيعية بين الشعوب المختلفة، انظر، الجمهورية، ك4 (435 ـ 436)، ص102. ونظرة ابن رشد مكيفة لنظرة المواطن إلى الخلافة الإسلامية وامتداد رقعتها، حيث ترك ذكر فينيقيا، ويلاحظ هنا أنه وضع سورية بدل السريان، كما هي عند الفارابي. وللتفصيلات المهمة حول هذه التوزيع الجغرافي للفلاسفة عند ابن رشد وسابقيه الفارابي، ينظر: كتابنا، جغرافية التفلسف، لدراسة لأثر المناخ على إنتاج الفكر، ط1، بيروت 2018. [العبيدي]

(2) يقرأ روزنتال بدلاً عن الجليقيين، الغاليين Galicians، ويقرأ ليرنر: Jalaliqah (الجلالقة). والغاليون هم شعب فرنسا، بينما الجليقيون هم سكان شمال غرب شبه الجزيرة الإيبرية. وهؤلاء يمتازون بالشجاعة في الحرب عادةً. ينظر: مقدمة ابن خلدون، القاهرة، ويقارن: حاشية ليرنر المهمة حول ذلك في ص14 من ترجمته: [العبيدي]

تكون الفضائل التي يتمّ تمثّلها هي الأخرى قوية جدًّا؛ أي إنها بالطبع كذلك.

ومع ذلك، فإن بالإمكان التعليق هنا بالقول: إنّ أممًا كثيرة ميالة بالطبع نحو هذه الفضائل، وإنّ هذه الفضائل يتمّ تبادلها فيما بينها وبصورة خاصة في الإقليمين المعتدلين الخامس والرابع[1].

ويبدو أن باستطاعة المرء أن يعذر **لأفلاطون** قوله عندما ذهب إلى أن الرجال يكونون أقوياء فقط في هذه الفضائل عندما يترعرعون عليها منذ الصغر، ولكن

---

(1) حول حدود الإقليمين الرابع والخامس Moderate climates fifth and fourth، ينظر، المقريزي، الخطط، ج1، بيروت (د. ت)، ص22، إذ يتحدث عن الإقليم الرابع، فيقول: ومسافة هذا الإقليم ثلاثمائة ميل، ويبتدئ من الشرق فيمر ببلاد البيت الحرام وخراسان وسمرقند وبخارى... والموصل ونصيبين... وشميشاط والرقة وبلاد الشام وطرابلس لبنان وحماة وصيدا ويقطع بحر الشام على جزيرة قبرص ورودس وينتهي إلى بحر المغرب، وألوان أهله ما بين السمرة والبياض.. ومن هذا الإقليم ظهرت الأنبياء والرسل، ومنه انتشر الحكماء والعلماء. وبعده في الفضيلة الإقليم الثالث والخامس منهما على جنبيه. أما الخامس (ص23)، فابتداؤه من المشرق إلى بلاد يأجوج ومأجوج ويمر بشمال خراسان، وكذلك يمر على بلاد الروم إلى رومية الكبرى والأندلس حتى ينتهي إلى البحر في المغرب. ومن هنا يتضح أن رأي ابن رشد حول هذين الإقليمين أنه يقصد بلاد العرب بعامة من البيت الحرام فالعراق وسوريا ومصر والأندلس. يقارن كذلك: ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، بيروت 1978، ص117، حيث يقول: (وإنْ كان ذلك خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء، فإنهم يرون أن أعدل ما في المعمورة (الإقليم الرابع). فإن كانوا قالوا ذلك لأنه صحّ عندهم أنه ليس في خط الاستواء عمارة لمانع من الموانع الأرضية، فلقولهم إن الإقليم الرابع أعدل بقاع الأرض وجه». ويبدو أن ابن طفيل لا يوافق على هذا الرأي، حيث يرى أنهم مخطئون بحكمهم هذا على الإقليم «كالذي يصرّح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه، وذلك أنه قد تبرهن في العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكوّن الحرارة إلا الحركة أو ملاقاة الأجسام الحارة والإضاءة...) كذلك ينظر حول هذين الإقليمين: ابن خلدون، المقدمة، ص65 وما بعدها، وليون غوتيه، ابن رشد، باريس 1948، ص85. وينظر للتفصيلات، كتابنا، جغرافية التفلسف، الفصل الأول. [العبيدي]

عندما يكونون مجبرين على أن يكونوا فضلاء بعد أن قضوا شطرًا كبيرًا من حياتهم، يكتشفون أن هذا الأمر غير ممكن بالنسبة إليهم. فإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا توجد حاجة إلى قسر وإكراه الإنسان الذي شبّ وتربى تحت ظل حكومة فاضلة على الطاعة. ومع ذلك حتى لو سلمنا بأن هذا الأمر صحيح، فإنه لا يزال من الضروري بل ومن الواجب إكراه وقسر مثل هذا الإنسان عن طريق أخذ أبنائه منه بغرض تعليمهم هذه الفضائل.

وليس من المستحيل على العديد من هؤلاء الذين تجاوزوا سن الشباب أن يكتسبوا الفضائل، ولا سيما هؤلاء الذين لم يتعلموا في ظل المدينة القريبة في دستورها من المدينة الفاضلة. ومع ذلك، إن وُجد أن هذا الأمر مستحيل عليهم، فإنهم سيواجهون أحد أمرين في المدينة، إما قطع رؤوسهم أو تحوّلهم إلى خدم وعبيد، وإن منزلتهم في المدينة ستكون في الدرك الأسفل، مثل منزلة الحيوانات العجماوات[1].

(9)

وبعد أن وضّحنا ما المقصود بحدّ الحروب العادلة، فإن من المناسب أن نوضِّح قولًا لأفلاطون له علاقة باختيار هؤلاء الأفراد الميّالين إلى الفضائل، وكيف يتم غرسها وترسيخها في نفوسهم، وطرق اتساقها وتناغمها لكي يكون الفعل الصادر عنها في أتمّ التوافق والانسجام مع الفضيلة.

نقول: إنّ رأي **أفلاطون** هو أن المرء يجب أن ينشأ على حرفة أو صناعة واحدة[2] منذ صباه، لأنه لا يوجد إنسان ملائم بطبعه لأكثر من حرفة واحدة. وعليه فإن المرء يكتسب المهارة التي ينجز بها الفن الجميل عندما يترعرع ويتربى على حرفته منذ صغره. وهكذا فإن المرء لن يحالفه النجاح في اللعبة المسماة ألعاب

(1) هذه الفقرات من قول ابن رشد ((ويبدو أن... العجماوات)) هي من تعاليق ابن رشد الخاصة به، والتي تمثل رأيه في هذه القضية المهمة. [العبيدي]

(2) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك2، (374ب ـ هـ)، ص45. [العبيدي]

المدن[1]، وفي رياضة ركوب الخيل، إلا عن طريق المواظبة والتدريب في كليهما منذ صغره، هذا إن أراد أن يحرز فيهما قصب السبق. والشيء نفسه يصدق على فن الحرب. وفضلًا عن ذلك، فإن العديد من الفنون يجري تعلّمها في وقت واحد. وبما أن أزمانها واحدة ، إلا أن متابعة أكثر من فن واحد تمنع بالضرورة الحصول على أحسن النتائج.

ولهذا السبب، فإن **أفلاطون** يرى أن تبقى تربية الحرّاس بمعزل عن المهن الأخرى، وأن يتم اختيار من هم مؤهلون[2] لهذه المهنة، الذين يجمعون في آن واحد بين قوة الجسم وسرعة الحركة وسرعة البديهة، لكي يتقصّوا بصورة متقنة ما يحسّون به وما يدركونه بصورة جيدة[3]. تمامًا مثلما هي الصفات التي يمتاز بها كلب الصيد؛ لأنه لا يوجد هناك اختلاف بين الطبيعتين ما دام الأمر يتعلق بالحراسة. هذه هي إذن الصفات الجسمية التي يجب أن يمتلكها الجندي أو الحارس.

وفي ما يتعلّق بفضائل النفس، فإن من الضروري أن يكون الحارس شجاعًا بطبعه؛ لأن الذي تنقصه الشجاعة لا يستطيع أن يحمي ويصدّ الأعداء. وتكون الحال هنا مشابهة للإنسان مع بعض الحيوانات[4]، سوى أن الحارس قد يعتقد أن

---

(1) أيضاً، ك4 (423أ)، ص90. ويقول عنها خباز إنها لعبة نجهلها، بينما يقول عنها فؤاد زكريا في ترجمته للجمهورية (القاهرة 1974، ك4 (423أ)، ص309، الحاشية): «والإشارة إلى لعبة يُطلق على قطعة فيها اسم المدينة». بينما يرى روزنتال (في حاشية ص121 من ترجمته للنصّ) أنها Loanword from French، ويبدو أن ابن رشد أو المصدر الذي اعتمد عليه في تلخيصه هذا أو شموئيل بن يهودا مترجم النص إلى العبرية قد عملوا تغييراً في هذه الألعاب. [العبيدي وروزنتال]

(2) ينظر: الجمهورية، ك2 (375 أ)، ص45- 46. [العبيدي]

(3) يدعوهم أفلاطون فئة الحراس وهي تشمل الجنود أيضاً، فضلاً عن الحكام الذين يختارون من بينهم، ينظر: الجمهورية، ك2 (375أ) ص46، كذلك يقارن: ماجد فخري، ابن رشد، ص124، حاشية 1. [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك2 (375 ب)، ص46. [العبيدي]

من الصعب عليه، وهو يملك هذه الصفات الجسمية والفضائل، أن ينال الحب والكره.

ومن الضروري أن يتصف هؤلاء الحرّاس بشيئين متضادين ومن جهة واحدة، هما وداعة ومحبة مواطنيهم، وكراهية وسخرية أعدائهم[1]. وإن كان من المحتمل أن يعتقد الحارس باستحالة أن يتصف بطبيعته بكلى الصفتين. وعليه، فلن يُعدّ حارسًا مناسبًا إن لم تجتمع فيه هاتان الصفتان؛ لأن ما يظنه المرء مستحيلًا هنا، من الممكن رؤيته في العديد من الحيوانات.

فعلى سبيل المثال، الكلب ذو الصفات الطيبة[2]، مخلوقٌ بمثل هذه الطبيعة[3]. فهو أفضل أصحاب الإنسان الذي يتآلف معه ويعاشره، غير أنه على خلاف ذلك مع من لا يعرفه.

قال **أفلاطون**: إنّه لو أُخذ برأيي شرطًا على الحارس، أي أنه يجب أن يحب من يعرفه بطبيعته، فإن مثل هذه الطبيعة هي بلا شك طبيعة حكيمة[4]. لأن الذي يميل إلى شيء ما بسبب معرفته له يكون بطبعه فاضلًا، وهو يكره ما لا يعرفه ليس لخطإٍ ما عانى منه مسبقًا، وإنما بسبب من جهله التام به، بالضبط مثلما يحب من يعرفه ليس للطفٍ ما حصل منه مسبقًا، وإنما بسبب حقيقة معرفته التامَّة به.

والأمر نفسه ينطبق على الحيوان[5] الذي شُبِّه بالحارس في أول **قولنا**. فإن رأى شخصًا لا يعرفه فإنه يكرهه عندما يقترب منه[6]، مع أنه لم يؤذه قبلًا، وإن رأى رجلًا يعرفه فإنه يتودد إليه مع أنه لم يحصل منه على أية فائدة مهما كانت. **وإنّا**

---

(1) أيضاً، ك2 (375 جـ- د)، ص46. [العبيدي]

(2) عند روزنتال: الطيبة Good وعند ليرنر: القوية Strong [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك2 (35هـ)، ص46. [العبيدي]

(4) أيضاً، ك2 (376أ)، ص47. [العبيدي]

(5) عند روزنتال animal، وعند ليرنر: animals. [العبيدي]

(6) ينظر: الجمهورية، ك2، (376 ب)، ص47. [العبيدي]

قد اشترطنا مثل هذه الطبيعة للحارس فقط من أجل أن يمتلك هاتين الصفتين المتضادتين بأعلى درجة وهما: حب من يعرفهم، والكره والسخرية للذين يجهلهم، وهم الأعداء الخارجيون.

وبالنسبة إلى الحب والبغض اللذين يتأتى منهما الخير والشر، فمن الراجح أن ينقلبا في وقت ما إلى عداء، وبذلك يصبح الأعداء حكّامًا والحكّام أعداءً، وهو أمر بيِّن بنفسه وبديهي[1].

(10)

لقد أصبح واضحًا من كل هذا، أنه من الضروري للحرّاس والجنود[2] أن يكونوا ذوي مواهب متجهة صوب الكمال، فلاسفة بالطبع، محبّين للحكمة، كارهين للجهل، شجعانًا، سريعي الحركة، أقوياء الجسم (شديدي المراس)، ثاقبي النظر. وأن مهمة تعليمهم الفضائل وغرسها فيهم إنما تتم بطريقين، الأول الرياضة والثاني الموسيقى[3].

أما الرياضة فهي اكتساب الفضيلة الصحيحة[4] للجسم. وأما الموسيقى فإنما

---

(1) هذه الفقرة إضافة من ابن رشد، وهو يلخّص أفلاطون بصورة مختصرة جداً فيما ذكره من قبل في الفقرات السابقة. [روزنتال]، ولربما إضافة ابن رشد منطلقة من واقع معاش زمانه، ومشاهد كيف يتحول الحكام إلى أعداء والأعداء إلى حكام، من جراء الانقلابات والفتن والثورات. وهو أمر قد شاهدناه نحن في العراق بعد عام 2003، عام احتلال العراق من قبل أمريكا ومن معها، وكيف تحول الحكام السابقون إلى أعداء، وكيف تحول أعداء الأمس إلى حكام يحكمون البلاد. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك2، (376 جـ)، ص47. [العبيدي]

(3) أيضاً، ك2 (376 جـ)، ص47: (وهو مؤلف ما اتيقن من الجمناستك للجسد، والموسيقى للعقل). [العبيدي]

(4) (الفضيلة الصحيحة»، إضافة من ابن رشد على الأصل الأفلاطوني، وكذلك العبارة اللاحقة. «وتمكينها من اكتساب الفضيلة الخلقية) هي الأخرى إضافة من ابن رشد. [روزنتال]

هي لتهذيب النفس[1] وتمكينها من اكتساب الفضيلة الخلقية، وإن التعليم بالموسيقى هو في الغالب سابق بالزمان؛ لأن القابلية على الفهم تسبق القابلية على تمرين الجسم[2].

أما الموسيقى **فنعني** بها الأقاويل المحكية بمصاحبة لحن من اللحون يحصل من طريقه أهل المدينة على التعليم.

والمقصود بالأقاويل المحكية، أنها يجب أن تكون ذات لحن، لأنها ومن خلال اللحن ستكون أشدّ تأثيرًا وأعمق وأبعد مدًى في إثارة النفس؛ لأن صناعة الموسيقى، وكما تم شرحها، لا توجد إلّا في خدمة صناعة الشعر، والتعبير عن قصده. ومن بين الأقاويل المحكية التي يتعلَّمها أهل المدينة، تلك الأقاويل التي تخصّ الأشياء النظرية[3] والعملية.

وهذه الأقاويل على نوعين: أقاويل برهانية وجدلية، وأقاويل خطابية وشعرية.

الأقاويل الشعرية هي الأكثر ملاءمة للصبيان والأحداث. ولكن عندما يكبرون، فإنه يوجد من بينهم من يتحوّل إلى طور أعلى في التعلّم؛ حيث يتم السماح لهم بالاستماع إلى الأقاويل البرهانية بحسب ما يسمح به طبعهم، وهؤلاء هم الفلاسفة.

أما الذين لا توجد في طبعهم مثل هذه القابلية للتحوّل إلى أعلى، فإنهم سيبقون في المرحلة التي لم يستطيعوا تجاوزها، وعندها يجب تعليمهم الأقاويل الجدلية؛ أما ما يخصّ الأقاويل الخطابية والشعرية، فإن الأخيرة تبدو أكثر ملائمة واعتيادًا للأحداث[4].

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك2، (376 د)، ص47 [العبيدي]

(2) أيضاً، ك2، (377 أ)، ص48. وكلمة (نعني) اللاحقة إشارة إلى ابن رشد [العبيدي]

(3) عند روزنتال: النظرية Theoretical، وعند ليرنر: العلمية Scientific [العبيدي]

(4) ينظر: في ما سبق (الفقرة 7) إذ تجد تعليق ابن رشد المسهب حول الجمهورية لأفلاطون، ولكن هنا ملاحظة مهمة يطرحها ابن رشد من منظور أرسطي بصدد طرق التعليم=

الأقاويل النظرية، فإنما يعتني بها غالباً أصحاب العلم الإلهي[1]، سوى تلك الجوانب التي يُظن أنه من المناسب أن تُحكى أمام الجمهور بعامة، من أجل إكمال الغاية الأسمى. وهذا يُقال بخاصة على طبقة الحراس الذين نتحدث عنهم، وكيف نحكي لهم عن الموتى والأحياء بمثل هذه الأقاويل غير الصحيحة أو الكاذبة[2]. وإن **الفارابي** قد حكى ذلك من قبل في **كتابه مبادئ الموجودات**[3]، بأن اعتبر القضايا التأملية النظرية أمورًا من الملائم وضعها أمامهم وفي أعلى مرحلة من تعلّمهم؛ ولهذا فإن ما قاله سيجد العناية المناسبة من **قبلنا**[4].

= وأساليبه والتحول من مرتبة علمية إلى أخرى أعلى منها. وهو بذلك يضع ما يشبه الترتيب المنطقي لذلك (شعرية، خطابية، جدلية، برهانية). وعنده أن هذه الأخيرة هي المرحلة الأعلى، وهي صيغة خاصة بالفلاسفة الذين يريدهم أن يكونوا حكاماً للمدينة الفاضلة، وهو أمر يذكره مراراً في كل مؤلّفاته ولاسيما فصل المقال، وتهافت التهافت، والكشف عن مناهج ... وغيرها. [روزنتال والعبيدي]

(1) عند روزنتال: metaphysicians وعند ليرنر: divine science. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك2، (377ج)، ص48. [العبيدي]

(3) ينظر: الفارابي السياسة المدنية الملقّب مبادئ الموجودات، تحقيق فوزي نجار، بيروت 1964، ص85. ونص الفارابي هو: ((مبادئ الموجودات ومراتبها والسعادة ورئاسة المدن الفاضلة، إما أن يتصورها الإنسان ويعقلها وإما أن يتخيّلها. وتصورها هو أن ترتسم في نفس الإنسان ذواتها كما هي موجودات بالحقيقة، وتخيلّها هو أن ترتسم في نفس الإنسان خيالاتها ومثالاتها وأمور تحاكيها...)) [العبيدي]

(4) هنا يصرّح ابن رشد أن أقوال الفارابي في كتابه السياسة المدنية سوف تجد من قبله العناية اللازمة في فهم وتحليل نص كتاب الجمهورية لأفلاطون. وهنا لابد من القول: إن ابن رشد كثيراً ما يستعين بالفارابي ومؤلفاته في تلخيصه للجمهورية، ولاسيما كتابيه تحصيل السعادة وآراء أهل المدينة الفاضلة كما سيرد ذكرهما فيما بعد. والذي نريد قوله هنا: هو أن الفارابي حاضر بشكل واضح في ابن رشد سواء في تلخيص الخطابة أو السفسطة أو كتبه المنطقية الأخرى، فضلاً عن هذا الكتاب الذي نحن بصدده. وهنا لا بد من التنويه بأهمية القيام ببحوث متخصّصة تبيّن أثر الفارابي المباشر في فلسفة ابن رشد، وإن كان هذا الأمر قد اهتمّ به من قبل وإنْ بشكل موجز ما جد فخري في «مؤتمر الفارابي» في بغداد =

أما ما يخصّ الأشياء العملية، فإنه قد تمّ الفحص عنها في هذا العلم أيـضًا. إذ إنّ الحديث عن الحقيقة الواقعية كما قال **أفلاطون**، هو إما قريب أو بعيـد، حقيقـي أو وهمي[1]. فالتمثّل الوهمي على سبيل المثال هو تمثّل شكل الرجل بشكل الثـور، لهذا فإنه من غير الملائم التمثّل بالوهم على الإطلاق في المدينة الفاضلة؛ لأنه أكثـر أذًى. بل ومن الملائم أيضًا الابتعاد عن كل التماثّلات البعيـدة قـدر الإمكـان، أمـا التماثّلات القريبة فهي التي يجب القيام بها هنا، مثلما نتحـدث عـن المبـدأين الأول والثاني وما يحاكيهما من المبادئ السياسية[2].

= 1975، إذ قدّم بحثاً بعنوان «أثر الفارابي في فلاسفة الأندلس».. اكـذلك ينظـر بحثنـا: حضور الفارابي في الخطاب السياسي لابـن رشـد. مجلـة الدراسـات الـسياسية والدوليـة، الجامعة المستنصرية، العدد2، 2001 [العبيدي]

(1) ينظر: الجمهورية، ك2، (36هـ)، ص47. [العبيدي]

(2) حول المبدأين الأول والثاني، ينظر: الفارابي تحـصيل الـسعادة (نـشرة الهنـد، ص40 سـطر 19). ونص قوله: ((إن الفلـسفة تعطـي ذات المبـدأ الأول وذوات المبـادئ الثـواني غـير الجسمانية التي هي المبادئ القصوى معقولات، والملّة تتخيله بمثالاتها المأخوذة من المبـادئ الجسمانية وتحاكيها بنظائرها من المبادئ المدنية ويحاكي الأفعال الإلهية بأفعال المبادئ المدنية ويحاكي أفعال القوى والمبادئ الطبيعية بنظائرها من القوى والملكات والصناعات الإرادية كما يفعل ذلك أفلاطون في طيماوس، ويحاكي المعقولات هنـا بنظائرهـا مـن المحـسوسات مثل حاكى المادة بالهاوي أو الظلمة أو الماء أو العدم بالظلمة، ويحاكي أصـناف الـسعادات القصوى التي هي غايات أفعال الفضائل الإنسانية بنظائرها من الخيرات التـي يظـن أنهـا هي الغايات، ويحاكي السعادات التي هي في الحقيقة سعادات بالتي يُظـن أنهـا سـعادات، ويحاكي مراتب الموجود بنظائرها من المراتب الكائنة والمراتب الزمانية وتتحرى أن يقـرب الحاكية لها من ذواتها، وكل ما تعطي الفلسفة فيـه البراهـين اليقينيـة فـإن الملـة تعطـي فيـه الإقناعات، والفلسفة تتقدم بالزمان الملة. وأيضاً فـإن معقـولات الأشـياء الإراديـة التـي تعطيها الفلسفة العملية بيّن أنها إذا التمس إيجادها بالفعل فينبغي أن تشترط فيها الـشرائط التي بها يُمكن أن تحصل موجوداً بالفعل وتأتلف بأعيانها إذا اشترطت فيها الـشرائط التـي بها يتمكن وجودها بالفعل في النواميس. فواضع النواميس هـو الـذي لـه القـدرة عـلى أن يستخرج بجودة فكرته شرائطها التي بها تصير موجودة بالفعل وجوداً تنال به الـسعادة =

والمفعولات[1] الإلهية يتمّ تمثّلها من خلال تمثّل المبادئ السياسية، وأفعال الملكات السياسية من خلال ما يُحاكيها من ملكات إرادية أو نزوعية، ويتمّ تمثّل مفاهيمها من طريق مطابقة المحسوسات للمادة باعتبارها عدمًا بالعرض.

أما السعادة القصوى والتي هي الكمال النهائي لكل فعل يتأدى عن الفضائل الإنسانية، فيتمّ تمثّلها بما يحاكيها من الخيرات والتي يظن أنها الغايات. ولهذا فالسعادة الحقيقية يتمّ تمثّلها من خلال ما يظن الإنسان أنها سعادات، مثلما أن وجود الأشياء يحاكى بنظائرها في المكان والزمان[2].

(11)

قال **أفلاطون**: إن الشيء الأكثر ضررًا على الصغار هو أن يسمعوا في صغرهم الحكايات الوهمية[3]، وذلك لأنهم في عمرهم هذا سوف ينقادون بيسر لقبول تلك الحكايات التي يرغبون في سماعها. ولهذا، فإنه من الملائم أن نحترس من إسماعهم تلك الحكايات الوهمية، وما على المرء إلاّ أن يحرص وبشدة في تربيته إياهم على ذلك، طالما أن البداية في كل شيء أمرٌ في غاية الأهمية.

وقال **أفلاطون** أيضًا: يجب أن نجنّبهم تعويد أنفسهم وتوجيهها عن

= القصوى». إن أصول هذه الفكرة الفارابية نجدها في كتاب الأخلاق لأرسطو، (بدوي)، ص68 وما بعدها، وبخاصة ص214 ـ 216 من الكتاب نفسه. ويقارن: أرسطو، الطبيعة (بدوي)، ج1، ص48. وابن رشد هنا يطوّر نص أفلاطون بصورة واضحة من خلال ما يقدمه من شروح وتوضيحات نظرية مهمة. [العبيدي وروزنتال]

(1) عند روزنثال المعقولات تبعاً لترجمة شموئيل بن يهوذا في نص العبري، والصواب ما أثبتناه. [العبيدي]

(2) ينظر: الفارابي، تحصيل السعادة، (الهند)، ص40 – 41، إذ ينقل ابن رشد مباشرة عنه النص أعلاه. يقارن كذلك: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص53 وما بعدها، عن الخير والفعل الإنساني ومراتب الخيرات. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك2، (377 ب ج – 378 د ي)، ص48 وما بعدها. والحكايات الوهمية تعني الأساطير والخرافات [العبيدي]

الحكايات الوهمية، بل ويجب أن نحصنهم ضدها، ونكون حذرين من أن نسبّب الأذى في أجسامهم من الخوف والقشعريرة. والأمر كذلك يقال عليهم عندما نسلمهم إلى مرضعات يرضعنهم، وهم ما يزالون حديثي الولادة، فيعلّمنّهم أيضًا هذه الحكايات الواهمة. ولكن عندما يشبّون عن الطوق، يجب أن نأخذهم إلى حيث أمكنة العبادة وتقديم النذور؛ لأن الحكايات الوهمية والكاذبة لا تؤدي الغرض والغاية من ذلك. وأفلاطون هنا يخبرنا بما هو جارٍ في زمانه بشكل جيد، كما ويحذّرنا من فعل مثل هذه الأشياء[1].

ونحن هنا نضيف إلى ما ذكره **أفلاطون**[2]، ونشير إلى ما هو قائم بيننا، **فنقول** بالاعتماد على ما تمّ شرحه ومن طريق العلوم النظرية، إن القول الشائع بين الناس[3] إن الله هو علّة الخير والشر معًا، ولكن الله هو الخير المطلق ولا يفعل الشر في أي وقت، كما وأنه ليس سببًا للشر. أما ما يقوله **المتكلمون** من رجالات زماننا، الذين يصرحون بأن الله فاعل الخير والشر[4]، وهو حاصل قولهم بالقدر.

(1) أيضاً: ك2 (376 ب)، ص49. وللفائدة سنورد نصّ ما قاله أفلاطون، وهو: «وكذلك القول إن الآلهة تشهر حرباً بعضها على بعض، وتكيد وتقاتل، فلا يُناسب أن تُقال مثل هذه الترهات في حال من الأحوال لأنها غير صحيحة. وهذا هو القيد الذي يجب أن يتقيّد به الشعراء في صوغ منظماتهم. وكل حروب الآلهة التي رواها هوميروس يجب حظرها في دولتنا، سواء صيغت في قالب الحقيقة أم في قالب المجاز». وابن رشد هنا في هذه الفقرة يقدّم ملخصاً ممتازاً لأفلاطون، تاركاً ما هو يوناني بصورة محددة (هوميروس) [العبيدي]

(2) هذه الفقرة هي من إضافات ابن رشد على نص أفلاطون. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك2 (379 جـ). أفلاطون يقول: « وإذا كان الأمر كذلك فالله على قدر ما هو صالح، فلا نسند الخيرات إلى غيره، بل نفتش عن علة الشرور في غيره لا فيه». وهكذا فإن رأي أفلاطون هو أن الله كله خير وأنه ليس مصدر الشر، بخلاف ما يعتقده العامة من الناس من أن الله هو مصدر كليهما. [العبيدي]

(4) وهو ما يذهب إليه الأشاعرة والجبرية من علماء الكلام بخاصة. وكما يبدو هنا أن ابن رشد يحاول أن يقرّب بين ما ذهب إليه أفلاطون في مسألة تصور الناس للإله وبين التصوّر الديني للمتكلمين عنه. ينظر: أيضاً: ماجد فخري، ابن رشد، ص124، حاشية 3. [العبيدي]

فكان كل شيء خيرًا بالنسبة إليه؛ إذ إن الشر مسلوب عنه، وهو بالطبع قول سوفسطائي يقوم على مقدمات مموهة، فيه انتقاص لكمال الله. وعليه فإن الخير والشر ليس لهما طبيعة محدّدة بذاتها، وإنما هو خير أو شر بالوضع والقرار[1].

لهذا السبب، فإنه من الملائم أن نعزو الشرّ إلى مبدإ آخر مثل إبليس أو الشيطان[2] وإنْ كانت هذه التمثّلات قبيحة في مكان آخر. ومثال ذلك أن الصبي يسمع منذ صغره أن الشياطين تحطّم وتقذف بالأسوار على الناس بدون أوتاد تسندها، أو أنها تَرى ولا تُرى، أو أنها تكون موجودة حيث تريد، أو أنها تظهر بأي شكل تريد. فإنه بلا شك سوف لن يقوم لدينا حارس فطن، لأن مثل هذه الحكايات سترسّخ وتغرس في نفوس الصبيان الخوف والجبن. وإنه لمن غير الملائم أيضًا القول إن بإمكان الملائكة أن تتخذ أشكالًا مختلفة؛ لأن هذا من عمل المعجزات[3]. ولهذا السبب فإن من الأنسب أن يُعزى الشرّ إلى تمثّل المادة[4]، ولا سيما لهؤلاء الذين ينسبون الشر للنقص أو العدم، وهناك الكثير من الأقاويل

(1) وتُقرأ: بالقرار أو بالاتفاق أو بالإقناع، والجدال هنا مع المتكلمين وليس مع أفلاطون. وبالنسبة للنقض التام لاعتقاد المتكلمين لهذه الفكرة، ينظر: تهافت التهافت لابن رشد، نشرة بويج، بيروت 1930، ص218، وما بعدها، وكذلك مواضع أخرى منه؛ وينظر كذلك: مناهج الأدلة في عقائد الملة، طبعة مولر، ص76 وما بعدها؛ وفصل المقال في مواضع عدة متفرقة. وبالنسبة للخير والشر، ينظر: أيضاً: تهافت التهافت (بويج)، ص176 وما بعدها. [العبيدي]، إن وجهة نظر المتكلمين هذه قد نوقشت ودحضت من قبل موسى بن ميمون في كتابه دلالة الحائرين، نشرة مونك، الفصول 71 ـ 75. ينظر: أيضاً المقالة الثانية من تلخيص ابن رشد هذا فيما بعد (الفقرة 6). [روزنتال]

(2) «الشيطان»، روح خبيث شرير، وهو كل عات متمرد من أنس أو جن أو دابة، والجمع شياطين. ينظر: مادة «شطن»، مختار الصحاح، ص338. وكذلك مادة «إبليس» من بلس أي يئس. نفسه، ص63. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك2 (381 هـ) ص53. [العبيدي]

(4) لاحظ هنا أن النظر الفلسفي إلى المادة يرى أنها نقص دائم وهي بالقوة والإمكان، وأنها أقرب إلى العدم بالعرض وغير كاملة إلا بالصورة وأنها مصدر الشر. ينظر: كتابنا فلسفة الجسم عند ابن رشد، ط1، بيروت 2018، الفصل الثاني. [العبيدي]

تنسب مثل هذا الرأي الذي يرى أن الله هو مصدر الشر؛ لأن الله عندهم ذو قدرة مطلقة[1].

ومن التمثّلات الوهمية هي تمثّلهم السعادة في الدار الآخرة باعتبارها ثواب الأعمال الصالحة، والابتعاد عن الأعمال الطالحة.

إنّ الشقاء هو عقاب للابتعاد عن الأعمال الصالحة والتمّسك بالأعمال الطالحة؛ إذ إنّ الفضيلة التي تنجم عن مثل هكذا تمثّلات هي أقرب إلى الرذيلة. والرجل العفيف إنما يبتعد عن طلب اللّذة بحسب هذا القول، لكي يفوز بلذة أعظم منها في الدار الآخرة.

كذلك الرجل الشجاع الذي يتكلّف الأعمال الحسنة هو ليس بالشجاع لأنه يرى أن الموت خير، بل طمعًا بلذة أكبر في الدار الآخرة. ومثله الحال مع الرجل العادل الذي يمتنع عن الاستحواذ على ما يملك غيره، وإن كان هذا ليس سببًا في اعتقاده أو التزامًا بحد ذاته، بل لأنه ووفق ما يراه سيحصل على أضعاف هذه في الدار الآخرة من خلال عدالته.

عليه، فإن طلب الفضيلة والرغبة فيها إنما هو مقرون في هذه التمثّلات بأحوال خسيسة، ما دامت معظم التمثّلات عن الثواب هي من نوع الملذات الجسدية، وكأن الرجل يُنعت بأنه شجاع وعادل ومخلص ومتحلٍ بالفضائل الأخرى، من أجل التمتّع بلذات المنكح والمأكل والمشرب. وكل ذلك بيّن بنفسه بديهي لمن تمرّس بالعلوم النظرية.

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك2 (380 ب) و(381 هـ)، ص51 ـ 52. إن آلهة أفلاطون قد تم استبدالها من قبل ابن رشد بالشياطين والملائكة، وأن شتنشنايدر يعتقد أن لفظة Asmodai تفيد على الأرجح إبليس أما مانتينيوس فإنه يعدّ إبليس في العبرية هو أحد مبادئ العبادة. ينظر: مادة «Aschmedai» ضمن دائرة المعارف اليهودية، مج3، ص498 ـ 501. وخلال كل هذه الفقرات تمّ تجاهل الميثولوجيا اليونانية بصورة طبيعية، واللاهوت اليوناني تم تكيّيفه للإسلام. [العبيدي]

ولهذا السبب، يبدو أن الخواص الناتجة عن النفس من هذه التمثّلات إنما تشبه الخواص المكتسبة من هؤلاء الرجال الذين يتظاهرون بالعفة ولكنهم ليسوا فضلاء على الإطلاق. لذا، فإن من الملائم الاعتقاد أن السعادة تنجم عن الأفعال التي ترتبط بها، مثل الصحة التي تنتج عن الغذاء والدواء، أو الحكمة الناتجة عن التعلّم على طول الزمان. لهذا يُمكن تَمَثّل السعادة على أنها كمال النفس وخلودها، وهو ما يناسب حدها[1].

قال **أفلاطون**: إنّ من الملائم للحرّاس، إنّ كانت لهم رغبة في ذلك[2]، أن يتمتعوا بالقوة والشجاعة، وأن لا تحزنهم المخاوف التي من المحتمل أن تواجههم بعد الموت، ومهما كانت. لأنهم لو صدّقوها فإنهم سوف يختارون العبودية والاستسلام على الموت في ساحة الحرب. ولهذا يجب التحصّن من قصّ هذه الحكايات عليهم أثناء تعليمهم العلوم النظرية[3] التأملية.

كما يجب عدم قصّ الحكايات عليهم أثناء تدريبهم على الصناعات العملية، ولا سيما تلك الحكايات التي تقود إلى الشرور والآثام. كما ينبغي عدم ذكر عويل النساء ونحيبهن[4] عند موت قريب لهن على مسامعهم؛ لأنه من الصعب عليهم تحمّل ذلك، وأن الشر الواقع على أصدقائهم من جراء الموت هو الذي يسبّب لهم الحزن والمعاناة.

---

(1) إن هذه الفقرات «ومن التمثلات... حدها» هي استنتاج ابن رشد الخاص به، وذكر للجدل حول السعادة والفضيلة، وهو مجال جيد لاستعمال ابن رشد للجمهورية كأساس للتوجيه والنقد لوجهات النظر المعاصرة، والتي اعتبرها خاطئة وخطيرة وهو يرمي بذلك إلى علم الكلام، ومذهب المنفعة والمادية في الأخلاق. [روزنتال]

(2) ينظر: الجمهورية، ك3 (386أ- ب)، ص57، أي رغبة في قصّ الحكايات الخرافية عليهم. [العبيدي]

(3) عند روزنتال: العلوم التأملية Speculative sciences، وعند ليرنر القضايا النظرية: Theoretical matters. [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك3 (387 هـ)، ص58. [العبيدي]

بل الذي يجب أن يجري مع الحرّاس هو خلاف ذلك. أي إنهم يجب أن لا يحزنوا لفقدا شخص قريب لهم. وإذا ما حزنوا، فإنه يجب أن يحزنوا قليلًا، وأن يصبروا على فقدان رفقائهم بكل رباطة جأش، مثلما لو أصابتهم مثل هذه البلوى[1]. وهذا القول ينطبق على عويل النساء ونحيبهن لأن ذلك من طبعهن. وكذلك على الحزن عند ضعاف القلوب، وهو أمر بعيد عن خصال الحراس[2]. كما لا يصحّ أن يُنسب إلى الأنبياء[3] والحكّام أن الخوف يتملكّهم.

قال **أفلاطون**[4]: إنّه من غير الملائم أن يغرب[5] الرجل في الضحك. وإذا ما استسلم له قليلًا، فيجب عليه أن يُغيّر عنه، لأن ذلك سيكون مهلكًا له. ولهذا، فإن الواجب يقضي بعدم السماح للحاكم أو للرجل الصالح[6] بالإفراط في الضحك.

قال **أفلاطون**[7]: وإنّه لمن الملائم أيضًا أن يكون الحكّام أكثر تلهفًا وتحمّسًا للصدق بخاصة؛ لأن الكذب غير ملائم لمكانة الله وقدسيته، ولا كذلك للملوك[8] أو العامة من الناس. وليس من الملائم أن تكون لهم صلة بالكذب،

---

(1) أيضاً: ك3 (388 هـ)، ص58. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك3 (388 أ ـ هـ)، ص58 ـ 59. [العبيدي]

(3) ابن رشد يضع هنا مكان آلهة أفلاطون، الأنبياء. [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك3 (388هـ)، ص59. [العبيدي]

(5) غَرَبَ، بمعنى بَعُدَ، انظر الصحاح، ص470. [العبيدي]

(6) الصالح والصلحاء والصالحون؛ وهنا لفظ الحاكم عند ابن رشد يأخذ مكان لفظ الآلهة عند أفلاطون، وهو ليس ما ذكر في الجمهورية، ك3 (388 هـ)، ص59، بقوله: «فإذا مثل شاعر كبار الرجال مغربين في الضحك، أبدينا الأنفة من ذلك، فكم بالأحرى إذا وصف الآلهة به». [العبيدي]

(7) ينظر: الجمهورية، ك3 (389 ب)، ص59. [العبيدي]

(8) يقرأها روزنتال Kings الملوك، وهو الأصح، بينما يقرأها ليرنر: angels الملائكة وهو خطأ. ولربما تعني عبارة Sovereignty السلطة أو السيادة لآلهة أفلاطون. إلا أنه يُفترض وبشكل صحيح أن اللفظ العربي مرادف لكلمة الآلهة، [العبيدي]، وأن المترجم =

وإذا ما وُجد شخص ما أو أحد الصنّاع يكذب، فتجب معاقبته، ويجب إخبار الناس عن الضرر البالغ الذي يسبّبه الرجل الذي يكذب بحق الحاكم، مثلما هو الضرر الذي يسبّبه المريض عندما يكذب على الطبيب بشأن مرضه. **وإن كان يُسمح ويُعدّ ملائمًا للحاكم اللجوء إلى الكذب البريء بعض الأحايين**[1] على العامة فلغاية ما، مثلما يُعطى الدواء للمريض لغاية هي المنفعة العامة[2].

ويشبه الحاكم الذي يمارس الحكم الطبيب الذي يصف الدواء، فعندما يكذب تجاه العامة ويستعمل الحكايات الوهمية، فإنما يعدّها ضرورية لتعليمهم؛ لأنه لا يوجد واضع للنواميس إلّا ويلجأ إلى الحكايات الوهمية لأنها ضرورية لأجل بلوغ السعادة[3].

ومن الواجب، بل ومن الضروري، إزالة جميع الأقاويل والحكايات التي تحثّ على طلب اللذة والمال، والتي يكثر ذكرها في أشعار العرب. بل يجب أن يستمعوا للحكايات التي تنصحهم بعدم الاهتمام بالملذات والانغماس فيها؛ لأن العفة للنفس، كما حكى **أفلاطون**[4]، إنما تقوم مع الاعتدال والابتعاد عن الشهوات الحسيّة، كما سنبين فيما بعد.

= اللاتيني (مانتينيوس) أخطأ القراءة «أوّاليا» بدلاً من «أولياء»، التي تعني مجموعة من الرجال الصالحين. [روزنتال]

(1) ينظر: الجمهورية، ك3 (389 جـ)، ص59. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك3 (389 ب)، ص59. ويلاحظ هنا كيف يوائم ابن رشد بين أفلاطون والدين الإسلامي، في مسألة الكذب البريء، وكيف يشرع أفلاطون هذا الكذب للحكام خاصة. [العبيدي]

(3) هذه الفقرات هي من استنتاجات ابن رشد. وهو يقدم واضع الدساتير والشرائع مقابلاً للقانون الوضعي وليس للقانون الإلهي. ومن المحتمل أنه كان يفكر بالأساطير، مثل أسطورة حير Er والنبي المشرّع. انظر: فصل المقال ومناهج الأدلة، إذ يقول بالحكايات الصادقة وليس بالكاذبة أو الوهمية. [روزنتال]

(4) ينظر: الجمهورية، ك3 (389 د)، ص59 ـ 60. [العبيدي]

إنّ الأثر الأكبر لنهي النفس يتضح جليًّا في هؤلاء الرجال الذين يطيعون حكّامهم بإخلاص، ويكونون متحكّمين باللذات بدلًا من أن تحكمهم هي. ولهذا، فإنه من المناسب أن لا يُسمح لهم بسماع هذه الحكايات التي تحثّ على طلب اللذة وما تولّده من آثار ضارّة عليهم[1].

عليه، وجب الاعتبار أن من الضارّ جدًّا الحديث عن الحكام أو الصالحين بأنهم يمتلكون إحدى هذه الخصال ولو لزمان قصير[2].

ولذات السبب، فإنه من غير الملائم أن يسمعوا الحكايات التي تحثّهم على طلب المال وامتلاك المسكن[3]، وهو ما سنبيّنه فيما بعد، لأن المال والمسكن يُعدّان عائقين كبيرين لممارسة الحكم وتحقيق العدالة. ولهذا وجب تحذير الصغار والأحداث من سماع مثل هذه الحكايات.

ولتّعْلم أن في شعر العرب[4] قصائد مليئة بمثل هذه الشرور، ولهذا فإن الضرر الأكيد إن هي لُقِّنت للصبيان منذ صغرهم.

---

(1) أيضاً: ك3 (390 أ)، ص60. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك3 (390 ب)، ص60. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك3 (390 د ـ هـ)، ص60ـ 61. [العبيدي]

(4) يشير ابن رشد هنا إلى الشعر العربي، على الرغم من أنه يلخّص أفلاطون، وأن هذا الأخير قد ذكر في الجمهورية هوميروس (ك3، 389 د ـ هـ)، وهنا يقف ابن رشد موقفاً سلبياً ومحذّراً من الشعر العربي القديم. ينظر: أيضاً في الاتجاه نفسه: مسكويه، تهذيب الأخلاق (نشرة القاهرة 1322هـ، ص17)، فالشعراء العرب من أمثال أمرئ القيس والنابغة، كانوا قد لُعنوا بسبب أشعارهم التي تحوي الفحش والقبائح. وقد تابع نصير الدين الطوسي مسكويه في كتابه أخلاق ناصري. ينظر: مقالة بلسّنر Plessner التحليلية لهذا الكتاب، والتحذير ضد امرئ القيس وأبي نوّاس والنابغة، إذ يؤكد بلسنر أن الطوسي قد اعتمد على مسكويه وبروسن وعدّهما مصدراً له، وقد فصّل مسكويه الحديث عن تأديب الأحداث والصبيان بالاعتماد على كتاب بروسن. [روزنتال]، كذلك ينظر: مسكويه: تهذيب الأخلاق، القاهرة، ص19 وما بعدها. [العبيدي]

إذن، هذا هو حاصل كلامنا حول نوع الحكايات الوهمية والكاذبة، وإنْ كان **أفلاطون**[1]، لا يقيّد نفسه بالحديث عن الحكايات الوهمية، والتي هي غير مناسبة لكي يسمعها الحرّاس. وقد وضع جانبًا حكايات أخرى معيّنة عدّ الحديث عنها غير مباح[2].

قال **أفلاطون**: إنّ الحكايات[3] هي قصص إما وقعت في الماضي أو تقع في الحاضر أو ستقع مستقبلًا. وأنّ مثل هذه الحكايات والقصص إنما تنقسم على ثلاثة أنواع، إما حكاية خالصة بسيطة[4]، أو حكاية يتم فيها قصّ الحدث بدون محاكاة، أو حكاية توجد فيها محاكاة للحدث الذي تقصّه.

والمحاكاة على نوعين[5]: محاكاة بالصوت والشكل والمظهر وهو التمثيل، أو محاكاة من خلال الكلام المعتاد أي الرواية.

وفيما يخصّ الشعر عند القدماء، فإنهم قد حاكوا في أول الأمر وعلى الأغلب من خلال الصوت والشكل، ثم رجعوا فيما بعد إلى المحاكاة بواسطة الحكاية البسيطة ما دامت هذه الأخيرة أكثر ملائمة لفن الشعر، لسبب واحد هو أن الإنسان يُحاكي عادة جوهر الحكاية وليس شيئًا ما خارجيًّا[6]. ويستعمل شعراء العرب عادة المحاكاة من خلال ما كان ما يسمى عندهم قديمًا بفن القول.

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك3 (392 جـ)، ص63. «أليس كل ما أملاه الشعراء أو كتّاب الأساطير أقاصيص عن الماضي والحاضر والمستقبل؟». وابن رشد هنا يطبق مرة أخرى وجهة نظر أفلاطون على الشعر العربي. [العبيدي]

(2) ينظر: ك3 (392 د)، ص63. [العبيدي]

(3) ينظر: ك3 (394 أ ـ ب)، ص64. [العبيدي]

(4) ينظر: ك3 (393 جـ)، ص63. [العبيدي]

(5) ينظر: ك3 (397 ب ـ جـ)، ص67. [العبيدي]

(6) هنا يفيد ابن رشد من إشارات أفلاطون إلى الصورة أو الشكل، وفي ما ذكره حول الشعر العربي. وكل الحوار كان قد لخصه فيما بعد ابن رشد، إنما استثنى منه ما له علاقة بالأدب اليوناني. ومن الجائز السؤال هنا: هل أن ابن رشد قد اختصر التعليق الأفلاطوني، أم أنه وجد نفسه مكتفياً بالأصول العربية. والنص في هذه الفقرة الأخيرة صعب ومعقد. [روزنتال]

(12)

كما بيَّن **أفلاطون**[1] أصناف المحاكاة، وهي نوعان: الأول- يتألف من العبارات غير المحاكية، والثاني- من العبارات المحاكية من خلال الشكل أو الإيماءات؛ لأنها تمثّل أقوى أنواع المحاكاة عندهم. وفيما بعد اهتم[2] بالبحث فيما إذا كان من المناسب أن يُحاكي الحرّاس أم لا؟ وإذا فعلوا، فما المسموح به من هذه المحاكاة لهم؟

وقد أوضح **أفلاطون** قائلًا: إنّه لا يُستحسن السماح للحراس بالمحاكاة، لأن على المرء أن يجيد العمل بصناعة واحدة[3] أو حرفة واحدة في هذه المدينة، وذلك سيكون ملائمًا له ويجعله يتقن عمله بصورة أجود. مثلما ينطبق ذلك على جوهر المحاكاة، لأن المحاكاة[4]- إذا ما أردنا أن يكون ما ينتج عنها جيدًا- يجب أن تُؤدى بصورة جيدة وفي اتجاه واحد. ولهذا نجد أن بعض الشعراء يتميّزون بفن المديح، كما يحكى مثلًا عن (**أبي تمام**)[5]، الذي يقول المديح فقط ولا يهجو[6].

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك3 (394 أ)، ص64. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك3 (394 هـ)، ص65. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك3 (394 هـ)، ص65. يقول أفلاطون: «فإذا أصررنا على رأينا الأول، وهو أنه يجب إعفاء حكّامنا من كل مهنة غير الحكم..» [العبيدي]

(4) أيضاً: ك3 (395 أ)، ص65. [العبيدي]

(5) عند روزنتال: Ibn Al-Tahas، (ابن الطحاس) وعند ليرنر: Ibn Al-Taham (ابن الطحام). ومع ذلك لم نجد عنه أية إشارة في كتب التراجم القديمة الخاصة بالأندلس، ولربما هو تحريف وقع فيه المترجم العبري شموئيل بن يهودا. وتابعه في ذلك المترجمان روزنتال وليرنر، يقول روزنتال: «أنا غير قادر على معرفة من هو ابن الطحاس»، وكذلك ليرنر لم يشر إليه ولم يعلّق على اسمه، أما في قراءة إحسان عباس فهو (العجاج)، ينظر: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، عمان 1993، ص536، والصواب ما أثبتناه في أعلاه بالرجوع إلى قراءة أحمد شحلان لنص ابن رشد هذا في ترجمته للكتاب، الضروري في السياسة، ص93. [العبيدي]

(6) اصطلاحات أفلاطون هي: التراجيدي والكوميدي. انظر الحاشية التالية. [العبيدي]

وبما أن الأمر كذلك، فإنه من غير الملائم السماح لهم بالمحاكاة في أي شيء، وكذلك يجب عليهم أن لا يحاكوا أيضًا حتى ولو في نوع واحد[1].

وبدون أدنى شك، ما داموا يفضلّون المحاكاة لشيء ما، فإنهم يجب أن يحاكوا منذ صغرهم ما هو ملائم لهم. فمثلًا يجب أن يحاكوا الرجال الشجعان والعادلين والأتقياء وما شابه ذلك من الصفات[2].

أما ما يخصّ محاكاة الرجال المنغمسين في الدناءة والرذائل، فإنه من غير الملائم لهم أن يرتبطوا بأي واجب أو عمل معهم؛ لأنه إذا ما استمرت محاكاتهم لهؤلاء لزمن طويل فإنها ستكون سجية[3] لهم، ولا سيما إذا ما مارسوها منذ حداثتهم، حتى تصبح فيهم خصلة ثابتة متأصلة في نفوسهم وأجسامهم.

ولقد حكى **أفلاطون**[4]: أنه من غير الملائم أن يحاكي الرجال الأتقياء، أفعال النساء اللواتي يصرخن أثناء الوضع، ولا النساء اللواتي يشغفن بنكاح أزواجهن، أو اللواتي يتشاجرن معهم باستمرار، ولا النساء المنغمسات في العويل والنواح والرثاء؛ لأننا نريد منهم أن يكونوا حكامًا[5].

---

(1) كان من المهم لابن رشد أن يكون أكثر وضوحاً، ما دامت الملاءمة السياسية في ما يتعلق بالحرّاس واضحة جداً. ينظر: تلخيصه لكتاب الشعر لأرسطو، ص159 ـ 160، إذ تمت الإشارة فيه إلى نوعين من المحاكاة المشابهة (التماثل والتحول). وقد تمّ الاقتباس من الفارابي (ص160)، الذي بيّن وجهة نظره حول الشعر قبل ابن رشد. ينظر: كذلك مقالة أ. ج. آربري A.J.Arberry، «قوانين الشعر الفارابي»، مجلة الدراسات الشرقية، العدد 17، 1937، ص226 ـ 278. وتتضمن الإشارة إلى أن التراجيديا هي للمديح، والكوميديا للسخرية؛ والتراجيديا تم تصويرها بالمديح، والكوميديا بالهجاء.. [روزنتال]

(2) ينظر: الجمهورية، ك3 (395 جـ)، ص65. [العبيدي]

(3) ينظر: ك3 (395 د)، ص65. [العبيدي]

(4) ينظر: ك3 (395 د)، ص65. [العبيدي]

(5) ابن رشد يتجنب هنا إشارة أفلاطون إلى الآلهة. [روزنتال]

كما يجب لهم عدم السماح بمحاكاة الخدم، أو العبيد[1]، أو محاكاة السكارى والمدمنين.

وليس هذا فحسب، بل يجب أن لا ندعهم يحاكون أعمال الصنّاع والحرفيين، مثل الدبّاغين أو الإسكافيين أو الخزّافين أو ما يماثلهم؛ لأن عدم السماح لهم بالاشتغال بهذه الحرف هو بعينه عدم السماح لهم بمحاكاتهم. بل والأدعى إلى الغرابة، إذا ما سمح لهم بمحاكاة صهيل الخيل، أو نهيق الحمار، أو خرير الأنهار، أو هدير البحر، أو قصف الرعد؛ لأن ذلك كله من عمل المجانين[2].

أقول: يجب حذف الأشعار والقصائد التي تحذو حذو عادات العرب في وصف هذه الأشياء ومحاكاة الأشياء المشابهة لها[3].

إذن، فمن الواجب عدم السماح للشعراء في المدينة بأن يحاكوا كل شيء ولمرات عديدة، لأسباب منها: أولًا- أن فعل المحاكي سيكون ممتازًا إذا ما قام رجل واحد بفعل المحاكاة وفي نوع واحد، كما هي الحال في الصناعات؛ وثانيًا- أن من الواجب عدم السماح لهم بمحاكاة الأشياء الدنيئة أو التي ليس لها تأثير على قبول أو رفض أي شيء، كما هو شأن القصائد العربية التي وجودها في هذه المدينة غير ضروري. وإن كان من الملائم نوعًا ما السماح للشعراء في هذه المدينة بوصف فضائل النساء وتعففهن[4].

(13)

والحق، مثلما أنه من غير الجائز السماح للشعراء في هذه المدينة بمحاكاة أي

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك3 (396 أ)، ص65. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك3 (397 ب)، ص66. [العبيدي]

(3) يوافق ابن رشد أفلاطون على هذا الرأي، ويسخر من الشعر العربي الذي يصفه أعلاه أشد السخرية. وفي ما خصّ المحاكاة وتلخيصه لها، فقد سبق لنا توضيح ذلك. [العبيدي]

(4) إن هذه الفقرة الأخيرة هي تلخيص ابن رشد لحوار أفلاطون حول الشعراء في المدينة الفاضلة، ومحاولة تقريبها وتكيّفها بلا شك للمدينة الإسلامية في عصره. [روزنتال]

شيء ومهما كان، كذلك الأمر بالنسبة إلى الذين يقومون بالتصوير[1]. لأنه من غير الجائز أن يصوّروا كل شيء في هذه المدينة، وينطبق ذلك بشكل خاص على الـذين يصورون الرجال مرتكبي الرذائل[2].

أما في ما خصّ الصالحين من الناس، فـإن تـصويرهم ضروري، لأن الـصبية والأحداث عندما يسمعون الحكايات الجيدة[3]، يتمكّنون من رؤية الأشياء جميلـة التي تغرس فيهم الأفعال الحسنة. مثله مثل من يسكن في مكان جميل نظيف، فإنـه سيحـصل بالـضرورة عـلى الفائـدة مـن أي شيء يولـد هنـاك كـالروائح الزكيـة والأزهار والأطعمة اللذيذة وما شابه ذلك.

إذن، هذه هي محصّلة ما قاله **أفلاطون** عن الحكايات والقصص التي يجب أن يتربى عليها الحرّاس.

(14)

بعد ذلك، تحدّث **أفلاطون** عن نوع الألحان التـي يجـب أن يـستخدمها المـرء بصورة ملائمة مع هذه الحكايات أثناء تعليمهم[4].

واللحن كما قيل عندما يتم استخدامه مع الحكاية أو القصة يكون مؤلفًـا مـن ثلاثة أركان[5] هي: الإيقاع، واللحن، والألفاظ المتناسقة المناسبة لكل لحن. أما ما يخص الألفاظ التي يُصاغ لها اللحن، فإنه قد تمّ القول فيها من قبل، ومن أي نـوع

---

(1) تصوّرتً الشيء، توهمتُه، والتصاوير تعني التماثيـل. ينظـر: مـادة « صـور» الـرازي، مختـار الصحاح ، ص373. ويقال ارسم لي رسماً أقف به، والتـصوير هنـا يعنـي الرسـم. ينظـر: الهمداني، الألفاظ الكتابية، تونس 1980، ص198. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك3 (401 ب)، ص71. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك3 (401 جـ)، ص71. [العبيدي]

(4) أي الحرّاس، لأننا مازلنا نتحدث عنهم، وابن رشد هنا يتـدرج في تعلـيمهم بـصورة دقيقـة تماشياً مع أفلاطون. [العبيدي]

(5) ينظر: الجمهورية، ك3 (398 جـ ـ د)، ص68. [العبيدي]

يجب أن تكون. وما بقي هنا القول أي الألحان والإيقاعات هي التي تكون ملائمة لها.

إنّ رأي **أفلاطون**[1]، هو: أنّ الألحان التي تعبّر عن الخوف والحزن غير ملائمة لتعليم الحرّاس تمامًا، كما أن الحديث بدون لحن من هذا النوع غير ملائم لها. وبصورة مماثلة فإنه من غير الملائم لهم تأليف الألفاظ غير المناسبة والمستعملة في ولائم السكر والأعراس. وبالجملة فإن الألحان المنوّعة بصورة متكررة لهؤلاء الحراس ليست بذات فائدة.

ومن الملائم لهم تأليف الألحان على نوعين[2]: الأول- يحرّك النفس نحو الشجاعة والصبر في المعركة، والثاني- يحرّك النفس نحو الفضائل التي يرغب **أفلاطون** في تلقينها بيسر وهدوء وسكينة، وتحديد ماهية أساليب تأليف الألحان يكون مناطًا بمتخصص في صناعة الموسيقى.

أما **أفلاطون**، فقد حدّها بأن أرجعها إلى رجال ذوي خبرة في زمانه، مختصين بتأليف الألحان، وإن كانت مثل هذه المهارة معدومة في زماننا[3].

ولهذا فإنه من غير الملائم أن تُترك في المدينة أي من الوسائل المستعملة والجاري استعمالها، مثل الآلة المسماة «الدّف»[4]، والعديد من الآلات الأخرى،

---

(1) أيضاً: ك (398هـ)، ص68، وك3 (339 جـ)، ص69. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك3 (399 أ ـ جـ)، ص68 ـ 69. [العبيدي]

(3) أي زمان ابن رشد. ويريد هنا القول: إن موسيقيين كباراً همّهم بناء الإنسان وفق هذا التصوّر الذي تكلم عنه أعلاه غير موجودين في زمانه. [العبيدي]

(4) «الدُّف، آلة يُضرب بها»، الرازي، مختار الصحاح، ص207. والظاهر أن ابن رشد يريد القضاء على مثل هذه الآلات في المدينة الفاضلة، لأنها بنظره تؤدي إلى ضرر بليغ. ولربما نطرح هنا فرضية عن أثر ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين الذي حارب في وقته مثل هذه الآلات وحطّمها في أية مدينة يمر بها، كما صرح بذلك مؤرّخو سيرته. ينظر: يحيى هويدي، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، ج2، القاهرة 1966. [العبيدي]

وإن كان **أفلاطون**[1] قد أوصى ببقاء عدد من الآلات في المدينة من قبيل العود والقيثارة، وقال: للقرويين نوع خاص بهم يُسمى الناي[2].

أما ما خصّ الإيقاعات[3]، فإنه من الملائم لنا أن نختار لها ذلك النوع الذي هو خلاف طبع النساء وأهل العطالة، بل وضع نوع من الإيقاع يحض على الشجاعة للنفس أو يميل بها نحو السكينة لمن أراد ذلك. ولئن كانت هذه الإيقاعات معروفة بشكل حسن زمان **أفلاطون**، إلا أنه من الضروري أن نبحث فيها في زماننا[4].

(15)

يرى **أفلاطون**[5]: أن هؤلاء المختارين تمكّنهم طبيعتهم من اكتساب هذه الفضائل، وأن تعليمهم ذلك إنما يتم من خلال الموسيقى، لأنهم سيصلون من خلالها إلى درجة عالية من الفضيلة في ضبط النفس وتحمّلها، وكذلك الشجاعة والحب والتوجّه نحو كل ما هو جميل وصالح، والابتعاد عن الملذات.

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك3، (399 د)، ص69. [العبيدي]

(2) يقول روزنتال: إنّي مدين للدكتور فارمر Farmer، لمساعدته لي في مطابقة الآلات الموسيقية المشار إليها في هذه الفقرة. فالمزمار هو الدف الصغير. انظر: فارمر، مادة «دُف» Duff، دائرة المعارف الموسيقية الشرقية. ولهذا السبب فإن مترجم النص العربي إلى العبرية مخطئ هنا، وفي ترجمته لكتاب الإسكندر الأفروديسي النفس. انظر كذلك فارمر، أورغن القدماء. وإن كان «منحاجيم» يعكس «العرف» العربي، فإنه سيُقرأ بصورة خاطئة كعزف، مادام فارمر يُعلن وبصورة مطلقة أن مثل هذه الآلات غير معروفة (عرف، معرافة، عرافان). يقارن أيضاً: الفارابي، إحصاء العلوم، ص48، وكذلك شتنشنايدر، في العبرية والعربية، ص153، في ما خصّ المزمار والمعرافة. [روزنتال]

(3) انظر: الجمهورية، ك3 (359هـ). [العبيدي]

(4) يعتقد ابن رشد أنه من الملائم أن نبحث في النوع الصحيح للإيقاع المستعمل في عصره. وهنا يتبين بوضوح مدى اهتمام ابن رشد المميز لما يطرحه أفلاطون حول هذه النقطة. [روزنتال]

(5) ينظر: الجمهورية، ك3 (401 د ـ 402 جـ)، ص70 ـ 71. [العبيدي]

كما لا توجد صلة بين العفة واللذة[1]؛ لأن اللذة تفسد المرء ذا العقل الراجح، لهذا نجده يتصرف مثل المجنون. وكلما انغمس أكثر فيها كلما كان فعله أكثر ضررًا في هذه المدينة[2].

ومثل ذلك لذة النكاح القائمة على الشهوة؛ إذ إنّ هذه اللذة تجعل المرء أكثر عهرًا وفحشًا من أي شيء آخر. لذا وجب عدم مزج اللذة مع الرغبة في الموسيقى، بل الأوجب أن يكون الجمال في ضبط النفس، لأن الفساد والرذائل الأخرى لها صلة باللذة.

كذلك، فإنه من غير الملائم للعاشق ومعشوقه أن يتحول حبهما إلى شهوة. وعندما يحب المرء بصورة خالصة محبوبه، ومحبوبه يكون أكثر إخلاصًا له[3]، فإن الحب بينهما يجب أن لا يجمعه أي جامع مشترك بالشهوة من أي نوع.

عليه، فإن من الملائم سنّ شرع في هذه المدينة مفاده أن الحب والرغبة بين المحبين يجب أن يشابه الحب الذي بين الآباء وأبنائهم.

إذن، هذه هي الغاية القصوى من صناعة الموسيقى كما رآها **أفلاطون** وأكّدها[4].

---

(1) ينظر: ك3 (403هـ)، ص72. [العبيدي]

(2) ينظر: ك3 (403 أ)، ص73. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك3 (403 ب)، ص72. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك3 (403جـ)، ص72 ـ 73. قال أفلاطون: « فمن الواضح إذاً في هذا الشأن أنك تسنّ في شريعة الدولة التي تنظمها الآن أن المحب يُلاصق محبوبه، ويوافقه، ويقبّله قبلة الأب لابنه بسبب جماله، هذا إذا ارتضى منه المحبوب ذلك. ويجب أن ينظم علاقاته به على وجه لا يأذن بتجاوز هذا الحد إلى ما ورائه ولا عذر لفظاظته وعدم ذوقه». ويقارن: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص298؛ [العبيدي]، وينظر: تلخيص ابن رشد لكتاب الأخلاق (مخطوط)، الورقة 560. [روزنتال]

(16)

بعد ذلك يشير **أفلاطون** إلى الرياضة والحِمْية، وعلى وجه الإجمال إلى الأشياء التي يحصّل المرء من خلالها الفضيلة الحقّة، ليس لأنها فضيلة بإطلاق كما صرّح بذلك **جالينوس** وغيره من الأطباء، بل لأنها فضيلة حقّة يتمّ من خلالها إدراك فضيلة النفس التي تلاءم عمل الحرّاس، وأقصد بها فضيلة الشجاعة.

عليه، فإن الحمية والرياضة المعدّتين بما يُلائم هذه الغاية بخاصة مطلوبتان، ليس لضمان الصحة للجسم فحسب، وإنما لفضيلة النفس أيضًا بما يلاءم الغرض منها.

وعلى سبيل المثال، فإن البسيط من الرياضة يولّد الصحة في الجسم، ويحرك قوة الشجاعة في ذلك الجزء من النفس[1]، ويجعلها أقوى مما كانت عليه من قبل.

ولهذا، يؤكّد **أفلاطون**[2] على عدم حصر تهذيب الحراس بالرياضة دون الموسيقى، أو بالموسيقى دون الرياضة[3]. لأن استعمال الموسيقى وحدها يجعل النفس طرية وهشّة وبأقصى درجة من النعومة والدعة وبخاصة إذا ما استعمل المرء الأنغام الرقيقة الناعمة الشجية.

وعلى غرار ذلك، فالرياضة إذا ما استعملت وحدها تجعل النفس أكثر قسوة وغلظة، وترفض قبول أي دليل أو إقناع[4]. وربما إذا وصل الأمر إلى حد الإفراط في ذلك، ستكون النفس في غنى عن كل ما هو عقلي، مثلما يحدث مع الرجال

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك3 (404 ب)، ص73. والحمية هي منع الإنسان من أكل ما يضرّه. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك2 (376 هـ)، ص47. يقول «ربما يشق علينا أن نجد تهذيباً أفضل مما جلاه الاختبار. وهو مؤلف على ما اتيقن من الجمناستك للجسد والموسيقى للعقل». [العبيدي]

(3) أيضاً: ك3 (410 ب ـ هـ)، ص8 ـ 79. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك3 (311 د)، ص80. يقول: «فيصبح رجلاً لهذا أميّاً، يمقت البحث..». [العبيدي]

الذين نعدّهم شجعانًا رغم سلوكهم الأهوج نعدّهم جهلاء[1].

ولهذا السبب، فإن هذين الفنّين، وكما صرح **أفلاطون**، عندما يعملان سوية إنما يخدمان جزء الشجاعة من النفس، وكذلك الجزء العاقل منها[2]. ويتمّ من جراء اقترانهما غرس الفضيلة المطلوبة للحرّاس، وأعني بذلك محبة هؤلاء لمواطنيهم وكرههم ومواجهتهم للخارجين[3].

قال **أفلاطون**: والرياضة للجسم، تلك التي من الواجب والضروري الاعتياد عليها من قبل الحرّاس، هي من النوع البسيط والمعتدل الملائم للحرب. أما ما يخصّ الحمية، فمن الملائم تحديد الأطعمة البسيطة الموجودة في متناول أيدينا التي تقوّي أجسادهم، وحسبما يرغب المرء منهم، كإعطائهم اللحم المشوي[4] والشمندر المسلوق بالماء والملح والزيت، لأنهم إن اعتادوا على أكل أطعمة أخرى

---

(1) يلاحظ متابعة ابن رشد الدقيقة لأفلاطون في هذه التسمية «أميّون» Uneducated. ويقارن: الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص25. والتسمية هنا تعني «المجاهدين» في ما يخص رئاسة الجيش. والمقارنة هنا بنظر المعرّبين ليست صحيحة في ما ذهب إليه روزنتال، لأن مراد الفارابي هو غير المراد عند ابن رشد في هذه الفقرة. كما يلاحظ اهتمام ابن رشد المفرط بهذا الرأي الذي طرحه أفلاطون في هذا المجال ومحاولة تطبيقه على عصره وزمانه. [العبيدي]

(2) في الأصل المترجم إلى الإنجليزية: Philosophical part of the soul. [العبيدي]

(3) ينظر: ما قرره ابن رشد من قبل في الفقرة (4) من هذه المقالة. ويعني ابن رشد هنا بالخارجين «الكفّار». [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك3 (404 ب ـ جـ)، ص73 ـ 74. ونص أفلاطون هو: «يمكننا أن نأخذ درساً في هذه الأمور حتى من هوميروس. فإنك تعلم أنه لم يقدم لأبطاله في الولائم في الميدان شيئاً من السمك، مع أنهم كانوا على ضفاف الدردنيل، ولا سلقوا لحماً بل شووه شيئاً، وهو عند الجنود أسهل إعداداً. ويبدو أن ابن رشد قد أضاف إلى اللحم المشوي ذلك النبات المعروف بالشمندر لأسباب طبية كما هو معروف. والشمندر نبات عشبي زراعي من فصيلة السرمقيات منه البقلي المستعمل للأكلات والمخللات ومنه السكري. [العبيدي]

لا يجدونها يومًا في معسكرهم؛ فإنها ستولّد لديهم أمراضًا مبرحة. ولهذا فعليهم أن يبتعدوا عن مثل هذه العادات في رياضتهم البدنية وطعامهم وشرابهم كذلك، ولما له صلة بأمزجتهم، لأنهم إن حُرموا منها فسوف يمرضون من جرّاء ذلك.

ولأن هؤلاء الحرّاس وكما صرح **أفلاطون**[1]، يحتاجون إلى الصحة، مَثَلُهم مثل الكلب الذي يتمتع بالبصر الحاد والسمع المرهف، كذلك من غير الملائم لهم أن يكثروا من الشراب؛ لأنه إذا ما ثمل الحارس، فلا بد أنه سيحتاج بالضرورة إلى حارس يحرسه[2]. وهذا أمر سيئ؛ لأن الإفراط في الشراب، وتنويع الأطعمة والحلوى وما شابهها محرّمان على أهل هذه المدينة[3].

وبالجملة، فإن موقفهم من الحمية والرياضة مثل موقفهم من الموسيقى، إذا ما اعتمدوا على النوع البسيط من الطعام، والنوع البسيط من الموسيقى، والذي لا يحدث منه سوى التناغم في النفس ودفع الشرور عنها، شأن الرياضة التي تجنّب الجسم الأمراض[4].

(17)

إنّ الإفراط في الطعام والشراب والموسيقى، وكذلك التفريط فيها، إذا ما حدث في المدينة، فإنه سيولّد الحاجة إلى القضاء والطب[5]. أوليس من العار أن

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك3 (404 أ)، ص73. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك3 (403 ب)، ص73. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك3 (404 جـ- د)، ص74. يقول أفلاطون: «فقد قلنا إن على الرجال المذكورين أن يتجنبوا المسكر، لأن الحاكم على ما أرى هو آخر شخص في الدنيا يُباح له أن يشرب لكي لا يفقد صوابه... فإذ استحسنت الإمساك، أيها الصديق الصالح، فلا أراك تستحسن موائد السيراقوسيين ولا كثرة أنواع الطعام عند الصقليين... وهل تنكر على الأثينيين تأنقهم في صنوف الحلوى، أكيد أنكره...» [العبيدي]

(4) أيضاً: ك3 (404 هـ)، ص74: «أما البساطة في الجمباز فتولّد الصحة، كما أنها في الموسيقى تولّد العفاف...» [العبيدي]

(5) أيضاً: ك3 (405 أ)، ص74. ويُلاحظ هنا أن ابن رشد رغم كونه يحمل الصفتين: =

نحتاج في المدينة إلى القضاء والطب، لأنهم سوف لا يملكان أية فضيلة خاصّة بهما على الإطلاق؟، وإنْ حصلا عليها فللضرورة؛ لأنه كلما كانت حاجة الجسد أكبر لهاتين الصناعتين، الطب والقضاء، كلما شددنا واهتممنا بهما، مما يولّد الابتعاد عن الطريق الصحيح والملائم.

عليه، فإن ما يميّز هذه المدينة أنها ليست بحاجة لهاتين الصناعتين، الطب والقضاء، وأنه لا يوجد طبيب أو قاضٍ بأي شكل من الأشكال. وإذا ما وجد هناك قاض أو طبيب، فسوف يُشار إليه بعلامة، كما هو حال الطب والقضاء الموجودين في المدن القائمة الآن.

وإذا ما تم تحديد نوع الطعام وكميته على وفق غايات مرسومة، فإنهم لن يحتاجوا عندئذٍ وبصورة أكيدة إلى العديد من الأدوية التي استعملت قديمًا وتُستعمل في زماننا[1].

يقول **أفلاطون**[2]: إنّ الأمراض المتولّدة في هذه المدن هي من النوع غير

= القضاء (قاضي القضاة)، والطب (طبيب الخليفة المنصور وأبيه كذلك)، إلا أنه يُبرز أهمية هذا الجانب في المدينة الفاضلة (انظر الفقرة اللاحقة). [العبيدي]

(1) أي زمان ابن رشد. إذ هو يشير إلى ما هو متداول من ألقاب خاصة بهاتين الصناعتين في المدن الإسلامية، مثل: كبير الأطباء، أو قاضي القضاة أو غير ذلك. وهو أمر يبدو أنه لا يريده للمدينة الفاضلة، لأن أهل هذه المدينة باعتقاده أصحاء في أبدانهم، سعداء في نفوسهم، أي لا تشاكي بينهم، وهو بذلك إنما يثبت ثقافته في كلا الفنين، الطب والقضاء.. ويبدو أنه متأثر بوضوح بالفيلسوف ابن باجة الذي أتى على ذكر ذلك في كتابه تدبير المتوحد، (نشرة معن زيادة) ص9. وإن ذكر الأطباء والقضاة الذين ليس لهم سوى الاسم فقط يجمعهم مع الأطباء والقضاة في المدينة الفاضلة كان ضرورياً بسبب الظروف السيئة التي سادت العالم الإسلامي قبل زمان ابن رشد وبعده. [روزنتال والعبيدي].

(2) ينظر: الجمهورية، ك3 (405 د)، ص75. واسقلبيوس هو إله الطب عند اليونانيين، وهو من أبناء أبولو، وقد أطلق على الأطباء فيما بعد أبناء اسقلبيوس. وللتوسع راجع النصّ عند أفلاطون، وابن رشد هنا يتوسع بذكر الأمراض وأنواعها على ما ذكره أفلاطون. [العبيدي وروزنتال].

المألوف زمان **اسقلبيوس**، وكذلك الأدوية الموصوفة لهم هي الأخرى جديدة، وأعني بذلك الأمراض التي سببها فساد الأمزجة مثل الحمى والخراجات وما شابه. ولكن من هم في هذه المدينة لن يستعملوا هذا الذي تمّ وصفه **برأيي**[1]، سوى حاجتهم إلى معالجة الجروح والرضوض والكسور وما شابهها. وإنْ وجدت حاجة لوجود الطبيب[2] في هذه المدن، فلسبب هو تمييز المولود ذي العاهة القابلة للعلاج من عدمها، فيعالج الأول ويترك الثاني، حتى وإن كان من الممكن أن يعيش على الدواء؛ لأنه لن يكون بذي نفع للمدينة. وهو ما حكاه **أفلاطون** حول ذي العاهة المستديمة والتي لا ينفع معها علاج، وعدّه شخصًا غير قادر على امتلاك الفضائل بصورة حسنة[3].

والسبب هو: أنه إذا ما اختفت الغاية القصوى لأي شيء موجود، فإنه لا

---

(1) أي برأي ابن رشد. ويبدو هنا متابعته لأفلاطون بصدد عدم احتياج أهل المدينة الفاضلة لأي دواء سوى ما يتعلق ببعض الجروح البسيطة والكسور والتي سببها واضح. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك3 (407 د)، ص76.: «إن المعالجة الطبيّة هي في غير محلها إذا تناولت علـيلاً لا أمـل في استئنافه الأعـمال العاديـة. لأن مريـضاً كهـذا عـديم المنفعـة لنفـسه وللدولة...» [العبيدي]

(3) يؤكد ابن رشد العلاقة الوثيقة والمتبادلة بين الطب والسياسة، وعلى المسؤولية الأخلاقية للطبيب وواجبات الفرد السياسية. ومحك الشفاء هو مدى فائدة المواطن لمجتمعه. وهو يضع قاعدة محددة يفسّر بها أفلاطون... [روزنتال]، ولكن هل أن ابن رشد في هذا النص يشرع لقتل وإعدام ذوي العاهات المستديمة التي لا يرجى شفاؤها أو علاجها؟!، لأن المدينة الفاضلة التي يريدها خالية من فني الطب والقضاء، وبالتالي لا مكان للعاطلين عن العمل فيها، إنه منظور رشدي يستحق الاهتمام وينظر له في مدى مطابقته للشريعة الإسلامية، لأن النص أعلاه فيه مطابقة لرأي أفلاطون في هذه القضية الخطيرة، وإن كان الفارابي قبل ابن رشد قد شرع بقتل الحيوانات الإنسية (الهمج من البشر) التي إسماها بالعجماوات في الأقاليم غير المعتدلة لصعوبة تحويلهم إلى أناس مدنيين متحضرين. ينظر: كتابنا، جغرافية التفلسف، فصل الفارابي. [العبيدي]

يوجد تعارض بين وجوده وعدمه. وهو عين ما فعله **سقراط**[1]، حين فضّل الموت على الحياة عندما وجد أنه من المحال أن يعيش حياته المعتادة. وبما أن كل فرد إنما وجد ليكون جزءًا من هذه المدينة ويكون قادرًا على أداء العمل الذي يتقن، فإن لم يحسن ذلك فالموت سيكون أفضل له من أن يعيش[2].

ولهذا السبب، فالأطباء يسعون إلى تلخيص الجسم من أي عضو فاسد فيه، ليس له أقلّ نفع، مثل الأصابع المهشمة أو الأسنان المتسوسة. لأنه إذا ما تركنا هؤلاء دون علاج في المدينة فإنهم سيكونون أسبابًا لولادة أطفال ناقصي الخلقة وتعساء[3].

ولكن إذا ما مرض أصحاب المهن مثل النجارين وسواهم، فإنهم سوف يطلبون الطبيب حتى يشفيهم مما هم فيه باستعمال الدواء المقيء أو المسهّل أو بفصد الدم، لكي يعودوا إلى عملهم بسرعة. وإذا ما وصف لهم الطبيب دواءً فسيطيعونه، ولكن[4] إذا ما أجبرهم على ملازمة الفراش لمدة طويلة فسيرفضون طلبه لأنهم يرون أن حياتهم لا قيمة لها بدون العمل، بخلاف المتسكعين والمتسولين الذين نجدهم في السكك والأزقة إذ هم متحمسون متشبثون بالحياة رغم عطالتهم[5].

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك3 (406 جـ- د)، ص75 ـ 76. [العبيدي]

(2) إن هذا الذي ذكره ابن رشد هو تلخيص لكل الذي قيل حول هذه الفقرة. ومثال سقراط، وارد ذكره في كتاب الفارابي، فلسفة أفلاطون ومراتبها، طبعة روزنتال وفالزر، (أفلاطون العربي، لندن 1943)، ص19. والقصد من ذكر سقراط هنا في نص ابن رشد وعند الفارابي من قبل هو الإشارة إلى محاورة الدفاع لأفلاطون والتي يبيّن فيها دفاع سقراط عن التهم الموجهة إليه من طرف خصومه، والفارابي يسمّيها «اعتذار سقراط». [روزنتال والعبيدي]

(3) إنّ الأمثلة التي يضر بها ابن رشد هي لتوضيح نصّ أفلاطون السابق [روزنتال]

(4) ينظر: الجمهورية، ك3 (407 أ)، ص77. «لأن رجلاً ذا عمل لا يجدر به أن يحيا ما لم يتمّه، بحيث إنه إذا أهمله كانت الحياة عنده لا قيمة لها» [العبيدي]

(5) هذا هو ترتيب ابن رشد النهائي لهذه الفقرة وتلخيصه المنظم. [روزنتال]

أما في ما يخص ذوي العاهات القادرين على العيش دون علاج وما هو دورهم في أي عمل يقوّي المدينة، **فإن البعض يرى لزامًا أن يُقتلوا**، في ما يرى البعض الآخر خلاف ذلك، بل يصرّح بوجوب أن يتمتّع هؤلاء بالحياة، بينما الرأي الأول يرى في هؤلاء أنهم يسبّبون أذى للمدينة. وإن كان هذا الأمر لا يهمّ **عندنا**[1]، وهو ما يجعل وجود الطبيب ملائمًا في المدينة؛ لأنه سيوصف العلاجات النافعة ويميز العلل المستديمة من غيرها[2].

وهناك من يعتقد بوجوب حاجة الطبيب في هذه المدينة إلى أمور أخرى، مثل تحديد نوع الطعام وكميته، والطعام الذي يوائم كل زمان ومكان، وأن ذلك يتمّ عن طريق طول التجارب التي اكتسبها من مهنته. وإن كان لا يمتلك[3] هذه الصفة، رغم علمه ودرسه لفن الطب، إلا بمواجهة العديد من الأسقام والأمراض، والتعود عليها سواء أكانت مع المرضى أم مع نفسه؛ لأنه إنْ سقم فإنه سيحصل على تلك المعرفة التي من غير الممكن أن يحصل عليها عندما يجدها في مرضاه فقط[4].

---

(1) أي عند ابن رشد، لأنه يعتقد أن وجود الطبيب ضروري في المدينة، وهو يتصرف هنا من منطلق أخلاقي ديني كون الدين الإسلامي لا يأمر بقتل الضعفاء أو المرضى الذين لا شفاء لهم، بل بتوفير أسباب العيش بكل وسيلة لهؤلاء، لأن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لم يصرحا بذلك. [العبيدي]

(2) هذا على الأرجح تلخيص لما ذكره أفلاطون في الجمهورية، ك3 (410 أ)، بقوله: «تسبغان بركات خدمتهما على أصحاء الأبدان والعقول، مع إهمال سُقماء الأبدان فيموتون، وإعدام الأشرار الفاسدين غير القابلين إصلاحاً». ويرى روزنتال أن هذا هو نصّ ترجمة اسحق بن حنين لنصّ جالينوس الذي اعتمده ابن رشد. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك3 (408 د ـ هـ)، ص77. [العبيدي]

(4) من بداية هذه الفقرة إلى نهايتها غير موجود لدى أفلاطون في الجمهورية، ومن الصعب أن تقرر أنه لابن رشد أم للمصدر الذي اعتمد عليه. ولكن في ضوء الأخلاق لأرسطو (ص220 ـ 222)، يرجح أن بداية الفقرة هي لابن رشد، وهي بمثابة مدخل للفقرة التالية. [روزنتال]

وفي هذه المدينة، القاضي مطلوب أيضًا ليهتم بتقويم من هو ذو طبع شرير ولا يقبل الإنصلاح، أي معالجة نفس الإنسان الشرير بالقضاء عليها. والأرجح هو معاقبة أي شخص بقصد التوبة. وإن مثل هذه المعرفة للقاضي لا تأتي إلا بعد طول خبرة ومران؛ لأن معرفة سبب الأعمال الشريرة إنما تتأتى له بعد أن يشاهدها فيهم[1]. وإنْ كان من شروط القاضي المطلوبة منه أن لا تكون نفسه قد خالطها الشر، بل فاضلة منذ صغره، بعد أن تربى على سماع الموسيقى البسيطة[2].

وإنْ كانت حال القاضي لا تشبه حال الطبيب. فالطبيب لا يؤذي حتى وإن كان جسده عليلًا، ولكن القاضي من غير الممكن أن يكون قاضيًا عادلًا وفي داخله نفس شريرة. لأن النفس الشريرة لا تعرف الفضيلة ولا ماهيتها[3]، بخلاف النفس الفاضلة التي تعرف جوهرها المميّز لها، كما وتعرف الشر في نفوس الآخرين من خلال خبرتها على طول الزمان. ولهذا وجب أن يكون القاضي كبير السنّ بلا شك، لأن القضاة الشباب يعرفون الخير فقط؛ لأنهم تربوا على الموسيقى البسيطة والحكايات الصالحة[4].

إذن، بهذه الخصال التي ذكرناها نريد أن يكون الطب والقضاء في هذه المدينة.

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك3 (410 أ)، ص78. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك3 (409 د)، ص78: « ولهذا لا يكون أفضل القضاة شاباً بل شيخاً عرك الدهر وخبر الباطل لا كشيء استقر في نفسه، بل كأمر خارجي أدركه ودرسه درساً طويلاً مدققاً في حياة الآخرين. وبعبارة أخرى إنه يُقاد بالمعرفة لا بالاختيار الشخصي». انظر كذلك الفقرة 409 ب. وهذه إضافة جيدة من ابن رشد عندما أضاف الموسيقى إلى فن القضاء [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك3 (409هـ)، ص78: «فالقاضي الحكيم في مذهبي هو هذا الفاضل لا ذاك الرذيل». [العبيدي]

(4) لاحظ تفسير ابن رشد للشباب الذين يعرفون الخير فقط وهو مطابق لرأي أفلاطون. انظر: الجمهورية، ك3 (409 أ)، ص77. [العبيدي]

(18)

بعد ذلك أشار **أفلاطون** إلى خصال الرجل المرغوب فيه أن يكون رئيسًا من بين الحرّاس؛ إذ قال[1]: إنّ من الواجب اختيار الأكثر تميّزًا من بينهم، أي الذي يكون أكثر حبًّا وفائدة لمدينته وأهلها وأحرصهم على تربيتهم على الخُلق الفاضل. وأن هذا الذي نبغي إنما يتحقق إذا ما توفرت عدة شروط ومن بينها أن لا يستسلم لرأيه ضد إرادته.

ومن الممكن توضيح ذلك بعدة طرائق، منها: أنه يجب أن يقاوم كل ألم أو خوف أو اضطراب أو خطأ[2]، والتي يُمكن أن تغريه عن طريق إثارة الشهوات أو النسيان على طول الزمان.

والتخلي عن الاعتقاد نوعان[3]: الأول- هو أن يتخلى المرء عمّا يعتقده طوعًا، أي إزالة الرأي الخاطئ كالشرّ مثلًا إنما يحدث من خلال الإرادة الحرة؛ والثاني- أن يتخلى المرء عما يعتقده مخالفًا لإرادته، وهو الرأي السديد، ومثاله تحريم الخير على الرجل ضد إرادته، وهذا يحدث دائمًا إما بالقوة أو بالتضليل أو الخطأ كما قلنا.

لهذا السبب، فمن الملائم مراقبة الأحداث والصبية الذين لا ينسون معتقدهم وما هو مطلوب منهم، وأن يقوموا بما هو أكثر فائدة للمدينة والذين لا يُمكن تضليلهم عن ذلك في أي وقت. ويجب أن يخضعوا للتجربة من خلال ما يُعرض عليهم من مغريات، والتي يُظن أنهم سينخدعون بها بسبب هذا الاعتقاد، لا سيما الملذات. كما يجب أن يُمتحنوا أيضًا بالأشياء الداعية للخوف[4].

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك3 (412 د هـ- 413 جـ)، ص81. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك3 (413 أ- جـ)، ص82: « فمن غلب هواه عوامل ضلاله، وغلبت ذاكرته بواعث النسيان، فإياه نختار للحكم، وإن لم يكن كذلك نبذناه قصياً». [العبيدي]

(3) أيضاً: ك3 (413 أ)، ص82: « فأما الرأي السديد فيبرح العقل اضطراراً». [العبيدي]

(4). ابن رشد هنا يوضّح بشكل ممتاز رأي أفلاطون، ويدافع عن الرأي الصحيح والاعتقاد. [روزنتال]

إنّ الشاب الكامل الخصال الذي ذكرنا، سوف لن يتزعزع معتقده وهو يواجه التجربة، مثله مثل الذهب عندما يُعرّض للنار، وعندها سيكون ملائمًا بالطبع لحكم المدينة وسيكون حارسها، وعندها سوف يُكرّم في حياته وبعد مماته، ونبني له ضريحًا نُحيّي فيه ذكراه كل حين[1].

والآن نريد أن نبيّن الشروط الواجب توفرها في الحكّام، أي الفضائل الخلقية، وكذلك النظرية التأملية. فالحكام في هذه المدينة هم بلا شك الفلاسفة الذين توفرت فيهم إلى جانب الحكمة كل الفضائل الخلقية وغيرها من الفضائل كما سنبيّن فيما بعد[2].

نقول: إنّ الطفل الوليد ضمن طبقة الحرّاس قد لا يميل بطبعه للحراسة[3]، وإن كان هذا قليل الحدوث، ومن الممكن بصورة مماثلة أن يولد طفل ومن أية طبقة من العامة، يكون جديرًا في أن يصبح حارسًا، وإن كان هذا الأمر يُعدّ هو الآخر أقليًّا. وبما أن كل طبقة تتناسل ضمن طبقتها الخاصة بها، بمعنى أن الحرّاس سيتناسلون ضمن طبقتهم، ومثلهم الفلاحون سيتناسلون ضمن طبقتهم أيضًا؛ لأنهم مُعدّون لعملهم الخاص بهم بالطبع، مما ينتج عنه أن طبيعة أبنائهم هي الأخرى ستتأثر بطبيعتهم، ما دام الأب والأم يؤثران في أبنائهم وينقلان طباعهما إليهم.

ولكن هذا الرأي الذي عرضنا له ينطوي على تناقض في القول، إذا ما كانت

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك3 (414 أ)، ص83. « ويجب إكرامه في حياته وفي مماته ويحول أعظم الامتيازات بمراسيم الجنازة والذكريات بعدها». ويلاحظ هنا أن كلمة «الحارس» تعني الرئيس عند الفارابي. [العبيدي]

(2). يهتم ابن رشد بشكل خاص بالفضائل الضرورية في الحارس الحاكم، الذي يجب أن يكون فيلسوفاً. ينظر: رأي الفارابي في الفضائل الخلقية والنظرية في كتابه تحصيل السعادة (الهند)، ص27، وبخاصة في تربية الحكام، وتُسَمى الفضائل الخلقية والفضائل النظرية. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك3 (413 جـ- 415 أ ب)، ص83. [العبيدي]

له الأولوية وهو السائد، لأنه سيكون من أقوى أسباب فناء المدينة وهلاكها، أن يكون شخص ما يقوم بالعمل فيها وهو غير راغب فيه بطبيعته[1].

(19)

يحكي **أفلاطون** هنا بشكل مجازي حكاية تُحكى في المدينة، مفادها إقناع الحرّاس والطبقات الأخرى من أهلها في كيفية ترقّي أبنائهم من طبقة لأخرى، والحكاية هي أن نقول لهم: أنتم الرجال المختارون والجيدون قد ولدتكم أمكم الأرض أنتم وأشياؤكم، وأنتم تملكون هذا الطبع قبل أن تكتملوا، ثم بعثتكم إلى النور. فهي حكيمة بالطبع وهي التي حضنتكم، ولهذا يجب أن يكون ظنكم بها خيرًا هو أساس المدينة. وإذا ما أعلن شخص ما العصيان أو الحرب ضدها فيجب أن يكون موقفكم منه موقف رجل واحد قوي يمتلك عاطفة قوية لإخوانه

(1) في هذه الفقرة الأخيرة يلخّص ابن رشد رأيه الخاص في تقسيم العمل ويدافع عن فكرته الأساسية التي هي متابعة أمينة لأفلاطون في الجمهورية بضرورة أن يكون كل فرد ضمن حرفته وأن لا يعمل بأكثر من حرفه واحدة. وهنا يشدد ابن رشد على هذه المسالة تشديداً خاصاً، لأنه يربطها بمسألة سعادة المدينة أو هلاكها. ويُلاحظ هنا مدى الجبرية التي تحكم هذا الرأي، إذ إنّ الطبقات شبه مغلقة على نفسها، وهو أمر قد ارتضاه ابن رشد لنفسه على خطى أفلاطون. وتُعد هذه الفقرة بمثابة توطئة للفقرة القادمة (19) والفقرات التي بعدها من هذه المقالة. ولكن يوجد رأي آخر يجب أن نورده هنا لأهميته، وهو ما صرح به الفيلسوف توماس مور، في كتابه اليوتوبيا Utopia (ترجمة وتقديم آنجيل بطرس سمعان، القاهرة 1974، ص152). وملخص رأيه هو: أنه إذا رغب شخص بعد أن يتعلم حرفة معينة في أن يتعلّم حرفة أخرى سُمح له بذلك. وأما وقد تعلّم الحرفتين، فله أن يمارس الحرفة التي يختارها ما لم تكن المدينة بحاجة إلى واحدة منها أكثر من الأخرى. ويقول أيضاً (ص151) في باب الحرف والأشغال: «وإلى جانب الزراعة التي يشترك فيها الجميع، يتعلّم كلٌ منهم حرفة معيّنة خاصة به، وهذه عادة إما نسج الصوف أو الكتّان، وإما البناء أو صناعة المعادن أو التجارة. أما بخلاف ذلك فلا توجد أعمال يقوم بها عدد يذكر». ولكن برأينا إن الحق مع أفلاطون وابن رشد بوجوب العمل بحرفة واحدة لا غير بهدف ضمان الإتقان والمهارة. [العبيدي]

المولودين من رحم واحد ومن أم واحدة، وأنتم جميعًا إخوان ما دامت هي أمكم[1].

وعندما خلقكم الإله، فإنه قد اعتنى بذلك الرجل الذي بين ظهرانيكم وقدّر له أن يكون حاكمًا، ومزج مع جوهره الذهب الخالص لكي توقروه وتعزّوه.

ثم وجه **قوله** أيضًا إلى كل من يعمل مساعدًا للحاكم في المدينة ومُزج مع جوهرهم الفضة. وقد وضع في اعتباره العامة من الناس من الصنّاع والمهرة الآخرين ومُزج الحديد مع جوهر بعضهم والنحاس مع جوهر البعض الآخر. صحيح أنكم ولدتم من رحم واحد ولكن توجد بينكم فوارق مختلفة، وإنْ كان المولود سيولد في أكثر الأحيان مشابهًا لأبويه بالنوع. ولهذا يجب أن نضع في اعتبارنا[2] أن الفضة ستولد من الذهب تارةً، والذهب يولد من الفضة تارةً أخرى. وبالمثل. يجري الأمر نفسه مع النحاس الذي سيولّد في بعض الأحيان الذهب أو الفضة، أو أن الفضة والذهب سيولّدان النحاس.

ولذلك أمر الإله الحكّام، وعهد إليهم بوجوب العناية بالمولودين أكثر من أي شيء آخر، وتوجيه طباعهم بصورة ملائمة، والفحص عما هو ممتزج في تلك

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك3 (414 هـ ـ 415 أ). ص83. وابن رشد هنا يلخصّ جيداً ما قاله أفلاطون حول هذه الحكاية بحيث يتعذر معه ذكر نصها كما وردت في الجمهورية، لشدة إحكام التلخيص الرشدي وبُعد غاياته ومراميه. ولكن لا بد من ذكر مفتتح الحكاية وهو: «وسنخبر شعبنا بلغة ميثولوجية، كلكم إخوان في الوطنية، ولكن الإله الذي جبلكم وضع في طينة بعضكم ذهباً ليمكنهم أن يكونوا حكاماً، ووضع في جبلة المساعدين فضة، وفي البقية نحاساً وحديداً»، ويبدو أن أصل هذه الحكاية اسطورة فينيقية قديمة، ينظر: كتابنا جغرافية التفلسف، فصل أفلاطون. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك3 (415 ب)، ص83: «فإذا ولد الحكام ولداً ممزوجاً معدنه بنحاس أو حديد فلا يشفقن والدوه عليه، بل يولونه المقام الذي يتفق مع جبلته، فيقصونه إلى ما دونهم من الطبقات... وإذا ولد العمال أولاداً ثبت بعد الحك أن فيهم ذهباً أو فضة، وجب رفعهم إلى منصّة الحكام...» [العبيدي]

الطباع فحصًا حسنًا. فإن كان المولود من نحاس فيجب أن يُبعدوه عن الأطفال الآخرين، وأن لا تأخذهم به في ذلك رأفة أو رحمة، وأن يوضع بين الصنّاع والحرفيين بالإكراه. وإن وَلَد لهؤلاء الناس مولود من ذهب أو فضة، فيجب أن يقدّروه حق قدره، ويُعيّن الذهب الجدير بكل احترام وثقة (حاكمًا) ويُعيّن الآخرون (الفضة) مساعدين[1]؛ إذ إن هناك حكمة تقول: سرعان ما تفنى المدينة التي يكون حكامها من الحديد أو النحاس.

إنّ هذه الحكاية التي قصصناها إنما تُحكى لهم بمرافقة الموسيقى منذ طفولتهم، كما لا بأس بنقل الحكايات الأخرى إليهم[2].

(20)

وبعد أن ختم **أفلاطون** كلامه، قال: إنّ من المناسب أن تكون مساكن هؤلاء الحكّام والحرّاس في المدينة شامخةً ظاهرةً فوق المدينة[3]. وإنْ كان ثمة من يعصِ أمر هؤلاء الحكّام أو يتمرد على الدستور، فيجب أن يُعاقب. كما يجب اختيار من هو مناسب لردع أي هجوم من الخارج على المدينة وطرد الأعداء والانتقام منهم.

وبعد أن حدد مكان سكنهم، اهتم **أفلاطون** بالبحث في مسألة ما إذا كان من الجائز أن يتملك الحرّاس أي شيء[4]، مما يجعلهم أكثر قنية من بقية سكان المدينة، مثل تميّزهم بالمساكن أو ما شابه ذلك؟

قال **أفلاطون**: لا يوجد في رعاة الغنم شيء أفظع وأخزى مما لو أنهم درّبوا

---

(1) أيضاً: ك3 (415 جـ)، ص83. ويلاحظ هناك أن هذه الحكمة تبدو خلاصة جيدة من ابن رشد لكل الذي قيل حول العلاقة بين هذه الأنواع وما يماثلها من البشر، وكيفية انتقال كل نوع إلى الأعلى منه أو النزول إلى الأدنى منه. [العبيدي]

(2) إن هذه الفقرة الأخيرة إضافة خاصة من ابن رشد على النص الأفلاطوني. [روزنتال]

(3) ينظر: الجمهورية، ك3 (415 د- 416 أ)، ص84. [العبيدي]

(4) ينظر: ك3 (416 أ)، ص84: «فإن الرجل الحكيم يقول: يجب أن تكون بيوتهم مما لا يحول دون كونهم حكاماً كاملين، ولا تمكّنهم من الأضرار بالآخرين». [العبيدي]

كلابهم على الحراسة، وهي الغاية المطلوبة، ولكن بسبب الجوع أو النهم أو عادات أخرى رذيلة يتحولون إلى ذئاب شرسة تأكل الماشية وتنهش لحمها[1].

إنّ هذا المثل ينطبق تمامًا على الحراس، إذ إنّ الشيء المخزي لهم هو أن يكون الحراس مستعدين لقهر أهل مدينتهم باستخدامهم السيئ لقدراتهم وقوتهم. ولهذا فإنه يجب أن نعلّمهم ما هو خلاف ذلك بصورة بيّنة، لكي يكونوا محبين لرعاياهم بالحسنى، وإن كنا نرى بوضوح أن القاهرين[2] في هذه المدن، إنما يكونون ضد رعاياهم ويذيقونهم أشد العذاب عند موت الحاكم المستبد.

إذن، فما يهمّ من أمر الحرّاس هو أنه يجب الاحتراس من أن تكون لديهم الرغبة في الابتعاد عما هو فاضل؛ فينبغي أن يكونوا حرّاسًا فاضلين، ولربما لا يكونون كذلك على الإطلاق. ولهذا السبب يكون من الملائم لهم أن لا يمتلك أحدهم عقارًا أو أي قنية أو ما شابه ذلك، وإن كان يُسمح لهم باقتناء ما هو ضروري كالغذاء واللباس. ولا يقتنون الذهب والفضة، لأننا سنخبرهم فيما بعد أنه يوجد في أنفسهم ما هو أعظم من ذلك، شيء ما إلهي وهبكم الإله إياه، عوضًا عن الذهب والفضة. فإن اقتنيتم ذلك، فإنه لا حاجة بعده، لأن تقتنوا الذهب والفضة إلى ما تملكون، لأنه ليس ملككم ولا يسمح لكم أن تدنّسوا الذهب الخالص الذي منحكم إياه الله مع ذهب الناس الفانين، لأن ذهب الناس يُعدّ

(1). نفسه، ك3 (415 د ـ هـ)، ص84. وتُلاحظ هنا الإشارة التي ذكرها أفلاطون وكيف وظفها ابن رشد فيما بعد إلى أرض الواقع السياسي العربي الإسلامي، وشكل العلاقة بين الحاكم والرعية. [العبيدي]

(2). «القاهرون» مصطلح يشير إليه الفارابي في كتاب السياسة المدنية، وهو يعني به المستبدون أو الطغاة. ويبدو أن ابن رشد قد تأثر بهذا المصطلح حتى نجده يطّبقه على واقع الحال في المدن القائمة به زمانه وما قبله وتحديد المدن الناقصة (مدينة الاستبداد) والتي سيذكرها بالتفصيل في المقالة الثالثة من هذا التلخيص. أما أفلاطون فقد ذكر ذلك من قبل في الجمهورية، ك (416 ب)، ص84، بقوله: «أفلا يلزم الاحتياط لئلا يفعل مساعدون لحكامنا هكذا بالأهلين، لأنهم أقوى منهم، فيصيرون وحوشاً ضارية، بدل كونهم حلفاء صادقين؟». قارن أيضاً: الفارابي، السياسة المدنية، (الهند)، ص64. [العبيدي]

لأشياء متعددة، ولا يُعدّ ذا قيمة بخلاف الذهب الموجود فيكم فهو ذهب خالص نقي. لهذا فليس بإمكانكم إكناز الذهب والفضة وخزنه تحت دعامات مساكنكم، أو تزيين أنفسكم به، ولا كذلك يحق لكم الشرب بأوانٍ من ذهب أو فضة[1].

ومن الضّار للحراس كذلك اقتناء المسكن أو الأراضي أو الدراهم والدنانير[2]، لأنه إذا ما حصل أحدهم على ذلك فإنما يريد اقتناءه لنفسه دون غيره من أهل مدينته، وحتى بأكبر قدر ممكن؛ وبذلك يتحوّلون إلى كارهين باغضين لأهل مدينتهم، وإلى مبغوضين مكروهين منهم[3]، وإن أعلنوا حربًا فلن يعلنوها إلا من أجل الحفاظ على ملكيتهم وليس لردع عدو خارجي. ولهذا ستكون العداوة والبغضاء والكره والخديعة هي ما يُتبادل بينهم وبين أهل مدينتهم، كما يحدث مع أهل المدن الأخرى، وهو سبب عدائهم وقتالهم لأهل مدينتهم[4].

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك3 (417 أ)، ص85: «وهم وحدهم من بين كل رجال المدينة مستثنون من مسّ الفضة والذهب، فلا يدخلونها تحت سقف واحد، ولا يحملونها ولا يشربون بكؤوس صيغت منها..». ويصرّح روزنتال أن ابن رشد أو المصدر الذي استقى منه في هذه الفقرة، يختلف نوعاً ما عن نص أفلاطون ويركّز بصورة كافية على الطعام والملبس، وإن كانت وجبات الطعام المشتركة بينهم لم يشر إليها ابن رشد. لقد تحوّل حديث ابن رشد أو مصدره إلى حديث مباشر عن الحراس. انظر: الجمهورية، (416 هـ ـ 417 أ). [العبيدي]

(2) عند روزنتال: dinars and dirhams؛ وعند ليرنر: money. والحق مع روزنثال، لأن الفارابي يذكر ذلك في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، ينظر، تحقيقنا للكتاب، ص301. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك 3 (417 ب)، ص85: «فيصيرون سادة مكروهين لا حلفاء محبوبين، ويصبحون مُبغِضين ومبغَضين، يُكاد لهم ويكيدون، وخوفهم من العدو الداخلي أكثر من خوفهم من العدو الخارجي». [العبيدي]

(4). من هذه العبارة « كما يحدث... لأهل مدينتهم»، إضافة من ابن رشد على النص الأفلاطوني. وهي إشارة من قبله إلى طبيعة عصره وزمانه.. كما ويفهم من كلام أفلاطون وابن رشد، أن أساس الحرب ودوافعه هي الملكية الاقتصادية، وهو رأي قد نادى فيه ما بعد الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون في العصر الحديث. ولهذا يجب الأخذ بنظر=

والذي أعنيه هنا: أن الناس بالنسبة إلى هؤلاء الحرّاس أعداء، ويخافونهم كما لو كانوا أعداءً خارجيين، ولهذا سوف يعلنون الحرب عليهم حفاظًا على مواقعهم، وهم إذ يعلنون الحرب أحيانًا عليهم فإنما لأجل ممتلكاتهم وحياتهم. وإن شنّ عدو من الخارج الحرب عليهم وكانوا قادرين على ردعه، فلن يردعوه، كما أسلفنا؛ لأن ما امتلكوه سيعيقهم عن أداء واجبهم بوصفهم حرّاسًا، وسيقبلون بفرض الجزية على أهل مدينتهم. وإذا ما أعلنوا حربًا، فسيعلنونها من أجل ما يملكون لا من أجل دفع الضرر عن أهلهم.

وإذا ما حدث ذلك فسيكون عرضيًّا، وسيقاتلون عندما تتطلب منهم ملكيتهم ذلك، وسيفرون من الحرب عندما يفقدون هذا الأمل، وكل هذا يحدث بالضرورة بسبب أنهم ذوو ملكية[1].

إذن، وبناءً على ما سبق قوله: إنّه إذا ما أردنا من الحرّاس أن يكونوا أفضل وأحسن نوع ممكن، فإن من واجبهم أن لا يملكوا أي شيء، حتى وإنْ كان امتلاك المال يُعتبر فضيلة؛ لأنه من غير الضروري للحرّاس أن يكونوا أغنياء طالما أننا لا نرغب في أن يكون هؤلاء الحرّاس فضلاء بإطلاق سوى أن يكونوا فضلاء لأنهم حرّاس نوعًا ما.

= الاعتبار مسألة هل الحرب أساسها جوهري في الإنسان أم مسألة عارضة، وما هو سبب قيامها؟. [العبيدي]

(1) يساوي ابن رشد الخوف من الناس مع الخوف من الأعداء الخارجيين، بينما أفلاطون [الجمهورية، ك3 (417 ب)، ص85] يجعلهم يخافون أكثر من الأعداء الداخليين. ينظر: محاورة القوانين، ك3 (697 د- هـ)، والذي تتم فيه الإشارة إلى حكّام فارس، ويوسّع ابن رشد ما ذكره أفلاطون، ويخلّص ذلك كله في الفقرات اللاحقة؛ يقارن أيضاً: ابن خلدون، المقدمة، ص244، والذي يصف بشدة وحيوية ذلك التأثير القاتل والمميت لثروة الحاكم ومساعديه المتزايدة على رفاهية وأمن ونظام الدولة، والحاجة إلى المرتزقة من أجل قمع الثورة والتدمير النهائي للدولة. ويبدو ابن رشد هنا كأنما يشير إلى المدينة المستبدة وما تؤول إليه عندما يتحول حرّاسها إلى أصحاب ثروة وملكية. انظر التفصيلات لاحقاً في المقالة الثالثة من هذا التلخيص. [روزنتال والعبيدي]

ولكن هنا أن تقوم معضلة، ألا وهي أن **أفلاطون** قد حرّم على هؤلاء الحرّاس[1] الشيء الأكثر لذة لهم؛ إذ جعلهم خدّامًا فقراء إلى حد الكفاف، لا يملكون أي شيء، مثلهم مثل الرجل الذي صور شكلًا لإنسان ولم يأخذ بحسبانه أجمل الألوان وأكثرها تحسينًا للشكل[2]. وبالتالي، فما على الرجل إلّا أن يلوّن العينين بلون يُميّزهما لأنهما أكثر أعضاء الجسم بروزًا، مثل اللون الأرجواني بدلًا من الأسود، بحيث لا تبقيان عيونًا؛ لأنه ليس من الجائز أن تجعل لون العينين جميلًا بإطلاق، وإنما جميل بما له علاقة مع عمل العينين. وهكذا يستوي الأمر مع الحرّاس. فمن غير الجائز أن نضفي على الحرّاس امتيازات مطلقة تبعدهم عن واجباتهم، لأنهم سيظنّون أن المال والثروة فضيلة بطبعهما.

(21)

وبعد أن أكدّ **أفلاطون** أنه من غير الملائم أن يتملّك الحرّاس أي شيء[3]، تناول بالبحث أمر أصحاب المهن والصنّاع الآخرين من بين أهل المدينة، وهل من الجائز لنا أن نسمح لهم بأن يتملّكوا لكي يقبلوا مكافأة نظير عملهم[4]؟، وهل نعطيهم التملّك حقًّا شرعيًّا من جراء ذلك؟.

لقد وجد **أفلاطون** أن الأمر نفسه يحدث هنا كما حدث مع الحرّاس؛ إذ تأكد له أن لا شيء سيكون أكثر ضررًا لهذه المدينة من الفقر الذي يخالطه الغنى، لأنه إن نحن سمحنا للصنّاع وأصحاب المهن بالتملّك، فإن ما يبغون في آخر الأمر هو ما تعطيه حرفتهم لهم من غنى، مما يُعزي إليه تحسين حالهم وتزيين مساكنهم مما يؤدي إلى أن تكون فائدتهم لأهل مدينتهم عرضية، وسيكون عملهم لا من أجل إسعاد المدينة وإنما من أجل الاستغناء.

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك4 (419 أ)، ص87. [العبيدي]

(2) ينظر: ك4 (420 د)، ص88. وهنا ابن رشد يوجه نقداً لأفلاطون بشأن الملكية الخاصة للحراس.[العبيدي]

(3) أيضاً: ك4 (40 هـ)، ص88. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك4 (421 د ـ هـ)، ص88 ـ 89. [العبيدي]

ولأن الأمر هكذا، فإنهم يوهمون أنفسهم كثيرًا عندما يربطون غاياتهم القصوى بخير أهل مدينتهم. ولكن عندما يستغنون عن حرفتهم، يُعدّون حرفيين عاطلين؛ لأنهم إن كانوا فقراء فإن آلاتهم وما يحتاجون ستكون عزيزة عليهم، وبهذا يصبح عملهم عندئذٍ غير ذي نفع[1].

والذي نريد قوله وممّا حكاه **أفلاطون**: إنه يعتقد بضرورة أن لا يكون في هذه المدينة تملّك لأي فرد ولا سيما إذا ما كان يتكسّب منها ويغتني. ولكون الأمر هكذا، فمن الواجب أن لا يكون بينهم أي تعامل بالذهب أو الفضة ولا أن تكون هكذا معاملات مطلوبة في هذه المدينة بإطلاق. لأن الذهب والفضة، وكما وضّحنا ذلك في كتاب الأخلاق النيقوماخية[2]، مطلوبان فقط في مدن أخرى بسبب صعوبة القيام بالعمل، كون الذهب والفضة إنما يُستعملان لتقويم العمل ولكي يسود التبادل بين الأشياء التي من الصعوبة بمكان مبادلتها بغير ذلك. ومثال ذلك ما ذكرنا من قيام صعوبات في العمل؛ لأن الفلاح ليس لديه شيء

(1) ابن رشد يحذّر من العواقب الوخيمة الناجمة عن مثل هذا الإقبال عند الصنّاع والحرفيين، وهو بهذا يتبنى بحماس وجهة نظر أفلاطون في هذا الشأن. [العبيدي]

(2) إنّ ابن رشد يفصّل كثيراً هنا، ولربما يتجاوز نطاق أفلاطون، بالتأكيد على غياب مهنة الصائغ. ينظر: أرسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص 186، سطر 11 وما بعدها، إذ يقول أرسطو: «بينما التبادل هو الذي يقيم تماسك المدينة».. [العبيدي]، ويقارن تلخيص ابن رشد للأخلاق النيقوماخية ص221 من الترجمة العربية لأحمد شحلان، إذ يتابع ابن رشد فيهما أرسطو بصورة دقيقة. وفي هذه الفقرة، فإن ابن رشد يمزج رأي أرسطو مع رأي أفلاطون في الجمهورية باستكمال أمثلة من هذه الأخيرة. ويفسّر عملية التبادل بين السلع باستخدام تعريف أرسطو للتبادل، مقدماً مفهوماً للمساواة. وقد تمت الإشارة إلى هذا لمصطلح في التعليق على كتاب نيقوماخيا من قبل، وبينما هذه الفقرة تذكر الذهب والفضة، تُذكر الدنانير والدراهم في تلخيص نيقوماخيا. [روزنتال]، ومن الجدير بالذكر أن توماس مور يجعل الذهب والفضة نوعاً من المعادن التي إذا لبسها الإنسان في المدينة الفاضلة إنما تكون دلالة على أنه من العبيد أو السقطة أو المجرمين، بقوله: «وهكذا يجعلون بكل وسيلة في متناول اليد من الذهب والفضة علامة للعار والخزي». ينظر: يوتوبيا، (الترجمة العربية)، ص168. [العبيدي]

يُعطيه للحداد عندما يريد شراء محراث منه سوى أن يعطيه المؤن، حتى ولو لم يكن الحداد بحاجة إليها، بل يحتاج إلى الملبس على سبيل المثال أو ما شابه[1]. التبادل بينهما إذن لن يتم، وعندها لا بدّ من وجود شيء ما لإجراء التبادل. وعندما يعطي الفلاح ذلك الشيء للحداد ويأخذ منه المحراث، فإن الحداد يكون قد أخذ كل شيء يريده والذي كان يحتاجه من قبل. وهكذا يستوي الأمر مع سائر أهل المدينة الآخرين.

وعندما يجمع الفلاحون مؤنهم التي يحتاجونها ويأخذون كفايتهم منها وكذلك أهل المدينة، فإنه لا بدّ من وجود مخزن للمؤن التي تزيد عن حاجاتهم تبنيه المدينة. ومثل هذا القول ينطبق على الحائكين والخزّافيين إذ ينقل فائض صناعتهم إلى المخزن، لكي يوزعوها بين الناس كلّ حسب احتياجه منها ومن أي نوع. ويقال ذلك بخاصة على الصناعات والحرف الضرورية، وليس على الصناعات والحرف غير الضرورية[2]، التي غرضها اللذة والمتعة فقط مثل صناعة العطور والأصباغ والنحت والتصوير وصناعة الخواتم، وغيرها في هذه المدن[3].

عليه، فمن الواضح أنهم لن يحتاجوا إلى الدنانير والدراهم على الإطلاق، وسوف لا يكون عدد أصحاب المهن في المدينة غير عددهم في زمان واحد، وإنما الذي يحدث هو أن يكون هناك في زمان واحد قلّة من بعض الأشياء، في حين تحدث وفرة في زمان آخر، مثل حرفة الحلاقة وبقية المهن في تلك المدن. أما في ما يخصّ الحرف النافعة التي تشكّل ضرورة لكل أهل المدينة، مثل الفلاحة[4]

(1) ينظر: الجمهورية، ك2 (370 جـ- 371 د)، ص42. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك2، (373 أ ـ جـ)، ص43 ـ 44. [العبيدي]

(3) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص350، حول المهن والتجارات الكمالية وما له علاقة بالمدينة والمجتمع والثقافة. ويبدو أنه يشير هنا إلى الدول المعاصرة له. [روزنتال]

(4) لاحظ اهتمام ابن رشد ببناء المدينة الفاضلة، وتأكيده المستمر على تقديم مهنة الزراعة على أية حرفة أخرى، لما لها من ضرورة في تماسك المدينة وقوتها. وهو أمر يجب أن يؤخذ في الحسبان عند إنشائها ولاسيما في المدينة الضرورية (مدينة الحاجات) كما أسماها الفارابي. أو ابن رشد هنا يتابع أرسطو في هذه النقطة. [العبيدي]

والحياكة وما شابه، فإنه سيكون لها عدد كَافٍ من الحرفيين، لكن في ما يخصّ الحرف غير الضرورية لعامة الناس والضرورية لفئة منهم، مثل صناعة اللجم[1]، فإنه سيكون لها حرفيون خاصّون بها.

ولهذا السبب، فإنه لا واحد من أهل هذه المدينة سيكون له النكاح مباحًا عندما يرغب ومع من يرغب، وإنما يُشرّع ذلك وفق نسب محددة ولحاجة الحفاظ على تلك الفئة من الناس التي عددها محدود في المدينة، مثلما حكّى **أفلاطون** عندما تحدّث عن علاقات الزواج في ما يخصّ الحرّاس[2].

(22)

عليه، أصبح من البيّن له أن هذه المدينة يجب أن لا تستعمل الذهب أو الفضة. وهنا ساوره الشك في ما يخصّ الحرب مع مدن أخرى، أهلها ذوو قوة وغنى، فقد أكد أفلاطون القول[3] : إنّه من المحتمل بل ومن المستبعد أن تكون هذه المدينة اضعف من أن تشنّ الحرب ضد هذه المدن. لكنه عندما بحث المسألة أصبح لديه اقتناع بأن الأمر يكون على خلاف ما اعتقده تمامًا، أي إن الغنى وكثرة الممتلكات تجعل مالكيها **ذوي بطر**[4]، وكذلك يجعلهم يهملون فن الحرب ومهارته[5].

---

(1). الإشارة إلى هذه الصناعة إنما هي إشارة من قبل ابن رشد إلى وضع يعيشه هو في عصره. [روزنتال]

(2). في هذه الفقرة الأخيرة، يتبيّن كيف وظف ابن رشد بصورة ممتازة فكرة أفلاطون حول الزواج، وكأنه يشير إلى ظروف عصره وإلى ما يؤمن به هو من موقف حول هذه المسألة. [روزنتال]

(3) ينظر: الجمهورية، ك2 (373 د هـ)، ص44. [المعرّبان]

(4). يضع روزنثال في المتن عبارة Self – Satisfied، وتعني المكتفين به، وفي الحاشية عبارة Cause Kicking ، وتعني يسبب البطر أو الكسل، وقد اخترنا عبارة يسبب البطر لملائمتها للنص أعلاه. [العبيدي]

(5) ينظر: الجمهورية ك4 (421 هـ) ص89. وهنا يبدو أن ابن رشد قد استطرد قليلاً عن نص أفلاطون في هذه الفقرة، وحاول أن يوائم بين نص أرسطو في الأخلاق ونص الجمهورية=

وعندما نربي الحرّاس على وفق ما قد بيّنا وحدّدنا، وبعد أن يكتسبوا المهارة والقدرة على القتال لأنهم أصلًا مؤهلون لذلك، فإن حالهم مع أصحاب اليسار تشبه حال الذئب[1] مع الماشية السمينة. ولهذا فإنهم سيكونون قادرين على القتال بضعفي أو ثلاثة أضعاف عددهم.

ويُمكن أن نشاهد ذلك واضحًا جليًّا في الجماعات الفقيرة التي نشأت وسكنت الصحراء من أهل الوبر، وملكت الجمال القليلة؛ إنها قادرة على أن تقهر وبسرعة الجماعات المسالمة من أهل المدن الغنية، مثلما فعل العرب في مُلْكِ فارس[2].

إنّ هذه المدن تُقاتل على أية حال ولديها القوة والقدرة على أن تشن الحرب ضد مدينتين أو واحدة. وإن شنّت الحرب ضد مدينتين فإن المسألة عندها بسيطة جداً[3]. ويكون ذلك عندما ترسل برسولها إلى إحداهما أو إلى كلتيهما حاملًا معه رسائل تخبرهم فيها بواقع الحال، قائلًا لهم: إننا لا نستعمل الذهب والفضة، ولا هما مما يُسمح به على وفق **شريعتنا**[4]، فيما هو مباح لكم، لذلك عليكم أن تنهضوا

= المخالف له. وهي ميزة خاصة بابن رشد، وهو ما تتضمنه الفقرات (20، 21، 22). [روزنتال]

(1) في نص أفلاطون يُذكر الكلب. وابن رشد هنا يستعيض عنه بالذنب. ينظر: الجمهورية، ك4 (422جـ)، ص90. [العبيدي]

(2) الإشارة هنا إلى العرب المسلمين في أول عهدهم بالإسلام وزمن الفتوحات الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، وكيف كان الإيمان هو المحرك الأساسي لا الغنيمة ولا المال، وإن كان ابن رشد يطلق عليهم تسمية أهل الوبر، وهي تسمية وجدت لها صدى عند ابن خلدون في مقدمته، وقد ذكر الفارابي عبارة هل الوبر في كتابه الحروف، نشرة محسن مهدي، بيروت، ومع ذلك، ولأهمية هذا النص الرشدي، يتبيّن هنا مرة أخرى كيف وظّف ابن رشد أفلاطون وطبّقه على التاريخ والحضارة الإسلامية. [العبيدي] ينظر: أيضاً تمييز ابن خلدون بين البداوة والحضارة في مقدمته. [روزنتال]

(3) ينظر: الجمهورية، ك4 (422 أ)، ص89: «ولكن محاربة دولتين معاً أسهل». [العبيدي]

(4) أيضاً: ك4 (422 د)، ص90. [العبيدي]

وتقاتلوا معنا، وعندها سوف نمنحكم الغنائم بعد المعركة. فإنهم بذلك سيكسبون الأصدقاء مع أية مدينة يتحالفون معها بهذه الطريقة.

وفي هذه الحال، فإن أهل المدينة التي تم إعطاؤها نوعًا من الحرية، من المحتمل بعد أن يُصبحوا أغنياء ويملئوا أيديهم بالمنهوبات والمسلوبات أن يكونوا قادرين على شن الحرب ضد المدن الفقيرة، وإن كانت المسألة ليست بهذه السهولة كما يعتقد المرء. لأنه[1] لا توجد هناك مدينة واحدة تُدعى مدينة فاضلة سوى تلك المدينة التي نريد القيام بتأسيسها وتنظيمها.

والمدن الأخرى، في الحقيقة، مدن متعدّدة، حتى ولو كانت المدينة فيها تُدعى مدينة واحدة؛ لأن السياسة المدنية فيها تخدم جانبًا واحدًا هو الدخل والخرج، وليس الدخل والخرج يخدمان السياسة. وإنْ حصل تجاوزًا وسمّيت هذه المدينة واحدة، فإن ذلك يكون بالعرض؛ **لأن المدينة الفاضلة مع أجزائها تُشبه حال الجسم ككل**. وقبل الحديث عن الجسم ككل واحد، فإن اليد والرجل على سبيل المثال موجودتان فقط من أجل الأعضاء الأخرى باعتبارهما جزءًا منها. ولكن الأمر مختلف تمامًا مع تلك المدن؛ لأن سياساتها المدنية قائمة بصورة عامة على فرض الجزية من أجل الحفاظ على دخلها، وهذا دليل بديهي وبيّن بنفسه لأي شخص له أدنى تعاطٍ بهذا العلم[2].

---

(1) أيضاً: ك4 (422هـ)، ص90، ونلاحظ هنا الإشارة إلى مسألة الدستور الاوليغاركي (مدينة حكم القلة التي ينقسم أهلها إلى قلّة من الأغنياء وكثرة من الفقراء). [العبيدي]

(2). إنّ مدن أفلاطون المتعددة قد تم توحيدها في مدينة واحدة من قبل ابن رشد بلغة علم الاقتصاد والقوة الاقتصادية. ينظر: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص39، س10؛ وحديث الفارابي حول الاجتماع الإنساني ذي الحجم المتباين من الأسرة كأصغر وحدة، إلى السكة فالقرية فالمدينة، وأنواع المدن الصغرى والوسطى والعظمى، بما هو الارتباط السياسي الأول بالأمم. ينظر: بخاصة أيضاً كتاب ابن باجة، تدبير المتوحد (ص6) الذي يتعامل بصورة جيدة مع تعريف علم الاقتصاد. والسياسات عند الفارابي وابن سينا وابن باجة، متأثرة بكتاب بروسن (طبعة بلسنر 1928). ومن الواضح جداً في كتاب ابن باجة، تدبير المتوحد، أن ابن رشد متفق بشكل تام معه في استبداله لعلم الاقتصاد بالسياسات،=

وبالجملة، وكما صرّح **أفلاطون**، فإن مثل هذه المدن تنقسم بصورة أوّلية إلى مدينتين: مدينة غنية وأخرى فقيرة[1]. وفي كل من هذين القسمين يقوم العديد من المدن. وفضلًا عن ذلك، فإن الناس الفقراء في تلك المدينة إذا ما اشتهوا ما يتملّكه الأغنياء، فإن الحرب في إحدى هذه المدن الضالة تشبه الحرب بين مدينتين.

ولهذا السبب، فإن المدينة التي نَنْوي إنشاءها وتنظيمها مدينة عظيمة جدًّا بحد ذاتها، وتملك حكومة عظيمة، وإنْ كان لا يوجد فيها أكثر من ألف مقاتل أحرار، كما صرّح بذلك **أفلاطون**[2] يغلبو ألفين[3]؛ وأن هذه المدينة هي مدينة لا يناظرها في العظمة أحد، وإنْ كانت مساحتها لا تمتد عَرْضًا، وهو ما نبغيه لبناء المدينة الفاضلة.

كذلك يجب أن لا تكون مساحتها بالضرورة صغيرة جدًّا، حتى لا يتمّ التغلّب عليها من قبل المدن المجاورة؛ ولا كبيرة جدًّا، فلا نستطيع تلبية حاجاتها من الغذاء وما شابه ذلك[4].

= والمرجع المحتمل لذلك هو أفلاطون في محاورة رجل الدولة (الفقرة 258 هـ ـ 259 د) ومحاورة القوانين (الفقرات 680 ب- هـ، 729، 739، 742). ويقارن: كذلك الأخلاق لأرسطو، ص55 وما بعدها، والذي هو صدى لرجل الدولة. أما التمييز بين المدينة الفاضلة ومضاداتها فسيكون موضع اهتمام ابن رشد في المقالة الثالثة من هذا التلخيص. ومن المحتمل أن ابن رشد في هذه الفقرة أعلاه قد أشار إلى المدن الإسلامية المعاصرة، وبصورة خاصة إلى ملوك الطوائف. [روزنتال]

(1) ينظر: الجمهورية، ك4 (423 أ)، ص90. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك4 (423 أ)، ص90. [العبيدي]

(3). هذه العبارة لم تُذكر عند أفلاطون، بل هي إضافة من ابن رشد بالرجوع إلى القرآن الكريم الذي يشير إلى ذلك في أكثر من آية. [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك4 (423 ب)، ص90: «فيجب أن نلقي على عاتق حكّامنا هذا القانون الإضافي، وهو أن يعتنوا اعتناء زائداً بأن لا تكون المدينة صغيرة ولا كبيرة، بل تظل معتدلة الحجم مع حفظ وحدتها». وإن عرض ابن رشد للأسباب حول حجم الدول ليختلف نوعاً ما عمّا ذكره أفلاطون الذي يهتمّ بوحدة المدينة. [العبيدي وروزنتال]

قال **أفلاطون**[1]: إنّ من الملائم لحكّام هذه المدينة الفاضلة تحديد مساحتها من حيث الكبر والصغر على سبيل المثال، وتحديد عدد الحرّاس فيها، وكذلك تأهيل كل فرد لمهنته الملائمة له. لأن هذه المدينة تشبه في طبيعتها الأشياء الموجودة. فمثلًا الأفعال الإنسانية لا تكون كاملة إلاّ إذا أُنجزت بمقياس عَرْضي من حيث الصغر كما يُقال في الحكايات الوهمية عن الرجال الذين يُقاس طولهم بالشبر أو الذراع، ولا كذلك بأي مقياس عَرْضي للكبر كما كان يُقال عن الرجال فيما مضى إن طولهم يبلغ ستين ذراعاً أو ما شابه ذلك. إن الكمال في الرجال يقوم نوعًا ما على وفق ذلك المقياس الموجود في الرجال على الأغلب وكما هو مُشاهد. وإن هذا الأمر لا يجري فقط مع الطبيعة، وإنما يحدث أيضًا مع الفنون، لأنه لا يظهر أي إيقاع متناغم مصمم من أجله بأمور عرضية[2].

(23)

ولربما يسأل سائل عن الكبر في الحجم الذي يجب أن تكون عليه المدينة، وعن كثرة عدد حراسها. عندها نجيب قائلين: إن هذا الأمر يختلف بحسب الزمان والمكان ناهيك عن الأمم المجاورة لنا. ولهذا السبب، فإن الحكم على ذلك وصحته بشكل حسن إنما ينظر إليه مرتبطًا بالقدرة على الحكم السياسي، أي أنّ الحقائق المستمدة من التجربة تضعف ما لم تكن لها صلة بالواقع[3].

يرى **أفلاطون** أنه لو وُجد ألف محارب في الدولة، فإن هذا العدد كافٍ لحمايتها، آخذًا في الاعتبار زمانه الذي كان يعيش فيه والأمم المجاورة له. ولقد

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك4 (423جـ)، ص90 ـ 91. [العبيدي]

(2) مقارنات ابن رشد الخاصة المقصود منها توثيق وجهات نظر أفلاطون حول الحجم الصحيح للمدينة، مع استطراد خاص عن العلم الطبيعي. [روزنتال]

(3) إن نقاش ابن رشد حول حجم المدينة الصحيح وعدد الحراس يتم عن طريق التأكيد على عوامل مختلفة بالعلاقة معها. ونقاشه الفلسفي اللاحق يذكّرنا بالأخلاق لأرسطو (بدوي)، ص57 وما بعدها، وكذلك ص362 [العبيدي]

عارض **جالينوس** رأي **أفلاطون** هذا، قائلًا: إنّه لو كان ذلك في زماننا لعُرف أن هذا الأمر تافه. و**جالينوس** يشير بذلك إلى ما هو قائم من نظام سياسي في زمانه، ولكن **أفلاطون** لم يجعل هذا الأمر غير قابل للتعديل شأنه عندما يتحدث عن أمور كلّية دائمًا ما يشير إليها هنا؛ لأنه صرح بذلك وفق عصره وأمته في اليونان؛ إذ إننا نرى أن مثل هذه المدينة ممكن لها أن تقاتل ضد كل أهل الأرض، ولكن **أفلاطون** لم يرَ كل ذلك[1]!

ولربما هناك من يقول: إنّ **أفلاطون** إنما يعني فقط أنه ليس من حق الأمة ذات المدينة الواحدة أن تصبح أكبر من هذه الأمة الفاضلة، أي أن تكون معها في منزلة واحدة. ذلك أن بإمكان المرء أن يؤسّس على غرار هذه المدينة عدّة مدن تقوم على ذات الامتداد الملائم. ولهذا فإن قياس مساحة المدينة أمر لا يزال في اختلاف لتباين المواقع.

إنه لمن الملائم لكل واحدة من هذه الأمم، أي لكل أمة بمفردها، أن تكون لها مساحة محدودة. وإذا كان العدد المحدود هو المقصود بالنسبة إلى هذه الأمم في تحديد مساحاتها، فمن الحق تصديق هذا الرأي آخذين في الاعتبار أثر المناخ فيها أو الفروق بين طباع البشر وألوانهم. وقد تم توضيح ذلك في الحديث النبوي الشريف «**بُعثت إلى الأحمر والأسود**». وإن لم يكن هذا رأي **أفلاطون**، غير أن أرسطو يرى ذلك. وهو الحق بلا ريب[2].

---

(1). إن جدل ابن رشد ومعارضته لجالينوس هما بمثابة دفاع عن فكرة أفلاطون وتقييمه التاريخي لهذه الفكرة. [روزنتال]

(2). لاحظ مرة أخرى كيف يعود ابن رشد إلى مناقشة موضوع أثر البيئة والمناخ على طباع وعادات وأفكار وثقافة وحضارة الأمم، ولكنه هنا ينتصر لدينه الإسلامي ولأرسطو كذلك. إنه يكيّف أرسطو للإسلام ويعارض أفلاطون في هذه الفقرة فيما يخصّ تأسيس المدينة الفاضلة وموقعها، ويتجاوب مع النزعة الأممية الإنسانية في الإسلام، ولا يحدد مكاناً ثابتاً للمدينة الفاضلة أو موقعاً جغرافياً بعينه. يقارن أيضاً: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص40. وبالنسبة للحديث النبوي، ينظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل، مج1، =

قال **أفلاطون**[1]: إنّه يجب أن يُوضع تشريع يُسن على أن المدينة يجب أن تكون لها مساحة ملائمة محدودة، وأن يكفوا عن كل توسع بعد ذلك. ومن الملائم أيضًا إذا ما وُلد مولود للحرّاس من فئة أدنى[2]، أن يجري إقصاؤه عنهم إلى تلك الفئة؛ وإذا ما ولد مولود لهذه الفئة[3]، أن يُرفع إلى فئة الحرّاس. والقصد من ذلك في ما يتعلّق بمواليد هؤلاء الناس أن يكونوا من طبيعة واحدة، من أجل تهيئتهم للقيام بعمل واحد ملائم لهم بحسب طبيعتهم هذه.

ومع ذلك، فلا يوجد ما هو مناف أو شاق بصورة كبيرة لمثل هؤلاء الناس[4] ومن كل الفئات عندما يتعلّق الأمر بتطبيقهم تلك التشريعات. ومن جانب آخر، فإننا سنشير إليها فيما بعد. وفي ما يخص الزواج والنسل وما شابه ذلك، إنها أمور يسيرة نوعًا ما بالنسبة إلى هؤلاء الحكام إذا ما راقبوها، عندها لا بد أن نذكر بالشكر تربيتهم الصالحة في المواضع التي أشرنا إليها من قبل، أي الرياضة والموسيقى.

ولهذا السبب، فإن من الضروري الاحتراس وبعناية شديدة ضد كل ابتداع في الموسيقى سوى الذي أقرته الشرائع القديمة[5]. وإذا ما تم ذلك فسوف نُجنّب

= بيروت، دار صادر (د، ت)، ص250. يقول (صلى الله عليه وسلم): «أُعطيت خمساً لم يعطهن قبلي ولا أقوله فخراً، بُعثت إلى كل أحمر وأسود، فليس من أحمر ولا أسود يدخل في أمتي إلا كان منهم...». ينظر: كذلك هذا المعنى الشامل للحديث النبوي، في: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، نشرة مولر، ص102. ونلاحظ هنا اهتمام ابن رشد بأرسطو الذي هو محط إعجابه. ولبيان أثر البيئة والمناخ على طباع البشر، ينظر: كتابنا، جغرافية التفلسف، [العبيدي]

(1) ينظر: الجمهورية، ك4 (423 جـ- د) ص90 ـ 91. [العبيدي]

(2) في الأصل الإنجليزي عند روزنتال وليرز: Copper child، أي طفل نحاسي. [العبيدي]

(3) يقصد طبقة العمال (= النحاسية) التي يرفع منها إلى طبقة الحكام والحرّاس (= الفضة والذهب) طفل ذهبي أو فضي: Agolden or silver child. [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك4 (423 هـ)، ص91: «كل شيء مشاع بين الأحباب». [العبيدي]

(5) أيضاً: ك4 (424 ب ـ د)، ص91. [العبيدي]

المدينة ضررًا بليغًا. ولكن إذا تسللت هذه البدعة خلسة وبصمت إلى طباع النـاس وتمكّنت من نفوسهم، فإن الأمر سوف ينتهي إلى تدمير الشرائع والخروج عليها.

ولهذا الأمر حجّة قاطعة[1]، مأخوذة من حال هـؤلاء الرجـال الـذين إذا مـا ترعرعوا في ظل النواميس[2]، والشرائع، فإنهم سيبقون محترمين للنواميس الجزئية والأخلاق الفاضلة، مثل تبجيل آبائهم والصمت في حـضور كبـار الـسنّ، وغـير ذلك من النواميس العملية المشابهة. وليس من الصحيح تشريع نواميس جزئية في مثل هذه الحالات، كما لا يجب فعل ذلك. وفي حال تـمّ وضـع النـواميس الكليـة بصورة ثابتة، فإن الأمر يعود إلى أهـل المدينـة ليـتمّ عـن طريقهـا تحريـك ميـولهم بصورة ميسّرة تجاه تلك النواميس الجزئية، لأن الإنسان ينجذب إلى ما تمليـه عليـه تربيته وتهذيبه وميوله الخاصة، فإن كان خيِّرًا فإنه يميل إلى الخير، وإن كان شريـرًا فإنه يميل إلى الشر[3].

إنّ أي إنسان يسعى إلى وضع هذه النواميس الجزئية دون (النواميس) الكليـة على نحو ما حدث مع معظم واضعي النواميس، فإنه يـشبه مـن يُعـالج أشخاصًـا مرضى بسبب رغبتهم المفرطة في الأكل والشرب والنكاح[4]، ويكونون عـاجزين عن الحصول على المنافع من العلاجـات التـي يُعـالجون بهـا. لا بـل إن مرضـهم، ونتيجة للعلاجات الأخرى، سوف يصير بالفعل إلى ما هو أسوأ. ولهـذا الـسبب،

---

(1) أيضاً: ك4 (425 ب)، ص92. [العبيدي]

(2) عند ليرنر ترد دائماً لفظة Nomos (=النواميس). وقد فضلناها لأن النواميس تأخـذ طابعـاً إلهياً من جهة ووضعياً من أخرى، فضلاً عن الفلاسفة العرب من أمثال الفارابي وابن سينا يستعملون لفظ النواميس في حديثهم عـن القـوانين بطابعهـا الإلهـي أو الوضـعي، ينظـر: الفارابي، كتابه تلخيص النواميس، في حين ترد عند روزنتال دائماً لفظة Laws (= قـوانين). [العبيدي]

(3) ينظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص202 وما بعدها بصدد القانون الكلّي المضاد للحكم القضائي (القانون الكلي = الدستور العام). وابـن خلـدون يؤكـد ذلـك أن الإنـسان ابـن مألوفه وعوائده. [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك4 (426 أ)، ص93. [العبيدي]

فإن أي إنسان يسعى إلى وضع مثل هذه النواميس الجزئية إنما ينبغي عليه أن يستمر معظم حياته الدنيا في تحسين جوهر هؤلاء الناس، وهو ما يريده هؤلاء، معتقداً بذلك أنه سيصل إلى غايته وإن كان بالفعل لا يصل إليها. وعلينا أن نُقيم ذلك من خلال ما تركه لنا واضعو النواميس من تعليقات.

وكما قال **أفلاطون**: فإن محاولة تحسين هذه المدن[1] مثله مثل الرجل الذي عندما يقطع رأس واحد من ثعبان (الهدرا)[2] المتعدد الرؤوس. وهو أمر لا يستطيع معه حيلة؛ لأنه ينفث سمومه من رؤوسه الباقية.

ومن الضروري على ما يبدو وضع النواميس العامة أولًا مثلما قلنا ذلك من قبل في هذا الكتاب[3]، والتي سيأتي ذكرها فيما بعد في هذا الكتاب.

وقد قال **أفلاطون**[4]: إنّ وضع النواميس المتعلّقة بإنشاء المعابد للصلوات وتقديم القرابين والنذور التي تَغرس في النفوس التواضع وتمجّد الله والملائكة، إنما شأنها يُترك لأناس يتحلّون بالنبوءة والصلاح؛ لأنه يرى أن هذه إنما تُعدّ أمورًا إلهية، ومن الملائم لنا الاعتراف بها، وعلى نحو ما هي موجودة في بقية المدن، كونها معترفًا بها كأساس لكل الشرائع والنواميس[5].

---

(1) أي تحسينها عن طريق النواميس الجزئية دون الكلّية (العامة)، وهو أمر يرفضه ابن رشد. [العبيدي]

(2). في النصّ العبري لشموئيل: «كاترا الكبيرة»، ولكن إذا ما عُدنا إلى كتاب الجمهورية، ك4 (426 هـ)، ص93، نجد ما نصه: «وكلما يشعرون أنهم إنما يحاولون قتل الهيدرا الكثيرة الرؤوس». والهيدرا ثعبان أسطوري كلما قطعت له رأساً ظهر آخر. [العبيدي]

(3). تلعب الشريعة الإسلامية دوراً حاسماً في تفسير ابن رشد لأفلاطون وأرسطو. ولذلك، فإن هذا التفسير يجب أن يُرى ويُقارن على الخلفية الإسلامية.ـ وليس بأقل من ذلك في ضوء تمييز أرسطو بين الشريعة والقوانين الكلّية، وبصورة خاصة الأوامر والشرائع الجزئية. ينظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص193؛ وينظر تعليق ابن رشد عليها في الورقة 137 ا. [روزنتال]

(4) ينظر: الجمهورية، ك4 (427 ب- جـ)، ص94. [العبيدي]

(5). إنّ آلهة أفلاطون الأولى والثانوية تم استبدالها من قبل ابن رشد بصاحب الأمر من الله وهو النبي والملائكة بالمفهوم الإسلامي. [روزنتال]

(24)

لقد بحث **أفلاطون** في كتابه[1] هذا عن ماهية العدل وحدّه، معترضًا على تلك الآراء المتعلّقة بالعدل والتي كان لها صدى مقبول في زمانه. وقد وعد أن يبيّن فيما بعد طبيعة العدالة في المدينة، على أن يماثلها بعد ذلك بالفرد، الذي يُعدّ الجزء الأساسي في المدينة.

قال **أفلاطون**[2]: مقدمًا الدليل على ذلك، إنّا إذا أمرنا شخص ما بأن يقرأ مخطوطًا كُتب بأحرف صغيرة ومن مكان بعيد، ثم بعد ذلك أخبرنا شخص آخر أن المخطوط ذاته موجود في مكان قريب ومكتوب بأحرف كبيرة، عندها سنعتقد أن من الصواب بدايةً أن نوجّه عنايتنا نحو المخطوط ذي الأحرف الكبيرة ونقرأه أولًا. وعندما نفهمه سنكون قادرين وبسهولة على قراءة المخطوط ذي الأحرف الصغيرة.

عليه، تُمَاثِلُ العدالةُ في المدينة العدالةَ في الفرد تمامًا[3]، فضلًا عما بيَّنه **أفلاطون** من قبل في بيان طبيعة العدالة في المدينة. إنه يبدأ بالعناية بماهية وطبيعة المدينة العادلة. وللوصول إلى غاية بحثه هذا، فهو يريد أن يوضّح طبيعة العدالة ما دام قد نظر فيها سابقًا مضمّنًا كلامه كل ما قاله حول حياة المدينة، لهذا السبب، فمن البديهي أن نقول: إنها مدينة حكيمة وشجاعة وعادلة وعفيفة.

لقد بدأ **أفلاطون** بالبحث في طبيعة كل واحدة من هذه الفضائل الأربع الموجودة في هذه المدينة، وفي أي جزء من أجزائها توجد[4].

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك4 (427 د هـ)، ص94. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك2 (368 د)، ص39. ويلاحظ هنا أن ابن رشد يفهم رأي أفلاطون هذا حول المخطوط المكتوب بخط صغير والمخطوط المكتوب بخط كبير على أنه تماثلٌ بين الفرد الذي هو نواة المدينة، وبين المدينة بشكلها الكبير التي تضم جميع الأحزاب. وهي مقارنة واردة وممتعة وجيدة سواء عقدها أفلاطون أم ابن رشد. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك2 (368هـ)، ص39. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك4 (427 هـ 428 أ)، ص94. [العبيدي]

لقد بدأ **أفلاطون** أولًا بالبحث في الحكمة، فقال[1]: إذا كان من الجائز أن يُقال عن هذه المدينة إنها حكيمة وتمتلك العلم والحكمة، فإن ذلك يعني أنها ذات مشورة حكيمة بكل النواميس والشرائع التي تشير بها، لأن المشورة الحكيمة هي بلا شك ضربٌ من العلم. ومن غير الجائز أن تقول عن هذه المدينة إنها حكيمة سديدة في مشورتها من دون أن تكون تعنى بمعرفة الصناعات العملية مثل الفلاحة والنجارة وما شابهها، وإن كانت تعنى فيما يظهر بالحكمة فقط ولا سيما بتلك المعرفة التامّة.

إنّ هذا لدليل على أن هذه الحكمة إنما تكون تامة عن طريق معرفة الغاية الإنسانية الفاضلة. ولئن كان من الجائز تصوّر هذه الغاية الإنسانية عن طريق العلوم النظرية التأملية فحسب، إلا أنه من الضروري الحديث عن هذه المدينة ووصفها بالحكمة بامتلاكها بالطبع للعلوم النظرية والعملية[2] معًا.

إنّ الفئة التي تمتلك الحكمة هي بالطبع أقل الفئات عددًا، وهم الفلاسفة[3]. وإن طباعهم لمختلفة عن طباع من يمتلك الصناعات العملية. وهذا دليل على أن

---

(1) أيضاً: ك4 (428 ب)، ص95. [العبيدي]

(2) إنّ ابن رشد يضفي على موضوع الحكمة عند أفلاطون صبغة أرسطية واضحة عن طريق تعريف الحكمة باعتبارها معرفة نظرية. ينظر على سبيل المثال: الأخلاق (بدوي)، ص229 – 231. وفيما يخص الحكمة النظرية والحكمة العملية، ينظر: الفارابي السياسة المدنية (الهند)، ص4 عن العقل العملي والعقل النظري، كذلك ص43 من الكتاب نفسه عن العلوم النظرية بخاصة. ويقارن: تحصيل السعادة (الهند)، ص32، إذ نجد عند الفارابي المفهوم الكلي الذي أشار إليه ابن رشد فيما خصّ الكمال الإنساني والوصول إليه بواسطة المعرفة النظرية والحكمة العملية، من خلال المهارة في الصناعات والحرف سويةً مع امتلاك الفضائل الأخلاقية والنظرية. ينظر: تحصيل السعادة، ص15 – 17؛ وكذلك ابن باجة، رسالة الوداع، نشرة بلاثيوس، 1943، ص35. وهنا لابدّ من القول: إن ابن رشد هو الأكثر تلخيصاً من سابقيه بفضل معرفته الممتازة وفهمه الجيد لأرسطو، ولكن المهمّ هو كتاب الجمهورية، ك4 (248 جـ ـ هـ)، ص94. [روزنتال]

(3) ينظر: الجمهورية، ك4 (428 هـ)، ص95. [العبيدي]

الحكمة هي التي يجب أن يتصف بها حاكم المدينة ويعمل بها. وبناءً عليه، فإن حكام هذه المدينة هم الفلاسفة[1] ضرورةً، وإن كنا قد تحدّثنا من قبل عن المعرفة التي يُقال بمقتضاها إن هذه المدينة مدينة حكيمة وبأي جزء منها تتعلق.

أما الشجاعة، فصفة هذه المدينة، وهو الاعتقاد الصحيح والتمسك به، حتى يصير طبعًا في كل الرجال الصالحين[2]، عند مواجهتهم أحوال الشدّة والضعفً. وأعني بالشدّة أمام تلك العواطف كالخوف والألم، وأعني بالضعف تلك العواطف والرغبات للقوة الشهوية. وأن الجمهور لينزع إلى امتلاك هذه الطبائع في هذا الجزء من النفس (الغضبية)، ولكن يمكن تجنيبهم إياه وإبعادهم عن طريق تعليمهم الموسيقى والرياضة، وبذلك لا يتمكن الخوف أو حبّ الشهوة من استئصال الاعتقاد من أنفسهم. ولكن حين يتشبهون هذه الأشياء في طباعهم، فإن مثل هذا الاعتقاد من السهولة إزالته واستئصاله من أنفسهم[3].

إنّ **أفلاطون** يريد هنا أن يحاكي ذلك بما يقوم به الصبّاغون. فهم إن أردوا أن يصبغوا الصوف باللون الأرجواني الثابت، فإنهم يختارون له أولًا اللون الأبيض من بين الألوان، بعد أنْ يعالج ذلك عن طريق المزج والابتعاد عن معالجته بأشياء صغيرة أخرى، فيكتسب اللون المراد صباغته ويصبح ثابتًا ولا يزول لونه حتى لو غُمر بأية مادة مُقصِرة للألوان. أما ما لم يعدّ من الثياب بمثل هذا الإعداد، فلو غسل زالت منه الصبغة بأي مادة غسل بها.

وهكذا الأمر مع الحرّاس[4]، إن لم يتربوا بالتعليم الذي بيّناه، وإن لم يجرِ

(1) ابن رشد يسمّي حراس وحكّام المدينة الفاضلة فلاسفة. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك4 (429 أ)، ص96. [العبيدي]

(3) ينظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص126 وما بعدها. إن ابن رشد يقدم لنا الجمهور وطرق تعليمه، بينما يحصرهم أفلاطون بأولئك الذين يقاتلون. وعلى كل حال، من الممكن أن يكون ابن رشد أو مصدره قد فهم المواطن الاعتيادي بذلك المعنى. [العبيدي وروزنتال]

(4) ينظر: الجمهورية، ك4 (429هـ)، ص96. [العبيدي]

اختبار طباعهم بشكل صحيح، فإنه لربما يقوم هناك شك بأن هذا الاعتقاد قد لا يفعل فعله في نفوسهم، ويختفي لونه. إن هذا القول ينطبق على الرغبة[1] واللذة، فإنهما أشد وقعًا على الفضائل وقد يستأصلانها من الجذور، وكذلك الألم والخوف.

وهناك رأي مفاده: أن الذي يوجّه جانب الفضيلة في المدينة هو الشجاعة، ومكان وجودها يمكن أن نعزوه إلى أناس اخترناهم بطبعهم ليكونوا حرّاسًا، ومهمتهم حفظ المدينة؛ لأن هناك حكمة تقول: إن المدينة لا يمكن أن توصم بالجبن أو يُقال عنها إنها شجاعة لما فيها من ذوي يسار أو صنّاع، وإنما لما لها من حرّاس شجعان وحسب. إذن، هذا هو فهمنا لماهية الفضيلة وطبيعتها، وفي أي جزءٍ من أجزاء المدينة تقوم.

بقي لنا أن نتحدث عن فضيلتي العفة والعدالة، ما هما[2]؟، وأي جزء من أجزاء المدينة يُنسب إليهما؟

نقول: إنّ العفة تعني التوسّط بالاعتدال في الأكل والشرب والمنكح، والرجل العفيف هو الذي يمكن أن يبقى على الدوام في وضع معتدل، ولهذا يُقال إن العفة[3] هي كفّ النفس ومنعها من امتلاك اللذات والرغبات. وهناك من يقول عن الرجل العفيف إنّه الأكثر شجاعة، وإنه سيد نفسه[4].

ولتبيان ذلك، **نقول**: إنّه يوجد في الإنسان جزء أكثر وقارًا هو العقل، وجزء أدنى يُسمى النفس الشهوية. وبما أن الجزء الأكثر وقارًا هو الأكثر شجاعة وسيادة بخلاف الجزء الأدنى، فلا بد من أن يخضع الأدنى للأعلى، عندها نقول: إن

---

(1) أيضاً: ك4 (430 أ)، ص97. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك4 (340 د)، ص97. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك4 (431 أ)، ص97. [العبيدي]

(4) ينظر: أرسطو، كتاب النفس، ك3 (432 أ)، ص121، نشرة الأهواني، القاهرة، 1950. [العبيدي]

الرجل سيد نفسه. وإن كان خلاف ذلك، أي أنه يخضع للجزء الأدنى نتيجة لتعلّم فاسد أو لأمر آخر، قُلنا: إن الرجل أصبح عبد نفسه ولا يُرجى شفاؤه[1]. وهذا دليل آخر على أن هذه المدينة هي الأكثر شجاعة من المدن الأخرى، لأنها سيدة نفسها.

كما أنه من غير الصحيح قصر فضيلة العفّة على فئة واحدة من الناس، بل هي عامة للجميع من حكام وجمهور[2]. إذ هذه هي صفتها، فهي بهذا لا تشبه فضيلتَي الحكمة والشجاعة، لأنهما تعزيان إلى أجزاء من المدينة كما بيَّنا. وفضيلة العفة هذه موجودة في كل أجزاء المدينة لأنها تبعث على الوفاق بين أهلها، وإقصاء ما هو مضاد لذلك. إذن تبين لنا ما معنى العفة، وكيف هي بالنسبة إلى المدينة[3].

بقي أن نتحدث عن فضيلة العدالة، وهي الرابعة، وقد ذكرنا من قبل أننا سنعود للحديث عنها وبحثها.

نقول: إنّ قيام هذه المدينة وتنظيمها إنما يقومان على العدالة[4]. وهذا ببساطة ما قلناه من قبل في ما خصّ حكم هذه المدينة. كذلك قُلنا وقررنا أنه من الملائم لكل إنسان بمفرده أن يؤدي عملًا واحدًا فقط يلائم طبعه. وهذا هو معنى العدالة التي تمنح البقاء والديمومة للمدينة ما دامت قائمة فيها، وتتضافر سويةً مع القوى الثلاث[5] لكي توصف تلك المدينة أنها فاضلة. ويعود ذلك كله إلى

---

(1) ينظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص98 وما بعدها. بالنسبة للذّات الثلاث، ينظر: أرسطو، الأخلاق ص135 وما بعدها. وهذه صيغة من ابن رشد لجعل أفلاطون واضحاً ومفهوماً من خلال أرسطو. ينظر أيضاً: الجمهورية، ك4 (436 أ)، ص102. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك4 (431هـ)، ص98: «العفاف... صفة تعمّ الفئات على السواء...». ويلاحظ هنا أن ابن رشد قد ذكر الحكّام (وهم الفلاسفة والحراس) ثم الجمهور. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك4 (432 أ)، ص99. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك4 (433 أ)، ص99. [العبيدي]

(5) القوى الثلاث هي الفضائل: الحكمة والشجاعة والعفة. ينظر: الجمهورية، ك4 (433 ب)، ص99. [العبيدي]

اتفاق الحكّام والعامة على هذا الاعتقاد الراسخ، والحفاظ على كل ما تدعو إليه النواميس.

إنّ من أسباب كمال المدينة[1] أنْ نجد فيها الأطفال والنسوة والخدم والحكّام وعامة الناس، وبالجملة كل أجزائها، يقوم كل واحد منهم بالعمل الملائم لطبعه ولا يسعى إلى ما هو غير ذلك.

وتوصف المدينة بالعدالة عندما يكون فيها أناس عادلون؛ لأن العدالة موجودة في كل فرد من أفرادها، وهو ما انتهى إليه بالضبط، وهذه هي العدالة السياسية[2].

وإذا ما كان الظلم يُرتكب في المدن الأخرى[3]، فذلك مرده إلى غياب العدالة، وسببه أن كل واحد من أفرادها إنما يتربى على أكثر من صناعة أو حرفة واحدة، وينتقل من حرفة إلى أخرى ومن فئة إلى أخرى. وإن كان هناك من يعتقد أن هذا لا يجرّ الوبال على المدينة فيما خصّ الحرف والصناعات، لكن يتبين بالمشاهدة والحس حين تتحوّل كل فئة إلى أخرى، ومثال ذلك شخص ما من هؤلاء الصنَّاع، وهو غني وشحيح في الوقت ذاته، يتحوّل إلى فئة المتنفذين وربما يرتفع إلى فئة الحكام، فنجد أن ذلك ينطوي على أذى كبير، وهو ما يحدث في كثير من المدن[4] كما هو بادٍ للعيان.

هكذا يتضح من هذا القول في ماهية العدالة أنها شيء موجود في كل أجزاء المدينة[5].

---

(1) أيضاً: ك4 (433 جـ ـ د)، ص100. [العبيدي]

(2). عند ليرنر: السياسة Political، وعند روزنتال: المدينة Civic. كذلك ينظر: الجمهورية، ك4 (434 جـ)، ص100، مع ملاحظة أن مصطلح العدالة السياسية لم يأت أفلاطون على ذكره. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك4 (434 جـ)، ص100. [العبيدي]

(4). لإشارة هنا من قبل ابن رشد إلى عصره ونوع الحكم القائم فيه. [العبيدي]

(5) ينظر: الجمهورية، ك4 (434 جـ)، ص100. وقارن: أرسطو، الأخلاق، (بدوي) ص192 حول العدالة السياسية بين الناس الأحرار والمتساوين. [روزنتال]

(25)

وبعد أن انتهى **أفلاطون** من بيان طبيعة العدالة في المدينة، انتقل بعدها للبحث في ما إذا كانت العدالة موجودة في الفرد؟، فإن كانت موجودة فيه كما هي في المدينة، فذلك حسن ومقبول، وإن كان الأمر بخلاف ذلك، فسوف يبحث أكثر في جانب المدينة ليستبين صحة ذلك[1]؛ لأن الأشياء التي تختلف فيما بينها بالحجم وهي مع ذلك واحدة بالنوع، فلا يوجد شيء في واحد منها مناقض لما هو موجود في الآخر. إذن، فما هو مطلوب بذاته هو أن العدالة والمساواة في نفس الفرد يجب أن تكونا هما نفسهما في المدينة.

قال **أفلاطون**: لقد صرّحنا من قبل بأن العدالة في المدينة تتضمن ثلاث قوى هي: العاقلة، والغضبية (الشجاعة) والشهوية (العفة)[2]. وإذا ما توافقت في ما بينها بالحدّ والزمان الملائمين نقول عنها إنّها مدينة حكيمة وشجاعة وعفيفة[3]. وإذا ما وجدت هذه القوى الثلاث في نفس الفرد، فلا نقول عن النفس إنها عادلة إن لم تكن هذه القوى موجودة في المدينة وبالمعيار الصحيح. ولهذا، فإن القوة الناطقة العاقلة إذا ما سادت تخضع لها القوة الغضبية والقوة الشهوية. ودليل ذلك هو أنه إذا لم تكن هذه القوى موجودة في نفس الفرد، فمن غير الممكن أن توجد في المدينة؛ لأن وجودها فيها إنما يكون من خلال وجودها في الأفراد.

وقد تبيّن لنا في العلم الطبيعي[4]، أنه توجد فينا قوتان متضادتان، إحداهما

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك4 (434 د ـ 435 ب)، ص100 ـ 101. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك4 (436 أ)، ص102. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك4 (439 د)، ص105. ويقارن: أرسطو، النفس (الأهواني)، ص120 وما بعدها. [العبيدي]

(4) أيضاً: الجمهورية، ك4 (439 د)، ص105. و«العلم الطبيعي» يورده هنا ابن رشد وكأنه يشير إلى كتاب النفس الذي لم يكن قد لخّصه بعد، وهو ما يقع ضمن الترتيب الذي يدرس الأجسام الواقعة في الحركة والتغيير. ويشكّل كتاب النفس أحد الكتب الطبيعية في المنظومة الأرسطية ـ السينوية ـ الرشدية. [العبيدي]

عاقلة والأخرى شهوية. والدليل على ذلك ما نشعره في بعض الأوقات من رغبة في شيء ما ثم ننفر منه، ومرد ذلك إما إلى القوة الشهوية أو إلى القوة الغضبية[1]. وبيان ذلك بحق هو أن القوة الغضبية غالبًا ما تكون في صراع مع القوة الشهوية، وتسود من خلال تفوّقها عليها. ولكن عندما نغضب فمرد ذلك إلى القوة الشهوية غير العاقلة[2].

تبين من كل الذي قلناه: إن هذه القوى الثلاث موجودة في النفس، تمامًا مثلما هي موجودة في المدينة[3]، وأن سبب وجودها في المدينة يشبه سبب وجودها في الفرد.

ولهذا، فإن العدالة والمساواة في نفس الفرد موجودتان في كل جزء من أجزائها، وتقوم بما يجب أن تقوم بها. والمدينة تشبه في أمرها ذلك[4]؛ لأن القوة الناطقة هي الحاكمة وهي متوافقة مع قوى النفس الأخرى، إذ إنّ القوة الغضبية مطيعة ومنقادة لها، وتقاتل من أجلها ضد القوة الشهوية.

إنّ هذا التوافق في نفس الفرد إنما يتم تحصيله من خلال الموسيقى والرياضة. فالرياضة تقوّي النفس الغضبية وتلهمها وتمنحها الشجاعة، في حين أن الموسيقى تجعلها أكثر تهذيبًا وطواعية للعقل. وإذا ما قاما هذان الجزءان على هذان النحو،

---

(1) أيضاً: ك4 (440 أ)، ص105. وهنا يورد أفلاطون حكاية أسطورية عن هذا التنازع بين العقل والشهوة، فيقول: «لقد سمعت عن ليونتيوس بن أغلايون قصة أصدّقها، وهي أنه لما خرج من بيزايوس شعر بوجود أشلاء قتلى في مجرى ماء تحت سورها الشمالي، والقاتل إلى جانبها كانت في نفسه رغبتان، تهيب به الواحدة إلى رؤية الأشلاء والأخرى إلى الاشمئزاز منها والإعراض عنها، فكان في داخله حرب شعواء بين هاتين الرغبتين». [العبيدي]

(2) ينظر: أرسطو، النفس (الأهواني)، ص123. وابن رشد هنا يستعين بأرسطو لتفسير أفلاطون. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك4 (440 هـ 441 أ)، ص106. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك4 (441 د ـ ه)، ص106. [العبيدي]

فإن النفس (العاقلة) ستأخذ على عاتقها مهمة تهذيب القوة الشهوية[1].

وبالضبط، فإن الإنسان حكيم بقدر تشبّهه بتلك القوة العاقلة، ومثله كذلك تُسمى المدينة حكيمة. وهذا القول ينطبق على حدّي القوة الغضبية والقوة الشهوية. فالرجل الشجاع الذي يتصرّف[2] في كل الأزمان بما يأمر به العقل وينقاد له، أعني في كل الأوقات: وقت الخوف ووقت الحزن ووقت الرغبة، وقد حدّدنا من قبل ماذا نعني بالشجاعة في المدينة[3].

إنّ الإنسان الحكيم هو الذي تسود فيه القوة العاقلة وإلى الأبد على القوى الأخرى، ومثله كذلك حال المدينة. وكذلك العفة في الفرد فإنها تماثل العفة في المدينة. ولهذا فإن الفرد في هذه المدينة سيكون بطبعه ذا فضيلة قصوى مثلما أن المدينة ذات فضيلة قصوى.

اتضح لنا إذن أن التوافق والعدالة في نفس الفرد هما ذاتهما التوافق والعدالة في المدينة[4].

بناءً عليه، نرى أن الظلم والتعدّي في نفس الفرد هما مثل الظلم والتعدّي في المدينة الجاهلة[5]، بسبب سيطرة القوى الغضبية والشهوية، ويُدعى من يحكم بذلك وببساطة سيد وحاكم.

---

(1) أيضاً: ك4 (442 أ)، ص107: «أن يكون الحكم في قبضة مملكة العقل...». [العبيدي]

(2) أيضاً: ك4 (442 جـ)، ص108. [العبيدي]

(3) عند روزنتال: courage in the state، وعند ليرنر: political courage. [العبيدي]

(4) لاحظ كيف لخّص فيها ابن رشد أفلاطون من خلال أرسطو تلخيصاً ممتازاً، وكيف انطلق هو من الجزئي إلى الكلّي، من الفرد إلى المدينة بوصفه نظاماً سياسياً متكاملاً، مما تتبين معه واقعية السياسة في هذا المجال، وذلك دون أن يركن إلى المثالية بمفهومها الأفلاطوني بعدّه فيلسوفاً ينطلق من العلم إلى الفلسفة، فيلسوف واقعي تجريبي نقدي عقلي. [العبيدي]

(5) ينظر: الجمهورية، ك4 (444 أ)، ص110: « وفي الدرجة الثانية علينا أن نفحص التعديّ لنرى ما هو...». ويلاحظ هنا أن استعمال كلمة «الجاهلية» ترد عند الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، ص117 (طبعة ألبير نصري نادر، بيروت، 1973). [العبيدي]

إنّ هذا الأمر يُشبه الجسد في صحته ومرضه[1]، فالصحة تكون في توافق الأمزجة والتوافق مع الطبيعة، بينما المرض هو في اختلاط الأمزجة وعدم التوافق مع الطبيعة. لهذا، فصحة النفس إنما تكون بالحفاظ على التوافق مع القوة العاقلة، بينما مرضها يكون بالارتباط مع القوى الأخرى التي تحكمها[2].

إذن، الفضيلة هي ضرب من الصحة والجمال، وبعكسه المرض. وبما أن الصحة واحدة بالنوع، كذلك هي الفضيلة.

ولهذا السبب، فالمدينة الفاضلة هي واحدة، بينما المدن الجاهلة عديدة ومتنوعة، مثلها في التعدّد والتنوّع مثل الرذيلة. ويمكن حصرها في أربعة أنواع كما سنبيّن فيما بعد[3].

والحكومات الفاضلة نوعان: إحداهما- تدعى الملكية وهي التي يقوم رجل

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك4 (444 ب- جـ)، ص110. [العبيدي]

(2) في الوقت الذي يعلّق فيه ابن رشد على أفلاطون كما يفعل ذلك مع أرسطو في تعليقه على كتبه عن طريق تقديم الترجمة العربية القديمة لكتاب الجمهورية، فإنه يبيّن عن طريق استعماله لمصطلح «المدينة الجاهلية» في هذه الفقرة مدى تأثره الواضح بالفارابي الذي صاغ هذا المصطلح في كتبه السياسية. وأفلاطون يستعمل هذا المصطلح «التعدي» ليس مصطلحاً دستورياً. ينظر: الفارابي، كتاب السياسة المدنية (الهند)، ص57؛ كذلك: آراء أهل المدينة الفاضلة (تحقيقنا)، ص313. ومع أن ذلك يرد في الجمهورية، فإن الفئات الأربع للمدينة الفاضلة المشار إليها من قبل ابن رشد، إنما تعود إلى الفارابي وتتقابل معها في السياق ذاته القابلية العقلانية للنفس. ينظر: كذلك، ابن باجة، تدبير المتوحد، ص15، وملاحظاته حول المعالجة التامة لهذه المدينة. ومع أن كل الفلاسفة المسلمين يتبعون العرض الأفلاطوني ذاته في مسألة قوى النفس بصورة محدّدة، وكذلك الفضائل الأخلاقية والفكرية وأهميتها للعلم السياسي، والمدينة والسعادة والفردية، إلا أنه من الضروري التأكيد مرة أخرى أن نقطة البداية لتفسيرها هو أرسطو، ولاسيما الكتاب الأول من الأخلاق، والكتاب الثالث من النفس. وإن إشارات ابن رشد إلى الصحة والمرض إنما ترجع بالأساس إلى جالينوس. [روزنتال].

(3) ينظر: الجمهورية، ك4 (445 جـ)، ص111. [العبيدي]

واحد على رئاستها[1]، والثانية- هي التي يقوم عليها أكثر من رئيس وتُسَمّى الارستقراطية[2].

(26)

وبعد أن أنهى **أفلاطون** حديثه عن أنواع الفضائل الموجودة في المدينة، عاد مرة أخرى ليحدّد مكانة الحرّاس فيها، أي هل يجب أن تكون لهم النساء مشاعة وأن يحملن منهم وينجبن لهم الأطفال[3]؟.

ونحن **نقول**: إنّنا إن أردنا أن نحافظ على مزايا هؤلاء الحرّاس من خلال الإنجاب، أي أن ينجبوا أطفالًا مثلهم يشبهونهم، فإن الحالة هذه سوف لا تكون إذا ما نكحوا أية امرأة، بل يجب أن يكون نكاحهم مع النساء اللواتي يشبهنهم بالطبع، ونشَأْنَ كما نشأوا، وهذا الأمر غير معقود للحرّاس فقط، وإنما لكل أهل المدينة[4].

إذن، فلنبحث فيما إذا كانت النساء يمتلكن طباعًا مشابهة لطباع كل فئة من أهل المدينة، ولا سيما طبقة الحرّاس؟[5] أو أن طباعهن مختلفة عن طباع الرجال؟

---

(1) أيضاً: ك4 (445 د)، ص111. [العبيدي]

(2) ينظر: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص49،: «والرئيس الأول من هو على الإطلاق، وهو الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلاً أن يرأسه إنسان بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل..». كذلك ص50، إذ يقول عن الحكومة الأرستقراطية: «فإذا اتفق أن كان من هؤلاء الملوك في وقت واحد جماعة إما في مدينة واحدة، أو في أمة واحدة أو في أمم كثيرة، فإن جماعتهم جميعاً تكون كملك واحد لاتفاق همهم وأغراضهم وإراداتهم وسيرهم..». أما أفلاطون من جانبه فيقول: «حكومة ملكية إذا حكم الفرد، وأرستقراطية إذا تعدّد الحاكمون». الجمهورية، ك4 (445 د ـ هـ)، ص111. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك5 (449 د ـ 450 جـ)، ص113 ـ 114. وهنا ابن رشد يقدّم موجزاً لما سيناقشه فيما بعد. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك5 (451 د هـ)، ص115. [العبيدي]

(5) أيضاً: ك5 (454 أ)، ص117. [العبيدي]

فإذا كان الأمر الأول، صحّ أن النساء ومن كل الفئات متساويات مع الرجال في ما يعني كل فعل وأمر، ولهذا لا نعدم أن نجد بينهن نساء محاربات وحكيمات (فيلسوفات) وحاكمات وما شابه ذلك؛ وإن كان الأمر الثاني، فإن واجب النساء في المدينة هو الإنجاب وتربية الأولاد وما شابه؛ لأن الرجال غير مؤهلين لذلك.

ونحن نقول: عن النساء طالما أنهن والرجال من نوع واحد في ما يخصّ الغاية القصوى من ذلك، فإنهن متساويات مع الرجال بالنوع ومختلفات معهم بالدرجة فقط. وإن هذا ليعني أن الرجل هو في معظم أفعاله أكفأ من المرأة، وإن كان من غير المستحيل أن تؤدي المرأة بعض الأعمال بكفاءة أعلى، كما هي الحال مع فن الموسيقى العملي، ولهذا يقال إن الألحان تكون تامّة إذا ما وضعها الرجال وأدّتها النساء[1].

إذن، فطباع النساء والرجال التي تبدو من نوع واحد وطبيعة واحدة بالنوع، تقود المدينة إلى الفعل الواحد عينه. ومن هنا يتضح أن النساء في هذه المدينة سوف يمارسن أعمال الرجال عينها سوى تلك التي لا يقدرن عليها[2]. ولهذا السبب، فمن الواجب أن نسمّي هذا النوع من الفعل أفضل الأنواع، وهو ما سيتجلى لنا عند البحث.

ونحن **نعتقد** أن النساء يتشاركن والرجال في الصنائع، سوى أنهن أضعف في ذلك، وإن كنّ في بعض الفنون أكثر كفاءة من الرجال مثل فن النسيج والحياكة وغير ذلك[3]. أما مشاركتهن في فن الحرب وما شابه ذلك، فإن هذا واضح عند

---

(1) لاحظ دفاع ابن رشد عن المرأة ومكانتها بإزاء ما يطرحه بعض المتعصبين في نظرتهم إلى دور المرأة في المجتمع من أنه ليس لها من مهمة تذكر سوى الإنجاب ولزوم البيت وخدمة الرجل. إن ابن رشد في هذا النص والنصوص اللاحقة ينتصر بشكل رائع للمرأة وحقوقها الطبيعة. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك5 (455 هـ ـ 456 أ)، ص118 ـ 119. [العبيدي]

(3) يبدو أن هذه الفقرة الأخيرة هي استطراد خاص من ابن رشد على أفلاطون وتوسيع له، وتطبيق على ما هو موجود في العالم الإسلامي في عصره وما قبله. وهو أمر واقع إلى =

أهل البراري والثغور[1].

ومثل ذلك، طالما أن بعض النساء ينشأن وهن على جانب كبير من الفطنة والعقل، فإنه من غير المحال أن نجد بينهن حكيمات (فيلسوفات) وحاكمات وما شابه ذلك، وإنْ كان هناك من يعتقد أن هذا النوع من النساء نادر الحصول، لاسيما وأن بعض الشرائع ترفض أن تقرّ للنساء بالإمامة، أي الإمامة العظمى، بينما نجد شرائع أخرى على خلاف ذلك، ما دام وجود مثل هؤلاء النسوة بينهن أمراً ليس بالمحال[2].

= يومنا هذا، وكأنه يريد أن يقول إن النساء في بلادنا وزماننا إنما هن مقصورات على هذا العمل ومعطلات عن دورهن الرئيسي في الحياة والحضارة والمدنية بعامة. [العبيدي]

(1) هذه الجملة ترد عند روزنتال بالشكل الآتي: deserts and frontier villages، وترد عند ليرنر هكذا: desert and the city of women (Daghuda). ويعلّق روزنتال على ذلك بقوله: لقد كنت غير قادر على إيجاد أي دليل لهذا التأكيد إما للبربرية أو البربري أو الهنود أو أي شعب، ولهذا سنجيب على أي من القراءات المختلفة للنص (e,g. Ashtigor or As-Digor). أما العلامّة مينورسكي فيرى أن هؤلاء يسكنون في حدود منطقة عيلام، والمسعودي يشير في كتابه مروج الذهب، (ج21، ص231)، إلى «البراري»، وهي منطقة تقع في الحبشة وخليج عدن تسمى بالبربري، ولكن لا شيء حول النساء الشجاعات العسكريات. وإن النسخة العربية وكذلك العبرية للاسكندر رومانس توثّق التبادل في الرسائل بين الإسكندر وملكة الأمازون التي تقود إلى الخضوع السلمي للنساء المحاربات. (النص العربي، طبعة غوميز، ص167)، وهي التي تحتوي على وصف لمملكة الأمازون المتكونة من جزيرتين إحداهما للنساء المحاربات والثانية للرجال. وعلى كل حال، فإنه لم يثبت أي ترابط بين هذه الفقرة أعلاه وبين نصّ الجمهورية. وأنا مدين للأستاذ بيلي H.G. Bailey لمراجعته ذلك. أما ليرنر فيقول: إن مدن النساء المشهورة هذه هي عادةً موجودة عند الجليقيين الذين تمت الإشارة إليهم من قبل. والإدريسي في كتابه نزهة مشتاق، (مخطوط، باريس رقم 2221 ورقة 344 أ) يقول: هي جزيرة في المحيط الأطلسي ويمكن الوصول إليها. وكلمة Daghuda التي ترد عند ليرنر تعني الثغور.. [العبيدي]

(2) الإشارة هنا إلى الديانة اليهودية في حالة رفضها للنساء بأن يكن كاهنات أو إمامات. والإشارة الثانية بإمكان وجود مثل أولاء النسوة هي إلى أفلاطون، الجمهورية، ك5 =

إذن، وتوضيحًا لما قيل، نضرب مثلاً بالكلاب[1]؛ إذ المُشَاهَد أن إناث الكلاب هي التي تحرس على نحو ما تفعل الذكور من نوعها، وتقاتل الضباع مثلها غير أنها أضعف. ولهذا فالطبيعة أحيانًا -مع أن ذلك نادر الوقوع- تعطي الذكر السلاح ليقاتل به، بينما تحجبه على الأنثى. كما هي الحال مع ذكر الخنزير الوحشي. وإذا كانت الأنياب والمخالب موجودة في الذكر من الحيوانات كما في الأنثى، فهي تؤدي ذلك مثل الذكر[2].

وفي **مدننا القائمة**[3]: فإن قابلية النساء ليست واضحة لأن النساء غالبًا ما يؤخذن للإنجاب، ولهذا فإنهن يوضعن في خدمة أزواجهن، وما عليهن إلّا الإنجاب والرضاعة والعناية بالولد. وإن كان هذا الأمر يعطل أفعالهن الأخرى. والذي يبدو للعيان أن نساء **مدننا** لا يصلحن لفضيلة غير هذه، وهن بذلك يشبهن النباتات. ولهذا كانت هذه المدن فقيرة لكون النساء عالة على الرجال[4].

= (456 د ـ هـ). ويقول روزنتال: إن قبول ابن رشد لذريعة أفلاطون ونقاشه حول المساواة بين النساء والرجال، يمثلان نقطة انطلاق مهمة في الفكر والممارسة الإسلامية. وهو إنما يشير إلى الشريعة الموسوية فيما يتعلق برئاسة الكهانة (الإمامة) العظمى. [العبيدي]

(1) ينظر: الجمهورية، ك5 (451 د ـ هـ)، ص115. [العبيدي]

(2) ابن رشد يشير هنا إلى كتاب أرسطو تاريخ الحيوان (الكتاب الأول، الفقرة 488 ب) حول السلاح الدفاعي لذكر الخنزير الوحشي. [روزنتال]

(3) هنا في هذه الفقرة يشير ابن رشد إلى زمانه وشكل النظام السياسي القائم فيه، فيما خصّ دور المرأة في المجتمع والنظرة السلبية الدونية إليها، وهو يأسف لذلك بوضوح. [العبيدي]

(4) إنّ تشبيه ابن رشد للنساء في هذه المدن بالنبات أمر له ما يبرره. وهو مثل صالح للمقارنة، لأن النبات لا دور له سوى إعطاء الثمر فقط وبدونه لا تساوي شيئاً. كذلك لا يعني التشبيه بالنبات هنا أنه يعني «النوابت»، العبارة الواردة ذكرها عند الفارابي من قبل (في: السياسة المدنية، نشرة الهند، ص7)، أو مصطلح «النوابت» عند ابن باجة (في تدبير التوحيد، نشرة معن زيادة، ص45 ـ 46) إذ إن المعنى هنا عند ابن رشد واضح بما فيه الكفاية. [العبيدي]

إنّ نساء هذه المدن يوجدن بأكثر من الرجال بضعفين، وإن كن معطلات عن أي عمل ضروري سوى القليل منه، وهذا القليل ملزم لهن لسدّ الحاجة إلى المال مثل الحياكة والنسج. وهذه حُجة بيّنة بنفسها[1].

إذن، وكما تبيّن لنا، إن الإناث يجب أن يشاركن الذكور في الحرب والقتال وما شابه ذلك. ومن الملائم[2] لنا في اختيارهن أن تكون لهن الخصال ذاتها التي للرجال. ولن يتم ذلك إلّا إذا تعلّمن سوية مع الرجال الموسيقى والرياضة. ولهذا قال **أفلاطون**: إنه لا خوف عليهن وهن يمارسن الرياضة إن وقفن **عاريات** مع الرجال، طالما أنهن متحليات بالفضيلة[3].

والآن، أصبح من البيّن أن النساء يجب أن يأخذن مكانتهن بين الحراس مثلهن مثل الرجال، ويسكن في مكان واحد وإياهم. كما يجب أن لا يمتلك[4] الحرّاس الذين اختيروا في المدينة أي سكن خاص به، ولا كذلك الطعام.

قال **أفلاطون**: إنّ الذي لا نشك فيه هو أن النساء قد جُبلْن على حب شهوة النكاح، ولن يكون من الملائم بأي حال السماح لهن بأن ينكحن متى ما شئن ومع أي رجل يُرِدْنَ. إننا نريد من فعل النكاح أن يكون ليس كيفما اتفق، بل بتشريع، وأن يتم القيام بكل ما هو ضروري لحملهن، وأن يحدّد لهن زمان للحرّاسة مع رجال مختارين ولزمان محدود.

إنّ مثل هذا الأمر يبدو مقبولًا عند من يريد أن يشرّع أو يسن بغرض

---

(1) لاحظ في هذه الفقرة مدى اهتمام ابن رشد بالمرأة وكيفية حصولها على منافع لها من عملها. وهو يأسف بوضوح لهذا الدور الذي وُضعت فيه في الإطار العام للمجتمع... [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك5 (452 أ)، ص115 وما بعدها. [العبيدي]

(3) نحن هنا ننقل نص أفلاطون كما هو في الجمهورية، ك5 (457 أ)، ص120، إلا ان لفظة عاريات يستبدلها ابن رشد بلفظة متحليات، فتكون العبارة: إن وقفن مع الرجال متحليات بالفضيلة. [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك5 (458 جـ)، ص122. [العبيدي]

الحصول على الغاية القصوى من زيجات صالحة والتقليل من الزيجات غير الصالحة[1].

والذي نريد قوله هنا، فيما يعتقده **أفلاطون** حول هذا الأمر: إنّ ما يخصُ السن الذي يُجَوَّز فيه قيام النكاح بين الحرّاس، إنما حسابه يجب أن يترك لمشرّع يُرجع إليه بغرض الحفاظ على النسل أو تقليله أو تكثيره. وسبب ذلك يعود إلى ما يحدث من حروب أو أوبئة وأمراض وما شابه ذلك[2]، وهي التي تدفع إلى تكثير النسل أو تقليله. وما على الحرّاس في هذه المدينة إلّا أن يتآلفوا في ما بينهم، ويشابه بعضهم بعضًا في أحسن الخصال لكي يُنجبوا أطفالًا مثلهم.

فالرجل الذي يريد[3] أن يربّي كلابًا للصيد أم جوارح للقنص، يكون اختياره لما هو أصيلٍ ليسافده مع مثيله، وكذلك الأمر في ما خصّ البالغين من الرجال لأن فيهم الطباع ذاتها، وما على هذه المدينة إلا أن تتوخى الدقّة والحذر في ذلك.

عليه، يجب أن لا يُسمح لأي شخص يرغب في أن ينكح وينجب الأطفال أن يفعل ذلك في أي سن من عمره في هذه المدينة[4]، بل يكون ذلك في سن مناسبة.

---

(1) يتضح من هذه الفقرة، أن ابن رشد يتوسّع على نص أفلاطون، في أن يفرد للشريعة الإسلامية المكانة الأولى في مسألة الزواج بين طبقة الحرّاس، وهو بذلك يمزج بين أفلاطون من جهة وبين الإسلام الذي هو دينه الذي يؤمن به من جهة أخرى. وهي براعة رشدية واضحة. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك5 (460 أ)، ص123. ويقارن حول الأمراض والأوبئة وأثرها على السكان من ناحية تقليل أو تكثير النسل في المدن الفاضلة: توماس مور، اليوتوبيا، ص158 وما بعدها من الترجمة العربية. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك5 (459 أ)، ص122. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك5 (460 د)، ص124. يقول أفلاطون: « إن شرخ الصبا هو سن العشرين للإناث والثلاثين للذكور... الحدّ الذي أعيّنه للمرأة هو سن الأربعين، أما الرجل فإلى ما بعد اجتيازه أوعر مسالك الحياة، فينسل للدولة إلى الخامسة والخمسين». [العبيدي]

أي، وكما صرح **أفلاطون**، في ما بين العشرين والثلاثين[1] بالنسبة إلى النساء، وعند الرجال ما بين الثلاثين والخامسة والخمسين.

(27)

وبالنظر إلى ما قيل، فإن **أفلاطون** يرى أنه من الملائم لما يجب أن يحدث من نكاح بين الحرّاس والنساء بغرض إنجاب الأطفال، أن تكون أولئك النسوة مشاعًا لكل الرجال، وأن لا يتخذ الحارس واحدة منهن دون غيرها يختصّ بها، كما هو معروف في بلادنا[2] هذه، وأيضًا أطفالهم يكونون مشاعًا للكل. وعلى وفق هذا فإن معشر النساء يجب أن يكنّ في سكنهن سويةً مع الرجال دون أي اتصال في ما بينهم.

وعندما يرى الحكّام أنه توجد هناك ضرورة توجب الإنجاب يأمرون بتنظيم الزيجات ويجيزونها[3] بين العرسان والعرائس في المدينة، بعد أن تقام الولائم وتقدّم الهدايا والقرابين دون ثمن، وأن يصلّوا لله[4] لكي يكون رحيمًا بهم. كما ويأمرون الشعراء أن ينظموا القصائد والأشعار الملائمة لتلك المناسبة. وهم بذلك يعدّون مثل هذا الاجتماع بمثابة عيد لكل الناس.

---

(1) لاحظ هنا النص الذي اعتمده ابن رشد. يبدو أنه يقول في شأن النساء إلى سن الثلاثين، بينما الصحيح هو إلى سن الأربعين. [العبيدي]

(2) إنّ ابن رشد هنا يشير إلى الأندلس، وهو ما ينطبق على عامة البلدان التي تدين بالدين الإسلامي الحنيف، من أن النساء كل واحدة منهن مقصورة على رجل واحد دون غيره، وهو أمر قد أقره الله ورسوله (صلى الله عليه وسلم)، وهو ما يشير إليه ابن رشد بوضوح هنا. يقارن أيضاً: الجمهورية، ك5 (458 جـ)، ص122، إذ يشير أفلاطون إلى أن «مسكنهم وطعامهم مشاع...». [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك5 (409 هـ ـ 460 أ)، ص123. [العبيدي]

(4) ابن رشد يضيف «أن يصلّوا لله» على نص أفلاطون، (ك5، 461 أ)، ويلاحظ هنا أن هذه الفقرة تشير إلى تحديد أيام محددة بمثابة أعياد يقام فيها ما يُسمى بالزواج الجماعي تأمر به المدينة بموافقة الحكّام. [العبيدي]

بعد ذلك، يجتمع الرجال والنساء سوية للقرُعِة، وما على المقترع إلا أن يقبل بما تظهره له القرعة، وأن يعزو ذلك إلى المصادفة والحظ. وبهذه الطريقة، يعتقد الرجال بأن جميع النساء هن مشاع لهم. والحق[1] أن إجراء القُرعة يجب أن ينظم فيما بينهم على وفق ميولهم وطباعهم، أي أن على الحاكم الذي يقترع أن يختار أطيب النساء لأطيب الرجال، وأخبث النساء لأخبث الرجال، وأن يكون ذلك بعلمه وحده[2] دون غيره. وقد أشار **جالينوس** أنه قد ألّف كتابًا في إجراء القرعة، والذي يقبل بالقرعة يدعوها **القرُع على الأذهان**[3].

وفي هذه الحال نحصل على شيئين بصورة تلقائية: الأول، نظرتهم فيما يخصّ مجتمع النساء؛ والثاني، كيف نحافظ على الطباع الأصيلة عن طريق الإنجاب. وبالضبط يمكن للمرء أن يتخيّل ذلك فيما يتعلّق بواحدة من هذه، وأن تخيّلها غير محال[4].

قال **أفلاطون**: إنّ النسوة في وضع الحمل يتم عزلهن عن الرجال ويسكنّ مع الحوامل إلى أن يلدن. وعندما يلدن، فإنهن لا يعتنين بمواليدهن إن لم يكن فيهن لبن يكفي لرضاعتهم[5]. ولهذا يجب أن يُسلَّم صغارهن إلى مربيات ومرضعات، ويقوم ذلك كله لكي يترسّخ في أذهانهم أن الأطفال مشاع للجميع، فيعتقد كل واحد منهم أن أطفال تلك الفئة هم أطفاله، وكذلك الأطفال يعتقدون أن كل

---

(1) في هذه الفقرة يبدو أن ابن رشد يعترض على أفلاطون، وسنده في ذلك هو القرآن الكريم والسنّة النبوية، باعتباره فقيهاً مالكياً كبيراً وقاضياً للقضاة، إذ يعلم جيداً أن الله قد قال في كتابه العزيز وفي سورة النور: {والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين}. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك5 (460 أ)، ص123،: «فيجب الاحتفاظ بهذا السر فلا يكشف إلا للقضاة...». [العبيدي]

(3) إنّ عنوان كتاب جالينوس هذا هو Deceptive lottery، ويقابله بالعربية Qur' at idhan أي القرع على الأذهان، وهي القرعة القائمة على الخداع أو الصدفة أو الحظ. ويقول روزنتال إنه لم يتمكن من تتبع كتاب جالينوس هذا. [العبيدي]

(4) هذه هي خلاصة ابن رشد حول هذا الموضوع. [العبيدي]

(5) ينظر: الجمهورية، ك5 (460 جـ)، ص124. [العبيدي]

واحد من هؤلاء الآباء هو أبوه، وكل ذلك لأجل غرس وتقوية المحبة في ما بينهم[1].

عليه، فإن هذه المدينة لا يُعدّ فيها أقرباء، إن لم يكونوا من نسل الآباء[2] والأجداد، الأبناء والبنات، الأحفاد، الإخوة والأخوات، وأن هذه المدينة سوف تنزل أبناءها منازلهم، فمثلًا منزلة الابن معروفة بذاتها، وكذلك منزلة الأب والجد. وعليه فإن الأبناء سوف يمجّدون آباءَهم ويحترمونهم مثلما يفعل آباؤهم عندما يحبون أبناءهم ويحنون عليهم. ويحرم في هذه المدينة زواج الأب من بناته، وكذلك الأمر في الزواج بين الأبناء والأمهات، وإنما يكون فقط بين الإخوة والأخوات[3].

وإذا ما حدث ونكح الأب ابنته، فإن احترامها له سيقلّل ويقل حبه لها؛ لأنه لا يجوز مزج الرغبة بالنكاح من ابنته مع حبه لها؛ لأن مثل هذا الفعل سيجرّ على المدينة الوبال والدمار بالضرورة. وقد أخذت النواميس والشرائع بنظر الاعتبار ذلك الأمر، رغم اختلافها في تحديد ذلك، فإن أوامرهم في مثل هذا الفعل غير متفق عليها فيما بينهم[4].

---

(1) هنا يعيد ابن رشد صياغة الفقرتين 460 و461 من كتاب الجمهورية. ولربما هنا قد اعتمد على نسخة ملخّصة للجمهورية. [روزنتال]

(2) ينظر: الجمهورية، ك5 (461 هـ)، ص125. [العبيدي]

(3) العبارة واضحة، وليس يعني زواج الأخ من أخذته، بل الزواج من أبناء بعضهما البعض، وأفلاطون في هذه الجملة يحدّدها بشرط واحد هو القرعة، فيقول: «ولكن الشريعة تبيحه إذا أصابتهم القرعة، ووافقت كاهنة دلفي على ذلك..». وإن كان أفلاطون قد وضع جملة تحريمات على هذه الجملة قبل ذلك، فيقول: «ويحظر على الأخوة والأخوات مسّ بعضهم بعضاً...». ينظر: الجمهورية، ك5 (461هـ)، ص125، ويبدو أن ابن رشد يعرض هنا المسألة رغم علمه بعدم موافقة الشريعة الإسلامية على ذلك. [العبيدي]

(4) إنّ ابن رشد يركّز على الميزة الطبيعية لمثل هذه الزيجات من وجهة نظر الطب نوعاً ما، وهي غاية ما يريده أفلاطون. وهناك احتمال في أن يُعزى هذا التركيز إلى جالينوس؛ ونحن نلاحظ إرشاداته إلى كل الشرائع والنواميس التي تنظم الزيجات من أجل الحفاظ على صفاء الحياة العائلية. ينظر: أفلاطون، القوانين، الكتاب 11، الفقرة 93. [روزنتال]

والسن هي أحد الشروط الموضوعة للنكاح، فإذا ما وُجد رجل قد تجاوز السن المحددة[1] للنكاح، فإنه لا بدّ من البحث فيما إذا كان يجوز له السماح بالنكاح في هذه المدينة من أجل التخلّص من المني الفائض لديه. لأنه من الضروري التخلّص منه! إنّ **أفلاطون** يسمح بذلك، ولكن بشرط أن يتم ذلك بناءً على مقتضيات الحفاظ على الصحة، وأن لا ينجب هذا الرجل للمدينة أي طفل.

إنّ هذا لدليل يُراد منه[2] أن تستمر الزيجات بين سكان هذه المدينة بقصد الإنجاب، وعليهم أن يحرصوا على أن تبقى هذه المدينة ذات مساحة محدودة، والأمر متوقف على عدد النساء اللواتي يحملن في كل زيجة.

وقد أُشكل على **جالينوس**[3] فهم عبارة أفلاطون في تكرار عدد الزيجات، وهل أن ذلك ملائم؟ وبسبب جهله لمغزى عبارة **أفلاطون** بهذا الخصوص، لأن هذه الزيجات إن لم تتكرر، وأن ترك كل رجل أعزب مع امرأة عزباء، لا بدّ أن يتفشى الفساد بين النساء ويتلاشى الحب من صدورهن.

إنّ كل واحد منهم سوف يرغب في أن يأخذ كل ما يريده بدلًا من أن تسود المحبة بينهم، وفي هذه الحال سوف يضم الرجل كل شيء إلى ملكه الخاص به، وستتحوّل المدينة إلى بيت له بدلًا من أن تكون مدينة واحدة. وهذا أمر لا يخفى

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك5 (461 أ)، ص124، «إذا نسل الرجل قبل هذه السن أو بعدها حسبنا عمله تعدياً على الدين والعدالة...». [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك5 (460 أ)، ص123. [العبيدي]

(3) يبدو أن ابن رشد في توجيهه هذا النقد المميز لجالينوس في هذا المجال، قد استند على ترجمة كتاب السياسة لأفلاطون بنصّه العربي، فضلاً عن إطلاعه على جوامع جالينوس على سياسة أفلاطون. فُقارن بينهما، ثم أدلى بدلوه في هذا الميدان، ويفسّر أفلاطون ويفهمه من خلال ثقافته واطلاعه على أرسطو، وهو على ما يبدو لا يثق كثيراً بجالينوس في هذا. [العبيدي]

على من له أدنى دراية بهذا العلم[1].

ومن غير الجائز أن يسمح للفرد أن يقتني لنفسه بيتًا لأن في هذه المدينة لا يوجد من يمتلك بمفرده أي شيء. ولهذا السبب، فإن اجتماعهم يشبه في ذلك اجتماع أعضاء الجسد[2] الواحد، فما على الرجل إلّا أن يصل النساء في هذه الزيجات، طالما أنه يعرف أن نكاحه لها ستكون منه حبلى. **إذن، هذا هو رأي أفلاطون في كيف تكون النساء مشاعًا وكذلك الأطفال**[3].

(28)

يعطي **أفلاطون** بعد ذلك دليلًا لمعنى قيام المجتمع مستهلًّا بالقول: إنّ رئيس هذه المدينة من أول واجبات حكمه السعي إلى ما فيه صالحها وخيرها، ودفع الشر والضرر الأكبر بكل قوة عنها. وأن أبلغ الشرور في حكم المدينة[4] هو أن تقوم في المدينة الواحدة عدة مدن. كما لا يوجد خير أعظم من أن تنضم عدة مدن إلى بعضها في مدينة واحدة. وحجة ذلك أن المجتمع المحروم من وحدة المدينة سيجني فائدة أكبر ويكون الخير أوفر في وحدتها. وأن أهل المدينة سيعيشون حياتهم سويةً، وإذا ما قُتلوا فسوف يُقتلون جميعًا، وستكون أيضًا أفراحهم واحدة وكذلك أحزانهم. وإذا ما عُزل الناس عن بعضهم البعض، سيحدث الشقاق

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك5 (464 ب- جـ)، ص127. وهنا يتكرر مرة أخرى بيان ضعف وفساد فهم جالينوس لنص أفلاطون بنظر ابن رشد. [العبيدي]

(2) إن إشارة ابن رشد للمقارنة هنا يُراد منها أن العضو في الجسد لا يملك لنفسه شيئاً بصورة منفردة بدون الجسد ككل. وهو يريد هنا أن يقترب بتشبيهه من الحديث النبوي الشريف: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو... إلخ». [العبيدي]

(3) لاحظ تشديد ابن رشد على خطورة الزواج والأسرة المنفصلة على وحدة المدينة المضمونة من خلال زواج النساء وغياب الملكية الخاصة. ولكنه في تعليقه الملخص على الأخلاق لأرسطو نجده يقدم نفس ما قدمه أرسطو حول الحب والزواج والذي هو سابق بطبيعته وملائم لحب المدينة. [روزنتال]

(4) ينظر: الجمهورية، ك5 (462 أ)، ص125. [العبيدي]

بينهم والكره، وستجد أن بعضهم في مسرة والبعض الآخر في حزن، وستجد أن البعض منهم يفرح لحزن الآخرين، ولهذا السبب فإن جميع الناس عندما يتحدون تكون لاتحادهم فائدة كبيرة. وبالجملة، لا يوجد هناك شيء يجلب الشر والضرر للمدينة أكثر مما يقول أهلها عن أي شيء إن هذا وذاك ليس لي.

والمدن التي يتمّ سنّ شرع فيها على الفرد، يجب أن يتمّ سَنّه على الجميع؛ وما يقع على شخص يقع على الجميع، وهذه هي حقاً المدينة التي يندمج فيها الفرد بالجميع طوعًا[1].

والناس فيما بينهم من اجتماع في هذه المدينة إنما يشبه أمره أمر الكائن الحي[2] في ما يخصّ اللذة والألم. فالجسد كله يشتكي ألمًا عندما يتألم أصبع واحد، ويبدو على الإنسان أنه متدهور في صحته من جراء هذا الألم، ويشعر باللذة والسرور إذا ما تمّ له الشفاء.

نستطيع القول: إنّ المدينة التي ترغب في أن يكون اجتماعها صالحًا هي من هذا النوع؛ وإنه لدليل على أن هذا الاجتماع الذي تحدثنا عن أطفاله ونسائه هو الذي يجب أن يكون.

وبهذا المعنى أيضًا، فإنه لن يتمكن الحرّاس[3] أو أي واحد منهم من أن يقول عن أي كان أنه صهره أو أنه ليس بصهره، بل سينظر كل واحد منهم عندما يلاقيه أي شخص على أنه أبوه أو جده أو أمه أو جدته أو أخوه أو أخته أو ابنه أو ابنته.

ولهذا السبب، فإن الذي **قلناه** هو أنهم سوف يتعاملون مع الآباء بما يأمر به الناموس من تواضع أو تبجيل لهم، وهذا هو الخير الأقصى للمدينة. ومثلهم في

---

(1) يبدو أن ابن رشد يشتق مفهوماً جديداً من الجمهورية، [ك5 (462 أ)، ص125] حول المدينة المنظمة على أساس حب الناس بشكل موحد. ينظر: لاحقاً المقالة الثالثة، الفقرة 4، من هذا التلخيص لابن رشد. [روزنتال]

(2) ينظر: الجمهورية، ك5 (462 د)، ص126. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك5 (463 جـ)، ص126. [العبيدي]

ذلك يصبح مثل الجسد في علاقته بأعضائه، في أفراحهم وأحزانهم، وأن الحال مع الأطفال والنسوة هي أنهم للكل وليس لواحد من الحرّاس.

ولهذا **قُلنا**: إنّه ليس من الجائز لأي واحد منهم أن يكون له بيت خاص بـه أو حجاب يحجبه عن الناس، لكي يحفظ فيه ما يريد ويكون بعيدًا عن أعـين النـاس. والأمر عينه ينطبق على الآخرين كذلك[1]. بل وأكثر من ذلك، إنه لمن غير الجـائز أن يختصّ بامرأة لنفسه أو ابن لكي لا يقع هو في الألم والشرّ. لأن ما قلناه من قبـل في ذلك هو الذي يحفز على قيام الشرور بين الناس أيضًا. وهذا هو الـسبب **برأينـا** في قيام النزاعات التي تقوم بين سكان هذه المدينة بشأن الملكية والأبناء والنساء.

ومن الواضح، أنه عندما يتمّ ترتيب كل الأمور في هذه المدينة، فـإن البغـضاء والحسد بين الفقراء والأغنياء سيزولان، وعليه فلا حاجـة بيـنهم لإقامـة الحـدود على المسكن أو للسرقة أو ما شابه، مما يحدث في المدن الأخرى. على العكس، فـإن هؤلاء الرجال سيكونون سعداء فيما بينهم أيما سعادة، متحابين، ولا يـصيبهم أذىً من شر أو يقع عليهم، وهذا دليل بيّن بنفسه لكل من شاهد أو درس هذه المدن[2] وأهلها.

(29)

كان هذا الناموس واضحًا **لأفلاطون**، وأنه ضروري للاجتماع، ورأى أنه مـن الملائم لنساء الحراس أن يكّن مـع الرجـال جنبًـا إلى جنـب[3]، سـواء في تـولّيهن المناصـب في المدينـة أو في الخـروج إلى الحـرب، مـثلما تفعـل إنـاث الكـلاب مـع ذكورها، أي يشتركن معهم في كل ما يخصّ الحراسة.

---

(1) أيضاً: ك5 (464 ب)، ص127. [العبيدي]

(2) إن ابن رشد في هاتين الفقرتين ينظر إلى مدينة أفلاطون على أنها فاضلة، مقارناً إياها بما هـو موجود في زمانه وعصره من تحاسد وتباغض وفقر وغنى، والتي هي بنظـره مـدن جاهلـة ضـالة. يقـارن: الجمهوريـة، ك5 (465 د)، (464 جـ)، ص127 ـ 128. [روزنتـال والعبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك5 (466 جـ- د)، ص129. [العبيدي]

بعدها بحث **أفلاطون** أيضًا في إن كان من الجائز أن يأخذوا معهم أولادهم إلى الحرب[1]؛ لأنه من المحتمل أن يزدادوا خبرةً فيها عندما يشاهدونها، كما هي الحال في الصناعات والحرف الأخرى[2]، ولأنه من الممكن لهؤلاء أن يبدؤوا بالعمل عندما يكونون مكتملين. وهذا ما يحصل في العديد من الحرف مثل حرفة الحدادة، عندما يصحب الحدّادون أطفالهم معهم للعمل في الحدادة، فيقومون بذلك قبل أن يقوموا بأي عمل؛ لأنه لا يوجد إلّا اختلاف طفيف بين الحرفيين الذين تمرسوا على الحرفة من البداية والذين لم يمارسوها قط.

وبما أن هذا الفعل موجود في الحرف الأخرى، فلماذا لا يكون مع أولاد الحرّاس؟ وكم من الزمن يستغرق ذلك؟ لأننا نريدهم أن ينشئوا حراسًا بأعلى درجة من المهارة.

إنّ الأطفال عندما يذهبون إلى الحرب، فإن حماسة آبائهم للقتال تشتدّ، وبإمكان أي شخص أن يرى ذلك بوضوح عند معظم الحيوانات التي تتقاتل بضراوة عند اكتمال قوتها. ولكن بسبب لين قحفة الرأس وعدم نضج الدماغ والضعف إجمالًا، فإنهم إنْ لم يكونوا قريبين من آبائهم ليسوا بآمنين من الموت. ومع ذلك فإنهم حتى وإن كانوا بصحبتهم، قد لا ينجون بحياتهم[3]. ولهذا السبب، فمن الملائم أن لا يقتربوا من آبائهم أثناء القتال، والآباء الذين يعرفون ذلك جيداً يقرّون هذا الأمر.

والذين يولّون الأدبار يجب أن لا يخرجوا للقتال، بل غيرهم، وهو الأمر الصحيح، وذلك بعد أن يتعلَّموا ركوب الخيل، فنعدّ لرَكوبهم خيولًا أصيلة لكي نضمن نجاتهم وقت الشدة[4].

---

(1) أيضاً: ك5 (466 هـ)، ص129. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك5 (467 أ ـ ب)، ص129 ـ 130. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك5 (467 ج ـ هـ)، ص130. [العبيدي]

(4) مثل أفلاطون يترك ابن رشد تقرير ذلك إلى الحكام والقادة مشتركين. [العبيدي]

ويجب أن نضع تشريعًا في هذه المدينة، بشأن من يولّي الأدبار في الحرب ويرمي بسلاحه، وهو أن ننزله منزلة الحرفي الذي يعمل بيده[1]. وأي محارب منهم إذا ما تم أسره وسجنه فإننا سوف نتركه للعدو دون أي اهتمام به، ما دام قد أوقع نفسه في الخطإ وقُبض عليه، مثل ما يُقبض على الكبش.

ومن الملائم[2] أيضًا وضع تشريع بعدم سلب القتلى في المعركة، لما يولّده ذلك من هلاك[3] لهم عظيم. أما إذا كان مضطرًّا لذلك بسبب ثَلْم سيفه أو خنجره مثلًا، فلا بأس إن أخذ سلاح القتلى. كما سَمح أن يتبادل المقاتلون أثناء القتال القُبل في ما بينهم، كما يحلو لهم؛ لأن من شأن ذلك أن يقودهم إلى قتال فيه نصرهم.

قال **أفلاطون**: إنّه لمن الملائم أن نمجّد الأبطال[4] من بين هؤلاء الحرّاس بكل ما يعلي من شأنهم في المدينة، وأن تقدّم لهم الأضاحي والعطايا، وأن ندبج لهم الخطب والأشعار.

أما الذين استشهدوا في المعركة[5]، فمن الواجب التحدث عنهم بما يليق بهم كأنهم ملائكة تمشي على الأرض، مقدسون مخلصون، يشفعون للموتى عن كل خطيئة أو شرّ ارتكبوه. كما يجب أن يُدفنوا في مكان مقدس، وبالشكل الذي يليق

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك5 (468 أ)، ص131. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك5 (469 جـ - د)، ص132. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك5 (468 ب- جـ)، ص131. ويقصد ابن رشد هنا أن على المقاتلين في الحرب أن لا يسلبوا من يقتلون ملابسهم أو دروعهم، لأن ذلك سيؤدي إلى تفسّخ جثث القتلى في الحرب، فتنتشر الأوبئة والأمراض التي ربما تصيبهم فيهلكون. هذا، ويُقيّد ابن رشد الاستيلاء على أسلحة قتلى العدو بالحالة التي يتوقف فيها النصر على تلك الأسلحة. [روزنتال والعبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك5 (468 ب- جـ)، ص131. [العبيدي]

(5) أيضاً: ك5 (468 جـ- هـ)، ص131. [العبيدي]

بهم، وأن نرعى قبورهم ونقدّسها، مثلما نكرم الشيخ الكبير الذي يحظى بكل شرف ونُبل ويستحق الثناء، حتى وإن كان لم يُقتل في ساحة المعركة[1].

(30)

وبعد أن أتمّ **أفلاطون** ذلك، بحث في ما إذا كان من الجائز لأهل المدينة أن يتخذوا لهم عبيدًا[2] من أنفسهم، أو هل من الجائز إخضاع أعدائهم في الحرب إلى حد هدم بيوتهم وقطع أشجارهم؟

قال أفلاطون[3]: مجيبًا، إنه من غير الجائز أن يقوم المرء بذلك مع أي شخص من أهل مدينته. وعلى سبيل المثال، لا يجوز لليونانيين أن يسترقوا أبناء جلدتهم ويهدموا بيوتهم ويقطعوا أشجارهم. وإن حدث ذلك، فإننا ندعوه **فتنة** بين المدن وليس جهادًا، لأن الفتنة هي التي تقوم بين أبناء البيت الواحد أو بين اثنين من الأحبّة.

وإذا ما نشب نزاع كهذا بين أي فئة من فئات الحرّاس[4]، يجب سنُّ شرع يأمرهم بعدم هدم بيوت بعضهم بعضًا أو قطع أشجارهم أو استعبادهم؛ إذ يُدعى هؤلاء المتنازعون بالبُغاة وليس بالكفّار. وإن كان رأي **أفلاطون**[5] هذا لا

---

(1) أيضاً: ك5 (469 أ)، ص131. النفوس الطاهرة عند أفلاطون تستبدل بالملائكة عند ابن رشد. إن ابن رشد أو مصدره يحتفظ باقتباس من كتاب الأعمال والأيام لهزيود (ص122). وعلاوة على ذلك، فإنه يتجنب ذكر إنصاف الآلهة الواردة عند أفلاطون، وتعطي العبارة معنى آخر. أما عبارة «إنصاف الآلهة» فتصبح بيوتاً للتجمع من أجل الصلاة. [روزنتال]

(2) ينظر: الجمهورية، ك5 (469 ب)، ص132. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك5 (470 أ ب)، ص132. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك5 (470 أ ـ ب)، ص133. [العبيدي].

(5) أيضاً: ك5 (471 أ)، ص133. [العبيدي]

يوافقه عليه أصحاب الشرائع. وقد أضاف أفلاطون قائلًا: إن للحرّاس الحق في أن يفعلوا أي شيء ضد من هو غريب عنهم[1].

(1). يشير روزنتال إلى أن «الأراضي» عند أفلاطون قد تمت الاستعاضة عنها بالأشجار، وعلى الأرجح أن قطع الأشجار يلعب دوراً مهماً في الجهاد ضد الكفار. إن أحكام الحرب في الإسلام قد تمّ تعريفها بصورة واضحة، كما جرى التمييز بين الثورة، أي انفصال المدن عند أفلاطون، والجهاد الذي هو الحرب ضد الكفار المشركين، وهو ما يطابق تقريباً الحرب الخارجية عند أفلاطون. وقلت «تقريباً» لأن التشابه من غير الممكن أن يكون تاماً بين المفاهيم والمؤسسات الإسلامية واليونانية، ولكن من المهم جداً في سياقنا المقارنة بين النظامين. وعدا ذلك، فإن الجملة الأخيرة لابن رشد حول الرجال الضالّين والكفرة وإشاراته إلى أولئك المشرّعين للنواميس الدينية وإلى عدم اتفاقه مع أفلاطون، عسيرة الفهم. يجب أن تفهم هذه العبارات على خلفية قوانين الحرب المنصوص عليها في الشريعة، وبالعلاقة مع الكفرة المستأنس بها من قبل أمراء الموحدين باعتبار أن المرابطين كفرة بنظرهم، ولذا يجب أن يخضعوا للجهاد. والآن استناداً إلى كتاب الماوردي الأحكام السلطانية، (ص85)، فقد تمّ السماح فقط بقطع أشجار النخيل، إذا كان في ذلك ثمة نفع، ولكن من غير المسموح به ضد الكفار (ص100)، لأن الرجل قد يكون يعمل في أرض مسلمة. فقط إذا كانت القوى التقليدية محاطة بالكفار ويتهددها خطر الإبادة، عندئذ أي وسيلة مسموح بها. ولسوء الحظ، فإن كتاب الجهاد المصنّف من قبل الأمير أبي يعقوب يوسف الموحدي مفقود، ومن غير الممكن التأكدّ ما إذا كانت القوانين الملحوظة من قبل الموحدين تطابق تلك المدرجة في كتاب الماوردي. ولكن يجب أن نكون حذرين في قراءة الكثير داخل جُمل ابن رشد هذه. أما إذا كان يؤكّد ضمناً أن الشريعة متباينة مع أفلاطون، فيحق لنا عندئذ الاستنتاج أن ابن رشد يتفق مع سياسة الموحدين، مع أنني لم أجد مرجعاً إلى قطع الأشجار لدى الموحدين في الجهاد، يعود تاريخه المحتمل إلى ذات التاريخ الذي وضع فيه ابن رشد تلخيصه هذا. وإن كان من الواضح أن مرجعه إلى الضال والكافر يفترض مثل هذه الممارسة ومن الوجهة الشرعية. أما اليهودية فتحرّم قطع أشجار الفاكهة مهما كانت الظروف. [روزنتال]

(31)

إذن، هذا هو ما أردنا أن نبيّنه بصدد ما قاله أفلاطون حول تربية وتعليم الحرّاس في المدينة وكيف يتم الجمع بين الواحد والآخر.

ومن المناسب أن تعلم أن الكثير مما قيل حول الاجتماع والتعليم بالموسيقى والرياضة إنما هو مشترك لكل أهل المدينة، وإن كانت الرياضة لكل فئة تتباين عن الأخرى. والشيء ذاته يُقال عن الحكايات التي يتعلمونها من خلال الموسيقى، وكل قول عن التعبير العاطفي يجب أن يحرّكهم فقط نحو ذلك الفعل الذي هم ملائمون له بالطبع.

إنّ **أفلاطون** لم يضع أقواله لكل أهل المدينة وإنما حصرها فقط بالحرّاس. ولكن الذي لا يزال محط اهتمامنا وحديثنا هو إبداء الرأي حول فئة الفلاسفة، كما فعل هو فيما بعد. وسنتحدث عن كيفية إدراك طبائع هؤلاء الميالين نحو التفلسف، ونوع التعليم الواجب إعطاؤه لهم، ومتى يكونون فاضلين؟، وأي نوع من الحكم هو حُكمهم لهذه المدينة[1].

وبذلك قد انتهينا من المقالة الأولى من هذا التلخيص.

(1) في هذه الفقرة وهي الأخيرة، يلخّص ابن رشد كل الذي قاله في هذه المقالة بجمل مختصرة لكي يجعلها مدخلاً إلى الحديث عن خصائص وخصال الفيلسوف الحاكم، وهو ما تتضمّنه المقالة الثانية من هذا التلخيص. [العبيدي]

المقالة الثانية

2

رئيس المدينة الفاضلة

إعداده وخصاله[1]

(1) العنوان الذي وسمنا به هذه المقالة هو من عندنا استناداً إلى ما تحويه هذه المقالة. ولفظة «خصال» لفظة فارابية، يذكرها الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة بعنوان: (القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة) ص299 من تحقيقنا ، ويقارن أيضاً الفارابي: السياسة المدنية (نشرة الهند، تحت هذا العنوان). [العبيدي]

(1)

إنّ شرعًا[1] كهذا من الممكن أن يقوم بشرط أن يكون الملك[2] فيلسوفًا؛ لأنه هو الذي يضع الناموس ويحافظ عليه فيما بعد. ولهذا بدأ **أفلاطون** أولاً بالحديث عن طبيعة هؤلاء الفلاسفة ونوع التعليم الذي يحصلون عليه.

(1) ينظر: الجمهورية، ك5 (474 ـ جـ)، ص136. [العبيدي]

(2) إن لفظة «الملك» لم ترد عند أفلاطون في الجمهورية، بل هي لفظة ذكرها كثيراً الفارابي في مؤلفاته. ينظر: تحصيل السعادة (الهند)، ص42: «واسم الملك يدل على التسلط والاقتدار، والاقتدار التام هو أن يكون أعظم الاقتدارات قوة... فلذلك صار الملك على الإطلاق وهو بعينه الفيلسوف واضع النواميس». و«الناموس» لغة معناه صاحب السرّ المطلع على باطن الأمر، ويعني الشريعة أيضاً، انظر مادة «نمس»، مختار الصحاح، ص680. وسوف نستعمل هنا لفظة ناموس لا لفظة « دستور»، إلا أنها تختلف عنها بعض الشيء. فالدستور هو القاعدة التي يعمل بها أو السجّل الذي تجمع فيه قوانين الملك... وسبب اختيارنا للفظة «ناموس» بدلاً عن دستور لأنها ترد كثيراً في ترجمة ليرنر لنص ابن رشد (Nomos)، هو أن لفظة «ناموس» تدل على معنى رسالي سماوي، أما لفظة «دستور» فتعني قانوناً وضعياً يضعه الملك أو الرئيس لقيادة الدولة، وهو «مجموع القوانين الأساسية التي تبني شكل الدولة ونظام الحكم فيها وتحدّد العلاقات بينها وبين الأفراد... ». [العبيدي]

قال **أفلاطون**: إنّ الفيلسوف[1] هو الذي يطلب معرفة الحق لذاته، ويكون الوصول لهذا على وفق رأيه عن طريق معرفة الماهيات[2] بإطلاق دون تعيّن بأي مادة.

والآن، يجب أن تَعلم أن الفيلسوف هو ذلك الشخص الذي جعل أولًا العلوم النظرية غايته القصوى وفق الشروط الأربعة التي ذكرت في كتاب البرهان[3].

(1) ينظر: الجمهورية، ك5 ـ 6 (476، 480، 484)، ص137 ـ 145. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك6 (507 ب)، ص165. [العبيدي]

(3) ينظر: ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي،ط1، الكويت، 1984، ص327 وما بعدها، ولاسيما ص328. يقول: «وصناعة الحكمة تقصد غاية معروفة، وهي معرفة الموجودات بأقصى أسبابها وبما هي به موجودة... وصناعة الحكمة لها موضوع خاص هو الموجود المطلق أعني بما هو موجود...، فهي تنظر في جميع موضوعات الصنائع البرهانية الجزئية والكلية منها، التي هي الحكمة...». ويقول روزنتال: إن رأي أفلاطون حول المُثل يتمّ فهمه بالنسبة لابن رشد بالاعتماد على أرسطو. وفي تعريفه للفلاسفة أنهم يعرفون الحقيقة، ولهذا فإن مفهوم أفلاطون يُفهم من خلال ما ذكره أرسطو في كتاب البرهان، وكذلك في كتاب ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، وشرح ابن رشد لها، نشرة بويج، بيروت، 1967، ج1، ص297. [العبيدي]

وأحد هذه الشروط هو أنه يجب أن يكون قادرًا على كشف الحقيقة، وتعليمها إنما يكون بطريقين: الأول هو الطريق الذي يتمّ فيه تعليم النابهين الحاذقين، وهذا التعليم إنما يتمّ بالطرق البرهانية، بينما الطريق الثاني هو الذي فيه يتم تعليم عامّة الجمهور ويُسمى بالطريق الإقناعي والخطابي[1].

لهذا، فإن من المؤكدّ أنه سوف لا يخالفه النجاح في هذا إنْ لم يكن حكيمًا امتلك إلى جانب العلوم العملية الفضائل الفكرية، والتي يتفوّق من خلالها في تلك الأشياء المعطاة في العلوم العملية التي تتعامل مع الأمم والمدن، فضلًا عن الفضائل الخلقية العظمى التي يتمّ من خلالها معرفة حكم هذه المدن وأي عدل تختار[2].

إذن، الفيلسوف الذي يرغب في الوصول إلى الكمال التامّ فإنما يحصل على ذلك عندما يكون قد امتلك معًا العلوم النظرية والعملية، إلى جانب الفضائل الفكرية والخلقية وبخاصة أعظمها[3].

---

(1) سبق وأن تكلّم ابن رشد عن هذا المعنى في طرائق التربية وفلسفتها في المقالة الأولى. وهنا يريد أن يقول: إن الفلاسفة وحدهم لهم الحق في النظر بالبرهان لأنه هو الحكمة وهو الفلسفة الحقة، وما سواه فلسفة زور وبهتان، وكأنه يشير إلى نفسه باعتداد ويتهم غيره من المتكلمين ومَنْ شابههم أنهم اتخذوا الطريق الثاني الإقناعي والسفسطائي، ينظر كذلك: الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص40، إذ يذهب إلى هذا المعنى الذي وضحه ابن رشد. [العبيدي]

(2) يلاحظ في هذه الفقرة وما بعدها أن ابن رشد سيغادر قليلاً جمهورية أفلاطون ليستند على كتاب الأخلاق لأرسطو، وعلى الفارابي في كتبه تحصيل السعادة، والسياسة المدنية، والمدينة الفاضلة، وعلى ابن باجة، في كتابه تدبير المتوحد، وعلى ابن سينا في كتابه إلهيات الشفاء (الجانب السياسي منه). يقارن أيضاً: المقالة الأولى من هذا التلخيص (الفقرتان 1 و6 مع حواشيهما والفقرة 7). كذلك إحصاء العلوم للفارابي، نشرة عثمان أمين، ط3، القاهرة 1968، ص54 وما بعدها، ابن باجة، تدبير المتوحد، ص57، ورسالة الوداع، ص35. [العبيدي]

(3) ينظر: ما قاله ابن رشد في المقالة الأولى (الفقرة 1) حول هذه الفضائل وأنواعها وأقسامها. [العبيدي]

إنّ اسم الملك بادئ الرأي واستنادًا للهدف الرئيسي، يشير إلى الرجل الذي يحكم[1] المدن. وهذا دليل على الفن الذي يسيطر من خلاله على حكومة المدن، وهو بعينه الكامل[2]، شرط أنْ يحوي هذه الخصال في نفسه[3].

ومثله واضع الشرائع[4]. وإنْ كان بادئ الرأي يشير إلى الرجل الذي يمتلك الفضيلة العقلية والتي من خلالها يتمّ النظر في الأمور العملية في الأمم والمدن، ولهذا فإن واضع الشرائع هو الآخر يجب أن يتصف بهذه الخصال.

إذن، فحدّ الفيلسوف هو بعينه حدّ الملك والشارع والإمام، كلها بمعنى واحد، ما دام الإمام في لغة العرب يعني الرجل المتبوع في أفعاله، والذي يؤتمّ به، ومن هذه صنعته هو بصورة تامة فيلسوف، وهو الإمام بصورة مطلقة، وفيما يجب أن يكون نبيًّا، **فسنبحثه** باستفاضة في الجزء الأول من هذا العلم[5]. على الوجهة

(1) يرد هذا النص بمعناه عند الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص42. ونص الفارابي هو: «واسم الملك يدل على التسلّط والاقتدار التام...». [العبيدي]

(2) عند الفارابي، تحصيل السعادة، ص43: «وهو بعينه الفيلسوف». [العبيدي]

(3) يتبين في هذه الفقرات مدى أثر الفارابي في ابن رشد. وبهذه المناسبة ندعو الباحثين المتخصصين في مجال الفلسفة العربية الإسلامية لعمل رسالة متخصصة تبيّن الأثر الفلسفي الإسلامي المشرقي في فلاسفة الغرب الإسلامي. [العبيدي]

(4) واضع الشرائع (= الشارع) Lawgiver يقارن: في الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص41 (س17) حول واضع الشرائع (= النواميس) (= الدساتير)، وص42 (س 14) حول الأمم والمدن؛ كذلك: السياسة المدنية، (الهند)، ص39 (س 11)، والاصطلاحات مأخوذة بلا شك من أرسطو، الأخلاق، ص55 وما بعدها. وبالنسبة للترادف بين لفظة فيلسوف ومشترع وإمام، ينظر: تحصيل السعادة، ص42. وتعريف «الإمام» مأخوذ من كتاب الفارابي، المدينة الفاضلة ، تحقينا، ص229، إذ يساوي الفارابي بين الملك والإمام والحاكم، والحاكم الأول هو الملك. المهمّ أن ابن رشد يستعمل الشرع أو الشريعة للمشترع، بينما الفارابي يستعمل النواميس التي تعني الشرع أو الشريعة، وهو ما يشير إلى الأهمية القصوى للنواميس في الفكر السياسي لابن رشد. [العبيدي]

(5) يقصد ابن رشد تلخيصه لكتاب الأخلاق لأرسطو، وقد نظرت أنا **حسن العبيدي** في هذا الكتاب بعد نقله إلى العربية من قبل أحمد شحلان، فلم أجد أية إشارة للبحث في النبوة =

الفضلى لا الضرورية[1].

(2)

وكما تبيّن من قبل معنى الفيلسوف، الذي هو الرجل المناسب أن يكون رئيسًا وحاكمًا للمدينة[2] الفاضلة، فإن من الضروري أن نهتم بالبحث في الخصال التي يجب أن يمتلكها أمثال هؤلاء بالطبع، والتي هي الخصال الطبيعية في الملك[3].

= من قبل ابن رشد. ولكن أحمد شحلان يرى من جهته أن ابن رشد قد أورد عبارة إن شاء الله في هذا النص، ليعلق عليها بالقول: هذا دليل قاطع على أن ابن رشد **ألف مختصر السياسة أولاً ثم تبعه بمختصر الأخلاق**،...، وإذن فكل ما شيده على كون تلخيص الأخلاق أسبق من مختصر السياسة ينهار انهياراً أمام عبارة إن شاء الله. ومع أن روزنثال أورد هذه العبارة فإنه يأبى إلا أن يرجح عكس ما تفيده، أعني أسبقية تلخيص الأخلاق على مختصر السياسة، تماماً كما ألمح روزنثال على أن اسم كتاب الأخلاق هو تلخيص وليس مختصر، ينظر: حاشية شحلان، على ص137، من ترجمته لكتاب ابن رشد، تلخيص السياسة. ومع ذلك نقول: يتفق مؤرخو سيرة ابن رشد وكما المحنا في المقدمة المطولة والتفصيلية التي كتبناها لهذا الكتاب، **إن كتاب تلخيص الأخلاق قد أنجزه ابن رشد بشكل نهائي في الشهر الرابع من سنة 572 هجرية، على حد قوله في خاتمة كتابه هذا، بنقل أحمد شحلان، ص479**. وهذا يعني أن ابن رشد قد كتب تلخيص السياسة قبل هذا التاريخ، وهذا رد علمي وتاريخي على دعاوي محمد عابد الجابري الذي يذهب إلى أن كتاب تلخيص السياسة قد كتبه ابن رشد بحدود 590هـ. [العبيدي]

(1) إن تردد ابن رشد ضد الدين لا يحتاج إلى تفسير، بل بالعكس إنه واقعي بملاحظاته المتكررة حول الدولة الإسلامية المعاصرة له، وهو ما جعله يترك هذه المسألة للنقاش والحوار. ثم إنه يتبنى نظرية النبوة عند الفارابي، والتي تمّ ذكرها في كتاب المدينة الفاضلة، عن طريق العقل الفعّال (= واهب الصور)، وهو أمر لا شك فيه. ينظر: تحقيقنا، ص276، وفي ص 284، يتم تفسير النبوة بأنها ليست لإحراز الكمال الأقصى والخير والسعادة فقط، وإنما هي بصورة متساوية للحاكم الفاضل للمدينة الفاضلة. [روزنتال]

(2) ينظر: الجمهورية، ك6 (485 أ ب)، ص145 ـ 146. [العبيدي]

(3) إن «مَلِك» ابن رشد متطابق مع «الرئيس الأول» عند الفارابي، وإن كل الخصال التي يضعها ابن رشد له مأخوذة عن الفارابي في كتابه المدينة الفاضلة، تحقيقنا، (ص299 وما=

وأولى هذه الخصال وأجدرها: أنه يجب أن يكـون ميـالًا بـالفطرة إلى دراسـة العلوم النظرية من أجل الوصول إلى إدراك طبيعة الشيء الموجود بإطلاق وتمييـزه عما هو بالعرض[1].

والثانية: أن يكون جيد الحفظ ولا يعتوره النـسيان لمـا يفهمـه ولمـا يـراه ولمـا يسمعه ولما يدركه. لأنه إنْ لم يملك هاتين الخصلتين، فإنه من غير الممكن أن يعلم أي شيء[2] ما دام يحسّ بالضيق من الـدرس والـبطء في الفهـم حتـى وهـو يقـرأ الدرس.

والثالثة: أن يكون محبًّا للعلم ولتحصيل العلوم بشتى أنواعها وفروعها. لأنه إن أحبّ شيئًا ما فلا بد أن يطمح إلى معرفة كل أجزائه. وعلى سبيل المثال، الرجل المولع بالخمرة يرغب في كل أنواعها، ومثله الرجل الذي يُعجب[3] بالنساء.

والرابعة: أن يكون محبًّا للـصدق وأهلـه، كارهًـا للكـذب؛ لأن الـذي يحـب الصدق يحـب الحـق، والـذي يحـب الحـق لا يكـذب. ورجـلٌ هـذه خـصاله لـن يكذب[4] أبدًا.

والخامسة: أنْ يكون كارهًا للّذات معرضًا عنها؛ لأنه إنْ كان راغبًا في شيء ما طالبًا له بلذّة، فإنه سوف يـصعب عليـه زمّ نفـسه عـن الهـوى. وشـخص تـسعى

= بعدها)، حتى من دون تعديل بأية صورة. ولكن نجد أن ابن رشد أيضاً يتـابع أفلاطـون في ذلك عند تلخيصه للجمهورية وتعليقه عليها. [روزنتال]

(1) ينظر: الفارابي، المدينة الفاضلة، تحقيقنا، ص299؛ ويقارن: تـدبير المتوحـد، لابـن باجـة، ص30 (بلاثيوس)؛ أرسطو، البرهان، (المقالة1، الفقرة22). [روزنتال]

(2). يقارن: الفارابي، المدينة الفاضلة ، ص300، أفلاطون، الجمهوريـة، ك6 (486 جـ ـ د)، ص147. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك6 (485 ب)، ص146، وك5 (475 أ)، ص136. [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك6 (485 جـ)، ص146؛ ويقارن: الفارابي، المدينـة الفاضـلة (نـادر)، ص300. [العبيدي]

رغباته إلى العلم لا يسعى إلا إلى اللّذة التي تتمتع بها النفس وحدها[1].

والسادسة: أنْ يكون غير محب للمال؛ لأن المال هو غاية كل رغبة. وحال كهذه لا تليق بهؤلاء الرجال[2].

والسابعة: أنْ يكون كبير النفس[3]؛ لأنّ الرجل الذي يطلب معرفة كل شيء، ولم يرد من هذه المعرفة نفعًا أو غرضًا، لهو كبير النفس بالطبع. ولهذا فإن نفسه الناطقة لا ترى بادئ الرأي في هذه الحياة الدنيا شيئًا يُحسب له.

والثامنة: أن يكون شجاعًا؛ لأن من كان جبانًا لا يستطيع أن يكون له في الفلسفة الحقّة مكان، ولا سيما من عاش وتربى في هذه المدينة[4].

والتاسعة: أنْ ينهج بملء عزيمته نحو كل شيء خير وجميل بذاته، مثل العدل وسائر الفضائل الأخرى، بعد أن تمرست قوى نفسه بمحبة كل ما هو عقلي[5].

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك6 (485 د)، ص146. ويبدو أن ابن رشد في هذه الفقرة يعتمد على أفلاطون مباشرة. يقارن أيضاً: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص300. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك6 (485 هـ)، ص146. ويقارن: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص300.. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك6 (486 أ)، ص146. ويقارن: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص300. وتقابل بالإنجليزية: enlarged thought. [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك6 (486 ب)، ص147. ويقارن: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص300. وهنا يتوسع ابن رشد قليلاً خارج نطاق مصادره ليؤكد على الشجاعة بالنسبة للمؤهلات الفلسفية، أي القابلة للمحافظة على الأدلة التوضيحية والإقناعية. وهنا إشارة إلى المدن في زمانه. [روزنتال]

(5) ينظر: الجمهورية، ك6 (487 أ)، ص147 و(479 د- 480 أ)، ص142. ويقارن: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص300، ولكن ابن رشد يهتم بالاختيار العفوي للإنسان فيما يتحدث الفارابي عن حب العدالة وكره الظلم. ولم يُقم ابن رشد أي تمييز ـ كما فعل أفلاطون بين العقل والمعرفة عن طريق التركيز على القوة الشهوية للنفس، مع أن ذلك يتسق مع تسمية philodoxical بدلاً من philosophical. ينظر: الجمهورية، ك5 (480 أ)، ص142، وتسمية أفلاطون لمحبي التصور philodoxical بدلاً عن تسميتهم فلاسفة. [العبيدي]

ويمكن أنْ نضيف إلى ذلك كله أن يكون بليغًا حسن العبارة، جيد الفطنة، قادرًا على اقتناص الحد الأوسط بأيسر ما يمكنه ذلك[1].

عليه، هذه هي الخصال الواجب وجودها في هؤلاء الحكام.

وعلى الجملة، فإنه يجب أن تتوفر فيه الخصال الجسمانية التي أكدناها للحرّاس، وهي القوة للنفس والجسد[2].

إنّ الرجل المناسب لحكم هذه المدينة هو الذي يجب أن تكون فيه هذه الشروط مجتمعةً، لأنه تربى عليها منذ نعومة أظفاره، وهو الذي سيقيم الشرع للمدينة.

ولقد قيل: إنّه من الصعوبة بمكان أنْ تجد مثل هؤلاء الرجال، لذا فقد صحّ القول: إنّه من الصعب أنْ تقام مثل هذه المدينة[3].

---

(1) ينظر: الفارابي، المدينة الفاضلة ، ص299. وابن رشد يضيف الحد الأوسط والجدل الفلسفي إلى الجملة الفارابية، ينظر أيضاً: محاورة القوانين لأفلاطون (الفقرتان 709-710)، إذ يضيفها أفلاطون إلى المستبد. ويلاحظ هنا أن هذا الشرط يأتي أخيراً عند ابن رشد، بينما عند الفارابي المرتبة الخامسة ضمن خصال الملك. فهل يوحي ذلك بشيء كبير أو بفروق بليغة؟ وتطرح تساؤلات أخرى حول الخصلة المتعلقة بالجسد، إنها الخصلة الأولى عند الفارابي، والأخيرة عند ابن رشد فهل هذه النظرة إلى الجسم وتمامية الأعضاء ذات صلة بأفلاطون أم بجسمي فيلسوفينا، أم بتطور الفكر والنظر؟. ينظر: علي زيعور، الحكمة العملية، ص449، حاشية 13. [روزنتال والعبيدي]

(2) ينظر: الفارابي، المدينة الفاضلة ص299. [العبيدي]

(3) أيضاً: ص300. ولكن في الوقت الذي يواجه الفارابي مثل هذه الاحتمالية، أي ندرة الحالات التي تجتمع فيها كل هذه الخصال في إنسان واحد، فإنه يستنتج بأن الحُكم يجب أن يشترك فيه أكثر من شخص مؤهل له، بعدّ كل واحد منهم يمتلك على الأقل خصلة واحدة من هذه الخصال كما يوضّح في الفقرة (3) لاحقاً. ولكن يتفق كل من الفارابي وابن رشد على أنه بدون الفلاسفة لا تُقام المدينة الفاضلة. ينظر: أيضاً المقالة الثالثة من هذا التلخيص (الفقرة 1). ويُلاحظ هنا أن ابن رشد يشدّد على أن قيام المدينة الفاضلة رهن بوجود الفيلسوف، وهو هنا يؤكد مرة أخرى بأنه فيلسوف حق يستحق ذلك. [العبيدي]

(3)

وربّ سائل يسأل: إنْ كان وجود مثل هذه المدينة ممكنًا؟ ولأنه مقترن بوجود مثل هـؤلاء الرجـال[1]، وإنْ كـان أمثـالهم لا يمكـن أن يكونـوا موجـودين إن لم يترعرعوا في هذه المدينة. من هنا وجب القول إنّه لن يكن هناك إمكان لقيـام مثـل هذه المدينة. وبالتالي فإن كل ما قلناه مـن قبـل في ذلـك يُمكـن أن تتبـيّن لنـا الآن استحالته.

وإذا ما أردنا الإجابة **نقول**: إنّ من الممكن لهؤلاء الرجال أن يتربّوا عـلى هـذه الخصال التي ذكرناهـا لهـم، إن هـم أحـسنوا اختيـار الزمـان والـشرع بالجملـة. وبخاصة أن الشرع ما كان ليدعو إلّا إلى ذلك، كما يجب عليهم أن يتمـوا الفلـسفة في زمانهم.

إنّ هذه الحال لتشبه ما هو قائم في زماننـا وفي شريعتنـا[2]. وإنْ حـدث وقـام مثل هؤلاء الرجال حكامًا فاضـلين في زمـان مـا وبـدون أي تحديـد، عنـدها مـن الممكن أن تقوم مثل هذه المدينة[3].

---

(1) أي الفلاسفة، انظر: الجمهورية، ك5 (471 هـ)، ص134. [العبيدي]

(2) الإشارة هنا إلى نفسه (= ابن رشد)، بعدّه قد توصل إلى معرفة حقيقـة الفلـسفة وغرضـها الأسمى، رغم أنه لم تقم هناك مدينة فاضـلة بحـسب مـا خطـط لهـا سـواء عنـده أم عنـد أفلاطون والفارابي من قبل. فضلاً عن أن الشريعة الإسلامية تحـث عـلى طلـب التفلـسف والتفكر في ملكوت السماوات والأرض وما إليها، وأنه لا تعـارض بينهـا وبـين الفلـسفة. ينظر: كتاب فصل المقال، والذي أكّـد فيـه أن الـشرع يـدعو إلى التفلـسف ولا يعارضـه. [العبيدي]

(3) يضع ابن رشد ما أورده أفلاطون في الجمهورية على لسان سقراط (الفقرة 471هـ ـ 472 ب، ص134) في صيغة سؤال، أي هل يمكـن أن تقـام مدينـة فاضـلة؟ ثـم يجيـب عليـه بالإيجاب، كما صرح في ذلك بصورة موجزة في الملاحظة السابقة. ثم يشير بصورة مهمّة إلى الشريعة وإلى عصره إثباتاً لجوابـه الإيجـابي. يقـارن: الفـارابي، تحـصيل الـسعادة (ص45، سطر5)، حول الفيلسوف الحقّ وحاجته للإيمان الديني، القوي، من خلال التعليق حـول تناقض معرفة الفيلسوف المشرّع مع معرفة الجمهـور، كما صرّح أعلاه في المقالـة الأولى =

وعندما أصبح مؤكّدًا **لأفلاطون**[1]، عن طريق الحوار والجدل، أن قيام مثل هذه المدينة مشروط بأن يكون حكامها فلاسفة، عندها تحوّل إلى البحث عن الأسباب وراء عدم استفادة المدن القائمة في زمانه من وجود هؤلاء الفلاسفة والحكماء[2].

قال **أفلاطون**: إنّ ذلك يعود لسببين: **الأول أن هذه المدن لم تتبع في شأنها أمر الفيلسوف الحق**[3] ولا تهتمّ لما يقول. ثم ضرب ذلك مثلاً في علاقة الفيلسوف بأهل المدينة، قال: إنّها تشبه علاقة ربان السفينة الماهر في فن الملاحة مع من فيها من الملاحين؛ إذ يعتقد هؤلاء أن فن الملاحة صناعة لا يمكن تعلّمها ولا اكتسابها بالخبرة. وإذا أراد شخص ما إخبارهم أن فن قيادة السفن يجب تعلّمه، عندها إما يعزلونه أو يقتلونه[4].

= من هذا التلخيص (الفقرة2)، من جهة، وبينه وبين الفلاسفة (الزور والبهرج) من جهة أخرى. ويبدو ذلك من تحصيل السعادة، ص43 (س18) إذ إن الفيلسوف هو الرئيس الأول وواضع النواميس والإمام. وما من شك في أن ابن رشد كان يعرض هنا الباع الطويل للفارابي، وهو الذي سيعتمده أساساً للعلاقة بين الفلسفة والشريعة. وتمييز ابن رشد بين الناموس بعامة والناموس الجزئي، كان قد عولج بلا شك اعتماداً على ما ذكره أرسطو حول العدالة الطبيعية والاجتماعية والوضعية. ينظر الأخلاق (بدوي)، ص190 وما بعدها. وما نقول هنا هو مثال جيد على كيفية توظيف ابن رشد لمفاهيم أرسطو مع الفارابي والقرآن الكريم، لأنه الأصل الذي تقوم عليه الشريعة وعلى وفقه، إذ يُعدّ غاية قصوى لكل ربط بين الفلسفة والشريعة. [روزنتال].

(1) ينظر: الجمهورية، ك6 (487 د هـ)، ص148. [العبيدي]

(2) يشير ابن رشد هنا إلى نفسه من طرف خفي. يقارن أيضاً: الجمهورية، ك6 (487 هـ)، ص148: «إن تعاسات الدول لا تزول حتى يحكمها الفلاسفة الذين نراهم عديمي النفع». [العبيدي]

(3) هذا تعبير فارابي بامتياز. ينظر: تحصيل السعادة، ص44 (س13). [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك6 (488 أ – ب)، ص148 – 149. ويلاحظ هنا أن ابن رشد يُعطي ربان سفينة أفلاطون الأصم مكانة السيد الممتاز. [العبيدي]

وبعد أن يتمّ لهم ذلك، نراهم يتقاتلون فيما بينهم لكي يفوزوا بقيادة دفة السفينة. وإنْ تمّ لهم ذلك، أفلا ترى أنهم بعملهم هذا سيبعدون الملّاح الحاذق عن قيادة السفينة، ويكونون ضده[1].

أردنا في هذا المثال أنْ نبيّن ما علاقة الفلاسفة بأهل المدينة في تلك المدن[2]، وأنّ مكانتهم مثل مكانة الأطباء مع مرضاهم؛ إذ إنّهم لا يعدّون الدواء للشفاء، مما ولّد لديهم عدم احترام الأطباء. وإذا ما قال لهم الأطباء إنّهم قادرون على أن يعيدوا إليهم صحتهم، فإنهم يسخرون منهم، لأن ممارسة فن الطب لا يمكن أن تصل غايتها القصوى إنْ لم يكن المريض واثقًا مما يقوله الطبيب. وكما قال **أفلاطون**: إنّ الرجل عند ما يمرض فإنه -بلا شك- سيكون مجبرًا على طرق أبواب الأطباء[3].

ومثله الحال فيما يخصّ الفلاسفة مع الجمهور. وهذا أحد أسباب عدم حصول الجمهور في **زماننا** على أية فائدة من وجود الفلاسفة بينهم والذين هم فلاسفة بحق[4].

---

(1) هذه الفقرة المهمة يبدو أنها وجدت صدى في نفس ابن رشد واهتم بها كثيراً حسبما أوردها أفلاطون، والذي هو الآخر قد تعرض للأسلوب ذاته في التعامل مع الحكّام والجمهور حين عُرض للبيع بثمن بخس ولم يُستفد منه ومن فلسفته. ويبدو أن ابن رشد قد مرّ هو الآخر بهذا الدور (نكبته). [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك6 (489 أ)، ص149. [العبيدي]

(3) في هذه الفقرة يتقن ابن رشد المقارنة بين الطبيب والمريض. [العبيدي]

(4) الإشارة هنا في هذه الفقرة واضحة بما فيه الكفاية، إذ ينظر ابن رشد إلى نفسه في زمانه ودولته على أنه فيلسوف حق. فلماذا لم يُلجأ إليه للإفادة من آرائه وأفكاره وتحليلاته لمجتمعه؟ وهو إنما يستحضر بذلك أفلاطون، ولكن بثوب إسلامي. ينظر: ما قاله سابقاً في الفقرة (3) عن الفيلسوف الحقّ، مقارنة بالفارابي في تحصيل السعادة. [العبيدي]

(4)

والسبب الآخر هو وجود الفلاسفة الزور[1]، الذين يدّعون الفلسفة ويتظاهرون بها، والذين ينقصهم خصال الفيلسوف الحق[2]؛ لأنّ الفيلسوف الحق نادر الوجود. وحتى إن وُجِد، فإنه من الصعوبة بمكان أن يُراعى علمه حق رعايته أي الفلسفة الحقّة[3].

وفيما يخصّ الخصال التي ذكرناها عن الفيلسوف، فإنها موجودة في العديد من هؤلاء الذين نشأوا في مدننا هذه وتربوا على الأحكام المستنبطة من الفلسفة. فشأنهم في ذلك شأن المريض الذي يشفى من مرضه عندما يتناول الطعام الجيد[4].

ومثلهم مثل من يريد أن يزرع البذور الجيدة[5]، ولا تربة صالحة لها ولا هواء

(1) الفيلسوف الزور والبهرج والفلسفة البتراء، تعبيرات فارابية خالصة. ينظر: تحصيل السعادة (الهند)، ص44 (س11)، ويقارن: الجمهورية، ك6 (490 أ). [العبيدي]

(2) يستند ابن رشد مرة أخرى على الفارابي بشكل واضح. في تعريف الفلسفة البتراء والفيلسوف الزور. يقول الفارابي: «والفيلسوف الباطل فهو الذي يشرع في أن يتعلم العلوم من غير أن يكون مؤهلاً لها. فإن الذي سبيله أن يشرع في النظر ينبغي أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية وهي الشرائط التي ذكرها أفلاطون في كتاب السياسة..» ينظر: تحصيل السعادة (الهند)، ص44. [العبيدي]

(3) إشارة من طرف خفي إلى الموقف العام للفقهاء والجمهور من الفلسفة بشكل عام في العالم الإسلامي ولاسيما الأندلس، إذ إنهم كانوا يتعاملون معها بحذر شديد. خذ مثلاً سيرته عندما طالبه الخليفة بشرح أغراض أرسطو وكيف اعتذر في بادئ الأمر. [العبيدي]

(4) إشارة ابن رشد واضحة إلى كل الفلاسفة العرب المسلمين الذين نشأوا في الأندلس، من أمثال ابن باجة وابن طفيل وشخصه. والتشبيه هنا أنهم «متوحدون»، أين نوابت بلغة ابن باجة، غرباء في المدينة الناقصة، ينظر، تدبير المتوحد (معن زيادة)، ص45. ولا يُشفون من غربتهم إلاّ بأن يروا أفكارهم قد وجدت لها تطبيقاً في المدينة لكي تكون مدينة فاضلة. [العبيدي]

(5) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك6 (491 د)، ص151. [العبيدي]

ولا غذاء، فإنها سرعان ما تفسد. كذلك الحال مع النفوس الخيّرة عندما تتربى في هذه المدن وتُعطى تعليمًا ناقصًا مما ينتج عنه أعظم الشرور فيها.

وإنّ من كان ذا طابع كسول ويتملّكه الخوف، فليس من الممكن أن يُطلب منه القيام بعمل عظيم. كذلك المرء الضيّق أفق التفكير، فهو متعدٍ بل ومسرف[1]. فمن هؤلاء يقوم السوفسطائيون[2] الذين يحكمون المدن الآن، فهم يكرهون كل شيء جميل كالحكمة مثلًا، وما شابه ذلك، ويمدحون كل شيء قبيح بالجملة، وكل ما هو مرذول وشرير في تلك المدن. وإن كل ما يقولونه[3] ويفعلونه في هذه المدن لهو من أعظم أسباب القضاء على الفلسفة الحقّة وإطفاء وهجها.

وهذا لا يخفى على من له أدنى دراية بهؤلاء، وهم كثر في هذه المدن. وإنْ استطعت يومًا أنْ تغيّر من طبع واحدٍ من هؤلاء، فما عليك إلا أنْ تقول: إن الله قد رضي عنه[4].

إنّ من الواضح أنّ هؤلاء الذين اهتمّوا بالتفلسف دون أنْ يسعوا إلى بلوغ الكمال الأقصى فيه، ليسوا بذي فائدة لهذه المدن فحسب، بل وسيكونون وبالًا عليها وعلى كل خلق فلسفي حق. لأنهم على العموم يميلون إلى اللّذات بكل شره، وكذلك نحو الشرور جميعًا مثل القتل والتعذيب، ولا يملكون أية فضيلة خاصة بهم تردعهم عن ارتكاب مثل هذه الأفعال. ولا هم قادرين على اقناع أناسهم بحكايات كاذبة تبرّر ارتكابهم مثل هذه الشناعات. وهم موجودون في

---

(1) لفظة «مسرف» إضافة من ابن رشد على نصّ أفلاطون. ينظر: الجمهورية، ك6 (486 ب)، ص147. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك6 (492 أ ـ ب)، ص152. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك6 (496 أ ـ ب)، ص155. [العبيدي]

(4) لاحظ هنا في هذه الفقرة كيف يعيد ابن رشد المقارنة بين خُلقي الفيلسوف الحقّ والفيلسوف الباطل (السوفسطائي)، ويعدّ أنهم كثرة في المدن القائمة، وكأنه يشير إلى فئة من المثقفين لا همّ لهم سوى تزيين القبيح وتقبيح الحسن والجميل.. [العبيدي]

زماننا، وسيُلحِقون العار والأذى بالفلسفة الحقة وبكل فيلسوف حقّ[1].

وعندما يحدث عرضًا أن يقوم فيلسوف (حق) في هذه المدن[2]، فإنه يكون وسط الوحوش الضارية. وهو بالطبع غير ملزم بأن يشاركهم وحشيتهم، وإنْ كان يرى أنه غير قادر على مواجهة كل تلك الوحوش التي تعترضه. فسوف يلجأ إلى **التوحد** مع نفسه، وعندها لن ينال الكمال الأسمى، الذي لا يجده إلا في المدينة الفاضلة[3]، على نحو ما وصفناه سابقًا.

(5)

إذن، تبين من كلامنا مَنْ هو الفيلسوف الحق[4]، ولماذا أسميناه هكذا، وأنه لا يوجد طريق لخير المدن إلاّ إذا حكمها هؤلاء الفلاسفة. كما توضح بالدليل لماذا

---

(1) لاحظ أهمية هذا الرأي لابن رشد في تطبيق موقف كل من أفلاطون الفارابي حول الفلسفة الحقة والفلسفة الباطلة (السفسطة) على الواقع الذي يعيشه في زمانه وما مدى معاناته من ذلك. وهنا يقصد بالسوفسطائيين متكلّمي عصره بخاصة فضلاً عن أنصاف الفلاسفة، وكذلك في دفاعه عن فلاسفة زمانه الخلّص وعن نفسه في وجه تعرّضهم لهذا الأذى الفكري الدعائي من جانب هؤلاء السوفسطائيين. والتسمية هنا لا تعني أكثر من ذلك. إن ابن رشد يقول عن هؤلاء إنهم «ظلاميون» لا تنوير عندهم، «منغلقون» ضد كل ما هو حق وجميل، «لا أخلاقيون» يبررون المفاسد والشرور، « دعائيون» يميلون إلى الكذب على الناس بحكايات لا أصل لها في الواقع ولا تقوم على الحق. إنه دفاع قوي من ابن رشد عن الفلسفة الحقة، ودفاع عن نفسه وجسده من الأذى الذي سيصيبه فيما بعد. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك6 (496 ب ـ د)، ص155. [العبيدي]

(3) إنّ ابن رشد هنا يتفق مع أفلاطون على أنه حتى الفيلسوف الحق بإمكانه أن يحصل على الكمال الأسمى والسعادة القصوى في المدينة الفاضلة، وكأنه يوجّه كلامه بصورة واضحة ضد ابن باجة في تدبير المتوحد. ينظر: تدبير المتوحد (معن زيادة)، ص45 ـ 46. [العبيدي وروزنتال].

(4) من هذه الفقرة (5) وحتى الفقرة 13، يوجه ابن رشد حديثه على فكرة الغاية القصوى، ليتوقف عند الفقرة 14 من هذه المقالة. وهنا يتبيّن بوضوح أثر أرسطو في ابن رشد في هذه الفقرة، فضلاً عن أثر الفارابي في اهتمامه بالفلسفة النظرية. [العبيدي]

يصعب قيام مثل هذه المدينة الفاضلة، كذلك تبيّن بوضوح أنه عندما تقوم هناك بالعرض طبيعة فلسفية، تكون مؤذية بالضرورة.

كذلك وجدنا أنه من الملائم أن نعود مرة أخرى إلى الحديث عن نوع التعليم الملائم لهؤلاء الفلاسفة في هذه المدينة (الفاضلة) والذين يُعدّون حكامًا لها.

وعلى أية حال، فإنّ الطريق الملائم لقيام مثل هذا النوع الصحيح من التعليم لهم، هو تمامًا معرفة الغاية التي يكنّها هذا النوع من البشر تجاه سياستهم. وإنّنا لنميل إلى وجوب معرفة هذا أولًا، حتى يتسنى لنا الحديث فيما بعد عن الأشياء التي سيتعلمونها؛ لأن المرء إنْ لم يعرف ما الغاية أولًا لا يعرف ما ينقاد له بالضرورة[1].

ومع أن هذا البحث مناسب أكثر للجزء الأول من هذا العلم[2]، غير أني أظن أنه من الملائم أن تتمّ الإشارة إلى بعض منه هنا.

نقول: ما دام الإنسان هو أحد الموجودات في هذا العالم، فإنه يجب أن تكون له غاية يحتاجها ويوجد من أجلها؛ لأن كل موجود في الطبيعة له غاية، كما تبيّن في العلم الطبيعي[3]. فللإنسان غاية وهي أصل كل شيء.

وبما أن الإنسان هو أصل المدينة، فإنه من الممكن أن يبلغ غايته طالما أنه جزء منها. وبما أن هذه الغاية مرتبطة به، فهي ضرورة حتمًا. وهذا سيكون في الأنواع ما

(1) ينظر: أرسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص65 وما بعدها بالتفصيل حول الغاية التامة التي تكفي نفسها بنفسها، وحدّ السعادة ووظيفة الإنسان.. وغيرها. ويقارن: ابن رشد، تلخيص ابن رشد لأخلاق أرسطو، ص 36 من ترجمة أحمد شحلان. [العبيدي].

(2) يقصد ابن رشد هنا كتاب الأخلاق لأرسطو والذي لخصه وفقد أصله العربي وبقي نصّه بترجمة عبرية عربت أخيراً من قبل أحمد شحلان. [العبيدي]

(3) الإشارة هنا واضحة إلى مبحث العلل الأربع التي يوجد بها الشيء، وهي: العلة المادية، والصورية، والفاعلية، والغائية (= التمامية). والعلل الثلاث الأولى، بحسب العرف الفلسفي الأرسطي، إنما توجد لأجل العلّة الغائية. وهنا يريد ابن رشد أن يقول إن الخير هو غاية قصوى نسعى إليها. إذ هو فيلسوف غائي. [العبيدي]

دامت مرتبطة بكل شخص شخص، ولأننا نرى أن الغاية هي واحدة بالنوع فيما له علاقة بالمهارة أو عدمها. وأعني بذلك أنه إنْ وجدت كمالات متعددة، فهي لأجل كمال واحد، وأن بعضها يوجد بسبب الآخر، وهذا معنى قولنا: إن الأشياء المتعددة تكون واحدة بالنوع.

ولأن الإنسان واحدٌ بالنوع، والكمالات[1] له متعددة، كما هو معروف، فمن الممكن أن تكون هذه الكمالات قابلة كلها لأن توجد في كل شخص شخص. لهذا فمن المؤكد أن كل رجل موجود بنفسه فقط، مما يستوجب القول: إنّ منزلة كل رجل في المدينة يجب أن تكون بالضرورة واحدة، وكذلك للكل. ولكن هذا الأمر محال، لأنه إن كان من الممكن لبعض الرجال الحصول على معظم الكمالات، وتمّ تقييد الآخرين في كل شيء، سوى الحصول على الغايات الأسمى، إذن فمن الملائم لهؤلاء الرجال أنْ يقبلوا الانقياد لمن هو أعلى منهم منزلة، لأن هؤلاء الحكام قد حازوا على الكمالات في أنفسهم مما استوجب انقياد الآخرين لهم[2].

(6)

إنّ ما يحمله الجمهور[3] حول معنى الغاية هي بلا شك فكرة تتألف من أشياء محدودة، وإنْ كان هذا الحدّ لها ربما يكون مقبولًا إلى حد ما في زماننا.

---

(1). سبقت الإشارة من قبل ابن رشد إلى هذه الكمالات في مطلع المقالة الأولى عند الحديث عن الكمالات النظرية والعملية والأخلاقية... [العبيدي]

(2). هنا يتفق ابن رشد مع الفارابي في كتابيه المدينة الفاضلة، ص299 والسياسة المدنية (الهند)، ص48، 54، 69. كذلك يقارن: أفلاطون، القوانين (الفقرة 643 هـ) حول معنى الخير باعتباره غاية قصوى للإنسان. إنّ فهم ابن رشد لأفلاطون وأرسطو يفوق كثيراً فهم الفارابي لهما. وبالنسبة للحاكم والجمهور، ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص190، 204، 295، وتلخيص ابن رشد لهذا الكتاب. [روزنتال]

(3) ينظر: الجمهورية، ك6 (505 أ)، ص163. يقول أفلاطون حول تعدد معاني الخير: «وأنت عالم أن الخير الأعظم عند العامة هو السرور وعند الخاصة هو البصيرة..». [العبيدي]

ونحن **نقول**: إنّ بعض الناس يظنون أنّ الغاية الإنسانية إنما هي في حماية الجسم وحفظه وكذلك المشاعر، وهم بذلك يرون أن هذا هو الحدّ المناسب لمعنى الغاية وهم من أجلها يسعون.

أما الآخرون فيرون أنّ معناها هو أنْ يقيّد الإنسان نفسه بما هو ضروري للحياة، ولكن له نوعًا ما غاية أسمى من الوقوف عند ما هو ضروري للحياة فقط. وهذه هي الحالة مع العديد من الموجودات الطبيعية. فحاسّة الإبصار مثلًا قد منحت الرؤية للإنسان لأنها أكثر نفعًا وليست لأنها ضرورية، بخلاف حاسة اللمس؛ لأنه من غير الممكن للكائن الحي أن يوجد بدون هذه الحاسّة[1].

إنّ الناس قد اختلفوا في تحديد معنى الغاية[2]، ولهم فيها عدة آراء، فمنهم من يرى أن الغاية هي في تحقيق الغنى والثروة، ومنهم من يرى أنها الشرف والوجاهة، ومنهم من يرى أنها اللذّة. وهؤلاء ينقسمون إلى قسمين حولها: الأول يراها في تحقيق البهجة للنفوس واقتناص اللذّات بادئ الرأي، والثاني يراها في المعرفة، ومنهم من يرى أن الغاية إنما تكون بقهر الآخرين وحكمهم وأنْ يجمع في أيديه كل الخيرات مثل المال واللّذة والشرف وأي أمر يخطر ببال[3].

إنّ ما يعتقده رجال شريعتنا وفي زماننا حول (الغاية)[4] هو إرادة الله. والطريق الوحيد لمعرفة إرادة الله ومشيئته ومعرفته إنما يكون من خلال النبي. وإذا ما دُرست الشريعة فإن هذه المعرفة تنقسم على معرفة مجردة فقط مثل ما يأمرنا به

---

(1) ينظر: الفارابي، المدينة الفاضلة (تحقيقنا)، ص263. وحول المدينة الضرورية، فإن مصطلح «الضرورة» قد ذُكر في الجمهورية، ك2 (369 جـ- د)، ص40 - 41. وبالنسبة للحواس الخمسة ولاسيما اللمس. ينظر: أرسطو، كتاب النفس (الأهواني)، ص46. [روزنتال]

(2) ينظر: الجمهورية، ك6 (505 ب- د)، ص164 ـ 165. [العبيدي]

(3) ينظر: الفارابي، المدينة الفاضلة (تحقيقنا)، ص 277 وما بعدها؛ ويقارن: كتاب السياسة المدنية (الهند)، ص44. وهما الكتابان اللذان اعتمدهما ابن رشد أصلاً، وإن كانت الأصول تعود إلى أرسطو في كتاب الأخلاق (بدوي)، ص57. [روزنتال]

(4). كلمة «الغاية» هي إضافة من عندنا للتوضيح. [العبيدي]

الشرع من إدراك لوجود الله، وإلى معرفة عملية مثل الفضائل الأخلاقية التي يتمتع بها. وغايته بالعلاقة مع هذا الغرض هي نفسها غاية الفلسفة مع ذات النوع والغرض[1].

ولهذا السبب، فقد قال بعضهم: إنّ شريعتنا إنما تتبع الحكمة الإلهية الخالدة السرمدية؛ إذ يرى هذا البعض أن الخير والشر نافعان وضارّان، جميلان وقبيحان، لأنهما يُعرفان بالطبع وليس بالعُرف[2]. وهذا يعني أن كل شيء يقود إلى الغاية هو حسن وجميل، بينما كل شيء يضادها هو شر وقبيح، وهذا ما تصرّح به كل الشرائع السماوية ولاسيما شريعتنا، فالذين يعتنقون شريعتنا يرون هذا الرأي[3].

(7)

أما علماء الكلام من أهل ملّتنا (الأشاعرة) فإن نظرهم إلى الشريعة تذهب إلى الاعتقاد أن إرادة الله مطلقة غير مقيدة، وأنه كل يوم في شأن، وبالتالي فإن القول عن شيء إنه حسن أو قبيح بالوضع، وأكثر من ذلك، إنه لا توجد لدى الإنسان غاية إلا عن طريق الوضع.

إنّ الذي قادهم إلى هذا الاعتقاد هو ما أخبرنا الله نفسه، من أنه تام القدرة فاعل مطلق ومريد بإرادة تامة، وأن هذه الصفات له خاصة، ولهذا فإن كل شيء بالنسبة إليه ممكن. وما يحدث لهم يحدث غالبًا في التأمل الجدلي الكلامي.

إنّ الله كان قد وصف أولًا بالصفات الخاصة به، وما على الإنسان إلا أنْ يسعى للوصول مع هذه الصفات إلى تناغم الواقع، دون أن يسبب ذلك أي

---

(1) يلاحظ في هذه الفقرة كيف واءم ابن رشد بشكل متقن بين غايات الشرع وغايات الفلسفة، وهو أمر يدعو إليه دوماً وباستمرار وكأنه هاجس يرافقه مثل ظله. [العبيدي]

(2) أي بالوضع Convention أو Institution. [العبيدي]

(3) يقارن: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص44؛ كذلك: أرسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص72 وما بعدها. وإشارة ابن رشد هي إلى معاصريه الفقهاء والمتكلمين الذين يذهبون إلى هذا الرأي ولاسيما في الأندلس. [روزنتال]

تناقض أو اضطراب له بتلك الصفات المميزة التي كانت ظهرت أولًا. ولكن من السخف وضع تعليل لهذه المشكلة حتى لو كانت هذه الأشياء التي يعتقدونها فعلاً في الشرع أو على الأقل في رأيهم الخاص موجودة، مما لزم عنه وقوعهم في الأقاويل السوفسطائية البعيدة عن طبيعة الإنسان، والبعيدة عما هو موجود ومتضمن في الشرع[1].

إذن، هذه هي وجهة نظر الجمهور في ما يتعلّق بغاية الإنسان، أي السعادة، والذي تبيّن أن حدّها عندهم غير محدد تمامًا.

أما وجهة نظر الفلاسفة حولها فسوف نشير إليه عند البحث في معانيها المتعددة؛ لأن موضوعها إنما يخصّ الجزء العاقل من النفس.

(8)

نعود إلى ما كنا فيه ونبحث في الغاية بما هي غاية بالفعل[2]. بعد أن نعرض لرأي أصحاب الطبائع[3]، والذي هو إلى حد ما مقبول، وبذلك نفهم ما المعنى الذي من الممكن فيه إدراك الغاية من هذا العلم.

نقول: إنّ صاحب هذا العلم يشترك مع أصحاب الطبائع في بحث هذا

---

(1) في هذه الفقرات، ينظر ابن رشد ودحضه لكل وجهات النظر هذه في علم الكلام في كتابه تهافت التهافت (بويج)، ص219 وما بعدها. والمشكلة ذاتها قد تمت مناقشتها في كتاب مناهج الأدلة وبخاصة مشكلة العلم الإلهي، فضلاً عن كتاب فصل المقال؛ كذلك يذكر ابن رشد المتكلمين ضمن شرحه لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو في مواضع عدة ويتهمهم بالسوفسطائية. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك6 (507 ب)، ص165. [العبيدي]

(3) يقصد ابن رشد بذلك ما أودعه الفلاسفة في كتاب النفس بالتفصيل. ويجب هنا أن نشير إلى أن معالجة موضوع النفس تقع ضمن نطاق العلم الطبيعي، وتشكل أحد أجزائه الكبرى على وفق الترتيب الأرسطي. ينظر: ابن رشد، «جوامع كتاب النفس» (نشرة الهند)، ضمن رسائل ابن رشد. [العبيدي]

الأمر. فمثلًا نجد في السماع الطبيعي أنه يهتم بالبحث في العلّة الغائية ما دامت هي تمامية الجسم الطبيعي، وتتواجد مع العلل الأخرى، لكي يكون الموجود الطبيعي موجودًا بالفعل[1].

وفيما يعني الكمالات للإنسان، فإن الطبيعة لا توجد فيها أسباب كافية تجعل الكمالات تامّة، لأنها لا تعني أكثر من تحقيق الرغبات والميول لدى الإنسان. ونوعًا ما، فإن هذه الكمالات إنّما تتم بطريق القوة والمهارة، مما جعل صاحب هذا العلم يهتم بهذا الأمر، أي بالأسباب القصوى لتحقيق ذلك، وهما الاختيار والإرادة[2].

أقول: لقد تبين من قبل في كتاب الطبيعة[3]، أن الإنسان إنما هو مركّب من نفس وجسم، وإن مكان الجسم بالنسبة إلى النفس هو مثل مكانة الهيولى بالنسبة إلى الصورة؛ لأن الهيولى إنما توجد من أجل الصورة، وأن الصورة هي التي تجعل الهيولى الموجود بالقوة موجودًا بالفعل.

---

(1) ينظر: أرسطو، كتاب النفس (الأهواني)، ص54؛ ويقارن: السماع الطبيعي (= الطبيعة)، الترجمة العربية القديمة (بدوي)، الفقرة 194 أ. [العبيدي]

(2) يقارن: الفارابي، السياسة المدنية، ص46؛ كذلك: ابن باجة، تدبير المتوحد (بلاثيوس)، ص14، والذي يشير إلى أرسطو في كتاب الأخلاق، فيما يخص الاختيار (ك3، ص111 وما بعدها). كذلك: الفارابي، آراء (تحقيقنا) ص 278، الذي يحكي فيه أن الخير ممكن إحرازه فقط من خلال الاختيار والإرادة الحرة. والمصدر المعتمد لدى الفارابي وابن باجة وابن رشد هو كتاب أرسطو، الأخلاق. وينظر: تعريف الاختيار عند الفارابي في السياسة المدنية (الهند)، ص42، والذي هو الشوق عن نطق وهذا هو المخصوص باسم الاختيار، وهذا هو الذي يكون في الإنسان خاصة دون سائر الحيوانات، والقائم على تعريف أرسطو في الأخلاق (بدوي)، ص210. والجملة الأخيرة لابن رشد مأخوذة بالنص من أرسطو، الأخلاق، ص210.. [روزنتال العبيدي]

(3) يقصد ابن رشد جوامع كتاب النفس (نشرة الهند، ص10). وسبب إشارته إلى كتاب الطبيعة هي كما قلنا في ترجمة مقدمة روزنتال لهذا الكتاب، إن كتاب النفس لم يكن قد وضع بعد من قبل ابن رشد حينما كتب تلخيص السياسة لأفلاطون. [العبيدي]

إنّ وجود الإنسان وتحقيق كماله إنما يتجه ضرورةً نحو فعلٍ ينتج عنه غاية. وقد تمّ بحث ذلك بالقول: إنّ قوى الإنسان منها ما تكون خاصة به ومنها ما تكون مشتركة مع غيره من الموجودات سواء أكانت هذه الموجودات بسيطة أم مركّبة. ذلك أن هذه القوى المشتركة إنّما تقوم ضرورة على صور مشتركة، ومنها قوى خاصة بالإنسان، وتلك ضرورة راجعة إلى تصوّره أو تخيّله.

وقد قيل أيضًا: إنّ الشيء الذي يشترك فيه الإنسان مع بقية الموجودات والتي هي ذات حياة هو وجود النفس الغاذية، وإن كانت هذه القوة وما ينتج عنها لا يمكن أن يكون هو المراد بحدّ النفس، وكذلك ليس كل فعل صادر عنها يُمكن أن ينسب إلى النفس[1].

أما الأجسام المركّبة[2] والتي يشترك فيها الإنسان مع غيره من الموجودات، فإنها تعود بالضرورة للنفس. وأن الأجسام[3] على نوعين، نوع للحيوان وآخر للنبات. فمثلًا الحيوان يشترك مع النبات في قوة التغذي والتوليد وتسمى هذه بالنفس الغاذية، والإنسان يشترك مع الحيوان في أن له قوة الإحساس والتخيل، ومن هنا يتبيّن أن قوة النمو والتغذي مشتركة بين كل الموجودات المركّبة، ولكن الإنسان يفترق عنها في أن له قوى أخرى[4].

والقوة التي يتميّز بها الإنسان تُسمى القوة العاقلة، وهي مؤلّفة من قسمين، العقل العملي والعقل النظري، وأنّ علاقة هذه القوى المشتركة ضرورة فيما بينها

---

(1) ينظر: حول هذه الفقرة: أرسطو كتاب النفس، (الأهواني)، ص42 حول تعريف النفس، وص47 حول العلاقة بين هذه القوى، وص54 حول النفس الغاذية والتوليد. [العبيدي]

(2) عند روزنتال: الجواهر المركبة Composite substance، وعند ليرنر: Compound bodies. [العبيدي]

(3) عند روزنتال: Substances، وعند ليرنر: Bodies. [العبيدي]

(4) يبدو أن ابن رشد هنا يتجاهل تحديد قوى النفس بثلاث كما بيّنها أفلاطون في الجمهورية، ك4 (442 أ ـ 442هـ)، ص106 ـ 108. كما تجاهل من قبل تعريف الغاية، ويتبع أرسطو؛ ينظر: كذلك: ابن باجة، تدبير المتوحد، ص15 (س3). [روزنتال]

تحديدًا، مثل علاقة الهيولى بالصورة[1]. وأن الإنسان إنّما هو إنسان بصورته لا بمادته، ولهذا السبب يجب أن يُفهم ذلك مع كل موجود؛ لأن أي شيء هو ما هو عليه بصورته لأنه بها تتقوم الأشياء[2].

عليه، فإن الخير والشرّ في شيء ما إنما يوجدان فقط بوصفهما مقولة في هذه القوة العاقلة. وعلى سبيل المثال، فإن النغمة الحسنة وكذلك النغمة السيئة، إنّما تظهران من ذات الوتر. ومثلها هنا الأفعال الخيرة والشريرة للإنسان، فإنها موجودة فقط في تلك القوة العاقلة التي يتميّز بها. ولأن الأمر هكذا، فإن غاية الإنسان وسعادته إنما تتحققان إذا ما تمّ إدراك خير وسعادة قوته العاقلة وبأقصى غاية[3].

---

(1) ينظر: ابن رشد، كتاب النفس، (الهند)، ص64 (س9) يقول: «ومن هنا يظن أن هذه القوة تنقسم إلى قسمين أحدهما يسمى العقل العملي والآخر النظري. وكأن هذا الانقسام لها عارض بالواجب لانقسام مدركاتها...». أما تعريف النفس عنده فهو ما ذكره في الكتاب نفسه، ص10 (س4)، بقوله: «وكان ظاهر من أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعي، فبيَّن أنها صورة... فالواجب ما قيل في حدّ النفس: إنّها استكمال أول لجسم طبيعي آلي...». ويقارن؛ محمود قاسم، في النفس والعقل لدى فلاسفة الإغريق والإسلام، القاهرة، ط4، 1969، ص114. [العبيدي]

(2) يقارن: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص4 (س8). والمصدر الأول هو أرسطو، الأخلاق، ص209 (س4 ـ 5)؛ كذلك: أرسطو، كتاب النفس، (الأهواني) ص124. أما عن مسألة مزج الحديث عن النفس مع الأخلاق عند الفلاسفة المسلمين، ينظر: فرانز روزنتال، «معرفة فلسفة أفلاطون في العالم الإسلامي بصورة خاصة»، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد 14، سنة 1940. [روزنتال]

(3) يقارن: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص69، حول حد السعادة؛ تلخيص الأخلاق لابن رشد، (أحمد شحلان) ص51 وما بعدها، وتعريف الفارابي للسعادة في كتاب السياسة المدنية، ص43 (س11)، كذلك ص44 (س19)، ص45 (س8 – 15). وعن مناقشته للسعادة القصوى للإنسان، ينظر: تحصيل السعادة (الهند)، ص38 (س12). وعن الفلسفة والسعادة، ينظر: ابن باجة، تدبير المتوحد، ورسالة الوداع، ورسالة اتصال العقل بالإنسان، إذ يُعالج فيها موضوع السعادة. ومن الملفت للنظر أن ابن رشد لم يعلّق على =

(9)

ولهذا قيل في حدّ السعادة: إنّها الفعل الذي ينسب إلى النفس العاقلة المؤداة بالفضيلة. ولأن قوة النفس العاقلة وكما تمّ شرحها من قبل، هي أكثر من واحدة، لهذا كانت فضائلها هي الأخرى أكثر من واحدة، وكذلك الكمالات الإنسانية أكثر من واحدة.

وقد تبيّن أيضًا أن النفس العاقلة تتألف من قسمين عملي ونظري. ولهذا فإن الكمالات هي الأخرى سيكون بعضها مما يُنسب إلى العملي وبعضها مما يُنسب إلى النظري. ولكن بما أن القوة الشهوية، والتي هي إحدى قوى النفس، موجودة في الإنسان بعدّها قوة مضادة لكل ما يرتبط بالتأمل لديه، فأمرها يكون على صلة بالقوة العاقلة كذلك.

لذلك، فإن الكمالات للإنسان ثلاثة: **فضائل نظرية، وفضائل خلقية، وصناعات عملية**. والصناعات العملية على نوعين: الأول لا يطلب لإدراك أي فعل في الأشياء سوى معرفة المبادئ الكلّية لهذا الفن، والثاني يطلب فضلًا عن معرفة المبادئ الكليّة، الحكم والاقتران على وفق المبادئ الكلّية المرتبطة به. وهو ما يتباين مع كل واحد من الموجودات التي تنتجها هذه الصناعات، فضلًا عن الزمان والمكان، وما له من ارتباط بها. ولهذا، فإن هذا الجزء من العقل مختلف ضرورةً عن الجزء الآخر، وكماله غير كمال الآخر. ومن هنا يتبين أن الكمالات أربعة: **فضائل نظرية، وصناعات عملية، وفضائل فكرية وفضائل خلقية**[1].

= جمهورية أفلاطون في الفقرة 502 جـ– 509 جـ، ص159 – 167، بهذا المعنى (السعادة والخير). ولكن نتساءل هل إن هذا الذي ذكره أفلاطون عن الخير ونقاشه له كان غائباً عن ابن رشد؟ أم أن ابن رشد حاول تكييف أرسطو لأغراضه هنا بالاعتماد على كتاب الأخلاق النيقوماخية، وهو كثيراً ما يرجع إليه. [روزنتال]

(1) ينظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص83، عن أقسام الفضيلة الفكرية منها والخلقية. فالحكمة والفهم والعقل فضائل فكرية، والحرية والعفة فضائل خلقية، وترد بهذا المعنى عند الفارابي في تحصيل السعادة (الهند)، ص26 (س7). ينظر أيضاً: تلخيص الأخلاق لابن رشد، ص146 وما بعدها. [روزنتال]

يتضح من خلال ما تقدم أن الكمالات للإنسان هي أكثر من واحدة، ومع ذلك فإن كانت هذه الكمالات تخصّ كائنًا واحدًا بالطبع ، فإنها تكون مطلوبة من قبله؛ أي يحتاجها بسبب ارتباط أحدهما بالآخر، سواء أكان وجودها ممكنًا في كل إنسان أو أن بعضها يوجد فقط في شخص شخص، إلّا أنه من البيّن بنفسه أنها أبعد من أن توجد مجتمعة في كل شخص شخص[1].

إنّ من الممكن أن يوجد نوع واحد من هذه الفضائل في شخص واحد من الناس، اللهم إلّا بعض الفضائل الخلقية المشتركة بين الجميع مثل العفة[2]. لهذا فإن من الضروري أن يُنظر إلى شخص استنادًا إلى طلبهم إلى أي نوع من الفضائل الخلقية. فالعفة إنما توجد من أجل الخير الأسمى، ما دام طلبها في العديد من الأشخاص هي مثل طلبها في شخص واحد.

وهذا ما يتفق مع وجود الأشخاص الذين قد حازوا على كل الفضائل التي بوجودها أضحى تعاون البشر فيما بينهم ضرورة. لأنه إن كانت تتوفر في كل شخص قوة الحصول على جميع هذه الفضائل، وإنْ كان كل إنسان في الزمان عينه يسعى للحصول عليه بالفعل، فإنه سوف يَخدم ويُخدم، ويقود ويرأس الحكم. وإن كانت الطبيعة قد فعلت باطلًا، فهي أنْ جعلت الناس كلهم يميلون إلى أن يكونوا حكامًا[3]. ولكن هذا محال، ما دام من الضروري للحاكم أن يكون هناك من يقبل بحكمه.

وحتى لو كان من الممكن أن تكون كل هذه الكمالات مجتمعة في شخص

---

(1) يريد ابن رشد أن يقول هنا: إنّ اجتماع هذه الفضائل في شخص واحد أمر غير ممكن، بل الممكن هو وجودها متفرقة في عدة أشخاص، وكأنه يمهّد لمسألة مفادها أن الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ليس من شرطه أن يحوي كل الخصال التي ذكرها نظراً لاستحالة وجود مثل هذا الشخص في زمانه أو قبله كما سيذكر لاحقاً. وهو أمر اهتمّ الفارابي به من قبل.

(2) ينظر: الجمهورية، ك4 (431 هـ- 432 أ)، ص98 - 99. [العبيدي]

(3) يشير ابن رشد هنا باستهزاء إلى ما يظنه الناس بعامة في أن لديهم الاستعداد لأن يكونوا حكاماً من دون أن يحوزوا على الفضائل التي ذكرها. [العبيدي]

واحد، فإن المرء ما زال يعتقد أن هـذا مـستحيل للغايـة، إنْ لم يكـن معجـزًا، لأن الأمر المعتاد، والذي هو مقبول نوعًا ما، هو أن كل شخص من الناس ميالٌ بطبعه لأن يمتلك كمالًا واحدًا جزئيًّا. وهذا بيِّنٌ مما هو ماثل للعيان في البشر أنفسهم[1].

(10)

عليه، قد تَبيّن لنا مـا هـي الكـمالات الإنـسانية وفـضائل الـنفس وكيـف أنّ بعضها مطلوب بسبب الآخر. لهذا توجد ثمة فضيلة واحدة هي التي تكـون بقيـة الفضائل من أجلها، وهذه الفـضيلة لا توجـد بـسبب أي شيء، بـل هـي مطلوبـة لذاتها، بينما الفضائل الأخرى تكون مطلوبة لأجلها. وهـذا هـو الكـمال الأسـمى للإنسان والسعادة القصوى له. وهو ما نريد بحثه الآن[2].

نقول: إنّ من الممكن أن نـرى في أمـر الـصناعات العمليـة أنهـا تقـوم أصـلًا بسبب الضرورة فقط لوجود نقص عارض للإنسان في وجوده. ولهذا **نقـول**: إنّـه من غير الممكن للإنسان أن يوجد بدونها، مثلما أن العديد من الحيوانـات مـا كـان

(1) يتعامل الفارابي مع هذه المسألة (الكمالات وسعادة الإنسان) على سبيل المثال بشكل مطوّل في كتابه السياسة المدنيـة (الهنـد)، ص44 (س14)، وص47 (س19). وحـول الخـصال الطبيعية في كل فرد، ينظر ص48 (س10)، وص49 (س3)، حيث التعامـل ضرورة مـع الحكم لتمكين أصحاب القابلية الطبيعية الأقل من الوصول إلى سعادتهم، ومن هنا قـسمة الناس إلى حكّام ومحكومين. وإن كنت قد فهمت الفقرة 9 بصورة صحيحة، فإن ابن رشـد يدحض ما جاء به الفارابي في السياسة المدنية، ص48 (س14)، والذي لا يميّز فقـط بـين الحكام والمحكومين، وإنما بين الرئيس الأول ومن يليه في الحكم والذين هم يحكمـون مـن دونه والمحكومين لمن هو أعلى منهم. وعبارة ابن رشد بأن الطبيعة لا تفعـل بـاطلاً، مـشار إليها في كتاب النفس لأرسطو (الأهواني)، ص22 (س16). والفـارابي يـشير إلى المـسألة عينها في كتابه السياسة المدنية، ص10 (س1). وقد ناقش أفلاطون من قبـل موقـع العلـم السياسي بين العلوم الأخرى الجزئية الأدنى منها في محاورة رجل الدولـة politics، الفقـرة 304، ص118 من نشرة أديب نصور. [العبيدي وروزنتال]

(2) يقارن: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص353 ـ 354. كذلك ابن رشد، تلخيص الأخـلاق (أحمد شحلان)، ص 55 وما بعدها. [العبيدي]

ليكون موجودًا سوى لما يحمله من خصائص بطبعه مثل الشكل السداسي في خلية النحل أو نسيج بيت العنكبوت[1].

وأما ما يخصّ الجزء النظري، والذي تمت الإشارة إليه في العلم الطبيعي[2]، فإن وجوده في الإنسان ليس من أجل الضرورة بل من أجل الخير الأسمى. والذي وجوده من أجل الخير الأسمى هو الأدعى للعناية مما هو من أجل الضرورة[3].

وأما الجزء العملي من العقل، فإنما هو موجود ضرورةً بسبب الجزء النظري[4]؛ وهذا ما يتفق وطبيعته التي سنبحثها فيما بعد. ولذلك، فإن الصناعات إنما هي موجودة أصلًا لما لها من ارتباط بغيرها بالذي تنتجه. ولهذا السبب، فإن الإنسان يقبل أن يكون خادمًا ومطيعًا لأنه قد كرّس نفسه لهذه الصناعات، بينما نجد الآخر الذي هو الرئيس قد صار رئيسًا لوجود نزوع لديه إلى ذلك. والذي نزوعه إلى أنْ يكون رئيسًا لهو خير من الذي يكون مرؤوسًا.

عليه، إنّ هذا النزوع ليس شيئًا سوى ذلك الجزء من العقل الذي يُسمى بالنظري، وأن هذا الجزء من العقل أعلى من الجزء العملي في الإنسان، شأنه شأن الإنسان الذي ينزع إلى اكتساب العلوم النظرية بطبعه، فهو إنما يتفوق على الذي

---

(1) ينظر: أرسطو، الطبيعة (بدوي)، ج1، ص150. [العبيدي]

(2) يقصد ابن رشد كتاب النفس، نشرة (الهند)، ص64. [العبيدي]

(3) ينظر: أرسطو، النفس (الأهواني)، ص108 وما بعدها. كذلك: الفارابي، المدينة الفاضلة (تحقيقنا) ص282؛ ويكرس ابن رشد نقاشاً مطولاً للعقل في تلخيصه لكتاب الأخلاق (ص261) مبيّناً وجهات نظره الخاصة حول طبيعة العقل ونظرته النقدية لموقف الاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس والفارابي وابن باجة؛ كذلك انظر: مقالة اللام من تفسير ما بعد الطبيعة، نشرة بويج، ج3، بيروت 1948، وكذلك: تهافت التهافت. [العبيدي]

(4) ينظر: الفارابي، المدينة الفاضلة (تحقيقنا)، ص279. والعملية جعلت لتخدم النظرية. [العبيدي]

يكتسب بطبعه الصناعات العملية. ولهذا، فإن الأشخاص الذين يمتلكون الصناعات العملية، إنما يقبلون أن يُقادوا بطبعهم. والعلاقة بين هذين القسمين من النفس هي مثل العلاقة بين الرئيس والمرؤوس[1].

(11)

وباستطاعتنا أن نبيّن ذلك بالقول: إنّ هذه الصناعات العملية موجودة لهذا السبب، فمن المناسب أن تفضي إلى قيام فن آخر، هو فن تدبير المدن. وبما أنه قد تمت الإشارة من قبل إلى أن وجود مثل هذه الصناعة يجعل العلوم النظرية ضروريةً، فإن العلوم النظرية هي استكمال للعلوم العملية[2].

والإنسان إنّما يبغي من خلال العلوم النظرية أن يقدم المشورة للآخرين. ولا يوجد هناك فرق بينها وبين الصناعات العملية سوى أن هذه الأخيرة هي بمثابة خادمة لها لكي تدرك الأولى غايتها القصوى، ولذلك فهي تنقاد لها. وقد توجد في الصناعات العملية صناعات أخرى جزئية تحت صناعة واحدة، مثل صناعة آلات الفلاحة وغيرها التي تقع تحت صناعة كلّية هي الزراعة[3].

وبموجب ذلك، فإن العلوم النظرية والصناعات العملية إنّما تعود لمبدإ واحد وتختلف فيما بينها من حيث الجهة فقط، وهذا ما صرح به العديد من الفلاسفة في

---

(1) يقصد ابن رشد: الجزء النظري والجزء العملي. [العبيدي]

(2) ينظر: ابن رشد، تلخيص الأخلاق (أحمد شحلان) ص31، ويقارن: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص55. [العبيدي]

(3) ينظر: ابن رشد، تلخيص الأخلاق (أحمد شحلان) ص31، ويقارن: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص55، الفارابي، تحصيل السعادة، ص25 (س15) وص37 (س8). والأمثلة التي ذُكرت تخصّ القضايا الكلية والمالية. وفي كتاب السياسة المدنية (الهند)، ص49 (س2)، يشير الفارابي إلى تلك الصناعات ويسمّيها بالأساسية: الزراعة والتجارة والطب، وهي التي تخدم الآخرين في الوقت نفسه؛ كذلك: ابن باجة، رسالة الوداع، إذ يتحدث عن الطب والملاحة.. والزراعة والخطابة كبديل. [العبيدي، وروزنتال]

زماننا[1]. وأنّ الذي أدى إلى هذا القول هو ما توصلوا إليه عند البحث في العقل أولًا، وقد جعلوا أي بحث مخالف لذلك أمرًا عارضًا.

نقول: إنّ غاية البحث في العلوم النظرية، ولا سيما العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة، هي للنظر وللنظر فقط، وليس للعمل أو الإرادة صلة بذلك. وهو أمر بيّن بنفسه لمن زاول هذه العلوم[2].

وقد تَبيّن أيضًا أن موضوعات هذه العلوم هي التي تنظر في الموجود ولواحقه، وبالتالي فهي ليست مقصودة للعمل، كما وأنها ليست الغاية القصوى للإنسان أن ينظر من خلالها إلى الآخرين. بل إن وجودها فيه لأجل الخير الأسمى، وإن كان من سخف القول: إنّ وجودها في الإنسان يكون غير ذي فائدة أو غير مثمر، كما سيتبيّن ذلك كله مما سنقول.

وقد تبيّن من قبل في الفلسفة الأولى[3] أن الوجود هو على قسمين: وجود محسوس ووجود معقول. والمعقول هو مبدأ الوجود المحسوس لأنه غايته وفاعله وصورته، وأن وجوده في العلوم النظرية إنما هو مقول على الوجود المعقول. وإن غاية الإنسان كموجود طبيعي، هو أنه يجب أن يظهر موجودًا طالمًا أن طبيعته هي التي تريد أن يظهر[4].

---

(1). يقصد ابن رشد الفيلسوفين ابن باجة وابن طفيل بخاصة، إذ اهتما بمسألة الصلة بين العلم النظري والعلم العملي والصناعات الجزئية. [العبيدي]

(2) ينظر: حول الصلة بين العلوم النظرية (الفلسفة الأولى، والعلم الطبيعي): حسن مجيد العبيدي، فلسفة الجسم عند ابن رشد، ط1، بيروت 2018، الفصل الأول، المبحث الأول بكامله. [العبيدي]

(3) أي علم ما بعد الطبيعة: Metaphysica. [العبيدي]

(4) ينظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (الهند)، ص4؛ كذلك: أرسطو، الميتافيزيقا، المقالة 7، الفقرة 1036 أ، والمقالة 8، وص1095 مقالة الهاء (فقرة ش) إلى نهايتها؛ وكذلك، أرسطو، مقالة الزاي، ج2، ص912، الفقرة 9، وص 1095 مقالة الهاء (فقرة ش) إلى نهايتها؛ وكذلك، أرسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص348 ـ 350. [العبيدي وروزنتال]

إنّ العلاقة بين وجود العقل في الإنسان وبين ما هو موجود فيه من قوى أخرى تبدو مثل علاقة النفس بالجسد، وهذا بالضبط ما أعنيه بعلاقة الوجود المعقول بالوجود المحسوس. وبصورة مماثلة، فإن علاقة هذا الوجود بالأشياء الاختيارية، طالما أنها مكتسبة بالإرادة، هي من الناحية الجوهرية هذه العلاقة.

عليه، تبين أن حكم الموجود المعقول على الأفعال الإرادية إنما يقوم بتدبير المعقول للمحسوس وفي إعطاء الموجودات بالإرادة المبادئ التي تعتمد عليها في وجودها. ومن الممكن إنجاز ذلك من خلال الوجود المعقول الذي يزوّد المحسوس بالأساس الذي يقوم به.

وقد اتضح أن هذا لا يعني أن الوجود المعقول يخدم المحسوس، ونوعًا ما فإن هذا شيء في جوهره موجود، ومطلوب بالضرورة منه.

وكون الأمر كذلك، فإن العلوم النظرية تكون بالطبع نافعة للعمل كضرورية، وبالطريقة التي يوضّحها الوجود المعقول كضرورية للوجود المحسوس. كما إن سيادة الجزء المعقول على بقية الأجزاء في المدينة إنما يشبه حكم المعقول للمحسوس[1].

ويبدو من هذا القول: إنّ الصناعات العملية سواء أكانت كليّة أم جزئية تحتها إنما وجودها مقرون بالعلوم النظرية. ويرى بعضهم أن وجود الصناعات العملية التي تعتمد على الحياة، إنما هو مناقض لما يعتقده بشأن العلوم النظرية، إذ هم يقولون: إنّ معقولات هذه الصناعات ليست موجودة بسبب ما ينتج عنها

(1) ينظر: الهامش السابق؛ ويقارن: الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص39 (س9)، حول علاقة الفلسفة بالعلوم النظرية وكون الفيلسوف هو الرئيس الأول في المدينة الفاضلة؛ كذلك ص42 (س5)، وهو ما يتطابق مع ما ذكره أرسطو في الأخلاق (بدوي)، ص350. أما المماثلة بين الفرد والمدينة فهي فكرة أفلاطونية. ولا شك أن ابن رشد يرغب في التركيز على الصلة السياسية الوثيقة بالعقل في الإنسان، إذ يؤكّد على الطبيعة الفلسفية في المدينة وعلى أن الحكام فلاسفة. [روزنتال]

فقط، بل إن تصورها غاية قصوى، وإن كانت غايتها الأولى هي الحذق والفطنة الجيدة. ويقولون أيضًا: إنّ الأفعال وما ينتج عنها شيء يمكن أن يورّث بالطبع، وهو ما يمكن ملاحظته في حركة الأجسام السماوية[1].

إذن، الصناعات العملية هي فضائل (بسيطة)[2]، وهذه النظرة لدى هؤلاء تجعل الصناعات العملية مستغنية عن كل ما يعطيه العلم النظري.

وفيما يتعلّق بالخصال الجيدة الناتجة عن هذه الصناعات، فإن هؤلاء الذين يجعلون من صناعة واحدة جزئية غايتهم، يظنون أنّ حذقهم بتلك الصناعة هي المعرفة بكل الأشياء، كما رأينا في اعتقاد الأطباء بصناعتهم.

والحق، أن معقولات هذه الصناعات إنّما هي قائمة أولًا من أجل العمل، وأن تصوّر شخص ما ذلك، فهو من قبيل الاتفاق أو البخت. ولهذا فإن البخت أو الاتفاق إن ظهر غايةً لهذه الصناعة فإنه سيكون مختصًّا بجنس آخر، وإن أُعطي اسمًا فسوف يُعطي له على سبيل المجاز، تمامًا مثلما حدّ الموسيقى الذي يصنّف في بعض الأحيان ضمن الصناعة العملية، وفي أخرى ضمن العلم النظري[3].

(12)

أما الفضائل الفكرية، فإنه من البيّن من طبيعتها أنها موجودة بسبب معقولاتها التأملية النظرية. ووجود هذه الفضائل أو على الأقل ما هو ذو مكانة بينها، إنما هو بسبب هذه الصناعات على الأغلب. وإن الصناعات كما قيل من قبل موجودة بسبب معقولاتها النظرية، كما أنّ هذه الفضائل الفكرية تنقسم بالطريقة ذاتها التي تنقسم بها الصناعات.

---

(1) التشبيه هنا من قبل ابن رشد عياني ومحسوس، فهو يريد أن يقول إن الصنائع العملية يمكن أن يورّثها الأب لابنه. أما عرضه لعلاقة الصناعات العملية بالعلم النظري فلم نستطع أن نتبيّن من هو قائله. [روزنتال]

(2) لفظة «بسيطة» Simple هي إضافة من ليرنر وغير موجودة عند روزنتال. [العبيدي]

(3) ينظر: الفارابي، إحصاء العلوم (عثمان أمين)، ص105. [العبيدي]

وبالضبط مثلما يوجد مدبّر أول لكل هذه الصناعات والمهن الأخرى، وهو فن تدبير المدن، كذلك يوجد مدبّر للقوى العاقلة يظهر أثره على الأشياء المادية بشكل بيِّن.

أما ما يعني الفضائل الخلقية، فإنه ظاهر من طبيعتها أنها موجودة لأجل الفضائل الفكرية وما شابه ذلك. وإحداها كما تم توضيحه في العلم الطبيعي[1]، هي الشهوة أو الشوق، وهي على نوعين: الأول يقوم من التخيل، والثاني يقوم من الإرادة والتعقل[2].

عليه، فإن القوة الشهوية المنبثقة من التخيل ضرورية ليس للإنسان فقط، وإنما تشترك معه فيها الحيوانات بالجملة، طالما أنها كائنات مفعمة بالحياة وشُجاعة[3]. أما الدافع القائم من العقل والإرادة فهو خاص بالإنسان، ووجود الدافع من مثل النوع هو للإنسان خاصة؛ والفضائل الأخلاقية تعني بصورة أولية أن هذا الجزء الذي فينا يرغب في ما تقرره الإرادة، إلى الحدّ والزمان اللذين تحكم فيهما أنه صحيح.

إنّ من البيّن أن هذا الفعل لا يمكن أن يُنسب إلى شيء آخر سوى الجزء النظري من النفس. وكون الأمر كذلك، فإن هذا الجزء يهتمّ بالبحث في الفضيلة

---

(1) يقصد ابن رشد هنا كتاب النفس، ينظر: نشرة الهند لهذا الكتاب، ضمن رسائل ابن رشد. ويقارن: أرسطو، كتاب النفس (الأهواني)، ص123 ـ 124. [العبيدي]

(2) في هذه الفقرات، يقارن: الفارابي، تحصيل السعادة، ص26 (س11 – 27) الذي يعتمد على أرسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص53 وما بعدها، والذي يلخّصه ابن رشد فيما بعد. وحول العلم المدني، ينظر: الفارابي، تحصيل السعادة، ص16 (س3). وهناك عرض مسهب من قبل الفارابي يستحق العناية في كتابه المدينة الفاضلة (تحقيقنا)، ص275، المعتمد على التمييز بين العقل الفعّال والعقل بالقوة وأثر ذلك على سعادة الإنسان وغايته المقصودة. [روزنتال]

(3) ينظر: أرسطو، كتاب النفس (الأهواني)، ص126، حول علة الحركة في الكائنات الحيّة. [العبيدي]

من خلال القوة العاقلة فقط، مما جعل الجزء العاقل من النفس يحتلّ رتبة الشرف بحق. وثمة من الحيوانات ما له هذا الجزء المشترك مع الإنسان، مثل الشجاعة الموجودة لدى الأسد[1].

أما العقل والإرادة فهما أمران خاصان بالإنسان. إذن، هذا هو السبب في أنه إذا وجد شيء ما وله صفة معيّنة خاصّة به، فهو جدير بأن يمتلك تلك الصفة.

ومن الممكن أن نرى من هذه الفضائل أن الإنسان إنما يرتبط بأقرانه كل حسب وسطه. فعلى سبيل المثال، العدل موجودًا بسبب الأمور العملية، العفّة بسبب اللذات التي تعيق الأفعال الحسنة، والشجاعة بسبب الأشياء المؤذية، والكرم بسبب الثروة[2]. أما العلم النظري، فإن المؤكّد من طبيعته أن الإنسان ليس محكومًا عليه من قِبَلِهِ بخدمة الآخرين.

ومثل ذلك، فإن هذه الفضائل هي فضائل عملية أكثر منها نظرية، وهي مطلوبة أكثر لحاجة الجسم إليها باستمرار؛ وليس الجسم فقط، وإنما آلات أخرى من دون الجسم أيضًا. ولهذا فإن الكرم مثلًا يحتاج للغنى لكي يحقق العدالة، والرجل الشجاع بحاجة للعون والنصرة[3].

في حين أن العلوم النظرية هي الأشياء التامة المتحررة من المادة. ولذلك يظن البعض أنها خالدة في بعض أجزائها. وقد تم التطرق إلى ذلك من قبل في مكان

---

(1) يقصد ابن رشد الشجاعة في الأسد. والنص كما هو: feeling of modesty. وإذا ما رجعنا إلى الفارابي نجده يذكر في كتابه تحصيل السعادة، ص28 (س7)، بأن من صفات الأسد الشجاعة. ومصدر ابن رشد هنا هو ابن باجة في تدبير المتوحد، ص55، ويعني بالتواضع: الحياء. [العبيدي وروزنتال].

(2) ينظر: أرسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص88. ابن رشد، تلخيص الأخلاق، (أحمد شحلان)، ص131 [العبيدي]

(3) ينظر: أرسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص122 وما بعدها عن الشجاعة، وص91 عن العدالة، وص139 عن الكرم. ابن رشد، تلخيص الأخلاق، ص131، ص201. [العبيدي]

آخر؛ إذ ما من شيء تامّ في جوهره إلا وهو أكثر رسوخًا[1].

ومع ذلك، فإن الكمالات الأخلاقية هي كمالات محسوسة في ما له علاقة بالكمال النظري، مثله مثل أي أمر في أوله من المستحيل بدونه أن نصل إلى الغاية القصوى، ولذا نظن أن هذا الكمال له غاية قصوى بسبب قربه من الكمال الأقصى. وهكذا تبين أن الكمالات الإنسانية أربعة، وإنّ كان وجودها لأجل الكمال النظري[2].

ويوجد هنا أمر قابل للبحث: هل أن الفضائل الخلقية موجودة بسبب الصناعات العملية، أم أن الصناعات العملية موجودة بسبب الفضائل الخلقية؟ أو هل أن بين هذه الكمالات علاقة واحدة؟ أي هل أن بعض الصناعات موجودة بسبب الفضائل، وبعض الفضائل بسبب الصناعات؟

إنّ من المؤكد من مجموع هذه الفضائل، أن الفضيلة الخلقية مرتبطة ضرورةً بالعقل وفعله؛ وكلما كانت الفضيلة الخلقية مقترنة بالعقل، كان العقل مقترنًا بالصناعات. إذن فمن الضروري أن تكون الفضيلة الخلقية عونًا لأجل الصناعة القائمة[3].

والشيء نفسه ينطبق تمامًا وكالمعتاد على العلاقة مع أي واحدة من هذه الصناعات العملية، وإنْ كان ولا ونوع من هذه الفضائل موجودًا بالرجوع إلى

---

(1) ينظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص9، وص16 (س9) فيما يخصّ المدركات العقلية وعلاقتها بالقابلية الفكرية الخالية من المادة؛ كتاب تحصيل السعادة ص39 (س2 ـ 11) حول الفلسفة الخالدة. ومن المحتمل أن يكون ابن رشد قد وضع نصب عينيه كتاب أرسطو، الأخلاق، ص210 عند الحديث عن الفضائل العقلية وخلود المعرفة النظيرة. ينظر أيضاً: أرسطو، النفس، ص111 ـ 112. [العبيدي وروزنتال]

(2) عن العلاقة بين الفضائل الخلقية وعلاقتها بالفضائل النظيرة التأملية والفكرية، ينظر: كتاب الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص26 (س11) وص27 (س8). [روزنتال].

(3) ينظر: ما قلناه في الحاشية السابقة؛ كذلك تحصيل السعادة، ص27 (س11). وينظر الملاحظة في الفقرة 9 من هذه المقالة. [روزنتال].

هذه العلاقة؛ لأن الصناعات العملية إنما تقوم كمرحلة أولى لها، مع أن العامة يحتاجون إلى اكتسابها، بقصد أن يكون عمل هذه الصناعة أكثر كمالًا وجودةً، وهو لذلك يسود على الصناعة. وهذا أمرٌ بيّنٌ بنفسه. ولكن أيًّا كان الأمر، فإن كليهما موجود ولأجل الجزء النظري.

عليه، إن الذي قلناه عن العلاقة بين هذه الكمالات الإنسانية هو ما اتفق حولها **المشّاؤون** جميعًا.

(13)

بما أن الجزء النظري غير موجود فينا منذ الولادة بالفعل بل موجود فينا بالقوة، وقد تمّ توضيح ذلك في العلم الطبيعي[1] من قبل؛ إذ إن أي شيء يحتوي على الإمكان في وجوده أو يخالطه الإمكان من الممكن أن يحصل على كماله الأقصى عندما يكون بالفعل، ولا يخالطه أي نوع من القوة[2].

من الواجب علينا أن ندرك ونجعل الكمال بالفعل أمرًا حقًّا، بأن نوضح مجيبين عما إذا كانت هذه الصناعات تأتي من خلال الاختيار والإرادة الحرة[3]. طالما أنه لا توجد هناك ضرورة لجعل ما بالقوة بالفعل، فما هو إذن الكمال الذي نحن ملزمون بالبرهنة عليه، وما هي غايتنا من ذلك؟ هل هو العلم النظري؟ أو

---

(1) يقصد ابن رشد كتاب النفس، (الهند)، ص9. [العبيدي]

(2) ينظر: أرسطو، كتاب النفس (الأهواني)، ص111؛ ويقارن: أرسطو، كتاب السماع الطبيعي (= الطبيعة) (بدوي)، ج1، ص86 وما بعدها؛ كذلك شرح ابن رشد لهذا الكتاب الورقة 25 أ (س12)، والشرح الأوسط، الورقة 201 ب؛ كذلك تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد (بويج)، ج2، مقالة الدال، ص562 (س2). ويُطلق اسم الهوية واسم الموجود على الموجود خارج النفس بالفعل والموجود بالقوة. [روزنتال والعبيدي]

(3) بالنسبة للاختيار وحرية الإرادة، ينظر: الفقرة 8 مع حواشيها. ويقارن: الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص28 (س1 – 15)، لجهة أن الإرادة البشرية يجب أن تلعب دورها لحيازة الكمالات الخلقية والفكرية. [العبيدي]

هل يوجد ما هو أرقى من ذلك منزلة بين العلوم النظرية؟ وإنْ كان شيئًا غير العلوم النظرية، هل هو موجود فينا أم مفارق لنا في جوهره؟

نقول جوابًا على ذلك: فيما يخصّ الذي يقرّ أن العلوم النظرية خالدة، أو أنها موجودة بالفعل ولكن منذ زمن الولادة وقد غشتها غواش الحسّ ومطالب الجسد، إنها في الحقيقة على هذه الصورة تقف وكأنها لا تزال موجودة بالقوة غير مستكملة، وأما على صورة مفارقة[1] كما يقول أفلاطون، أو أنها عقل فعال، أو مستفاد، سوى العقل الهيولاني.

عليه، فإن من البيِّن أن الكمال للإنسان هو بحدّ ذاته غير محصّل بالإرادة؛ لأن وجوده بطبعه سابق عليها، ولكن الإرادة لها قرينة مع حدّها. وطالما أن لها قرينة مع حدّ الكمالات القصوى، فإنها تُعدّ مقدمة أولى لتحديد معنى الغاية[2].

وإن قال قائل: إنّ شيئًا ما مكتسبٌ من قبلنا بالإرادة، وبالتالي فإننا نحصل على الكمالات القصوى الأخرى التي تُكتسب بطبعها، فنجيب: أن الكمال إنما نحصل عليه من خلال ما هو مرتبط بالإرادة، وكما نحن عليه.

---

(1) يقصد ابن رشد هنا نظرية المُثُل عند أفلاطون ويحاول أن ينقدها كما نقدها أرسطو من قبل في كتابه الميتافيزيقا. [العبيدي]

(2) فضلاً عن المصادر والمراجع التي ذكرت في الحاشية ما قبل السابقة أعلاه، ينظر: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص5 (س5)، إذ يبحث أمر وجود النفس بالقوة أو بالفعل. وحول اتصال الفيلسوف، وهو الرئيس الأول، بالعقل الفعّال المسبوق بالعقل بالقوة والعقل المستفاد، هناك إشارات إليه في كتاب النفس، ولا شك أن ابن رشد يشير هنا إلى مقالة الفارابي هذه. وينظر حول العقل الفعّال والإرادة الحرة: الفارابي، السياسة المدنية، ص41 وص42 (س12). ويبدو أن ابن رشد قد وضع نصب عينيه كتابي النفس (ص111)، والأخلاق (ص210 وما بعدها)، داعياً إلى المعرفة العلمية لأرسطو أي الغاية– العلوم النظرية – والوسائل التي تحصل بها. وبما أن الكمال الإنساني هو الكمال النظري التأملي الذي يتم الوصول إليه بمساعدة العلوم النظرية التي توفر المعرفة العلمية، فإن ذلك يوضّح في رأيي نقاش ابن رشد هنا، ينظر كذلك: تحصيل السعادة، ص29 (س18) والسياسة المدنية، ص14 (س14). [روزنتال]

ومن المعروف أنّ هذا التعلّم إنْ كان مرتبطًا بالإرادة، فإنه إنما يرتبط بها بطريقة غير الطريقة السابقة ما دامت الإرادة لا ترتبط أدنى ارتباط بتلك التي نوجد بها نحن. ونوعًا ما، فإن الإرادة لها ارتباط بوجود العلاقة التي من خلالها يكون العقل الفعال بمثابة الكمال لنا[1].

أما بالنسبة **إلى هؤلاء** الذين يرون أن العلوم النظرية ليست خالدة وإنما هي كمالات قصوى فقط، فإن الكمال الإنساني إنما يعود إلى تلك التي تكتسبها الإرادة بحد ذاتها. ومع ذلك، أن الكمال الأقصى إنما يتمّ بالإدراك العياني للعقول المفارقة، يكون الكمال بالنسبة إلى هؤلاء على قسمين: كمال أول وكمال أخير. الأول إنما يكون مما يكتسبه الشخص بنفسه، والثاني ممّا يكتسب بواسطة الاتصال (بالعقل الفعّال). وهذا ما يتطلب البحث عنه في العلم الطبيعي[2].

(14)

وعود على بدء، مفصّلين القول في ما صرّح به **أفلاطون** في ما يخصّ نوع التربية التي يجب أن تحصّل عليها هذه الفئة من الناس. وقد **قلنا**: إنّ **أفلاطون**[3] يضرب لنا مثالًا بين نوع من الرجال وما يعرفونه مقابل بقية أنواع الناس.

---

(1) إنّ هذا الاستنتاج يقوم على تكيِّف ابن رشد لمفهوم الفارابي حول العقل الفعّال والذي يضمن الاتصال به الكمال الأقصى للإنسان. وهذه وجهة نظر ابن باجة. [روزنتال]

(2) إنّ هذه الفقرة الأخيرة هي وجهة نظر أفلاطون، كما قُدمّت باسمه من قبل عند الفارابي في تحصيل السعادة، وكذلك ابن باجة في تدبير المتوحد، ورسالة اتصال العقل بالإنسان؛ كذلك ينظر: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص8؛ ويقارن: أرسطو، الطبيعة (بدوي)، ص165، وكتاب النفس (الأهواني)، ص46 حول العقل كقوة خالدة للنفس وأهمية نظرية العقل وتطورها من الكندي إلى الفارابي وابن سينا ومن ثم ابن رشد، وكل ما له علاقة بالتركيز على السلطة السياسية في فلسفتهم السياسية. [روزنتال]

(3) ينظر: الجمهورية، ك7 (514 أ)، ص171 – 172. والقصد هنا هو أسطورة الكهف الأفلاطوني والترقّي الجدلي للمعرفة الإنسانية. ومن هنا سيرجع ابن رشد إلى أفلاطون بعد أن غادره في الفقرات السابقة. [العبيدي]

قال **أفلاطون**[1]: إنّ عامة الجمهور حالهم يشبهون رجالًا أقاموا منذ طفولتهم في كهف لا يغادرونه أبدًا، وهم يرون بأنفسهم ما هو داخل الكهف وهم عاجزون عن إدارة رؤوسهم نحو فتحة في الكهف، وعند الفتحة توجد نار تنعكس من خلالها الظلال[2] للأنواع الأخرى من الموجودات. ولهذا، فإن كل ما يرونه في هذه الصور إنما هو ظلالهم التي تعكسها النار على جدار الكهف. ولئن كان هذا هو وضعهم، فإن هؤلاء الناس يتصورون ويدركون معرفة الأشياء بمثابة ظلال[3]، بسبب ما تعكسه الأشياء الموجودة من صور على جدار الكهف عندما تمر من خلال فتحته، وهم بذلك يظنّون أن الأشياء في حقيقتها ليست أكثر من ظلالها.

أما الفلاسفة، فهم الذين استطاعوا أن يغادروا الكهف إلى النور الساطع، ليروا عندئذٍ الأشياء على حقيقتها من خلال نور الشمس[4]. ومثلما أن عين الإنسان عندما تواجه الشمس لأول مرة تُصاب بالعشو وهي خارجة من الكهف ولا تستطيع أن ترى أي شيء.

كذلك الأمر مع هؤلاء البشر الذين يميلون بطبعهم إلى التفلسف، فإنه من غير الجائز ابتداءً أن يندفعوا بقوة إلى دراسة تلك العلوم المجردة التي من الصعب إدراك ماهياتها ومراميها من البداية. بل الصحيح[5] في ذلك أن نقودهم خطوة خطوة لكي ينظروا إلى الأشياء أولًا بأول، وبعد ذلك يستطيعون أن ينظروا رافعين أبصارهم إلى النجوم والقمر ثم ينظرون في الآخر إلى الشمس.

عليه، فإن من المناسب أن نربي الفلاسفة الذين نريد شيئًا فشيئًا بأن نوجّههم

---

(1) أيضاً: ك7 (514 ب)، ص172. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك7 (515 أ)، ص172. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك7 (515ب)، ص172. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك7 (515 جـ ـ هـ)، ص173. [العبيدي]

(5) أيضاً: ك7 (516 أ)، ص173. [العبيدي]

إلى ما هو أيسر عليهم[1] وأولًا بأول.

وعندما بدأ **أفلاطون** ببحث أي علم يجب أن يبدأ به تعليمهم بصورة ملائمة[2]، صرّح قائلًا: إنّ العلم الملائم لهم هو العلم الرياضي[3]، لأنهم قد تربوا منذ طفولتهم على الموسيقى والرياضة معًا مع أبناء الحرّاس. لأن غاية الرياضة هي تقوية الجسم، أما ما يخصّ الموسيقى[4] فإنما نلقنهم من خلالها حكايات، وإن كانت هذه الحكايات لا ترفع من قابليتهم ولا تعلّمهم كيف يدركون ما هو معقول وبديهي في العلوم النظرية[5].

عليه، فإن من الملائم بل ومن الضروري لهذا العلم الرياضي أن ينتمي إلى جنس العلوم النظرية، وفي الوقت ذاته أن نبتدئ منه بأيسر العلوم الرياضية ألا وهو علم الحساب والعدد. وهذه الصفة تنطبق بترتيب على كل العلوم الرياضية الأربعة وهي الحساب والهندسة وعلم الفلك والموسيقى[6]؛ لأنّ من الأوفق

---

(1) أيضاً: ك7 (516 أ)، ص173، الفارابي، السياسة المدنية، ص7 (س2 ـ 11)، حول الشمس والضوء والرؤية والعقل الفعّال، ولا يشير ابن رشد في هذه الفقرات أعلاه إلى السجن والمسجونين، وإن الجملة الأخيرة من الفقرة هذه هي التي توضّح ذلك. ثم إن ابن رشد يطبّق هذه الأسطورة (الكهف) على المثل. ينظر أيضاً: ابن باجة، اتصال العقل بالإنسان، ص18. أما الفارابي وابن باجة فيطبّقان بحذر هذه الأسطورة. ينظر، أيضاً الملاحظة على الفقرة 8 أعلاه. ويجب أن نشير إلى أن ابن رشد مثل سلفه الفارابي معنيّ بمدركات العلوم النظرية بإتباع أفلاطون، وليس بالعالم الحسّي. ينظر كذلك: أفلاطون، الجمهورية، ك7 (521 د)، ص178. [العبيدي وروزنتال]

(2) ينظر: الجمهورية، ك7 (522 جـ)، ص178 – 179. [العبيدي]

(3) يقصد ابن رشد العلوم الرياضية بعامة بحسب الترتيب. وهو يضم إلى جانب الهندسة، الحساب والموسيقى وعلم الفلك (الهيئة). [العبيدي]

(4) من محاسن ابن رشد أنه يقيد نفسه بالأصول المجردة عند مناقشة موضوع الكهف عند أفلاطون ويجرد الموضوع من طابعه الأسطوري ويعطيع بعداً علمياً بحتاً. [العبيدي]

(5) ينظر: الجمهورية، ك7 (526–527د، 530 د)، ص183–189. [العبيدي]

(6) ينظر: الجمهورية، ك7 (521–522أ)، ص178. [العبيدي]

دراستها بهذا الترتيب، لأن في هذا الأمر سهولة في كل ما لـه علاقـة بالمـادة، ولأن علم الحساب هو أكثرها تعلّقًا بالأشياء. ويأتي بعده علم الهندسة، ثم علـم الفلـك (الهيئة) فالموسيقى.

إنّ من البيّن من خاصية هذه العلوم، أن المطلب الأول للفلاسفة هـو العلـم الرياضي؛ لأن فيه يتمّ وبصورة نهائية تعلّم الأشياء وفق أصولها. ذلك أن معظم ما نكتسبه منها باستثناء القليل إنما يعود بالفائدة على الجزء العاقل فينـا. ولهـذا، فـإن المعقولات سوف تكون غير تامّة الإدراك ما دامت لم تُدرك من هـذا البـاب، وإنـما عن طريق التقليد، مما يلزم عنه أن وجود الأشياء لم تُدرك بماهياتها[1].

(15)

يقسم **أفلاطون**[2] إدراك الأشياء على جـزئين، فيُـسمي التعقّـل الأول تعقّـل الأشياء كما هي موجودة حقًّا، والتعقّل الثاني هو الذي يعقـل الأشـياء المحـسوسة على شكل مثالات، وهذا شأن العلوم الرياضية. وهو يرى أن هناك نسبة بين حال المعقـولات وحـال المحـسوسات لأنـه مـن خـلال المحـسوسات تُنتـزع الـصور للأشياء. وتلك الصور إنما خيـالات مطابقـة للمحـسوسات، مثـل انعكاسـها في

(1). انظر حول ترتيب العلم الرياضي (حساب، هندسة، فلك، موسيقى): ينظـر: الكنـدي في رسائله في الحساب، والهندسة، والفلك، والإيقاع (= الموسـيقى)؛ كـذلك: دراسـة فـالزر وجويدي عن الكندي، روما، 1940، ج7، ص3 ـ 4؛ الفـارابي، كتـاب إحـصاء العلـوم (عثمان أمين)، الفصل3، عن علم التعاليم، ص93 وما بعدها. إن معالجـة ابـن رشـد هنـا مختصرة جداً بإزاء الفارابي، وذلك على الأرجح لأنه مهتمّ بصورة أولية بالطبيعة الفلـسفية للحاكم، ولأن العلوم النظرية البحت تقود الإنسان إلى الكـمال. ومـن المحتمـل أنـه اتبـع مصدره على نحو موجز وبسيط. [روزنتال والعبيدي]

(2) ينظـــر: الجمهوريـــة، ك6 (509 د– 511 د)، ص168– 170، وك7 (533 ج– د) ص189، حول عجز الرياضيات عن بلوغ اليقين وأن المنطق هـو وسـيلة لفهـم الحقيقـة. [العبيدي]

المرآة ظلالًا. وهذه هي الحال مع المعقولات[1].

وكما **قُلنا**: إنّ الذي من الممكن معرفته من خلال العلوم الرياضية لا يكون من أجل غاية، وإنْ كانت أشياؤها معقولات عن الوجود، وإن لصاحب الفلسفة[2] الأولى حق النظر فيها. ويرى أفلاطون أن هذه ليست بالمنزلة ذاتها[3] التي للعلوم النظرية الأخرى فيما يتعلّق بالكمال الإنساني[4]. ولهذا يقول عنها[5]: إنّها العلوم التي تكون مبادئها وغاياتها غير محددة كفايةً، وما ينتج عنها غير معروف كفايةً.

عليه، فالعلوم الرياضية ليس المقصود منها ومنذ البداية الحصول على الكمال الإنساني، مثلما هي حال العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة. وهي بذلك تختلف عنهما، لأن العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة إنما تبغي مبادئهما الوصول إلى

---

(1) إن ابن رشد هنا يلخّص الفقرة ك6 (509 د- 511 د) من الجمهورية، ويدمج معها الفقرة (533 جـ- هـ)، ولكن تقسيمه للمدركات غير كامل وغير مدرك كما هو الأمر في نص الجمهورية. وعلى الأرجح وكما أوضحت في الترجمة، فإن التناقض يجب أن يكون بين الفرضيات والمعرفة المعتمدة على البحث العقلاني ابتداءً من المبادئ الأوَل، ويعبِّر عن ذلك أفلاطون في الجمهورية عن طريق التمييز بين الظن والمعرفة. ولهذا السبب فإن علم الحساب هو أدنى العلوم النظرية، ثم الفيزياء (= الطبيعة)، فالميتافيزيقا صعوداً، وهي ممهدة لها فقط. وبالنسبة للترجمة، فإن من الممكن أن يكون «الاحتمال» هو المصدر، والمتناقض مع المعرفة الحقيقية للمثل. [روزنتال].

(2) ينظر: الجمهورية، ك7 (533 جـ)، ص189. [العبيدي]

(3) يقصد أفلاطون علم الحساب والعدد. ويلاحظ هنا أن ابن رشد يشير إلى أفلاطون على أن يحث على ابتداءً بعلم الحساب، لأن علم المنطق لم يكن معروفاً في زمانه، وهو العلم الذي يُعدّ بمثابة مدخل إلى العلوم جميعاً. [العبيدي]

(4) يستخدم ابن رشد هنا فيلسوف الفلسفة الأولى بدلاً عن الجدلي صاحب علم الجدل عند أفلاطون، وهو أرقى أنواع المعرفة عنده. ينظر: الجمهور، ك7 (533 أ)، ص189. [روزنتال]

(5) ينظر: الجمهورية، ك6 (510 ب ـ 511أ)، ص168 ـ 169. [العبيدي]

الغاية القصوى والمبدإ الأول[1]. فمثلًا علم ما بعد الطبيعة يرى أن الفلك هو عدد الحركات، وهذا الاختلاف بينهما لا ينطبق عليهما فحسب بل وعلى جزء جزء من هذه العلوم نفسها.

ومن البيّن أن فائدة العلم الرياضي وغايته ليستا لتهيئة العقل لدراسة العلمين[2] التاليين، ومن غير الممكن القول: إنّ غرض العلم الرياضي هو مجرد العمل فقط[3]، حتى وإنْ انصرف الأشخاص أنفسهم كلّية إلى ممارسته والعمل به، كما نشاهد ذلك عند الجمهور عندما يهتمّون بعلم الهندسة العملية والموسيقى العملية. كذلك الأشياء التي يبحثون فيها إنما هي مشتركة ما بين الأشياء الطبيعية والأشياء الصناعية.

ومثال ذلك، إنْ وُجد أن المثلث المتساوي الأضلاع يجب أن تكون أضلاعه الثلاثة قائمة من مركزّي دائرتين متساويتين، وأن اثنين من أضلاعها القائمين على القاعدة يجب أن يلتقيا في النقطة التي تتقاطع فيها الدائرتان مع بعضيهما. **نقول**: لا يوجد هناك مثلث بذاته موجود في الخشب أو النحاس أو بصورة عامة في الأجسام الصناعية[4]؛ بل إنه شكل فقط لكل ما هو طبيعي أو صناعي[5].

---

(1) أيضاً: ك7 (531 هـ، 532 هـ، 533 جـ)، ص187 ـ 189. [العبيدي]

(2) يقصد ابن رشد بهما العلم الطبيعي والعلم الميتافيزيقي. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك7 (533 د)، ص189. [العبيدي]

(4) يمكننا تصوّر ما قاله ابن رشد للتدليل على أن العلم الرياضي هو علم للأشكال فقط، المستوحاة من المواد من الخارج، وأنه لا يوجد هناك مثلث خاص للحديد أو الخشب أو ما شابه، بل هناك مثلث واحد ينطبق على الجميع. يقارن: الجمهورية، ك6 (510 جـ)، ص168. [العبيدي]

(5) يقارن: أفلاطون، محاورة طيماوس (بربارة)، دمشق 1968، الفقرة 53 جـ- 54هـ، ص275- 277. كذلك ينظر تفسير كورنفورد لطيماوس أفلاطون في كتابه كوزمولوجيا أفلاطون، لندن 1937. ويلاحظ هنا أنه لا يوجد ذكر للمثلث المتساوي الأضلاع في تلخيص جالينوس للجمهورية. [روزنتال]

ومثل ذلك، فإنّ الأشياء الجزئيـة الموضـوعة لهـذه العلـوم موجـودة في المـادة فقط، وأنّ البحث في هذه العلوم إنـما يقـوم عـلى الموجـود. ومـا عـلى المـرء إلّا أن يدرس أولاً العلل الأربع للموجود، وهي: الهيـولى والـصورة والفاعـل والغايـة، وإنْ كان وجود هذه العلل هـو لأجـل العلّـة الـصورية فحـسب[1]. كـذلك هـي المراتب الجزئية المتضمنة في هذه العلوم عندما يقترن بعضها ببعض.

كما نقول: إنّهم يحتاجون في وقت عملهم إلى معرفة أخرى مضافة هي العلـوم الجزئية. فكل امرئ يريد بناءً مثلث متساوي الأضلاع من الخشب يجد أنه من غير الكافي له معرفـة مـا قالـه **إقليـدس** في بدايـة كتابـه حـول بنـاء المثلـث المتـساوي الأضلاع، دون أن يضع فوق معرفته هذه بالمثلث معرفته بفن النجارة. وهذا دليل بيِّن لكل شخص حاذق بهذه العلوم.

إنْ كان هذا هو كلّ ما قلناه، فإن غاية وجوهر تعليم هـذا النـوع مـن النـاس العلوم الرياضية، هما بصورة أوليـة لرفـع مهـاراتهم، وهـو مـا أراده **أفلاطـون**[2] بقوله: إنّه يجب أن توضع مع المعرفة بالأشياء الضرورية المعرفـة العمليـة الخاصـة بها. ولأن هؤلاء هم الحرّاس (الحكام)[3]، فإنهم يحتاجون إلى معرفـة علـم العـدد لأجل تنظيم الجيش في المعركة[4]، ومعرفة الأشكال الملائمة وأحجام المعسكرات المعدّة للهجوم[5]. ومما يحتاجونه أيضًا بالطريقة نفسها معرفـة الـشهور والفـصول

---

(1) ينظر: حسن مجيد العبيدي، فلسفة الجسم عند ابن رشد، الفـصل 3، المبحـث1: «الـصورة موضوع للعلم». [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك7 (525 ب ـ جـ)، ص181. [العبيدي]

(3) «الحكام»، إضافة من عندنا لتوضيح العبارة. [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك7 (525 جـ)، ص181، ويقارن: الفارابي، تحصيل الـسعادة (الهنـد)، ص25 (س18): «صناعة قواد الجيوش فإنها هي الصناعة التـي إنـما يبلـغ الغـرض منهـا باستعمال أفعال الصناعة الجزئية». [العبيدي]

(5) ينظـر: الجمهوريـة، ك7 (522 هـ، 525 جـ، 526 د)، ص 179، 181، 183. وهـذه الفقرات تتحدث عن علاقة الرياضيات بالعلوم المختلفة. [العبيدي]

التي هي ضرورية ليس للملاحين ولا للذين يسافرون عبر الصحراء فحسب، وإنما لقواد الجِمال أيضًا. كما أن الموسيقى العملية هي الأخرى ضرورية لهم، ماداموا هم الذين ينظّمونها للمدينة.

(16)

يرى **أفلاطون** أن هؤلاء (الحراس) يجب أن يبدؤوا أولًا بدراسة هذا العلم (الحساب). وسبب اعتقاده هذا إنما يعود إلى أن صناعة المنطق لم تكن معروفة في زمانه. ولكن بما أن صناعة المنطق معروفة الآن، فإن من الملائم أن يتمّ بدء الدراسة بها. على أن يتمّ بعد ذلك التحول نحو دراسة علم الحساب ثم الهندسة فالفلك فالموسيقى فعلم البصريات (المناظر) ثم في الآخر علم الميكانيك، وبعده يأتي العلم الطبيعي، وبآخرة علم ما بعد الطبيعة[1].

انقسم الفلاسفة القدماء فيما بينهم حول ما إذا كان من الضروري البدء بدراسة المنطق أم بدراسة العلم الرياضي. إذ كان بعضهم يرى أن صناعة المنطق إنما هي لأجل تسديد العقل من الوقوع في الخطإ. والعلوم الأخرى مثل العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة إنما تحتاج له ضرورةً، ولكن فيما خصّ العلم الرياضي، فإن المرء لا يحتاج فيه إلى المنطق، وذلك لارتباطه بالرياضيات بشكل أولي مع المادة[2].

---

(1) هذا التقسيم عند ابن رشد، أصله موجود عند الفارابي في كتابه إحصاء العلوم، حيث يبدأ بعلم المنطق فالرياضيات فالطبيعيات فالإلهيات. وهنا يتضح مرة أخرى أثر الفارابي الواضح في ابن رشد. وابن رشد هنا يختلف عن الكندي في التقسيم، وإن كان من المدهش حقاً أن لا يربط ابن رشد المنطق بأرسطو، وهو الذي جعله مبتدأ التعليم. هل إن ابن رشد يريد هنا أن يبرّر موقف أفلاطون ولاسيما في هذه الفقرة؟ ثم إن توسيع التعليم للحكّام الذي ينعكس في هذه الفقرة لابن رشد ويتجاوز أفلاطون، من المحتمل أن يعلل المعالجة الموجزة لأجزاء الجمهورية هذه ولحذف الفقرات 528 – 536 منها. [العبيدي وروزنتال]

(2) لا يوجد من بين الفلاسفة المشائيين المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، من يقول بالاستغناء عن علم المنطق، بل عدّوه جميعاً المدخل إلى كل العلوم. ولهذا نجد أن ابن رشد ينظر إلى المسألة من منظور ابستمولوجي بحت وليس انطولوجي. [العبيدي]

ولكن، حتى لو كان الأمر على هذا النحو، وأن صناعة المنطق ليست ضرورية لتعلّم العلم الرياضي، فإن من الملائم دون أدنى شك تعلّمه وتحصيل المعرفة به. وبما **أننا** نميل إلى ما هو الأفضل قطعًا في تعليم هذا النوع من الناس، فمن الضروري أن نبدأ بتعليمهم المنطق.

أما الناموس الذي يجب أن يلحظوه بصورة ملائمة في أثناء تعلّمهم، فإن **أفلاطون**[1] يرى وكما ذكر سابقًا أنهم يجب أن يتعلموه مع فن الموسيقى، وذلك عندما يبلغون السادسة عشرة أو السابعة عشرة من عمرهم، وهي السن التي يتم فيها إزالة الرغبات غير المناسبة فيهم، على أن يمارسوا بعد ذلك ركوب الخيل إلى أن يبلغوا سن العشرين، وبعد أن يتم لهم ذلك كله يبدؤون بتعلّم الفلسفة كما جرى تحديده من قبل. ويمنع **أفلاطون** تعلم الفلسفة قبل هذه السنّ؛ لأن مداركهم العقلية تكون غير ثابتة بعد تمامًا مما يجعل أحكامهم غير صحيحة.

وبالطريقة ذاتها، عندما يتمّ توضيح الحكايات الوهمية لهم والتي تربوا عليها منذ نشأتهم[2]، فإنه من غير الممكن الوثوق من أنهم لن يسخروا منها أو يرددوها بصورة سريعة أمام الناس، أو يهدموها بكل ما أوتوا من قوة. وكما حكى **أفلاطون** فإن حال[3] هؤلاء يشبه حال ذلك الذي تربى في أسرة واعتقدهم أنهم أهله، وحين بلغ سن الرشد أدرك أنه ليس ابن أولئك الذين يقولون له إنهم أبواه، وأن أمه وأباه هما أناس آخرون. أفلا ترى أن هذا الأمر سيزيل من نفسه كل تبجيل وتقدير كالذي كان يكنّه لهما من قبل، بل ربما سيسخر منهما.

إنّ هذا الأمر هو نفسه ما سيحدث بالضبط مع هذا النوع من الناس إذا ما

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك7 (537 ب ـ جـ)، ص192. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك7 (538 أ – هـ)، ص193 – 194. [العبيدي]

(3) في هذه الفقرة يريد ابن رشد أن يقول: إنّ الذي تربى على الحكايات الكاذبة ثم اكتشف فيما بعد أنها كاذبة، فما عساه موقفه يكون منها؟ انظر كيف سيعرض للموقف من وجهة نظره من خلال أفلاطون. [العبيدي]

تعلّموا صناعة الجدل[1] قبل هـذه الـسن. وأن هـذا الأمـر هـو سـبب انـدفاعهم وحماسهم وحبهم لتهديم كل قول يتجادلون حوله، مثلما يمزّق الجرو ملابـس أي شخص يقترب منه[2]. ولسوف تعلم أن هـذا الأمـر يحـدث عـلى الأغلـب لـدى هؤلاء الذين يشغلون أنفسهم بالتفلسف على هـذا النحـو في هـذه المدينـة، وهـذا الشيء هو الأكثر أذىً لهم[3].

كما، يجب عليهم أن يستمروا في تعلّم الفلسفة حتى يصلوا سن الثلاثـين مـن أعمارهم، وأن يحصّلوا كل أقسامها. وعندما يبلغون سن الخامسة والثلاثين توضع في أيديهم قيادة الجيش، وهذه القيادة تبقى في أيديهم مدة خمس عشرة سـنة تقريبًـا. وعندما يصلون إلى سن الخمسين من أعمارهـم، يـصبحون جـديرين بقيـادة هـذه المدينة وحكمها[4]. وعندما يتقدم بهم العمر، عندها مـن الملائـم لهـم أن يجلـسوا بعيدين في جزائر الأبرار كما قال **أفلاطون**[5]. ويعنـي **أفلاطـون** بجزائـر الأبـرار، حسبما **أرى**، البحث عن فكرة الخير بذاته[6]، الـذي يـؤمن بـه هـو. وإذا مـا كـان شخص ما يرى أنه يوجد خير أسمى للإنسان موجود بذاته، فإنه سوف يعتقد بأن ممارسة الفضائل الأخرى لن تجعله ينال ذلك.

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك7 (539 أ- ب)، ص194: «خطر المنطق على الأحداث» [العبيدي]

(2) يقدم ابن رشد في هذه الفقرة ملخـصاً ممتـازاً لأفلاطـون ، ويتـصرّف بـه تـصرف العـارف الخبير. [العبيدي].

(3) ينظر: الجمهورية، ك7 (539 جـ)، ص194. كما أن هناك إشـارة إلى الحالـة المعـاصرة لـه والتي توضّح بصورة جيدة كيفية معالجته لفكر أفلاطون معالجة جدية، وكيف نظر هو إلى مدينته الفاضلة كافتراض عملي قائم. [روزنتال]

(4) ينظر: الجمهورية، ك7 (540 ب)، ص195. [العبيدي]

(5) أيضاً: ك7 (540 ب)، ص195. وعند روزنتال هـي: islands of happiness أي جزائـر السعداء، وعند ليرنر هي: isles of the blessed جزائر المباركين. [العبيدي]

(6) إن مثل الخير المطلق هو غاية ما يريد أفلاطون من الفيلسوف أو الإنسان الفاضل أن يـصل إليه. [العبيدي]

ولهذا السبب **أعتقد** أنّ رأي **أفلاطون** هو: أن هؤلاء في أواخر حياتهم يجب أن يعتزلوا أنفسهم من أجل التأمل في (مثال) الخير[1].

قال **أفلاطون**: إنّ من الملائم لأهل هذه المدينة أن تحدّد أيامًا لهؤلاء الحكّام الفاضلين يتذكرون فيها فضائلهم وتُقدّم إليهم القرابين والهدايا، ويتم تكريمهم بصورة عامة، وهو أكبر إكرام لهم.

والأمر نفسه ينطبق على تعليم النساء الملائمات بطبعهن للحكم. وقد قلنا من قبل إنّ النساء مثل الرجال فيما يعني أي عمل يقوم به الناس بعامة. ويرى **أفلاطون** أن حكومة المدينة تكون صالحة وملائمة عندما يكون فيها فيلسوف أو أكثر.

(17)

وعندما أتمّ هذا الجزء من القول، تحوّل مرة أخرى للحديث عن كيفية قيام هذه المدينة بأحسن طريقة ممكنة[2]. وكان قد ذكر من قبل أن هذه المدينة من الممكن أن تقوم إذا كان أحد الفلاسفة بهذا الوصف ابن ملك أو كان همه إقامة حكم هذه المدينة على أسس أخرى مثل إرساء الفضيلة والعدل في الأحكام، والتناصف والشرف والقوة وما شابه ذلك.

وإذا ما حدث وقامت هذه المدينة[3]، فالطريقة التي ستوجد بها هي: أن الحاكم سيوجّه عنايته نحو هؤلاء الناس، ولا سيما من تجاوز منهم العاشرة من عمره أو خلافه، ويدفع بهم إلى القرى والأرياف بعد أن يُنتزعوا من أهلهم لكي

---

(1) «مثال» إضافة من عندنا لتوضيح النصّ. ويفسّر ابن رشد هنا جزائر الأبرار (= السعداء، المباركين...)، مركزاً على الانسحاب من الحياة العامة من أجل التأمل في أواخر أيامهم. ومع ذلك فهي فكرة أفلاطون وليست من ابن رشد. [روزنتال]

(2) ينظر: الجمهورية، ك7 (540د)، ص195. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك7 (541 أ)، ص195. وبعد ذلك، سيشرح ابن رشد وجهة نظره حول إقامة المدينة الفاضلة، مضيفاً على أفلاطون ما يراه هو مناسباً لها. [العبيدي]

يتعلّموا الخصال والعادات الحسنة والتي بيّناها من قبل. وعلى هذا النحو، ستقوم هذه المدينة بأقصر زمن وأحسن طريقة وأيسرها. ومن الملائم أن تعرف أن أحسن طريقة لوجود هذه المدينة هي تلك التي وضعت من قبل أفلاطون.

ولكن من الممكن أن تقوم بطرق أخرى، وإنْ كان ذلك يحتاج إلى زمان أطول، وذلك عندما يكون هناك وعبر مدة من الزمان مديدة سلسلة من الملوك فاضلي السيرة من الذين يحكمون هذه المدن؛ إذ يُؤثِّرون كل التأثير على هذه المدن بصورة تدريجية إلى أن يحين الوقت الذي تقوم فيه الحكومة الفاضلة.

وتأثيرهم سيكون بطريقتين، وفي وقت واحد، أي قدراتهم وأفعالهم واعتقاداتهم. وهذا يعتمد في سهولتها أو عدمها على النواميس[1] القائمة في زمان معيّن، وعلى قربها أو بعدها من هذا المدينة. وعلى الجملة فإن التأثير يعود على الأرجح إلى العمل الصالح أكثر مما للاعتقادات الحسنة في زماننا هذا[2].

ومن الممكن بيان صحة ذلك فيما يخصّ هذه المدن، ولكن إجمالًا لن يكون من الصعب على الذي أتمّ تعلّم أقسام الفلسفة[3] وانحرف عن رأي **أفلاطون** أن يدرك أنه سيكون صالحًا بالاعتقاد فقط.

---

(1) أي الدساتير والقوانين، وهي عند روزنتال: laws، وعند ليرنر: nomos. [العبيدي]

(2) لقد لاحظنا في هذه الفقرات مساندة ابن رشد لوجهات نظر أفلاطون، ولكن مع الاعتقاد في الوقت نفسه أنه توجد طريقة أخرى لقيام هذه المدينة والشرائع أو النواميس التي أشار إليها. وهذه الطريقة ليست كما هو واضح تلك الممارسة المتمثلة في الشريعة. واضح ذلك من إشارته في هذه الفقرة إلى السلوك الصحيح بالإضافة إلى الاعتقاد الصحيح، والاعتقادات الفلسفية التي هي بأكملها خاصة بالسنن الإلهية التي شرّعها الله للنبي. ولا يوجد أدنى شك في أن ابن رشد كان يضع نصب عينيه دولة الموحدين التي هو جزء منها، وإنْ كان لم يتم الإيفاء بهذه الشروط التي وضعها من قبل. وقد علّمه أفلاطون أنّ الحكم الصالح أمر أساسي مثل الاعتقادات الصالحة. [روزنتال].

(3) عند ليرنر: أقسام العلم parts of science، وعند روزنتال: أقسام الفلسفة parts of philosophy. [العبيدي]

إنّ المدن الصالحة في أعمالها تُدعى بالإمامية[1]. وقد تم الحديث من قبل عن هذه المدينة الإمامية أنها كانت موجودة عند **الفرس الأوَل**. عليه ، فإن كل ما يعتقده **أفلاطون** عن وجود المدينة الفاضلة ونواميسها الموضوعة قد تمّ بيانه باختصار.

ومن هذا الجزء[2]، بقي لنا أن نتكلم عمّا يخصّ المدن البسيطة[3] التي هي

(1) هي عند ليرنر: aristocratic (= الارستقراطية)، وعند روزنتال: priestly أي الكهنوتية (= الإمامية). وإشارة ابن رشد هنا هي إلى كتاب تلخيص الخطابة لأرسطو. ينظر: نشرة عبد الرحمن بدوي لهذا الكتاب، بيروت (د. ت)، ص69، إذ يشير إلى حكومة الفرس الأُوَل، ونصّ قوله: «وهذا التسلط الذي ذكره صنفان، رئاسة الملك وهي المدينة التي تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجيه العلوم النظرية؛ والثانية، رئاسة الأخبار وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط، وهذه تُعرف (بالإمامية) ويُقال إنها كانت موجودة في الفرس الأُوَل فيما حكاه أبو نصر (=الفارابي)». يقارن أيضاً ابن باجة: تدبير المتوحد، ص11 (س42)، الذي يعزو مثل هذا الدستور الارستقراطي (= الإمامي) إلى الفرس القدامى. وفي تعداده الدساتير المختلفة يشير إلى المدينة الإمامية، وإلى أنّ دولة الإمام في عصره لا تصل إلى مستوى المدينة الفاضلة. وقد ذكر روزنتال بأنه لم يكن قادراً على الوصول إلى العبارة الخاصّة بالفرس الأُوَل في أيٍّ من مقالات الفارابي. [العبيدي]

(2) يقصد بهذا الجزء: «العلم السياسي»، الذي هو الجزء الثاني من العلم المدني الذي ذكره في أول تلخيصه. يقارن: الجمهورية، ك8، (544 أ)، ص198، في ما يخصّ مضادات المدينة الفاضلة. [العبيدي]

(3) عند روزنتال simple states in error، وعند ليرنر: unmixed, erringaties. وهذه المدن البسيطة كانت قد ذكرت سابقاً من قبل الفارابي في المدينة الفاضلة، ص110، وكذلك في كتاب السياسة المدنية (الهند)، ص57 (س11)، وص58، وص71 (س6). وهي أربع مدن. والمدن البسيطة أو غير المركبة ذُكرت هي الأخرى من قبل أفلاطون في محاورة رجل الدولة، ينظر ترجمة نصور للكتاب، ومحاورة القوانين. كذلك ينظر المقالة الأولى من هذا التلخيص (الفقرة 24)، وأيضاً تلخيص ابن رشد لكتاب الأخلاق (أحمد شحلان)، ص356 وما بعدها، إذ يذكر أربع أو خمس مدن بسيطة ، كذلك ينظر المقالة الثالثة من هذا التلخيص إذ ترد إشارة إلى ذلك، مع ملاحظة أن ابن رشد يتابع هناك ابن باجة في مصطلح المدن البسيطة بدلاً من الفارابي في أسماء المدن الضالة. [روزنتال].

ضالّة، وكيف يمكن معرفتها؟ وكيف تتحوّل المدينة الفاضلة إليها، وكيف تتحوّل مدينة ضالة بسيطة إلى شبيهتها؟

وفي ما يخصّ بحث كيفية قيام مثل هذه المدن البسيطة (الضالة)، ونوع الناموس الذي وصلت من خلاله إلى الرذيلة القصوى، التي يتم توارثها بأيسر طريق ممكن، فإن بادئ الرأي هو أن معرفة كل ذلك ليس ضروريًّا لطالب هذا العلم[1].

ومثل ذلك، فكما أنه يكفي الطبيب معرفة السموم بالقدر الذي يتيح له إدراك طبيعتها ومعرفة أنها السموم التي يجب أن يحترس منها المرء، ولكن فيما يخص معرفتها فإنه لا يشغل نفسه بالطريقة التي توضع فيها وتُركّب، كذلك الأمر مع الفيلسوف هنا في علاقته بهذه المدن الضالة؛ إذ إنه يكفي له إدراكها ومعرفة نوع الشرور التي تدخل منها إلى داخل المدينة الفاضلة.

ولهذا اهتمّ **أفلاطون** بنوع التحوّل الذي يجعل هذه المدينة الفاضلة تتحول إلى تلك المدن، وبأية طريقة يكون ذلك، وما وجه التشابه والاختلاف بين هذه المدن، وما الذي سيحدث لها أخيرًا؟

هذا ما تضمنته هذه المقالة، ونبدأ بالمقالة الثالثة من هذا الجزء.

(1). يقصد ابن رشد بطالب هذا العلم: العلم السياسي. ينظر كذلك: أفلاطون، الجمهورية، ك8 (545 أ)، ص198. [العبيدي]

المقالة الثالثة

3

مضـــادات المدينة الفاضلة ونواميسها[1]

(1) العنوان الذي وسمنا به هذه المقالة هو من عندنا، ويتناسب مع مضمونها، إذ يشير فيها ابـن رشد بالبحث المعمق إلى المدن الضالة (الجاهلة، البسيطة، الناقـصة)، التـي أشـار إليهـا في آخر المقالة الثانية، ويفصّل القول فيها هنا. [العبيدي]

(1)

بعد أن انتهى كلامنا عن هـذا النـوع مـن المـدن، أي الكـلام حـول نـواميس المدينة الفاضلة، عاد **أفلاطون**[1] للحديث عمّا بقي له من هـذا العلـم، أي الكـلام حول نواميس المدن غير الفاضلة[2]، وهي التـي تُـدعى بالبـسيطة، وفي أنواعهـا، وكيف تتحوّل الواحدة إلى الأخرى، وهل يوجد تشابه بينها وبين المدينة الفاضلة، وكذلك فيما بين بعضها البعض.

كما بيّن **أفلاطون** نوع السياسة المـضادة بالكلّيـة لـسياسة لمدينـة الفاضـلة[3]، وكذلك بقية أنواع المدن المضادة الواقعة بـين هـاتين الـسياستين[4]، أي النـاموس الفاضـــل ومضاده بالكلية، والتي تُعدّ متوسطة بينهما. كما بيّن أيضًا كيفيـة ترتيب

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك8، ص196 وما بعدها. وهذا الكتـاب يتـضمن الحـديث عـن المـدن المضادة للمدينة الفاضلة بالتفـصيل، وهـو مـا سـيفعله ابـن رشـد أيـضاً متابعـاً في ذلـك أفلاطون. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك8 (554 أ)، ص198. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك8 (544 جـ – د)، ص198: «وأخيراً الحكومة الزاهية وهي الاستبدادية المغـايرة لكل الحكومات الآنفة، بل هي أشر أدواء الدولة». [العبيدي]

(4) الإشارة إلى المدينة الفاضلة من جهة وإلى المدينـة الاسـتبدادية المـضادة بالكلّيـة مـن جهـة أخرى. [العبيدي]

هذه المراحل المتوسطة في علاقتها بالطرفين، مثلما هي الحال مع المضادات الأخرى، واللذين يوجد بينهما أكثر من وسط واحد، حتى ولو كانت مختلفة. ومثال ذلك، اللون الأبيض يضاد اللون الأسود، ويوجد بينهما ألوان تتوسط هذين اللونين، وإنْ كان ترتيبها بحدود معروفة، أي أنّ بعضها أقرب إلى اللون الأبيض والآخر أقرب إلى اللون الأسود[1].

هذه هي، إذن، حال هذه السياسة، فإن وجود الطرفين المتضادين لا بد أنْ يقوم أولًا من تحولهما إلى الوسط، وسوف يحدث هذا استنادًا لترتيب هذا الوسط، أي أنه سيتحوّل أولًا إلى ما هو أقرب إلى الوسط، وفيما بعد إلى الذي يليه، وهكذا إلى أن يتحوّل بالكلّية إلى الطرف المضاد للأول[2]. وسنبيّن ذلك بالتفصيل عندما نصل إلى قول **أفلاطون** حول ذلك.

---

(1) لاحظ هنا في هذا المثال، كيف تتضح الصورة بين المدن القريبة من المدينة الفاضلة والمدن القريبة من مدينة الاستبداد والطغيان، وكأن ابن رشد يريد القول إن هناك مدناً يمكن أن تُعتبر فاضلة نوعاً ما وهو ما سيتحدث عنه لاحقاً. [العبيدي]

(2) ينظر: أفلاطون، طيماوس (بربارة)، ص315 ـ 317، فيما يخصّ الألوان المتعددة الأبيض والأسود وما بينهما؛ ويقارن: عن الألوان وعلاقتها بالرؤية جوامع جالينوس لطيماوس أفلاطون، ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام، (نشرة بدوي)، ص106. [العبيدي]

وبصورة مماثلة، سنقوم بمماثلة بين نوع الرجال الذين يحكمون على واحد واحد من هذه النواميس[1]، وما له علاقة بخواصه التي له بالطبع، وبين الملّذات التي يحصلون عليها من كل ناموس ومن كل إرشاد[2].

عليه، هذه هي ما تتضمنه ضرورةً هذه المقالة مما قاله **أفلاطون**، وسنبين كلّ قول جاء في هذه المقالة.

نقول: إنّ **أفلاطون** يرى أن النواميس البسيطة[3] بعامة التي توجد بموجبها المدن خمسة[4] أنواع: النوع الأول هو الفاضل[5]، والذي تم بيانه من قبل، والثاني هو الحكم القائم على المجد والشرف[6]، والثالث هو حكم القلة، وهو الحكم

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك8 (544 د ـ هـ)، ص198. [العبيدي]

(2) الإرشاد (= عند روزنتال: directive، وعند ليرنر: guidance) يعني «الدلالة» عند ابن ميمون، وكلمة «إرشاد» أكثر تحديداً، لأنه يعني بها كيف يستعين ذلك الحاكم بالناموس دليلاً ومرشداً لحكمه؛ يقارن: الفارابي، المدينة الفاضلة، تحقيقنا، ص302. «أن يكو له جودة إرشاد». [العبيدي]

(3) في الفقرات الآنفة يقدم ابن رشد تلخيصاً سريعاً لما سيذكره فيما بعد مفصلاً عن المدن الناقصة (الضالة، الجاهلة، ... Imperfect states. وهي عند روزنتال: Simple constitutions وعند ليرنر Unmixed governances). [العبيدي]

(4) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك8 (544 أ- هـ)، ص198: «وأنواع الحكومات خمسة وصفات النفس خمس،.. أولها التي أتينا على وصفها، ويمكن أن نطلق عليها اسمين مختلفين، لأنها ملكية إذا حكمها الفرد، وارستقراطية إذا تعددّ الحاكمون...» [العبيدي]

(5) عند روزنتال: Ideal constitution (= الدستور المثالي)، وعند ليرنر: Virtuous governance (= الحكم الفاضل). [العبيدي]

(6) ينظر: الجمهورية، ك8 (545 أ- ب)، ص199، وهو ما يسمى عند أفلاطون بالنظام الطموحي، ويقول عنه: «ليس عندي اسم أطلقه عليه، فأدعوه تيموكراسية Temocracy». ويقابله عند الفارابي: مدينة الكرامة. ينظر، المدينة الفاضلة ، ص315، وفي النص الإنجليزي لروزنتال The leadership based on honor (= حكم المجد والشرف)، وعند ليرنر: Primacy of honor. [العبيدي]

القائم على المال[1]، ويُعرف أيضًا بحكم الرذيلة[2]. والرابع هو الحكم الجماعي[3]، والخامس هو حكم الاستبداد[4].

وإذا ما انقسمت رئاسة المدينة الفاضلة على قيادة الملك الواحد أو قيادة أكثر من واحد (الأخيار)، يكون هناك إذن ستة أنواع للحكومات[5].

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك8 (545 جـ)، ص199. ويسميه أفلاطون بحكم الاوليغاركية أو البلوتراكية، (Oligarchy). وعند روزنتال: Money، وعند ليرنر: Wealth. [العبيدي]

(2) «الرذيلة» هي عند روزنتال: Vice، وعند ليرنر: Vile، ويقابلها عند الفارابي: مدينة النذالة (أو: البدالة) ينظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، ، ص 315، إذ يقول عنها: «والمدينة البدالة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة». [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك8 (545 جـ)، ص199، ويُدعى الديمقراطي Democracy، ويسمى بحكم العامة أو الجمهوري عند الفارابي، ينظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص316، واللفظ عند روزنتال هو: Community، وعند ليرنر: Multitude. [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك8 (545 د)، ص199، وهو حكم الاستبداد Tyranny. ويقول عنه أفلاطون: «وأخيراً ندخل الدولة التي يحكمها مستبد، وننعم النظر فيها وفي النفس التي تمثلها»... ويقابله عند الفارابي مدينة التغلب، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص316، ولفظة Tyrant، يناظرها باللهجة الدارجة عندنا«الاطرون» أو «الطِّرون»، ومعناها الغبي، الذي استبدت به شهواته وطغت على عقله.. [العبيدي]

(5) ينظر: حاشية 5، ص175، إذ أشرنا إلى هذين النوعين من الحكم الفاضل. ويؤيد هنا ابن رشد في هذه الفقرة ما ذكره أفلاطون من اصطلاحات حول هذه المدن (تيماركية، أو ليغاركية، ديمقراطية، استبداد). وينظر، كذلك ما سيقوله لاحقاً. ويقارن: أفلاطون، محاورة رجل الدولة الفقرة 301 جـ، ص112، إذ يذكر خمسة أشكال لهذه الحكومات. ولكنه في الفقرة 302جـ، ص115، يشير إلى سبعة أشكال. أما لفظة Simple (= البسيطة)، فلم يرد ذكرها عند أفلاطون في الجمهورية، ك8 (544)، ص198. وأما في ص115 من محاورة رجل الدولة، فيقول أفلاطون حول الحكومات السبع، إنا إذا قسّمنا كل واحدة منها إلى قسمين يحصل معنا ستة أشكال، ويتميز الدستور الحقيقي عنها جميعاً فيكون السابع. ويقسم حكم الفرد إلى ملكية دستورية وحكومة استبدادية، وحكم القلة إلى ارستقراطية وأوليغاركية. أما حكم الكثرة (الديمقراطية) فقد أعطاه اسماً واحداً، ويقسمه إلى حكم بحسب القانون، وحكم بدون قانون. وكما هو ممكن في الديمقراطية فهو ممكن في بقية الدساتير. [العبيدي]

وإذا وجد في هذا الحكم الرجل الـذي تتـوفر فيـه الخـصال الخمـس مجتمعـةً وهي: الحكمة، وجودة الاستباط، وحسن الإقناع، وقـوة المخيلـة، والقـدرة عـلى الجهاد، وأن يكون تام الأعضاء الجسدية، في أداء الأعمال الجهادية، عنـدها يكـون ملكًا مطلقًا، وأن حكومته هي حقًّا حكومة ملكية[1].

ولكن إنْ كانت هذه الخصال مجتمعة بصورة متفرقة وفي أكثر من رجل، فـإن الأول سيعاون في كمال هذه المدينة من خلال حكمته، والثـاني مـن خـلال جـودة فطنته، والثالث من خلال حسن إقناعه، والرابع من خلال قوة مخيلتـه، والخـامس من خلال قدرته على الجهاد. وعندها لا بدّ أنْ يؤازر الواحد منهم الآخـر في إقامـة الدستور والحفاظ عليه. وعنـدها يُـدعى الحكـام صـفوة الأمـراء[2]، وحكمهـم

(1) ينظر: الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيقنا، ص302، وفيما يخـصّ 12 أو 13 خـصلة مطلوب تواجدها في رئيس المدينة الفاضلة. يُنقص ابن رشد هذه المؤهلات هنا إلى خمـسة، والتي تتطابق مـع الخمـسة أو الـستة المـشار إليهـا في المقالـة الأولى مـن هـذه التلخـيص، والمتوافقة مع الخصال الست المنصوص عليهـا في كتـاب الفـارابي، فـصول المـدني (نـشرة دنلوب). أما في كتاب المدينة الفاضلة، فإن هذه الخصال الست تُعدّ أساسـية، إنْ لم يوجـد هناك رجل يمتلك الخصال الـ 12 التي من الممكن أن تتـوافر، وهـي مطلوبـة في الـرئيس الثاني للمدينة. ويُعتدّ كتاب فصول المدني مصدراً لابن رشد في هـذا المجـال. ويوافـق ابـن باجة نظرة أفلاطون إلى سلبية خصلة «الخطابة»، وهي غـير موجـودة عنـد الفـارابي وابـن رشد، وإن كانت من الخصال التي أشار إليهـا ابـن رشـد في هـذه الفقـرة ويلخـصّ فيهـا باستطراد كافٍ أفلاطون بالاعتماد على الفارابي وأرسطو، رغم أنه يضمّنها آراءه النقديـة في كل مناسبة. [روزنتال]

(2) أي الحكومة الارستقراطية، وهي الرئاسة الإمامية أو حكـم الأخيـار، التـي تحـدث عنهـا أفلاطون كما أشرنا إلى ذلك من قبل. ويبدو هنا أن ابن رشد يحاذي الفارابي في هذا الجانـب محاذاة لا يغفلها أي دارس لتراثهما. وكان ابن رشد قد وضع نصب عينيه مؤلفات الفارابي، ولاسيما المدينة الفاضلة، وتحصيل السعادة، والسياسة المدنية وفـصول المـدني، ونهـل منهـا بكل ما أوتي من قوة. يقارن أيضاً: المدينة الفاضلة، تحقيقنا، ص303، فـيما يخـصّ الحكـام الستة الذين يشتركون في حكم المدينة، إذ إن كـل واحـد مـنهم يملـك خـصلة مـن تلـك الخصال. يقارن كذلك: فصـول المدني، ص5 وما بعدها، والذي يتطابق معه ابن رشـد =

يسمى حكم الأخيار.

وقد يحدث أحيانًا أن رئيس هذه المدينة قد يبلغ مرتبة الملك، ولكنه يمتلك العلم بالسنن التي يضعها الشارع[1]، ويمتلك جودة الاستنباط للأحكام التي لم ينصّ عليها الشارع في أية قضية جزئية. وهذا النوع من العلم يُسمى عندنا بعلم الفقه[2]. فإن امتلك هذه الخصلة ومعها القدرة على الجهاد دُعي هذا الرجل بملك السنن[3]. فإنْ لم يمتلك هاتين الخصلتين[4] رجل واحد، أي القدرة على الجهاد والقدرة على الاجتهاد[5]، عندها من الممكن أن تؤول الرئاسة إلى حاكمين، كما هي الحال مع الكثيرين من خلفاء المسلمين[6].

= بالنص وبشكل واضح، وإن كان ابن رشد أكثر تحديداً مرة أخرى فيما يخصّ هذه الخصال. [روزنتال]

(1) الشارع أو واضع الشرائع أو السنن أو النواميس يطلق عليه باللفظ الإنجليزي Lawgiver. [العبيدي]

(2) واللفظ عند روزنتال: Jurisprudence، وكذلك عند ليرنر. [العبيدي]

(3) أو ملك الشرائع. ينظر أيضاً: فصول المدني، ص67 (س3). ويجمع ابن رشد كلتا الفقرتين في صياغته الأكثر إيجازاً، وإن كان يترك الخصلة الأولى كما هي في فصول المدني، وهي التي تؤكد الحكمة وتسمية ملك الدساتير أو القوانين أو السنن، مأخوذة من المصدر نفسه، وكلمة «الفقيه» إضافة من ابن رشد على النص. [روزنتال]

(4) في الفقرات السابقة، يقارن: أفلاطون، القوانين (709 جـ- 710 هـ). ويتناول الفارابي في تحصيل السعادة بالبحث الملك وواضع السنن في علاقته بالتأمل والسعادة القصوى. [العبيدي]

(5) أي الفقيه، والذي له قدرة الاستنباط من الشرع. ينظر في تعريفه: الفارابي، إحصاء العلوم، ص130، يقول: «وصناعة الفقه هي التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يقترح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التي صرّح فيها بالتحديد والتقدير..». كذلك: أفلاطون، الجمهورية، ك3 (405 أ)، ويسميه «القاضي»، مقابلة «الفقيه المجتهد» عند ابن رشد. [العبيدي]

(6) يقارن: المدينة الفاضلة، ص301، والذي هو مصدر ابن رشد للحكم المشترك بين رئيسين للمدينة. ولكنه يُعدِّل في الخصال بناء على كتاب فصول المدني، فيعطي صفة هذا الحكم =

ونحن نرى أنه يوجد هناك شكل آخر من السياسة يُسمى الحكم فيه بحكم طالب اللّذة، وهي السياسة الذي يسعى فيه الحكّام إلى اللّذة فقط[1]. وإذا ما التحق بهذا الحكم، حكم الضرورة، عندها تكون الحكومات ثمانية. أما ما خصّ الحكم الفاضل، فإنه قد تمّ بيانه من قبل[2].

= حالة معاشة هي دولة الخلفاء المسلمين حصراً، وبينما أحد هذين الحاكمين في المدينة الفاضلة يجب أن يكون فيلسوفاً وهو الملك أيضاً في جمهورية أفلاطون، يكون الآخر في الحكومة الإسلامية هو المجتهد في الفقه، والذي له قدرة التحريض على الحرب والجهاد. إنّ إشارة ابن رشد إلى الخلفاء المسلمين إنما يدعم الطابع الإسلامي لهذا الحكم المشترك لاثنين من الرجال، وإن كان ذلك لم يشر إليه الفارابي في كتابه فصول المدني. ينظر أيضاً: أفلاطون، القوانين، (710د)، وكيف وحد بين الملك والمشرع. [روزنتال]

(1) فيما يخصّ حكم اللذة، ينظر: الفارابي، المدينة الفاضلة (تحقيقنا)، ص315؛ كذلك السياسة المدنية (الهند)، ص59 (س12)، ويسميها الفارابي مدينة الخسة والسقوط بقوله: «والمدينة الخسيسة والاجتماع الخسيس هو الذي يتعاونون على التمتع باللذة المحسوسة من اللعب والهزل أولها جميعاً، وذلك هو التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح...». [العبيدي]

(2) يلاحظ هنا أن حكم الضرورة يعني أول الاجتماعات الإنسانية البسيطة، أي طلب سدّ الحاجات الطبيعية للإنسان من مسكن ومأكل وملبس، وهو ما أسماه ابن رشد بحكم الضرورة أو الحاجة. يقارن: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص315، والسياسة المدنية، ص58 (س8)، ويسمّيها الفارابي بالاجتماعات الضرورية: «فالمدينة الضرورية والاجتماع الضروري هو الذي يكون التعاون على اكتساب ما هو ضروري في قوم الأبدان وإحرازه...». ولكن مع ذلك، فإن الحكومات التي ذكرها ابن رشد هنا ترجع إلى ما وصفه أفلاطون في الجمهورية في ما يخصّ الاجتماعات السياسية وخصائصها المميزة لها. لكن الفارابي هو الذي ابتكرها وتبناها من بعده ابن رشد؛ فلا أفلاطون ولا أرسطو هما من رفعاها إلى مرتبة الحكم على أساس التكافؤ مع التيموكراسية، الحكومة المبنية على أساس الثروة وحب المجد والشرف، أو الاستبدادية. ويُلاحظ هنا أيضاً أن الحكومات ونواميسها أصبحت بنظر ابن رشد ثمانية أشكال، وإن كان أفلاطون في محاورة رجل الدولة قد جعلها سبعة. وهذا أيضاً ما يظهر قوة باع الفلسفة السياسية الفارابية، وهيمنتها الشاملة على كل النتاج الفكري السياسي العربي الإسلامي في العصر الوسيط. [العبيدي وروزنتال].

(2)

إنّ الحكم الذي يقوم على طلب المجد والشرف (الكرامة)، الذي يُعين أهل المدينة بعضهم بعضًا بغرض الحصول على السمعة الحسنة، والأعمال الصالحة ولهذا يتعاون الناس في ما بينهم. وإنْ كان الشرف، حقيقةً، شيء متفاوت الوجود بين إنسان وإنسان، مؤداه الاعتقاد بأنه توجد سعادة في الدار الآخرة.

كما يوجد شكل آخر من الشرف (الكرامة) غير قائم على التعاون بين المُشرِف والمُشرَف عليه، وإن كانت الحال هذه، فإن المُشرِف يتعاون مع مُشرِف آخر من أجل الغنى والفائدة. ومثل هذا الشرف يقوم على التساوي، والمرء سيصرّ على التساوي قدر الإمكان لتعلّقه بسمعته، كما هو حاصل في المعاملات السوقية[1].

وفيما يعني الشكل الأول من الشرف، فإنه لن يقوم على وجود الأشياء ذات القيمة التي يكون بها الشرف. وهذا الشكل من الشرف هو الجدير بالنظر والاعتبار؛ لأنّ الغاية القصوى للمدينة التي تُحكم بالشرف (الكرامة) وتوزّع فيها الرئاسات على هذا الشكل، إنما يكون حكمها أقرب إلى المدينة الفاضلة. ومع ذلك فإن وجد اختلاف بينها وبين المدينة الفاضلة، فلأن المدينة الفاضلة لا يُعدّ الشرف فيها غاية بحد ذاته، وإنما مرتبط بالفضيلة، بينما في المدينة التي تُحكم بالشرف (الكرامة) يكون الشرف هو الغاية لذاته، وغير مرتبط بالفضيلة[2].

---

(1) يقارن: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص315، كذلك السياسة المدنية، ص59 (س20)، ويطلق عليها الفارابي اسم مدينة الكرامة واجتماع الكرامة. ولكن ابن رشد مرة أخرى يميل إلى الإيجاز ويبرّر الخصال والاختلافات الأساسية بصورة واضحة. وهذه الفقرة مبنية على كتاب أرسطو، الأخلاق، ص288، ينظر: تلخيص الأخلاق لابن رشد، ص360، وإن الجملة الأخيرة من هذه الفقرة متطابقة مع الفارابي في كتابه السياسة المدنية، ص61 (س10 – 12)، إذ يقول: « على مثال ما عليه المعاملات السوقية». ويقول أيضاً: «وأمّا الكرامة التي تتساوى فربما كان...» [العبيدي وروزنتال]

(2) إنّ هذه الفقرة تمثّل تعليق ابن رشد الخاص واستنتاجاته، مركزاً على الشرف بدلاً من الصداقة والعدالة كما يفعل أرسطو. أما تعليقه حول التيموكراسية، فمن المحتمل أن =

ومع ذلك، فإن الشرف (الكرامة) عندهم إنما يقوم بالاستناد على الأشياء الملائمة والتي هي غاية بذاتها؛ وهذه الأشياء ذات القيمة بنظرهم من بين غيرها، إنما هي اليسار والحسب المشرِّف، بمؤاتاة أسباب اللّذة واللعب بالنرد وبلوغ الحد الأقصى في هذين، وإما بلوغ أكثر الضروري، وأما أنْ يكون الإنسان مخدومًا مكتفيًا بكل ما يحتاجه من الضروري، وأما أن يكون نافعًا[1] بأنه ذو فِعال حسنة.

ويبدو أن الأشياء الأكثر ضرورية والتي تستحق الشرف[2] هي أن يكون مشهورًا بالغلبة وحب القتال. فإن أجَلّ ما ينبغي أن يُكرّم الإنسان به عندهم هو أن يكون سيدًا مشهورًا بغلبة في شيء أو شيئين أو أشياء كثيرة، وأن لا مغلوبًا بنفسه لكثرة أنصاره أو قوتهم أو بهما جميعًا. فإن هذا عندهم من أحوال الغبطة التي تُنسب إلى الشرف ضرورة[3].

= يكون مبنياً على كتاب الأخلاق لأرسطو، ص294. ينظر: تلخيص الأخلاق، ص362، وما تأكيده على التشابه بصورة خاصة على الاختلافات الأساسية بين المدينة الفاضلة والمدينة التيموكراسية (الشرف، الكرامة) إنما هي ملاحظة بارزة لمفكّر ترعرع في ظل دولة مسلمة. ومن الممكن الافتراض بأن التشابه فيما يتعلّق بالمدينة الفاضلة بشكلها الارستقراطي مرده إلى دستور أرسطو الثاني والتيموكراسية (الشرف). ويبدو أن ابن رشد أو المصدر الذي اعتمد عليه كان قد أساء فهم هذه العبارة، وإن التماثل مع المدينة الفاضلة إنما مصدره الفارابي في كتاب السياسة المدنية، ص63. [روزنتال، والعبيدي]

(1) ينظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص60 (س10 ـ 15). وهو نص ما ذكره ابن رشد أعلاه، وإن كان ابن رشد يضيف فقط كلمة «الحسب المشرّف»، وكذلك يجعل اللعبة «النرد». والنرد لعبة وضعها أحد ملوك الفرس وتُعرف بالعامية في العراق وبلدان المشرق بلعبة «الطاولة». كما يحذف إشارة الفارابي إلى «الجاهلية» التي يعزو الفارابي إليها لفظة الشرف هذه. [العبيدي وروزنتال]

(2) ينظر: الجمهورية، ك8 (548 ب ـ د)، ص200 ـ 201، بصدد عبادة اللذات عند الشخص التيموكراسي. [العبيدي]

(3) هنا ينقل ابن رشد ينقل نص الفارابي، من كتابه السياسة المدنية، من ص60 (س18) إلى ص61 (س13). [العبيدي]

والأفضل فيهم يُدعى كبير النفس، إذا ما اقترنت بـه الغلبـة في أشـياء كثـيرة، ويفعل كل ما هو نافع أو ما شابه، وأما أن تكون غلبته هذه قد واتته مـن جمـال أو جَلدٍ واستهانة بالموت، فاعلم أن هذه من آلات الغلبة[1].

إنّ نوع الرجال الذين سيحكمون مثل هذه المدن بخصال الـشرف والحـسب سوف يقترن حكمهم بكلّ شيء ذي يسار، وإن كان أولئك الذين من بينهم وممـن شرفهم لا يمكّنهم من أن يكونوا أحرارًا بـإطلاق، سـوف يحكمـون كـل مـا هـو جزئي، وبذلك فهم سادة من جانب وعبيد من آخر[2].

ولهذا السبب يُقال: عن **المنصور بن أبي عامر** الذي كان يغشى مجـالس اللهـو والزينة والأعراس، ويقول: **لَيَنْصَحُنِي أمير المؤمنين بالتواضـع مـع النـاس ليعلـو شأني عندهم وسأفعل، لأنه لا يعظم النفس إلا من يُهينها**[3].

---

(1) ينظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص61. وهنا يتابع ابن رشد الفـارابي بـصورة دقيقـة، وإن كان الأول يتوسّع أكثر من الثاني في إصراره على السيادة بإطلاق للـشخص الـذي يمتلـك حب إراقة الدماء والنصر، وإنْ كان الفارابي في كتاب الـسياسة المدنيـة، ص64 (س11)، يعني بها فعلياً الغلبة والقهر والإذلال.. ولهذا نلاحظ هنا إشارة إلى الاسـتبداد، الـذي هـو الشخص «المونارخي» عند أرسطو. ينظر الأخلاق (بدوي) ص291. ولقد سـبق وتمـت الإشارة إلى كبر النفس أيضاً عند الفارابي في المدينة الفاضلة، ص301، بعدّها خـصلة مـن خصال رئيس المدينـة الفاضـلة، وهـي موازيـة للـشرف والغلبـة والحـسب. وفي تحـصيل السعادة، فإن هذه الخصلة هي للفيلسوف الحق، بعـدّها أحـد الـشروط التـي أشـار إليهـا أفلاطون في الجمهورية (447 أ)، ص147. [روزنتال]

(2) يقارن: الفارابي، السياسة المدنية، (الهند)، ص61 (س13). ابن رشد هنا يقبل بوجهة نظـر الفارابي القائلة إن شخصاً واحداً هو نفسه القابل لأن يكون حاكماً ويقبل الرئاسـة، وهـي وجهة النظر التي عارضها مسبقاً وبشكل آخر في المقالة الثانية من هذا التلخـيص (الفقـرة 9). [العبيدي]

(3) ينظر ابن رشد إلى المنصور بن أبي عامر من خلال كونه حاجباً ووزيراً للخليفة، وسنفـصّل ذلك بعد قليل. وإن رئاسته للمدينة رئاسة جزئية وليست وفق المبدأ القـائم عـلى الـشرف والحسب (الكرامة)، ولهذا ذكر ابن رشد عنه هذا القول، من أن ابن أبي عامر كان يريـد أن يتشرّف أمام الخليفة إذا ما دُعي إلى ذلك، لأن رئاسته جزئية (حكم جزئي) وليس حكماً =

= مطلقاً. وقد ذكر ابن رشد في موضوع آخر من كتابه تلخيص الخطابة (بدوي)، ص241 ما يفسّر النصّ أعلاه حيث يقول: «وموضع آخر وهو أن يجعل ما ليس بعلة لشيء علةً لـه، وذلك بأن يؤخذ الكائن مع الشيء أو بعده سبباً لوجود الشيء من غير أن يكون سبباً. فـإنَّ الخطباء يستعملون ما بعد الشيء مكان ما من أجله يكون الشيء، ولاسيما في المشورة كما لو قيل إن تدبير ابن أبي عامر كان من أجـل شر قـصده لأن فتنـة الأنـدلس كانـت بعـده...» والمنصور بن أبي عـامر هـو المنـصور الحاجـب أو عـامر محمـد بـن عبـد الله بـن أبي عـامر القحطاني المعافري الأندلسي، مدبر دولة المؤيّد بالله هشام بن المستنصر بالله الحكم بن عبـد الرحمن الأموي. بويع المؤيد بعد أبيه وله تسع سنين، فكان أبو عـامر المنـصور هـو الحـاكم المطلق. وكان من أعظم الأبطال الذين ظهروا في الأندلس، وفتحوا عدة فتوحات. يقـارن: حاشية بدوي، ص241، وكذلك: بطرس البستاني، دائرة المعارف، مج1، بيروت 1876، ص363، الذي يقول عنه إنه «صاحب شرق الأندلس من بني ملوك الطوائف، بُويـع لـه بشاطبة سنة 411هـ، أقامه الموالي العامريون عند الفتنة البربرية فاستبد بها. بايعوا لـه سـنة 409 في المرية...». أما بالنثيا في كتابه تاريخ الفكر الأندلسي فيقول عنه في ص69 «الـوزير الخطير العظيم السلطان»؛ وفي ص65: «ولقـد صـحب المنـصور بـن أبي عـامر في بعـض غزواته أربعون شاعراً من كـل طبقـة ليقولـوا الـشعر في غزواتـه»، وفي ص12: «واسـتبد بالأمر وحده، وقهر الأندلسيين على الطاعة لحكومة استبدادية عسكرية، فكانـت النتيجـة أن اضطرمت نيران الفتنة التي قصمت ظهر الأندلس بعيد وفاته، وهو مـا أشـار إليـه ابـن رشد في كتابه الخطابة». ويقول بالنثيا إن من نتائج اسـتبداده كـذلك أن تعثـرت الحـضارة الأندلسية في سيرها على يديه. وهنا إشارة مهمة تتعلّق بالمنصور هذا، وهـي أنـه كـان أول أمره شغوفاً بالفلسفة، فأنكر منه الفقهاء ذلك. يقول بالنثيا في ص323 في ما خصّ موقف الفقهاء من الفلسفة: «واستطاعوا أن يثيروا عليه غـضب العامـة، فـرأى، وهـو الـسياسي الكيس البعيد المطامح، أن يضحّي بشغفه مقابل غاياته، وأمر بإحراق كل ما كان في مكتبـة القصر من كتب الفلسفة والفلك وغيرها من العلوم التي لا يـرضى عنهـا الفقهـاء، حتـى يستعيد حـب النـاس لـه». وفي ص450 يقـول: «وقـد اضـطهد المنـصور هـذا الفلـسفة وأصحابها تحبباً إلى عوام الأندلس، ولم يستثنِ من فروعها إلاّ الحساب والطب». وللتوسّع عن شخصية ابن أبي عامر وحكمه، ينظر: د. علي محمد حمودة، تـاريخ الأنـدلس الـسياسي والعمراني والاجتماعي، ص227 وما بعدها، حيث يصفه حمودة بالقول: «من طالب علـم إلى ديكتاتور...». ويبدو من خلال اسـتعراض هـذه الأقـوال وأقـوال أخـرى سنعرضـها لاحقاً أن ابن رشد كان ينظر إلى ابن أبي عامر هذا نظرة سلبية، مليئة بالسخرية والهزء، لأنه وقف موقفاً مضاداً من الفلسفة والحركة العقلية. [العبيدي]

وفي هذا الحكم، يتّخذ الساسة الثمين من الملابس مثل العباءات المنسوجة من الحرير والموشاة، ويجلسون على آرائك مصنوعة من الذهب، وهم بهذا يظنون أنها علامات للكمال والعلم. والأكثر كرامة من بين هؤلاء الذين يمارسون الحكم من تجتمع فيه كل هذه الرغبات، ولديه المقدرة على أن يوزّعها بينهم بالتساوي ويحافظ عليها. وهذا هو العدل في تلك المدينة[1].

يبدو أن هذه المدينة هي المدينة الأكثر تميّزًا من بين المدن غير الفاضلة، لأنها تبغي الفضائل التي يُظن أنها فضائل أولًا بالأعمال الحميدة قياسًا إلى المبدإ الأول. ولهذا؛ فإن أمثال هؤلاء الحكّام يسعون على الأغلب إلى الأفعال التي يُمدحون بها ويُجلَّون ويُعظّمون، ظانين أن ذكرهم سيبقى زمنًا طويلًا بعد مماتهم.

إن هذا النوع من الحكم هو القائم على المجد والشرف، ومن النادر أن تجده في الأمة التي على الفطرة. ولذا كان وجود مثل هذه المدينة في غاية الصعوبة، لكن لتعلم أن هذا النوع من الحكم هو القائم بيننا في الغالب[2].

---

(1) ينظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص61 (س2– 7). وهذه الفقرة تعبّر عن موقف ابن رشد أيضاً. يقارن كذلك: أرسطو، الأخلاق، ص254 وما بعدها. وعن المساواة والقابل للمساواة، انظر الفقرة 2 من هذه المقالة؛ كذلك: أرسطو الأخلاق. ص200– 203، تلخيص ابن رشد، ص 201 وما بعدها. [روزنتال]

(2) يشير ابن رشد في هذه الفقرة مرة أخرى إلى عصره وإلى الأوضاع القائمة فيه. وهو هنا يمارس دور فيلسوف التاريخ الواعي بحقيقة ما يقوله، إذ إنه يرمز هنا إلى الدول التي قامت بعد حكم الخلفاء الراشدين وحتى زمانه، بأنها دول قامت على حكم الشرف والمجد والسمعة والحسب، وهو ما سيشير إليه لاحقاً في هذه المقالة. يقارن: أيضاً: الفارابي، السياسة المدنية، ص62 (س11 وما بعده). وبالنسبة للنقاش المطول حول الحاكم بالشرف الذي يمتلك الثروة العظيمة، فإنه محذوف من ابن رشد هنا لدى معالجته الأولية لدساتير المدن المضادة، ينظر: السياسة المدنية، ص61 –63، إذ يشير فيها الفارابي إلى «أن هذه المدينة هي خير مدن أهل الجاهلية»، وفي نصّ ابن رشد «أصبحت خير المدن غير الفاضلة». [العبيدي وروزنتال].

(3)

أما حكم النذالة[1]، فإن الحكام فيه هم الذين يهتمّون بالغنى والمال وجمعه والاستكثار من كل ما هو ضروري، ينفقون منه على أنفسهم بإسراف، ويمنعونه عن غيرهم[2]. والرئاسة فيه تنقسم على نوعين: رئاسة بالطبع ورئاسة بالتواضع[3].

(1) في ترجمة روزنتال: Vicious، وعند ليرنر: Vile. ونصّ الترجمة الحرفية هو: حكم الرديئين أو الضالّين، وقد ارتأينا أن نستعير اصطلاح الفارابي نفسه. واعتباراً من هذه الفقرة سيبدأ ابن رشد بالإشارة إلى المدينة الأوليغاركية. ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك8 (548 أ) ص200، وكيف تنشأ من المدينة التيموكراسية، من خصائصها أن فطرة أهلها الجشعة تسوقهم إلى إنفاق أموال الآخرين مع الضنّ بأموالهم هم، لأنهم يقدّرونها عظيم القدر، ويكتمون أمرها. [العبيدي]

(2) هي المدينة البدالة عند الفارابي، ينظر : المدينة الفاضلة، ص315، وفي كتاب السياسة المدنية، ص58 (س8) وص59 (س3)، هي مدينة النذالة. ويعرّفها الفارابي بقوله: «إن أهلها هم الذين يتعاونون على نيل الثروة واليسار والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامها من الدرهم والدينار... والشحّ عليها وأن لا ينفق منها إلا في الضروري مما به قوام الأبدان..». وفي ما بعد يتعامل الفارابي وبصورة مسهبة مع مسؤولية الرئيس لتوفير ضروريات الحياة لرعاياه. ينظر: ص58 (س20)، وص59 (س2) من السياسة المدنية، يقول: «ورئيس هؤلاء هو الذي له حسن تدبير وجودة احتيال في أن يستعملهم في ما ينالون به الأشياء الضرورية وحسن تدبير في حفظها عليهم، والذي يبذل لهم هذه الأشياء من عند نفسه». ويعرّف ابن رشد طبيعة سياسة هذه المدينة بعبارات الفارابي نفسها،، كما هي في السياسة المدنية، ص59 (س 3 – 10). وإن هذه المصطلحات تساعد على فهم هذه الفقرة عند ابن رشد بحسب ما هو موجود في النص العبري، الورقة 82 (س22)، وهي تقابل ما ذكر في كتاب السياسة المدنية ص59 (س1)، إذ يقول: «وحسن تدبير في حفظها عليهم..». وكذلك في ص59 (س3 ـ س6) من السياسة المدنية، يقول: «نيل الثروة واليسار... وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها لا لشيء سوى محبة اليسار فقط والشحّ..». يقارن أيضاً: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص294، وتلخيص ابن رشد له، ص 361 – 362.. [العبيدي وروزنتال]

(3) عند روزنتال هي: إما Arrangement أو Convention وتعني العرف أو التواضع أو الاتفاق، وعند ليرنر هي: Convention. [العبيدي]

والرئاسة بالطبع هي التي يسعى من خلالها الشخص إلى إكمال ما ينقص وجوده بغيره، مثل المأكول والملبوس والمسكون وكل ما يسمح بالاستكثار في ذلك، وكل ما له صلة بخدمة هذه الأشياء والمواد التي تصنع منها.

أما الرئاسة بالتواضع فإنها تتألف من الدراهم والدنانير وما شابهها، وإنْ كان لا يعوض ما يعتور الشخص من نقص بطبعه، ولهذا فإنها ليست موجودة في كل المدن؛ إنها ضرورية فقط للانقياد في حكومة الجمهور لوجود التبادل والمقايضة بين المال والسلعة[1]. عليه، فإن الدراهم والدنانير[2] إنما هي تخصيص ملائم لأي نوع من المال يقوم مقابل أداء خدمة، وإن الذي يستحصله يكون عارفاً بما يستحصل مع تخصيص للقيمة الملائمة لذلك. وهو مبدأ أول لتقييم الأشياء وقياسها. ولهذا يظن المرء أن المال الأكثر فائدة هو الذي يأتي من طريق الجباية والمكوس[3]، التي هي الأكثر ضمانة في تحصيله والأسهل في نقله[4].

(1) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص187،: «فصار الدينار بدل الذي يُعطى بدل الحاجة بنوع الاتفاق...». وهو ما عناه ابن رشد في أعلاه. [العبيدي]

(2). يقول أرسطو إن لفظة الدينار تعني الناموس؛ ومن هنا قوله: «ومن أجل ذلك له هذا الاسم: دينار من أجل أنه ليس بالطبع، وإنما هو بالناموس؛ فإن اسم الدينار باليونانية: الناموس...». ينظر: الأخلاق، ص187 ـ 188. ابن رشد، تلخيص الأخلاق (أحمد شحلان)، ص 223. [العبيدي]

(3). المكوس لفظة عربية تعني الجباية، والماكس: العَشَّار، وفي الحديث الشريف «لا يدخل صاحب مكس الجنة»، والمكس ما يأخذه العشار. ينظر مادة « مكس» عند الرازي، مختار الصحاح، ويعني المكس عنده جبي المال وفي البيع نقص الثمن أي الضريبة. [العبيدي]

(4). فيما يخصّ الفقرات السابقة، ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص188 وما بعدها؛ وكذلك ص305 وما بعدها، ابن رشد، تلخيص الأخلاق، ص223، وينظر: المقالة الأولى من هذا التلخيص، الفقرة 22. هذا ويقوم الفارابي بالتمييز ذاته بين الضروريات دون تحديدها، وإنْ كان يتحدث عن الزراعة والصيد وما شابه، ينظر: السياسة المدنية، ص58 (س16)، وص59 (س3، س10 ـ 12). وابن رشد قد أعاد هنا ترتيب ما وجده عند الفارابي ودمجه مع تعليق أرسطو في كتاب الأخلاق، ص188، أي المأكل والملبس والمسكن. والتمييز بين ما هو بالطبع وما هو بالعرف (بالتواضع أو الاتفاق)، رأيناه عند=

ورئيس هذه المدن هو أيسرهم[1] وأقدرهم على جودة التدبير. وإذا جمع إلى جانبها القوة بالسيف، فإنه بذلك يُكسبهم اليسار ويحفظه عليهم دائمًا، مما يؤهله أن يكون سيد هذه المدينة. والمال إنما يحصل عليه أولاً من الأشياء الضرورية مثل الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية ثم المعاملات الإرادية مثل التجارة والإجارة وغير ذلك[2].

إنّ هذا الاجتماع يقوم على المال، وهو الغاية التي يرمي إليها من هذا

= ابن رشد فيما سلف، وهو يميز بشكل حاد بين ما يسميه الفارابي بمدينة الضرورة [السياسة المدنية، ص58 (س16)] التي توفر ضروريات العيش فقط ولا تحتاج إلى الأموال، وحكومة الجمهوري التي يجب الإيفاء بحاجاتها الاقتصادية من الناحية التجارية. ينظر كذلك: السياسة المدنية ص58 (س 1 ـ 13)، وص59 (س12). وفي النص العبري الذي يستعمل الألفاظ الفارابية ذاتها، ص59 (س4): «ما قام مقامها من الدرهم والدينار...»، لكن ابن رشد يتحدث عن الممتلكات عن طريق الافتراض بأنها تتألف من الأموال وما يقوم مقامها. وهذا القول يتفق مع أرسطو، بينما الفارابي يتحدث عن الحصول على الضروريات أو ما يحل محلها مثل المال. ينظر: السياسة المدنية، ص59 (س11). وبصدد المعاملات الإرادية مثل التجارة والإجارة وغير ذلك، انظر ما سيقوله ابن رشد في الفقرة القادمة. ومعظم ما جاء في هذه الفقرات إنما هو ملاحظة ابن رشد الخاصة حول قيمة المال واستعماله. [العبيدي]

(1) ينظر: الجمهورية، ك8 (550 هـ ـ 551 ب)، و(551 هـ– 552 ب)، ص202– 203.: «فيتهافتون على حشد المال، فيفقدون الفضيلة ويفقدون قدرهم بقياس ذلك التهافت... فبعد ما كان أشخاص كهؤلاء محاربين طموحين تحوّلوا عبّاد الأرباح، فيمدحون الأغنياء ويجلّونهم، ويولونهم المناصب ويزدرون الفقراء ويهملونهم.. فهذه واحدة من مساوئ الأوليغاركية، وهي محزنة.. وتخسر مدينة كهذه وحدتها، وتصير اثنتين، والواحدة مؤلفة من الفقراء والأخرى من الأغنياء، والفريقان ساكنان معاً، يكيد أحدهما للآخر... » [العبيدي]

(2) هذه الجملة وما فيها من اصطلاحات فارابية خالصة، استعملها ابن رشد هنا في موضعها. ينظر: السياسة المدنية، ص59 (س11 ـ 12). [العبيدي]

الاجتماع، ويُدعى هذا النوع من الحكم بحكم القلة[1]؛ لأنه ما دامت هناك رغبة في استحصال الملكية، فإنها ستكون قلّة بالضرورة، فيما ستكون الأكثرية في هذه المدينة من الفقراء، وكما سيأتي القول فيه[2].

(4)

وأما الاجتماع القائم على السياسة الجماعية[3]، فغايته أن يكون الفرد فيه حر مطلق مخلى يفعل أي شيء ترغب فيه نفسه وتقوده إليه[4].

كما توجد في هذه المدينة الجماعية كل الأشياء التي توجد في بقية المدن؛ إذ يقوم فيها أُناس يرغبون في المجد والشرف، وأناس يرغبون في امتلاك المال، وأناس يرغبون في التسلط والاستبداد، ولربما نجد فيهم من يمتلك سائر الفضائل[5]. كذلك كل الصناعات والحرف والرغبات توجد في هذه المدينة، أي

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك8 (551 د)، ص203: «هذا هو النظام الاوليغاركي بالحرف الواحد...». [العبيدي]

(2) هذه الفقرة غير موجودة عند الفارابي، إذ لم يشر إليها في كتاب السياسة المدنية ولا في المدينة الفاضلة. [العبيدي]

(3) أي الحكم الديمقراطي، أو حكم الجمهور أو الحكم الجماعي بحسب الاصطلاح العربي القديم. ينظر: ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص68؛ تلخيص الأخلاق، ص362، ويقارن: أفلاطون، الجمهورية، ك8 (557 ب)، ص208. [العبيدي]

(4) يقول ابن رشد عن هذه السياسة الجماعية، في كتابه تلخيص الخطابة، ص68 ما نصه: «فأما المدينة الجماعية فهي التي تكون الرئاسة فيها بالاتفاق والبخت لا عن استئهال إذ كان ليس في هذه المدينة لأحد على أحد فضل». كذلك يحد أبعادها مقارناً إياها بغيرها من المدن، فيقول: « إن سياسة الحرية (الجماعية): العدل في ذلك أن يُلطم الرئيس مثل اللطمة التي لطمها...»، كذلك، تلخيص الأخلاق، ص363. [العبيدي]

(5) ينظر: الجمهورية، ك8 (557 جـ ـ د)، ص209: «وهذا النظام أجمل النظم لأنه مزخرف بكل أنواع السجايا فيلوح جميلاً كالثوب المزركش بكل أنواع النقوش...» وعند ابن رشد (تلخيص الأخلاق، ص362. [العبيدي]

تقوم فيها كل المدن الأخرى ومنها المدينة الفاضلة[1].

وبادئ الرأي أنه سوف لا تقام سلطة في مثل هذه المدينة سوى عن طريق إرادة هؤلاء المَسوُدين، أو بسبب النواميس الفطرية الأولى.

ويظن أنه من غير الملائم، في هذه المدينة وجوب السماح بفعل أي شيء لأي شخص فيها؛ لأنهم فيما بعد سيصلون إلى حد يضطرون عنده إلى أن يتقاتلوا فيما بينهم ويسلب بعضهم بعضًا، طالما أن مثل هذا هو إحدى الرغبات الموروثة في العديد من طباع الرجال[2].

عليه، من غير الممكن أن يكون هناك شك في أنه يجب أن تحفظ للناس حقوقهم، أي الأماكن التي يختارها أهل المدينة أولًا، عندما يأتون بدايةً إلى تلك المدينة، وكذلك الطعام الموجود فيها، وتلك حقوقهم الأولى، ثم فيما بعد تظهر فيها الحقوق الثانية التي تتعلّق بالمعاملات والتجارة، ثم الثالثة التي تتعلّق برغباتهم وما شابهها[3].

---

(1) فيما يخصّ الفقرات أعلاه ينظر: المدينة الفاضلة، ص 316 وص333. ويسمّيها الفارابي المدينة الجماعية، وهي ذات همم كثيرة. والاختلاف الوحيد بين ابن رشد والفارابي هو أن الأول يعبّر بصورة إيجابية عما يعبّر عنه الثاني بصورة سلبية. يقارن أيضاً: السياسة المدنية، ص69 (س3)، وص71 (س3). والتقييم الإيجابي لبعض خصائص السياسة الجماعية من قبل ابن رشد إنما يناقض فيه أفلاطون، وقد يُعزى ذلك إلى الرؤية الدينية للفلاسفة المسلمين. وهنا يتبين مرة أخرى كم كان ابن رشد دقيقاً وواضحاً ومحدّداً في وصفه بلفظة «أحرار». يقارن: المدينة الفاضلة، ص17 (س15). [العبيدي وروزنتال].

(2) يقارن: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص69 (س13 ـ 15)، ولاسيما بداية هذه الفقرة. ابن رشد يضيف أولاً الناموس، ومن الممكن أن يُعزى ذلك إلى الإسلام وأثر الشريعة فيه. ينظر بخصوص النواميس: أرسطو، الأخلاق، ص358؛ ابن رشد، تلخيص الأخلاق، ص 468. [العبيدي وروزنتال]

(3) هناك إشارة لدى الفارابي في المدينة الفاضلة، ص316، قريبة من هذا المعنى. يقول الفارابي: «وملوك الجاهلية على عهد مدنها أن يكون كل واحد منهم إنما يدبر المدينة التي هو مسلط عليها ليحصل هواه وميله». والمصدر الخاصّ بهذا التقسيم الثلاثي للدساتير =

ومن الواضح أن هذه المدينة تقوم من البيت أو الأسرة أولًا، ولهذا السبب فإنها محصورة بصورة كليّة بالأسرة. وهذا ما يضاد الحال في المدينة الفاضلة؛ لأن أي شخص في هذه المدينة (الجماعية) من الممكن أن يحصل على كل شيء لنفسه.

ولهذا نرى أن معظم المدن الموجودة اليوم هي من صنف السياسة الجماعية، وأن الشخص الذي يقودهم بصورة صحيحة هو الذي بيده سلطة القول والفعل. ولهذا، فإن كل شخص من الممكن أن يحصل على ما يرغب فيه ويحافظ عليه[1]. إذن، هذه هي المدينة الحاكمة التي يفكّر فيها الجمهور، ما دام كل فرد فيها يرى بادئ الرأي أنه حرّ.

ويبدو أن هذه المدينة هي الأولى من بين المدن التي تقوم عن المدينة الضرورية؛ إذ الشخص عندما يؤمّن ضرورياته يلتفت بعدها إلى إثارة رغباته. فهي المدينة التي تقوم ابتداءً على الضرورة[2].

= هو محاورة القوانين، وهو تقسيم عام، [ك3 (697)]، إلى صنف أول وثان وثالث، ولكن ترتيبها عند ابن رشد مختلف، فمثلاً عند أفلاطون يحتل الصنف الأول فوائد النفس، والثاني فوائد الجسم، والثالث المال والثروة. يقارن: محاورة القوانين، ك5 (739). [العبيدي وروزنتال]

(1) يقارن: أرسطو، الأخلاق، ص294 (س16)، كذلك، ابن باجة، تدبير المتوحد (بلاثيوس)، ص70 (س10). وفي ما يخصّ الاقتصاد، ينظر: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص69 (س18)، وص70؛ كذلك: أفلاطون، محاورة القوانين، ك3 (680 د هـ)، وك5 (729، 740). وهنا تُلاحظ في هذه الفقرة، مرة أخرى إشارة ابن رشد إلى المدن الإسلامية المعاصرة له. [روزنتال]

(2) انظر: الجمهورية، ك8 (558 د هـ). ويقارن: الفارابي، السياسة المدنية، ص70 (س10)، يقول: «وتكون هذه المدينة من مدنهم هي المدينة المعجبة والمدينة السعيدة، وتكون من ظاهر الأمر مثل ثوب الوشي الذي فيه ألوان التماثيل وألوان الأصباغ». وقد ذكرت مدينة الضرورة في المدينة الفاضلة، ص314، «وهي المدينة التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح والتعاون على استفادتها..»، كذلك ينظر: السياسة المدنية، ص58 (س8 ـ 11)، وص59 (س2). [العبيدي وروزنتال].

والاجتماع الذي يقوم في هذه المدن ضروري فقط عن طريق البخت والاتفاق، لأنه لا يقوم على غاية واحدة في اجتماعه، وقيام السلطة فيها إنما يكون بالعرض[1].

إنّ الاجتماعات القائمة في العديد من الممالك الإسلامية اليوم هي الاجتماعات القائمة حصرًا على البيوتات (الأُسر)، وإن الباقي من النواميس الناموس الذي يحفظ حقوقهم الأولى.

فمن البيّن في هذه المدينة أن كل الملكية ترتبط بالبيت الحاكم، ولهذا السبب فإن أهلها يضطرون في بعض الأحيان إلى إخراج المال لغرض إنفاقه على من يقومون بحراستهم والقتال من أجلهم، ومن هنا جاء أصل الغرامات والمكوس.

وهذا يؤدّي بالناس أن ينقسموا إلى صنفين: الأول يُدعى بصنف الجمهور والثاني يُدعى بصنف السادة، كما هو حال الناس في بلاد فارس، وفي العديد من المدن في زماننا. وفي حال كهذا، فإن الجمهور سوف يُسلبون ويُنهبون من قبل السادة، والسادة سوف يستكثرون في الاستيلاء إلى حد بعيد، مما يتحوّل أمر هذه المدينة معه إلى الاستبداد، كما يحدث في زماننا وبلادنا.

وإنْ كان في الأكثر أنّ حب الملكية عند الجمهور ينشأ عندما تكون فيها النواميس الأولى تميل إلى الكسب. إذ كل شخص يدافع عن المدينة حين لا يكون ملزمًا بأخذ أي شيء من ملكيته وإعطائه لهؤلاء المحاربة، وإن كان هذا يحدث

(1) هذا هو ما لاحظه ابن رشد بخاصة. والاجتماع أو الحكم المستعمل بصورة متكررة في هذا الجزء وفي المقالة كلها، إنما يرتكز على الحياة المشتركة للمدينة، وفي الغالب على القوة الاجتماعية السياسية التي هي الجماعة. وإنْ كان هذا التفسير صحيحاً، فإن يوجد لدينا وبهذا الاصطلاح المحدّد لابن رشد تأكيد واضح على اهتمامه السياسي، وأثره في ابن خلدون في أن مفهوم المدينة ككيان مستقل ذي قوانين وميول خاصة به. ويقارن: المقالة الأولى من هذا التلخيص الرشدي (الفقرة 28)، والتي يتعامل فيها مع فقرة أفلاطون في الجمهورية، ك5 (462 أ) ص125، والتي تبدو أنها أصل لهذا المعنى بخاصة، وهو أن الاجتماع يقوم على مبدأ التعاون. [روزنتال]

فقط عندما يؤكد هؤلاء الأشداء الذين وُضعت من أجلهم هذه النواميس، وهم عامّة الجمهور في المدينة، أن حياة هؤلاء الأقوياء قائمة على السرقة واللصوصية[1]. ولكن عندما تقوى فيهم الشهوات المختلفة حتى تصل إلى حد لا رجعة فيه، يغدو من المستحيل عليهم كلهم أن يقاتلوا، وعندها سيحتاج ملوكهم إلى فرض المكوس عليهم.

وإنْ لم يوزع هؤلاء الحكام ما أخذوه منهم بالتساوي وسادوا به عليهم، عندها تكون لطمة قوية للجمهور، الجمهور بعامة سيحاولون فيما بعد زعزعة هؤلاء الأمراء، والسيد[2] من جهته سيحاول فرض الاستبداد عليهم.

عليه، فإن هذه المدينة مضادة تمامًا للمدينة المستبدة، وأن الأموال المكنوزة في هذه المدينة هي اليوم من أجل بيوت السادة، وهو ما نجده بيننا اليوم. وعليه، فإن الجزء الأمامي فيها (الأمير وأهله) هو الجزء المستبد تماماً اليوم.

عليه، هذا هو حال الاجتماع في السياسة الجماعية، والأشياء المتعلقة بها[3].

---

(1) عند روزنتال: واللصوصية، وعند ليرنر: أو اللصوصية. وانظر ما قلناه في الحاشية ما قبل السابقة من أن ابن رشد يبدو هنا ناقداً للدول الإسلامية المعاصرة له، ولاسيما للحكام الصغار الذين أسسوا السلالات وبخاصة ملوك الطوائف، وكذلك دولة المرابطين. يقارن أيضاً: مقدمة ابن خلدون (القاهرة)، ص244، وكذلك ما ذكرته بالتفصيل عن مسألة المرتزقة والضرائب. وانظر أيضاً: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص59 (س9 ـ 11). وانظر لاحقاً: الفقرة (5). [العبيدي وروزنتال]

(2) «السيد» هنا هو الرجل الشديد القوي (= المستبد) ينظر: ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص68 (س11 ـ 13)، «ذلك أن العدل في سياسة التغلّب أنه لا شيء على الرئيس إذا لطم المرؤوس.. » [العبيدي]

(3) يبدأ ابن رشد كلامه من الجمهورية، ك8 (564 – 565)، ص215 – 216، ويضيف إليها الدولة الإسلامية، آخذاً في اعتباره عصورها الخاصة، وبالدرجة الأولى الإشارة إلى الدول التي تقوم على الشرع. ومن المحتمل أنه كان يشير إلى المرابطين والموحدين في الأندلس. انظر كذلك المقالة الثانية من تلخيصه هذا (الفقرة 27) والمقالة الثالثة (الفقرة السابقة) والتي تعنى بالرئاسة الإمامية . [روزنتال والعبيدي]

(5)

أما المدن المستبدة (القهر والغلبة)، فإنها تلك المدن التي يقوم اجتماع أهلها وقهرهم على غايتهم هو مقصودهم... أي أن غاية المستبد هو الحصول على مآربه الخاصة، سواء بالرغبة في الغلبة فقط، أو الرغبة في الشرف أو الرغبة في الثروة أو الرغبة في اللذة أو بالجملة كلها.

ومن البيّن أن أهل هذه المدينة لا يسعون إلى أي غاية سوى خدمة المستبد وتنفيذ رغباته وإرادته، ولهذا، فإنهم يشبهون العبيد، وأنهم لكذلك.

إنّ اجتماع أهل هذه المدينة هو مضاد بالكلّية لاجتماع المدينة الفاضلة؛ لأن اجتماع المدينة الفاضلة غايته أن ينال كل واحد فيها السعادة وفقًا لقابليته الطبيعية التي تؤهّله لذلك[1].

(1) ينظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص66 (س7)، وص67 (س4)، إذ يُسمّيهم بالقاهرين، ومدينة الغلبة والقهر (= الاستبداد)، ونصّ قوله: «وربما كان القاهر واحداً فقط، وله قوم هم له آلات في قهر الناس. ليس لأولئك همّة في أن يغلب على كل شيء يأخذه لغيره، بل همته في أن يغلب على الشيء ليكون ذلك الواحد، ويكون ذلك الواحد يكفيه من أمره ما يقيم به حياته وجلده الذي يستعمله وأن يعطي ويغلب لغيره مثل الكلاب والبزاة، وكذلك سائر أهل المدينة سواهم عبيداً يخدمون ذلك الواحد في كل ما فيه هوى ذلك الواحد، أذلاء خاضعين لا يملكون لأنفسهم شيئاً أصلاً. فبعضهم يحرثون له، وبعضهم يتّجرون له، ويكون قصده في ذلك ليس شيئاً أكثر من أن يرى قوماً مقهورين مغلوبين أذلاء له فقط، وإنْ لم ينله نفع آخر من جهتهم ولا لذّة سوى الذل». أما ابن رشد فمن خلال وصفه للخُصال البارزة والمهمة والتي تم تعدادها بأكملها في المقالة المطولة للفارابي في السياسة المدنية، يحدّد مرة أخرى إرادة ورغبة وطبيعة الناس المشابهة للعبيد الذين يعملون لرضا سيدهم، ويشدّد على التناقض مع المدينة الفاضلة، التي هي الغاية عند الفارابي. والجملة الأخيرة من هذه الفقرة وبداية الجملة اللاحقة، تعكس تعريف الفارابي للعلم السياسي في كتابه تحصيل السعادة، ص16 (س3)، بقوله: «وهذا هو العلم المدني، وهو علم الأشياء التي بها أهل المدن بالاجتماع المدني ينال السعادة كل واحد بمقدار ما له أُعدّ بالفطرة» [العبيدي وروزنتال].

إنّ غاية الصناعات والفنون الملكية (في المدينة الفاضلة)[1]، هي لفائدة الناس جميعًا، مثلها مثل الصناعات الأخرى. ومثال ذلك صناعة الطب، فإن غايتها الشفاء لا منفعة الطبيب وحده. كذلك فن الملاحة، فإن غاية ربّان السفينة سلامة من فيها، وليس سلامته وحده.

أما رئاسة الغلبة (الطاغية) فإن غايته هي بتحقيق منفعته وحده (أناني)، ولا يريد النفع لعموم الناس، وإنما يقدم لهم بالأحرى ما هو ضروري فقط، مثلما هو شأن السيد مع عبيده. عليه، هذه المدينة غير عادلة تمامًا، ما دام ولا واحدة من صناعاتها العملية غرضها تحقيق خير هذه الصناعات. وهذا دليل بيِّن. ومع ذلك، فإن إدارة ما تمتلكه أُسر هذه المدن والصناعات والحرف الأخرى الموجودة فيها، إنما يرمي فقط إلى بلوغ الكمال لغرض واحد وحياة أسرة واحدة. ولا توجد هناك

(1) إن حدّ (الفنون الملكية)، مستعمل من قبل أفلاطون في محاورة رجل الدولة (= السياسي)، (نشرة أديب نصور) ص31 (س18): «لكن العلم الذي يملكه الملك الحقيقي هو العلم الملكي..»، كذلك في ك12 (961هـ- 962 أ). وأرسطو أيضاً يحدّده في كتابه الأخلاق، ص53، ص54 (س2) وص55. ابن رشد، تلخيص الأخلاق (أحمد شحلان)، ص 29 ما بعدها، ومن المرجّع أن هذه الفقرة أعلاه اعتمد عليها الفارابي وابن رشد كلاهما تبعاً لأرسطو، وإنما كلّ وفق صياغاته الخاصة. وبالنسبة لغاية المستبد، ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص294 (س6): ضد الخير شرير أيضاً. كذلك انظر تلخيص ابن رشد لكتاب الأخلاق لأرسطو، ص360؛ وأرسطو يتحدث عن حكم الأب عند الفرس كحكم استبدادي... يقول في كتابه الأخلاق، ص295 (س4): «وأما الفرس فرئاسة الأب تغلّبية، فإنهم يتخذون أولادهم كالعبيد، ورئاسة المولى للعبيد (= إماميه)، كذلك ابن رشد، تلخيص الأخلاق، ص363، بينما في المقالة الثالثة هنا (الفقرة 4)، أصبح الجزء الكهنوتي استبدادياً. ولهذا فمن المحتمل أن يكون هناك ارتباط بين مقالة أرسطو ومقالات ابن باجة التي تُعزى إلى الفارابي والمتضمنة في مقالته المفقودة تلخيص كتاب الأخلاق. وابن رشد هنا يقارن ابن باجة في تدبير المتوحد (نشرة بلاثيوس)، ص11 (ص4). كما أشار أفلاطون إلى نظام الحكم عند الفرس في محاورة القوانين، ك3، الفقرات 694 -697 وبخاصة الفقرة 697. [العبيدي وروزنتال].

غاية معيّنة لأي واحد منهم، بينما غرض أهل المدينة الفاضلة وأُسرها هو الغرض الجيد لنوع واحد من الرجال هم الحكّام فقط، ولهذا فإنها تشبه نوعًا ما المدينة المستبدة[1]. ولكن الاختلاف بينهما أن غاية الفئات الأخرى من الرجال هي كمال غرض واحد فقط، ففي المدينة الفاضلة هي من أجل أن يكون لكل واحدة من هذه الفئات غاية، والوصول إليها الغاية هي السعادة[2].

وعندما توجد هذه الغاية من أجل ملوكهم، فإن غايات أهلها تكون موجودة بسبب غاياتهم، ولهذا السبب فإن كل واحد من هاتين الفئتين؛ الجمهور والملوك، في السياسة الفاضلة يبغي عون الآخر لأجل بلوغ السعادة. وهذا يعني أن الناس إنما يخدمون السادة حتى يتسنى لهم بلوغ غاية الفلسفة، بينما السادة يرشدون أهل المدينة نحو بلوغ السعادة وهو ما يسمى بالإرشاد[3]، وإنْ كان من الملائم أن ندعوه بالتوجيه أو القيادة.

ولكن في مدينة الغلبة والطغيان الأمر مختلف؛ لأن في هذه المدينة لا يسعى السادة فيها إلى غرضٍ مع أهلها سوى بلوغ أغراض السادة. ولهذا فإن التشابه

---

(1) الكلام هنا عن رئيس المدينة الفاضلة ورئيس المدينة المستبدة هو للمقارنة فقط، إذ إن المدينتين الفاضلة والمستبدة كلتيهما، إنما تقومان على رئيس واحد فقط يحكمها، ومن هنا جاءت إشارة ابن رشد إلى ذلك. ينظر كذلك: أفلاطون، الجمهورية، ك8 (545 د)، ص198. [العبيدي]

(2) يلخص ابن رشد في هذه الفقرات أرسطو تبعاً لكتابه الأخلاق. ص294 وما بعدها، حول النظم السياسية وأشكالها، والتي يقارن فيها أرسطو بين الملك الحقيقي والملك المستبد، في حين أن ابن رشد يُقارن أيضاً بين أهل المدينتين. ينظر: تلخيص الأخلاق (أحمد شحلان)، ص359 وما بعدها. [العبيدي]

(3) عند روزنتال: Service، وكذلك عند ليرنر، والتي تعني الخدمة. وقد آثرنا ترجمتها بالإرشاد أو التوجيه أو القيادة، لأنه ورد مثل هذا القول عند الفارابي وتبناه ابن رشد؛ ينظر المقالة الأولى من هذا التلخيص للمقارنة. [العبيدي]

موجود بين المدن الإمامية[1] والمدن المستبدة[2] على الأغلب، مما يقود الأجزاء الإمامية الموجودة في هذه المدن إلى أن تتحول إلى قوة مستبدة. ولهذا يقال عنهم إنهم ذوو سمعة رديئة[3]، أي الذي غرضه إمامي، كما هي الحال مع الأجزاء الإمامية الموجودة في مدننا اليوم[4].

وللضرورة، فإن الطاغية يستعين بأعوان له، لأنه من خلالهم يتمّ قهر الناس وغلبتهم. ومع ذلك، فإن الذي يحدث هو أنه لن تكون هناك أية فرصة لوصول هؤلاء الأعوان الأشداء إلى رئاسة الطغيان، ومثل هذه المدينة مدينة غلية وقهر.

---

(1) أي المدن الارستقراطية أو الكهنوتية كما ورد ذكرها من قبل. ولا تعني المفهوم الإسلامي المتداول لمعنى الإمام والشارع أو المشترع. وقد ورد ذكرها في المقالة الثانية. [العبيدي]

(2) المقارنة هنا أو الإشارة هي إلى دولة الفرس الأول، حيث إنها قد جمعت بين جودة التسلّط الكهنوتي (= الإمامي) وبين االطغيان. ينظر: ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص69. ولكنه هنا يقارن في هذه الفقرة بين ما هو موجود في زمانه وبين خصال الطاغية. [العبيدي]

(3) هذا الكلام استمرار لما سبق قوله عن ابن رشد في هذه الفقرة، وإن ما ذكره ابن رشد حول الطغيان في هذه المقالة، يبدو أنه لا يفترض مخطط أفلاطون في كيفية تحوّل الديمقراطية إلى طغيانية، وإنما يتبنى وجهة نظر أرسطو نوعاً ما حول الطغيان، بعدّه إفساداً للنظام الملكي (= المونارخية) ينظر: الأخلاق، ص294 (س9)، كذلك، ابن رشد، تلخيص الأخلاق، ص363، يقول: «من أجل أن التغلّب رداءة لرياسة وحدانية، والملك الذي يصير متغلّباً (= طاغية) وينتقل من رئاسة الأخيار إلى رئاسة قليلين وهي أردأ الرؤساء...». ويبدو أن ابن رشد لم يكن عارفاً بتمييز أفلاطون لكلا النوعين من الملكية، الأسرة (= الملكية) والاستبدادية. ينظر: أفلاطون، محاورة رجل الدولة (نصوّر)، ص93 ـ 94. كما أن تمييز ابن رشد للإرشاد بين الحكام والمحكومين مهمّ، وقد تم الاحتفاظ بالأصل والغرض المشتركين. ففي الوقت الذي يُصدر فيه الطاغية الأوامر ويسود العبيد، يوجّه الملك ويقود الناس الأحرار [العبيدي وروزنتال].

(4) انظر: بصدد الإشارة إلى الدول المعاصرة لابن رشد، الفقرة (4) أعلاه. ويقارن كذلك، ابن باجه، تدبير المتوحد (بلاثيوس)، ص54. ولربما تُفهم هذه الفقرة على أنها إشارة انتقادية إلى دولة المرابطين والموحدين، وهذا أكيد، لأنه لم يخاطب الخليفة الموحدي بأمير المؤمنين، كما تشير إلى ذلك المصادر التي أوردت سبب نكبته. [العبيدي]

ومن جهة أخرى، فمن المحتمل أن تكون لهؤلاء الأعوان فائدة في حكم الطغيان وأن يأتي ترتيبهم المختلف في هذا الحكم بما يتناسب وغاياتهم في الغلبة والقهر[1].

إنّ هذا النوع من الطغيان هو الأكثر ظهورًا، وبخاصة في الأيام الأولى من قيامه، وأن مثل هذه المدينة تكون متغلبة ضد نوعها الخاص، أي إن الأشداء فيها من القاهرين مع الملك يغلبون أهلها ويقهرونهم. ولربما يُساعد المغلوبون بعضهم بعضًا في تقوية دعائم الطغيان على الأمم، وليس قهر بعضهم بعضًا فحسب. وفيما بعد، يأتي ترتيب كل واحدٍ منهم تبعًا لمدى قدرته على القهر وعمل كل ما هو ممكن لجعلهم عبيدًا، وإن سيدهم الأول الموجود بينهم أقواهم في جودة التدبير لهذه الأمور. عليه، هذه هي مدن الطغيان وهذه هي أنواعها[2].

(6)

أما المدن القائمة على اللّذة، فإنها تلك المدن التي غاية أهلها في اجتماعهم الحصول على اللّذات الحسّية من المأكول والمشروب والمنكوح وما شاكل ذلك[3].

(7)

ومثلها المدن القائمة على الضروريات، فهي المدن التي يسعى أهلها في

---

(1) ينظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص64 (س3– 20)، وص65 (س8). وهو ما يتضمن في هذه الفقرة، وابن رشد كما جرت عادته يلخص ذلك كله بشكل ممتاز. [روزنتال].

(2) أيضاً: ص65 (س4– 17) وبخاصة ص 66. وابن رشد هنا يكرر ما ذكره الفارابي كلمة بكلمة ولاسيما لفظة «القاهرون». انظر كذلك الفقرة (4) أعلاه. وهنا يظهر مرة أخرى طول باع الفارابي في العلم السياسي المدني، وأثره على من جاءوا بعده من أمثال ابن باجه وابن رشد بخاصة. [العبيدي]

(3). يقارن: الفارابي، السياسة المدنية، ص59 (س14)، ويسمّيها الفارابي، المدينة الخسيسة والاجتماع الخسيس: «وهم الذين يتعاونون على التمتع باللّذة الحسية من اللعب والهزل أو هما جميعاً، وذلك هو التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح...». [العبيدي]

اجتماعهم إلى الحصول على ما هو ضروري. ووسيلة الحصول على الضروري هي إما الفلاحة والصيد أو اللصوصية. ومع ذلك، فإن الفلاحة هي أكثر طبيعية من تلك للحصول على ما هو ضروري.

نكتفي بهذا القول يكفي للحديث عن هذه المدن مما ترمي إليه غاية هذا العلم في مقصدة الأول[1].

(8)

إنّ هذه النواميس مختلفة فيما بينها[2]، تبعًا لاختلاف ميول النفس، ولهذا يجب أن نهتمّ ضرورةً بأمر ميول النفس هذه، في حين أن سبب وجودها (أي المدن) بهذا العدد ليس بالضرورة تعدّد ميول النفس.

فمثلًا القوة الغضبية هي تلك القوة التي تحبّ المجد والشرف، وإذا ما أفرطت تكون مستبدة. والرغبة في اللّذة والمال تعود ضرورةً إلى القوة الشهوية، ولهذا فإن سبب قيام المدينة الجماعية ووجودها إنما يعود إلى الاختلاف في ميول النفس، والدافع تجاه كل واحد من هذه الميول، التي يكون كل إنسان ممتلئًا بها بالفطرة.

---

(1) بهذه الفقرة يختم ابن رشد عرضه التمهيدي للمدن البسيطة (= الناقصة، الضالة، غير الفاضلة، الجاهلة)، معتمداً بشكل واضح على معالجة الفارابي لها في كتابه السياسة المدنية، ص58 (س11 –18)، بخصوص المدينة الضرورية. وابن رشد أيضاً يرجع إلى أفلاطون ولكنه ينظر إليه من خلال ما ذكره أرسطو عن هذه الدساتير وانحرافاتها وتحفظاتها عليها في كتاب الأخلاق. وإن معالجات الفارابي في كتاب آراء المدينة الفاضلة كانت هي الأخرى معيناً لابن رشد في تقسيماته. ينظر: ص ص314 وما بعدها، والسياسة المدنية، ص59. ويضيف الفارابي إلى مدينة الضرورة أوجه للمكاسب مثل الفلاحة والرعي والصيد واللصوصية.. وغير ذلك. [العبيدي]

(2) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك8 (544 هـ ـ 544 ب)، ص198. «أو تعلم أن أنواع السجية البشرية تساوي أنواع النظم عدداً؟». ويقول أيضاً: «فإذا كانت أنواع الحكومات خمسة فهناك حتماً خمسة أنواع من النظام العقلي في أفراد الناس...». كذلك: الجمهورية، ك4 (440– 442) ص106 – 109، حول قوى النفس. [العبيدي]

وإذا كانت قوى النفس منفصلة بعضها عن بعض، فإن القوة الشهوية ليست موجودة لأجل خدمة القوة العاقلة[1]، كما يعتقد الكثير من الناس، فإن الاجتماع الإنساني يكون عندئذ اجتماع الأحرار.

وبصورة مماثلة، إذا كانت قوى النفس موجودة بسبب القوة الغضبية، فإن الاجتماع الإنساني يكون اجتماعًا قائمًا على الشرف (الكرامة) أو هو اجتماع الأَطرون[2].

وإذا كانت القوة الشهوية هي المتحكّمة في النفس، فإن الاجتماع الفاضل يكون هو الاجتماع القائم على المال والغنى، أو هو الاجتماع القائم على طلب اللذّة[3]. وقد تبين ذلك من قبل في الطبيعيات[1]، وفي هذا العلم السياسي[2] أيضًا

(1) أيضاً: ك4 (440 ـ 442)، ص106 ـ 109. [العبيدي]

(2) التسمية هنا (الأطرون) ذُكرت بالنص عند ابن رشد تبعاً للفظ اليوناني والذي يعني اجتماع الاستبداد (=القهر والغلبة والطغيان). بينما الاجتماع الأول هو اجتماع التيموكراسية والمجد والشرف. والأطرون، لفظ يوناني معرّب ويعني الرجل الذي تستبد به شهواته على عقله (= الغبي). وهذه اللفظة (طرون) كثيرة التداول في اللهجة العراقية الدارجة ويُضرب بها مثلاً بقولهم: «لا تكن طرون، أي لا تكن غبياً، تسمع فقط صوتك ولا تعي لصوت الآخرين!». [العبيدي]

(3) في هذه الفقرات يُطبّق فيها ابن رشد على هذه المدن ما ذكره أفلاطون عن النفس، رابطاً إياها بقوة واحدة أو أكثر من قوى النفس، سوى العاقلة التي تتطابق معها المدينة الفاضلة بصورة واضحة. ينظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص72 (س14) وص73 (س1)، وص72 (س21)، وص73 (س1) : «فالأعلى منها خادماً لما هو أخسّ وذلك بأن يجعل قوته الناطقة خادمة للغضبية والشهوانية، ثم قواه الغضبية خادمة لقوته الشهوانية» ولكن في الوقت الذي يتحدث فيه الفارابي بمصطلحات عامة عن المدن الأربع كما فعل أفلاطون في الجمهورية، (449 أ)، ص112، فإن ابن رشد يشير إليها وفق أسمائها اليونانية: الديمقراطية، التيموكراسية، الطرون، والبلوتراكية.. ويضيف إليها طلب اللذة، تبعاً للفارابي في السياسة المدنية، ص59 (س13)؛ ويقارن: المدينة الفاضلة، ص 315. ولكن ابن رشد لا يشير إلى لفظة الخسيسة عند الفارابي في المقالة الثالثة أعلاه (الفقرة 3)، ولكن يشتقه من الهدف الموضوع والمتبع في هذه المدينة الضالة القائمة على اللّذة. انظر: المقالة الثالثة، الفقرة 1 . [العبيدي وروزنتال]

أن الأمر على خلاف ذلك، وإن السيادة على قوى النفس مرجعها إلى القوة الناطقة، ولذلك تكون المدينة التي يحكمها هذا الجزء هي الفاضلة[3].

(9)

ولتوضيح ذلك إنما يتمّ بالإشارة إلى غايات هذه المدن. ومن الملائم أن نبدأ الآن بكلام **أفلاطون** في كيفية تحوّل هذه المدن من الواحدة إلى الأخرى، وفيما إذا كان هناك تشابه بينها. وهو يبدأ أولًا بالحديث عن التشابه بين كل اثنين من هذه المدن، ثم بعد ذلك يماثل بين كلا النوعين من الرجال الذين يحكمون هذه المدن. ثم بآخره يقوم بالموازنة بينها مجتمعةً ما دام جوهر النفس هو أكثر وضوحًا في قواها مما هو في ميولها، وما دام العدل أكثر وضوحًا في المدينة منه في نفس الفرد، ومثله أيضًا الظلم أو التعدّي[4].

---

(1) يقصد ابن رشد هنا الإشارة إلى كتاب النفس الذي هو جزء من العلم الطبيعي. [العبيدي]

(2) الإشارة هنا إلى كتاب الجمهورية لأفلاطون، ك9 (586 هـ ـ 587 أ)، ص237. [العبيدي]

(3) القوة العاقلة هي الجزء الملكي من النفس royal part. وفي هذه الفقرة يتمسك ابن رشد بالموقف المثالي لأفلاطون، أي أن القوى الدنيا للنفس تخضع للأعلى منها، وهي القوة العاقلة. ينظر: الجمهورية، ك8 (586 هـ- 587 أ)، ص237- 238؛ ويقارن: أرسطو، النفس، ص120- 126. والعلاقة المتبادلة بين نفس الفرد والمدينة تحت هذا الجانب من السلطة الحاكمة، وكذلك الفضيلة تجدون إشارات إليها في الجمهورية ك4 (441هـ). ص107: «الدولة شخص كبير والفرد دولة صغيرة، فالفضيلة في الفرد كالفضيلة في الدولة». وهي ستقودنا بعيداً عن معالجة ابن رشد الموجزة للعلاقة بين الفرد والمدينة والتي يجب أن نخلص منها إلى الوصف المعقّد والملتوي للفارابي الذي هو غير تلك الفكرة أساساً. فالفارابي يدمج عرض أفلاطون مع الموقف الأفلاطوني المحدث حول نظرية الفيض في خلق العالم مع أرسطو في كتابيه الأخلاق والنفس. وعند الحديث عن أجزاء النفس وقواها ينظر: المدينة الفاضلة، ص263 وما بعدها، أفلاطون، طيماوس، ص208: «العقل هو الملك في السماء والأرض»، وهذه الإشارة غير موجودة في تلخيص جالينوس لطيماوس أفلاطون، ص5. [روزنتال]

(4) من هذه الفقرة سيبدأ ابن رشد مرة أخرى بتلخيص جمهورية أفلاطون. [العبيدي]

ونعود لنقول مرة أخرى: إنّ المدينة الفاضلة[1] عندما تكون موجودة فإنها لا تفنى بسهولة، ولكن مع طول الزمان سوف يدب فيها الانحلال مثلما هي طبيعة كل كائن. وقد تمَّ شرح ذلك في الطبيعيات من قبل، وكما تبين لنا ذلك في البحث[2].

أما من أين يأتيها الفساد ومن أي جزء؟، فإنه من المؤكد أن الفساد يدب فيها من تلك الفئة التي تحكمها عند حدوث الفتن والقلاقل (تزعزع الحكم). وكذلك عندما يمتزج فيها أخلاط غير الذهب بالفضة[3]. وإن هذا ليحدث عندما لا يهتمّ الحكّام في هذه المدينة باختيار التماثل في السجايا للتزاوج بالطريقة التي يدعو إليها **أفلاطون**[4].

عليه، فإن أولادهم الذين يولدون لهم لا يشبهونهم، وعندما لا يتمّ تحويل هؤلاء من فئة الحرّاس حيث يبقون حراسًا، فإن غير الممتازين منهم سوف يهملون تلك الأشياء التي تربوا عليها، وسوف يكرهون الموسيقى ويعشقون الرياضة[5]. وأن القوى الغضبية والشهوية تكون فيهم ظاهرة القوة.

وعندما يظهر هذا النوع من الرجال داخل فئة الحكّام ويندمج مع النوع الفاضل، فإن كل واحد منهم سوف يدفع شريكه إلى ما يحبه. فينهض النوع النحاسي والحديدي سريعًا في حيازة المال وامتلاك الممتلكات، بينما النوع الآخر (الذهبي والفضي) يسعى أولًا وأخيرًا وبقوة إلى الفضائل الأولى.

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك8 (546 أ)، ص199. [العبيدي]

(2) ينظر: أرسطو، الطبيعة، ج2، ص522 وما بعدها. ويقارن: طيماوس، ص204 – 207؛ وتلخيص جالينوس له، ص4؛ وتلخيص ابن رشد للسماع الطبيعي، (مخطوط) الأوراق 97 ب ـ 98 أ. [روزنتال]

(3) ينظر: الجمهورية، ك8 (547 أ)، ص200: «فإذا مزج الحديد بالفضة والنحاس بالذهب ولد شذوذاً متنافراً، عديم المساواة...». [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك8 (546 ب)، ص199. [العبيدي]

(5) ينظر: ك8 (546 د)، ص200؛ «فيزدرون أولاً الموسيقى، ثم الجمباز، فيتهذب شبّانك تهذيباً رديا». [العبيدي]

وعندما يدوم النزاع بين الفئتين لمدة من الزمان طويلة، يؤول بعدها هذا النزاع إلى شيء ما هو وسط بين الحكم الفاضل وبين الحكم من أجل امتلاك الممتلكات وجمعها. وعندها سوف يتقاسم النوعان النحاسي والحديدي الأراضي والمساكن والممتلكات التي تقبل التحويل معتبرينها من خاص خزائنهم، ويعطون الحفظة منها إلى الحدّ الذي يحمونهم فيه، وبهذا الفعل، فإنهم يحوّلونهم (الحفظة) إلى ما يشبه العبيد بعد أن كانوا أصدقاءهم الأحرار، ويتحولون في الحكم إلى سادة غالبين لبسالتهم في الحرب، ويحبون الجاه والشرف (الكرامة) والمهارة[1].

وقد تبيّن أن مثل هذا الحكم يشبه ذلك الحكم الذي يقع في الوسط بين الحكم القائم على الغنى والمال، الذي هو حكم الفئة القليلة، والحكم الفاضل. والفئة التي تحارب من أجلهم سوف تعزف عن امتلاك الممتلكات أو أي من الفنون والحرف الأخرى[2].

عليه، فإنها تشبه إلى حد ما المدينة الفاضلة، وإن كان رؤساؤها ليسوا أولئك الفاضلين الذين حدّدناهم، وإنما يميلون نوعًا ما إلى حكم أولئك الرجال الغاضبين مع القابلية للاستبداد والغلبة، ولهذا فإنها مدينة فاضلة وسياستها خليط من الشر والخير[3].

---

(1) أيضاً: ك8 (547 جـ)، ص200. وهذه الفقرة يعيد فيها ابن رشد ترتيب ما قاله أفلاطون ويلخّصه، مشيراً إلى المدينة الاوليغاركية (مدينة النذالة عند الفارابي)، أو حكم الفئة القليلة. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك8 (547 د ـ هـ)، ص200، و(548 جـ)، ص200 ـ 201. يقول أفلاطون هنا موضحاً ذلك: «باعتبار ما تؤديه الطبقة المحاربة للقضاة وباعتبار تنحّيها عن الزراعة والصناعة وسائر الحرف المنتخبة، وبفتحها المطاعم القومية ومزاولتها الجمباز الذي تستلزمه الحرب، وفي كل هذه النقاط تماثل النظام القديم». [العبيدي]

(3) في هذه الفقرة يوافق ابن رشد أفلاطون ويعيد ما قاله بشكل مختلف ببعض العبارات هنا وهناك. وهذا واضح من إشارة أفلاطون في الجمهورية، ك8 (547 هـ)، ص200؛ ويقارن: الفارابي، السياسة المدنية، ص66 (س1)، ولهذا جاءت ترجمة الكلمة «مستبد» وليس «نصرة» لكي تستقم مع القهر والغلبة. [روزنتال]

إذن، فإن هذا الحكم هو الحكم الأول حسب رأي **أفلاطون** الذي تتحوّل إليه المدينة الفاضلة، بسبب من أن أهله يفضّلون الوجاهة (الكرامة) وقهر الغير وحب السلطة. وإنهم يحبّون غلبة كل فاضل نفسٍ أكثر من أية رغبة أخرى.

ولذا فإن هؤلاء الذين تمرّسوا بالجدل يقولون: إنّ حب المجد والشرف (الكرامة) هو آخر ما يصدر عن حكم النُصراء[1]، وإنه الشيء الأول المرغوب فيه بعد كل التفلسف، ما دام الشرف هو الظل اللاحق بالتفلسف، وهو أقرب شيء لأن يتحول إليه الرجال الفضلاء.

ولذلك، فإن الإنسان الفاضل[2] لن يكون على الأغلب قادرًا على اعتزال هؤلاء المحبّين للجاه والشرف عندما تربطه بهم صلة رحم ولزمن طويل، ويجب عليه أن يكون ذا سمعة حسنة. ولكن إنْ أحب الشرف والمجد (الكرامة) وأصبح مغلوبًا فيهما، فإنه يصل إلى حد الاستبداد. وفيما بعد سيجد نفسه في هذه المدن التي فيها نوع فاضل من الحكم يسير نحو الاستبداد، وبشكل مماثل، فإن فئة الأشرار تخضع إلى حد تقبل معه بحكم المستبد، أو الرجل الذي يحمل هذه الصفة. عليه، هذا ما اعتقده **أفلاطون** حول التحوّل الأول للحكم الفاضل[3].

كما يرى **أفلاطون**[4] الرأي نفسه حول تحوّل الرجل الذي يشبه الحكم الفاضل، أي الفيلسوف إلى الرجل الذي يشبه الاجتماع القائم على الجاه والشرف (الكرامة)، أي ذلك الرجل الذي تقوم سعادته على الشرف.

---

(1) النصراء، أي الأصدقاء. ونص ما قاله روزنتال في ترجمته هو: from the rule friends ، وهي تعني رئاسة المحاربين. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك8 (549 هـ)، ص201. [العبيدي]

(3) ينظر: قبلاً الفقرة (2) من هذه المقالة وقد ربط ابن رشد هنا الشرف بالفضيلة. وهذه الأقوال حول الشرف لربما لها بعض الصلة بكتاب أرسطو، الأخلاق، ص294 وما بعدها. تلخيص الأخلاق (أحمد شحلان)، ص365 وما بعدها. [روزنتال والعبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك8 (548د)، ص201. [العبيدي]

ولهذا **قال**[1]: إنّها صفة الرجل الذي تقوم سعادته على الجاه والشرف، أنه رجل يفضل الرياضة ويحب الصيد ويكره الموسيقى ويؤثر الغلبة والاستبداد، وهو لا يطلب الحكم لنفسه لفضيلة ما يقوله أو يقترحه، وإنما لقوته وشجاعته في الحرب.

قال: إنّ الرجل الذي عنده مثل هذا الميل سوف يكون بلا شك في أول شبابه كارهًا للمال، ولكن عندما يكبر فإن حب المال سوف يكبر معه لأن فطرته ليست فاضلة بالكليّة. وبالطبع فإنه في آخر الأمر سوف ينحاز إلى فطرة حب المال والثروة؛ لأنه فقد نصيبًا من الفضيلة بمقدار ابتعاده عن الاستماع إلى الأقاويل الموسيقية، تلك (الموسيقى) التي إذا تجملت بها النفس من أول نشأتها ظلت مفضّلة الفضيلة ما دامت باقية (النفس) في هذه الدنيا. هذا، إذن، هو تصرّف الإنسان الذي تقوم سعادته على حب المجد والشرف (الكرامة).

ولكن كيف يظهر هذا الرجل[2] من الرجل الفاضل؟ يجيب: إنما يكون ذلك إذا كان هذا الرجل في أول شبابه من أب فاضل نما وتربّى في مدينة غير فاضلة في حكمها، فيهرب من تشريفات وامتيازات الحكومة فيها، ومن كل الذي يشغل فيها مرتبة ما بصورة عامة، وهو يبتعد غالبًا عن كل شيء، مثلما يعرض للناس الفضلاء من الذين نشأوا في مدن غير فاضلة.

فإذا كان الأمر كذلك، وكان ذلك الحال مع والد الشاب، فإن الشيء الأول الذي يحدث لهذا الشاب هو أن يسمع من أمه[3] قولًا بأنها غير راضية عن أبيه، وأنه ليس بحاكم من الحكام، ولذا هي تظن أنها قد أصبحت غير ذات مكانة في

(1) أيضاً: ك8 (549 أ)، ص201. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك 8 (549جـ)، ص201: «إنه ابن رجل فاضل ولا يبعد أنه سكن مدينة ساء نظامها..». [العبيدي]

(3) أيضاً: ك8 (549 د)، ص201. والإشارة هنا هي إلى رئيس المدينة التيموكراسية وكيف يظهر من الرئيس الفاضل، أو كيف تتحول المدينة من فاضلة إلى تيموكراسية (= مدينة المجد والشرف). [العبيدي]

المدينة، وتعاني من حياة عسرة من جراء ذلك؛ لأنه لا يرغب في جمع المال أو السعي وراءه.

عليه، ستقول الأم لابنها إنّ لك أبًا ليس فيه من طبع الرجال شيء، بل شديد الضعف، وهذه من العادات التي تكرهها النساء في الرجال. ومثل ذلك يقول خدم هذا الشاب وأصدقائه، وبعامة كل من يسكن بيت هذا الشاب من الذين يتبعون أوامره.

وعندما يرى أحد هؤلاء أن والد هذا الشاب قد أساء إليه شخصًا ما أو آذاه، فإنه يطلب من ابنه عندما يكبر أن يأخذ له حقه من الذي أذاه أو ضربه، مرتين بدلًا عن واحدة.

وبالجملة، يجب أن يكون في كل أفعاله وفي تحمّله وشجاعته رجلًا بخلاف والده، مما يجعله ذا مكانة بين أهل مدينته، بحيث يظن أن كل من يسكت عن حقه إنما هو أحمق[1] وجبان وذليل وبليد، هذا في حين يمتدحون ويمجّدون كل الذين لا يكونون مثل آبائهم ولا يسيرون على سنّتهم في الحياة ولا يهتمون بما يصدر عنهم من أفعال ويسمّونهم بالأشداء.

إنّ أمر هذا الشاب، سوف تتنازعه الفطرة الفاضلة التي رباه عليها والده، أي النفس العاقلة، مع الطبيعة الشهوية والغضبية[2] والتي لا يتوقف رفقاء السوء في مدينته عن غرس الرذائل فيه، مما ينجم عنه تحوّله إلى شيء ما وسط بين الإفراط في حب الرغبات وحب الفضيلة[3]. وسوف يدفع نفسه باتجاه القوة الوسطى، أي حب الشرف (الكرامة).

---

(1) أيضاً: ك8 (550 أ)، ص203. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك8 (550 ب)، ص203. [العبيدي]

(3) لاحظ هنا أن هذه العبارة هي من إضافة ابن رشد وهو مدين بها لأرسطو في كتابه الأخلاق، وقد أضافها على نص الجمهورية، إذ إن نص الجمهورية (ص203) هو: «فبلغ، بتأثير العوامل المتضادة فيه، نقطة متوسطة بين القوتين، وسلم زمام الحكم في داخله للعنصر المتوسط فيه الحاد المزاج المشاغب، فصار نزقاً ذا حدّة وأطماع..». [العبيدي]

إنّ هذا الجزء من النفس -وكما قلنا عنه مرارًا- هو الأقرب إلى ذلك الجزء الذي يقود إلى الفضيلة بين قوى النفس الأخرى. ولهذا، سيتحوّل ضرورةً إلى ذاك الرجل الذي يحب الشرف والقيام بكل فعل حسن.

عليه، هذا هو ميل الشاب الذي ينتمي إلى هؤلاء الرجال الذين سعادتهم تقوم على الكرامة، وكيفية تحوّله بعيدًا عن كل طبيعة فاضلة. ومثله في ذلك مثل مدينة المجد والشرف (الكرامة)، وهي المتحوّلة عن المدينة الفاضلة[1].

وإنك لتعي ما يقوله **أفلاطون** عن كيفية تحوّل الحكم الفاضل إلى حكم المجد والشرف[2]، وتحوّل الرجل الفاضل إلى رجل المجد والشرف، **وهو أمر يُشبه ما حدث للعرب في أول عهدهم؛ إذ اعتادوا على النزوع إلى الحكم الفاضل، حتى جاء معاوية فتحوّل حكمهم إلى حكم قائم على المجد والشرف، وهو ما يشبه الحكم القائم الآن في جزيرتنا**[3].

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك8 (550 جـ)، ص203. [العبيدي]

(2) في هذه الفقرة والفقرة السابقة يستعمل ابن رشد اللفظ اليوناني للمدن المضادة للمدينة الفاضلة: التيموكراسية التي تقابل مدينة المجد والشرف (الكرامية). [العبيدي]

(3) يقصد ابن رشد هنا بجزيرتنا: الأندلس، وبزماننا: حكم المرابطين والموحدين. وهنا يمارس ابن رشد دور فيلسوف التاريخ المدقق الثاقب النظر في كيفية تحوّل المدن إلى بعضها بعضاً. وهو هنا يصف حكم النبي محمد وشريعته وكذلك حكم الخلفاء الراشدين بالمدينة الفاضلة، وكيف أنه تحوّل إلى حكم قائم على المجد والشرف والوجاهة (الكرامية بلغة الفارابي) مع مجيء معاوية. وهو يضع بذلك حداً فاصلاً من وجهة نظر التاريخ الإسلامي وكيف يجب التعامل معه. ويقول روزنتال، في ما يتعلق بابن رشد، إنه مثال ساطع على كيفية توظيف وتغذية ما ذكره أفلاطون في الجمهورية، وتطبيقه على المدينة الإسلامية وشريعتها، إذ قرّب أفلاطون إلى الإسلام. والتشبيه هنا بالخلفاء الراشدين أو معاوية ليس إثباتاً توضيحياً أو تقريبياً وإنما هو نابع من الإقرار أن الفكر السياسي اليوناني ملائم للفكر السياسي العربي الإسلامي وممارسته كذلك. وهو إذ يشير إلى زمانه، فإنما يشير إلى دولة الموحدين ودولة المرابطين، إذ إن مؤسّسي هاتين الدولتين يشبهون في أول أمرهم حكم الخلفاء الراشدين ولكن بعدهم تحوّل الحكم إلى حكم مجد وشرف. وهو بذلك إنما يزكّي =

(10)

بعد ذلك، بحث **أفلاطون** في السياسة التي من الممكن أن تتحول المدينة المجد والشرف (الكرامية) إليها، وكذلك تحوَّل هذا الرجل المحب للشرف إلى رجال يحكمون المدن الأخرى.

قال **أفلاطون**: إنّ الحكم[1] القائم على المجد الشرف، يكون على الدوام بيد فئة قليلة، وهو الحكم الذي قلنا عنه أن الحكام فيه من ذوي المال، والفقراء ليس لهم في الحكم شيء[2]. وأن تحول حكم المجد والشرف إلى هذا الحكم، إنما يحدث فقط من خلال زمان لا ترى فيه فائدة إلا للدينار والدرهم، ويفضّلون كل ما هو ذو نفع على الجميل[3]، مما ينتج عنه. إنهم يفروّن من الفضيلة إلى كل طور مقترن بالرذيلة مرة أخرى داخل مدينة المجد الشرف (الكرامية)، فوهبوا سمعة رديئة مذمومة للدراهم والدنانير[4]. وبهذا أدركنا ما قاله **أفلاطون** عندما بحث أمر مدينة الشرف والمجد وكيف تتحوّل إلى غيرها.

إنّ هذا الحكم (حكم القلة من ذوي الغنى) هو حكم النذالة والخسّة، وهو حكم السقوط، إذا ينحّل بسرعة عند حدوث أي طارئ من الخارج أو من

= ما فعله المهدي بن تومرت، مؤسّس دولة الموحدين ويشهد بسلامة نيّته. ولكن من غير الممكن أن يتوسّع ابن رشد أكثر في انتقاده لحكم عصره ولاسيما أميريها أبي يعقوب يوسف أو ابنه يعقوب أبي يوسف المنصور الموحدي، إذا عدّ أباهما عبد المؤمن شبيه بمعاوية في كيفية تحويله الحكم من فاضل إلى حكم مجد وشرف (= تيموكراسي). [العبيدي وروزنتال].

(1) ينظر: الجمهورية، ك8 (550 جـ)، ص203. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك8 (550 جـ)، ص203. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك8 (550 هـ ـ 551 أ)، ص203. [العبيدي]

(4) الدنانير والدراهم ألفاظ لها مكانتها عند أفلاطون كما يشير إلى ذلك روزنتال. يقارن أيضاً: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص 315، إذ يسمي هذه المدينة بمدينة البدالة أو النذالة؛ يقارن كذلك: السياسة المدنية، ص59 (س3). [العبيدي]

الداخل. وأن أول شرور هذا الحكم أن أصحابه لا يسلّمون الحكم لمن هو ماهر بينهم لكي يُعينهم عليه، بل ينظرون إلى الرجل الغني نظرة فيها كل التبجيل. وهم بذلك كالذي يسلّم أمر قيادة السفينة إلى من هو أكثر غنى[1] من ربابنتها ويُمنع ذلك عن الربان الحاذق فيها رغم كونه فقيراً. ومن يقوم بذلك لا بد أن يقود السفينة إلى الهلاك، والشيء نفسه ينطبق على هذه المدينة[2].

وهذه المدينة ليست واحدة بل منقسمة على اثنتين[3]: مدينة فقراء ومدينة أغنياء. لأنهم عندما يخزنون أموالهم ويكونون أشحاء فيها، فإنهم لا يبقون فقراء.

إنّ أكثر شرور هذه المدينة هي أنها غير قادرة على أن تشن حربًا على الإطلاق، لأن هذا الأمر يتطلب أحد أمرين: إما أن تستأجر العديد من المحاربين الأشداء، وهو أمر غير متيسر نظرًا للخوف منهم، ولهذا يُقال عن حكمهم إنه حكم القلّة، وإما أن يمارسوا الخسّة بملكيتهم، وبهذا فإنه سيكون من المحال عليهم أن يستأجروا العديد من المحاربين الأشداء، مما يجعلهم يحاربون بأنفسهم أو فئة قليلة من بينهم تقاتل عنهم. وإذا ما شنوا حربًا سرعان ما ينهزمون. **ويمكن أن ترى ذلك في كثير من الأمم المسالمة عندما تدخل في حرب مع أمم فقيرة**[4].

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك8 (551 ب ـ جـ)، ص203. وَمَثَلُ السفينة والربّان، يضربه أفلاطون هنا. [العبيدي]

(2) إنّ الاصطلاحات المستعملة من قبل ابن رشد هنا مشابهة لاصطلاحات الفارابي (النذالة، الخسّة، الخسيس..). مع أن الفارابي يربط الخسّة بلذّة النكاح التي يستعمل ابن رشد بدلاً عنها مصطلح الرغبة في اللذة. يقارن: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص 315؛ وانظر أيضاً الفقرة (8) من هذه المقالة مع حواشيها، ويقارن: أرسطو، الأخلاق، ص294، (س9)، ، إذ يصفها أرسطو بأنها أشر السياسات، لأن رؤساءها يقسمون مال المدينة على غير مستحقيه.. ويجتهدون في أن تكون الرئاسات أبداً لقوم بأعيانهم، وليس لمن يستأهل ذلك من الأفاضل. وهنا يردد ابن رشد المعنى ذاته عن هذه المدينة. ينظر: تلخيص الأخلاق (أحمد شحلان)، ص362. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك8 (511 د ـ هـ)، ص204. [العبيدي]

(4) يشير ابن رشد مرة أخرى إلى الفتح العربي الإسلامي الكبير الذي جرى في أول عهد الرسالة وزمن عمر بن الخطاب في فتح بلاد فارس، حيث يصف ابن رشد الفرس هنا=

ومن الشرور الأخرى في هذا الحكم الذي سخر منه **أفلاطون** بالفعل في حديثه السابق، وهو أن يعمل الواحد منهم بأكثر من شيء، مثل الفلاحة وجمع الثروة[1].

وقال[2]: إنّ ولادة هذا النوع من الحكّام في هذه المدينة[3] لَهُوَ من أكبر الشرور التي من الممكن أن تُبتلى بها، أي أنها لن تتوقف أبدًا عن تحويل الحكم إلى أي عمل يعود بفائدة عليهم، أي بشكل خاص من خلال جباية الأموال. ولهذا، لن يكون هناك شك من خلال النواميس الموضوعة في هذه المدينة، في أن يعظ الوعاظ[4]، بقولهم: إنّ من بيده الحكم والرئاسة لا يشملهم جباية المال، وأما من لديه بعض المال فلا بد من أن يتخلص من كل ماله، ومثله بقية النواميس.

ولهذا السبب، فالفقراء محتقرون من الأغنياء القلّة في هذه المدينة، وسوف يزداد الفقراء ويصبحون أشواكا، مثلهم مثل الطاعون في المدينة. كذلك الشرور في المدينة تشبه ما تفعله ذكور النحل[5] التي تولد في خلية النحل التي تأكل العسل ولا تجنيه. وكما أن ذكور النحل هذه وبال على الخلية، كذلك الحال في هذه

= بحكم القلة الأغنياء (= الارستقراطية بمصطلح أرسطو؛ والاوليغاركية بمصطلح أفلاطون). وهم بنظر ابن رشد فئة آثرت الغنى على الحرب والدفاع عن نفسها وملكها في مقابل أمة تسلحت بالإيمان وخرجت من الصحراء بجمال قليلة، وهي فقيرة في كل شيء سوى الإيمان، فانتصرت على المدينة الغنية. [العبيدي]

(1) ينظر: الجمهورية، ك8 (552 أ)، ص204. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك8 (552 أ)، ص204. وقارن: محاورة القوانين (744 د)، كذلك الفقرة 759 ـ 760 أ. [العبيدي]

(3) عند روزنتال: State، وعند ليرنر: Governance. [العبيدي]

(4) عند روزنتال وليرنر: Priests، أي الكهنة أو القساوسة. وآثرنا ترجمتها بالوعّاظ الذين يعظون الناس بحسب ما يريده الحاكم للمدينة. [العبيدي]

(5) ينظر: الجمهورية، ك8 (552 جـ)، ص204. والتشبيه هنا قد ذكر عند أفلاطون. [العبيدي]

المدينة؛ إذ يوجد فيها إلى جانب أهلها الفقراء، اللصوص والمتسولون وأصحاب السوء (الأنذال)[1]. ولهذا تجد في هذه المدن كل أنواع الشرور.

إذن، هذا هو الظلم والشرّ الذي يصيب هذه المدينة. والذي ينتهي بسببه حكم مدينة المجد والشرف (الكرامية)، وإن كانت مدينة المجد والشرف تبقى تتجنب ذلك على الأغلب، ولهذا فإنها نوعًا ما قريبة من المدينة الفاضلة. بينما مدينة القلّة بعيدة عنها لما فيها من الشرور التي تصيبها[2].

(11)

عليه، تبيّن لنا كيف تتحوّل مدينة المجد والشرف إلى هذه المدينة، وكم نوعًا هي الشرور التي تصيبها، وما نوع حكمها. لذلك صار من الملائم لنا أن نبحث في الرجل الذي يشبهها، وفي أيٍّ من المدن يعيش، وإلى أي نوعٍ يتحوّل منها[3].

نقول: إنّ الرجل الذي سعادته تقوم على الشرف والذي له ولد يحتلّ مكانَهُ بعده، من الممكن أن يصبح فيما بعد فقيرًا معدمًا وكل شيء يملكه يتلاشى[4]. ولكن في الوقت نفسه، قد يتم أخذه إلى بعض أصحاب الجاه كأن يعطوه مثلًا قيادة الجيش أو أي شيء آخر. ومن المحتمل كذلك أن تُقام دعاوى ضده من الناس الذين يجلبونه إلى القضاء لينالوا منه أو يطردوه. فإن حدث له شيء من هذا

(1) أيضاً: ك8 (552 د)، ص204 ـ 205. والأوصاف ذاتها عند أفلاطون. وأصحاب السوء هم الأنذال. [العبيدي]

(2) يقصد المدينة الأوليغاركية، حكم القلة من الأغنياء للكثرة من الفقراء. وهنا يحاول ابن رشد أن يُقرّب المدينة التيموكراسية من المدينة الفاضلة لأنها مازالت تقوم في حكمها على المجد والشرف والوجاهة، وشرورها قليلة في نظره، في حين أن الشرور التي تتملك دينة الغنى والمال كثيرة. وفي هذه الفقرة، يلخّص ابن رشد ما قاله أفلاطون في الجمهورية، ك8 (544 أ– 552 أ)، ص198 – 205. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك8 (553 أ)، ص205. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك8 (553 ب)، ص205. [العبيدي]

القبيل، فسوف يهون عليه الموت من أن يرى الفقر قد وقع عليه، لأن حب الشرف (الكرامة) لن يكون له مكان داخل الشخص الذي يفضّل اكتساب المال، وبالتالي سيتخلى عن كل الرغبات الأخرى. هذا هو إذن شأن الرجل المحب للكرامة، وتحوّله إلى رجل محب للمال[1].

إنّ هذا الرجل ليماثل بلا شك الحكم القائم على الغنى والثروة، شأن ذلك الرجل الذي وصفناه بالضبط والذي سعادته تقوم على المجد الشرف. فإن رجلًا كهذا هو بلا ريب شديد البخل وشحيح، ويكفي نفسه من لذّات مدينته بالأشياء الضرورية فقط، ولا يقوم بذلك وفق فضيلة فيه، بل يصد كل لذّة فيه من أجل لذّة واحدة هي الأقوى في نفسه، أعني حب المال[2].

ولهذا، فمثل هؤلاء عندما يمنعوا من أخذ ما يمتلكه الآخرون، ولم يمتنعوا عن رغباتهم الضرورية[3]، فإن الفناء والهلاك سيكون سهلًا عليهم بسبب بخلهم وتقتيرهم كما قلنا[4].

---

(1). البلوتراكي مرادف للاوليغاركي ويحمل المعنى ذاته. وهذه الفقرة فيها غموض كما يقول روزنتال بحسب النص العبري الذي ترجم عنه. ويبدو أن ابن رشد أو مصدره الذي اعتمد عليه يشير إلى ما ذكره أفلاطون عن الأب الذي يشغل منصباً عالياً وبعدها يُجرَّد من منصبه ومن حماية الناموس. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك8 (553 هـ - 554 أ)، ص205 - 206. [العبيدي]

(3) الرغبات الضرورية أشار إليها الفارابي من قبل في المدينة الفاضلة، ص315، وهي المأكول والمشروب والمنكوح وغيرها. أما غير الضرورية فهي بخلاف ذلك. ونص ابن رشد فيه إرباك واضح، فهو من جهة يقول: إذا ما منع طالبي اللذات من أخذ الأموال من الناس من جهة، ومن أخرى استمر هؤلاء بإشباع رغباتهم وملذاتهم الضرورية من مأكل ومشرب ومنكح، فلا بد أن يصيبهم الانهيار والهلاك لأنهم (أي طالبي اللذات) أناس تعلموا البخل والتقتير في حياتهم على حساب إشباع لذاتهم ورغباتهم الضرورية. [العبيدي]

(4) لا يشير أفلاطون إلى الرغبات المدنية، بل يتحدث عن الرغبات الضرورية؛ ولا يشير إلى غير الضرورية، بل يتحدث فقط عن الرغبة المصممة Styled desires. هذا وقد بُحثت =

وبالجملة، إنّ تحوّل رجل المجد والشرف إلى رجل طالب للّذات[1] يبدو أمرًا واضحًا، عندما يجد المتعة في المال وغيره من اللّذات الأخرى الباقية.

والشيء نفسه يبدو قابلًا للمماثلة بين مدينة المجد والشرف ومدينة اللّذات، بسبب أن مدينة الغنى والثراء ومدينة طالبي اللّذات إنما تُقالان على صنفٍ واحد. ولهذا، فنحن نرى أن الملوك يصبحون فاسدين ويتحوّلون إلى أمثال هؤلاء الرجال[2].

ويشبه هذا في زماننا **المملكة المعروفة بالمرابطين**، إذ في عهد أول ملوكهم كان حكمهم قائمًا على الشرع، لكنهم فيما بعد تبدّلوا في عهد ابنه إلى حكم المجد والشرف وقد مازجته الرغبة في المال. وحدث مع مجيء الحفيد أن تحوّلوا إلى حكم

= الرغبات الضرورية وغير الضرورية في الفقرة (558 د)، ص209. وتُلاحظ هنا الصلة السياسية الوثيقة التي اهتم بها ابن رشد، وأنه لتفسير ممتاز لتلك الفقرة من الجمهورية، ك8 (554)، ص206. [روزنتال]

(1) طالب اللّذات هو الهيدونيستي، أي الشهواني Hedonistic. [العبيدي]

(2) إن معالجة أبن رشد مختصرة لما ذكره أفلاطون في الجمهورية، ك8 (554 – 555 أ)، ص206 – 207. والنقطة الإضافية الجديرة بالاهتمام هي أن أفلاطون يبقى كل من المدينة والفرد أوليغاركيين وبلوتراكيين، ولكن ابن رشد يُسمي المدينة والفرد، بالنفعيين حالما تكون الثروة أو أي رغبة أخرى غايتهم القصوى في الحياة. وبالنسبة لأفلاطون، فإن من الواجب تفحّص هذه الرغبات الأصيلة أو القوى الشهوية. والفارابي كان لديه مثل هذا الجمع بين الشرف واللذة الموجودين لدى حاكم المدينة التيموكراسية وأهلها، واللذة تتضمن المال. انظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص62 (ص5 ـ 9). ومرة أخرى في وصف المدينة المستبدة (= القهر) كشكل منحرف للمدينة التيموكراسية، وهو يعرّف المجد والشرف أنه «اللعب ولينال من اللعب واللّذات من المأكول والمشروب والمنكوح وما لا يناله غيره.. » (ص69، س1). ولكن وصف الفارابي ينقصه الدقة التي وجدناها عند ابن رشد. ومدينة الضرورة هي المدينة رقم 7 من مدن ابن رشد، ينظر الفقرة (1) من هذه المقالة. وهذا نتيجة لتقسيمه للاوليغاركية إلى نواميس أوليغاركية وضرورية، مع أن المدن البلوتراكية (= الغنى) واللّذية هي من الصنف نفسه. ينظر الفقرة (1) من هذه المقالة. ولعل اعتماد ابن رشد على مصدره هو سبب عدم اتساقه. [روزنتال].

قائم على اللّذة وما يتعلق بها من الأشياء اللّذية والترف، فتفسخ حكمهم وهلكوا. ويعود أمر هلاك ملكهم إلى قيام حكم معارض لهم في زمانهم، وهو حكم قائم على الشرع[1].

عليه، هذا عرض يُبيّن كيف يتحوّل رجل المجد والشرف إلى رجل ذي ثراء ومال، والاختلاف فيما بين درجاتهم واضح، لأن الرجل ذا المال والغنى هو أكثر فسادًا من رجل المجد والشرف، والكلام ينطبق نفسه على مدينة[2] كلّ منهما.

(12)

والآن من المناسب لنا أن نبحث إلى أي مدينة من الممكن أن تتحوّل مدينة المال والغنى (القلة من الأغنياء)؟

---

(1) الإشارة هنا تتعلّق بنظرة ابن رشد إلى دولة المرابطين ومؤسسها يوسف بن تاشفين (1061 – 1107 م) وكيف سقطت على يد الموحدين إذ إن هذه الدولة قامت أول ما قامت على الشرع، ثم تبدلت بعد ذلك حتى وصلت إلى ما وصلت إليه، فاستطاع الموحدون القضاء على هذه الدولة وأيضاً باسم الشرع. وهنا ينظر ابن رشد إلى قيام هذه الدولة وهلاكها من خلال تقسيمات أفلاطون لتفسير التاريخ الإسلامي، وهو بهذا كأنه يتفق علناً معه. وبخصوص دولة المرابطين، ينظر: يوسف أشباخ، الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ترجمة عبد الله عنان. ودولة المرابطين حكمها يوسف بن تاشفين حتى سنة 500هـ، وابنه بعده وحكمها من سنة 500 إلى 537هـ، وحفيده من سنة 537 إلى 539هـ، أي أن عمر الدولة امتد 40 سنة. فلاحظ ذلك. المهم أن يتذكر القارئ هنا نظرية ابن خلدون حول الدورات الحضارية التي ذكرها في مقدمته، وكيف يكون المسار الخطي لها. أنظر، حول دولة المرابطين بالتفصيل: كتابَيّ عبد الواحد المراكشي، تاريخ الموحدين (نشرة دوزي)، ليدن 1847، ترجمة عبد الله عنان؛ وكتاب تاريخ الموحدين، الجزائر 1893؛ وكذلك ابن حزم، كتاب الفصل في الملل والنحل، ودراسات بلاثيوس عنه، مدريد 1927 ـ 1931. كذلك يقارن حاشية ليرنر حول ذلك في ص125 من ترجمته لنص ابن رشد. وهنا ينظر ابن رشد إلى المدينة القائمة على الشرع على أنها مدينة فاضلة، [العبيدي وروزنتال].

(2) عند روزنتال: degree، وعند ليرنر: city. [المعرّبان]

نقول: إنّ **أفلاطون** يؤكد أنها تتحوّل إلى المدينة الجماعية[1]. ويتحدّث فيما بعد عن الرجل ذي اليسار الذي يتحول إلى رجل يُشبه هذه المدينة الجماعية[2].

إنّ طريقة تحوّل مدينة الغنى والثراء إلى هذه المدينة الجماعية، هي أن الأساس الذي تقوم عليه إنما يعتمد على حيازة الملكية فقط، والناموس الذي تضعه يخدم تلك الغاية ويساعد عليها. ولهذا السبب، إنّ أول شيء تضعه أساساً للحكم[3] هو أن تسمح لأي رجل شاب يرغب في أن ينفق كل ما يريده من المال أو يلبي أي رغبة يشعر بها بذلك. وبهذه الطريقة، فإنه يصل إلى مرحلة تجرّده من كل ما يملك. ومن المستحيل على الناس تحت هذا الناموس أن يجمعوا بين البيع وكسب المال ووضع نواميس تأخذ بالعفة والاعتدال[4]. لأن ذلك سيقود إلى طلب ما هو ضروري ولا سيما أنها هي الغاية التي من أجلها توضع هذه النواميس.

---

(1) المدينة الجماعية والسياسة الجماعية هي ما يقابل الاصطلاح اليوناني Democratic city. ولهذا فإننا سنستخدم اصطلاح المدينة الجماعية لأنه أكثر استعمالاً في النصوص الفلسفية السياسية العربية الإسلامية. ينظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص69)س4)، كذلك: المدينة الفاضلة، ص316 ، ويقارن: أفلاطون، الجمهورية، ك8 (555 ب)، ص207. [العبيدي]

(2) يقارن: الفارابي، السياسة المدنية، ص69، إذ يشير الفارابي إلى المدينة الجماعية بهذا المعنى. ولكنه لا يصرّح عن سبب ظهورها ولا الحكم الذي ظهرت منه، ولكن وصفه لها يعتمد على الجمهورية، ك8 (555 ب)، ص207. يقول الفارابي عن هذه المدينة ما نصه: «والمدينة الجماعية فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مخلّى بنفسه يعمل ما شاء وأهلها متساوون وتكون سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً ويكون أهلها أحراراً يعملون بما شاءوا، وهؤلاء لا يكون لأحد منهم على أحد منهم ومن غيرهم سلطان»، السياسة المدنية، ص69، س3؛ يقارن كذلك: المدينة الفاضلة، ص316. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك8 (555 جـ)، ص207. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك8 (555 د)، ص207: «يستحيل على أفراد الدولة حينذاك إطراء الثروة مع المحافظة على العفاف..». [العبيدي]

وعندما يُترك هؤلاء لرغباتهم، فإنهم بذلك يدفعون بالعديد من الناس إلى الفقر. وذلك لا يسري على الرجال ذوي الأصول الطيبة من بينهم فحسب، بل والشجعان كذلك[1].

عليه، إنْ وجد أمثال هؤلاء (الفقراء) وازدادوا في هذه المدينة، فإنهم سيغيظون حتمًا الأشحاء والبخلاء فيحسدونهم ويلومونهم لأنهم كانوا سبب فقرهم وتعاستهم وحقارتهم. وسوف يسنّ (أي الأغنياء) عددًا من النواميس في هذه المدينة[2].

وقال أيضًا: إنّهم يدعون أنفسهم إلى الدعة والبهجة[3] ما دام ليس لديهم أي اعتبار لأي شيء سوى كسب المال.

قال: إنّ العديد من الرجال الفقراء عندما يجتمعون في ما بينهم سواسية، فإنه سيقوم من بينهم رجال شديدو الشبه بذكور النحل التي تولد في خلية النحل[4]. وسوف يقارنون أنفسهم بالأغنياء في الحرب وفي الأمور الأخرى التي تخصّ المدينة والتي تفرضها عليهم ضرورة الاجتماع. وعندما يجدون أنفسهم أشد قوة من الأغنياء في كل شيء، عندها سيحتقرون الأغنياء، ويعتقدون أنهم لم يصبحوا أغنياء إلا ليزدروهم ويستحيوهم. ولهذا فإن هذه المدينة ستكون حالها مثل حال الجسم المريض العليل. ومثلما يكون الجسم عليلًا[5] لأبسط علّة من داخله أو من خارجه، كذلك الحال مع هذه المدينة. وعليه افترض **أفلاطون** أنه توجد مدينة مضادة لها هي المدينة الجماعية[6]. وهكذا، مثل ذكور النحل وهي تولد، فإنها

---

(1) أيضاً: ك8 (556 د)، ص207. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك8 (556 ب)، ص207. وأفلاطون يسمّى الأغنياء بالمرابين. [العبيدي]

(3). أيضا: ك8 (556 جـ ـد)، ص208. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك8 (556 جـ)، ص208. والتشبيه هنا وارد عند أفلاطون حيث يشبّه ذلك بذكر النحل. [العبيدي]

(5) أيضاً: ك8 (556 هـ)، ص208. [العبيدي]

(6) أيضاً: ك8 (557 أ)، ص208. يقول: « فتنشأ الديمقراطية بفوز الفقراء فيقتلون بعض=

(السياسة الجماعية) تنتصر للفقراء ضد الأغنياء، وتوافقهم على سلبهم لكي يسيطروا على أملاكهم ويطردوهم من بين ظهرانيهم ويأخذوهم عبيدًا. وهي مثل الجسم الذي من الممكن أن ينسلخ عن النفس فيصعب أمره، كذلك هي الحال مع هذه المدينة لتتحوّل مما هو خاص بها إلى المدينة الجماعية[1].

(13)

يكون هذا الأمر عندما يتآمر فيها الفقراء على الأغنياء وينهبون أموالهم، ويعملون فيهم السيف أو يطردونهم من مدينتهم. ويمكن أن نفسّر ذلك بالشتم والكره من جانب الفقراء للأغنياء في تلك المدن[2].

وكون الأمر كذلك[3]، فإن أهل هذه المدينة من الفقراء كلّ واحد منهم حرّ مخلّى بنفسه يعمل ما يشاء[4]، والحكم بينهم سوف يتمّ الحفاظ عليه بضرب من الاتفاق. وفي هذه المدينة ستجد أي صنف من الرجال بلا شك، وأهلها متساوون ويكون ناموسهم الذي بينهم أن لا سلطان لإنسان على إنسان في شيء أصلًا.

= خصومهم، وينفون غيرهم، ويتفقون مع الباقين على اقتسام الحقوق والمناصب المدنية بالتساوي ويغلب في دولة كهذه أن تكون المناصب بالاقتراع». [العبيدي]

(1) التشبيهات والتمثيلات هنا واردة من ابن رشد أو من مصدره أفلاطون في الجمهورية. إذ ينظر إلى المدينة الجماعية على أنها مدينة لا يتحكم بها العقل بل تتحكم بها الأهواء والرغبات دونما رادع. [العبيدي]

(2) حول هذه الفقرة وحول ألفاظ الشتم والكره، يقارن: ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص136 (س11 – 12) : «وإنما كان الشتم مُلذاً لأن الشاتمين يظنون بأنفسهم أنهم أفضل من المشتومين ولذلك ما يوحد الأغنياء والأحداث شتامين وفحاشين لأنهم يظنون بأنفسهم الفضيلة على غيرهم. وهذا من فعل الشاتمين بيِّن، فإن الشتيمة احتقار، وإنما يحتقر من ليس بأهلٍ لشيء..». [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك8 (557أ –561 أ)، ص 208– 213. وابن رشد في هذه الفقرة يقدم تلخيصاً ممتازاً لما ذكره أفلاطون هنا. [العبيدي]

(4) لاحظ عبارة ابن رشد: «فإن أهل المدينة..»، إنها مأخوذة بنصّها من الفارابي، كتاب السياسة المدينة، ص71؛ ويقارن: المدينة الفاضلة، ص316. [العبيدي وروزنتال]

ولهذا السبب، فإن هذه المدينة الجماعية، إنما هي مثل الثوب الموشى الذي فيه ألوان عديدة، فالنساء والشبان يظنّون أن هذا الثوب جميلًا بسبب تعدّد ألوانه[1]. ومثل ذلك النظر إلى هذه المدينة عند بادئ الرأي.

والحق أنها ليست كذلك، لأنها تفنى بسرعة إذ لم تقم على الفضيلة والشرف (الكرامة)، كما هي الحال مع المدن الجماعية الموجودة في زماننا هذا وقبله[2].

ولربما تقوم من هذه المدينة، المدينة الفاضلة[3] والمدن الأخرى بأنوعها المختلفة، لأنها موجودة فيها بالقوة، ما دامت كل ميول النفس موجودة في هذه المدينة. ويبدو أن هذه المدينة التي تنمو فيها بالطبع هي مدينة الضرورة، ثم تتبعها فيما بعد المدن الجماعية، وبعد ذلك تظهر منها كل واحدة من تلك المدن.

ولهذا السبب، يقول **أفلاطون**[4] إنه لمن الملائم للفلاسفة أن يهتمّوا بتلك المدن ويختاروا منها أجود الأنواع ممّا يتفق مع المجتمع الفاضل إلى أن تقوم، مثلها مثل الرجل الذي يرغب في بناء السفينة التي سيبيع فيها كل شيء يختاره والذي

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك8 (557 جـ)، ص209: «إعجاب النساء والأولاد بالثياب الزاهية الألوان...» إذ يشير الفارابي إلى المثال ذاته الذي ضربه أفلاطون حول الثوب الموشى، كتاب السياسة المدنية، ص 71، ولكن الفارابي لا يشير إلى ما يشبه هذه المدينة في زمانه، بينما ابن رشد يشير إلى ذلك بوضوح.. [العبيدي]

(2) يقارن: الفارابي، السياسة المدنية، ص70 (س12). ولاحظ مرة أخرى اعتماد ابن رشد على الفارابي في الوصف، ولكن تميّز ابن رشد هنا واضح على الفارابي، حيث يغذّي فكرته السياسية المعتمدة على أفلاطون بأن يستند فيها إلى التاريخ الإسلامي وهو ينظر بإيجابية إلى ديمقراطية عصره، ولربما كان ذلك بتأثير فارابي خالص، حيث يشير الفارابي في السياسة المدنية، ص71، إلى هذه النقطة المهمة في الديمقراطية. [العبيدي]

(3) بداية الفقرة ينقل نصّها عن الفارابي، السياسة المدنية، ص71 (س2)، كذلك آخرها (عن مدينة الضرورة)، ص70 (س1). وهو بهذا يريد أن يقول إن المدينة الجماعية هي مدينة تحتوي كلّ النواميس في داخلها. [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك8 (557 د)، ص209. [العبيدي]

يعدّه الأحسن بالنسبة إليه[1].

قال **أفلاطون**: بما أنه ليس بهذه المدينة ثمة حاجة لتحمّل أعباء أي من الأمور المدنية الضرورية مثل الحرب أو السلم وغيرهما، لذلك فإن فناءها ليس بالأمر الصعب. ولهذا نرى في مثل هذه المدن أن الناس يستحقون الموت لأنهم في عراك دائم، كما لو كان هؤلاء لم يوجد **إله** قِبَلَهُم[2].

(1) هذه الفقرات حول مدينة الضرورة هي إضافة من ابن رشد كما يرى روزنتال بالرجوع إلى الفارابي. وابن رشد يتصوّر سخرية أفلاطون من الديمقراطية تصوّراً إيجابياً، وكذلك الفارابي في السياسة المدنية، ص99. ولكن الفقرات اللاحقة تنسجم مرة أخرى مع رفض أفلاطون للديمقراطية والتطور الطبيعي المقترح من قبل ابن رشد هنا في هذه الفقرة والمتخذ شكل مراحل (مدينة الضرورة، الديمقراطية، المدن الأخرى). ومن الممكن مواءمته منه مع مفهوم أفلاطون حول المدينة الفاضلة المعتمدة على الناموس الفاضل مع نظيرتها في الإسلام (= دولة الشرع) ومضاداتها وتدهورها التدريجي. ومن الواضح أن ابن رشد لم ينجح هنا في معاضدة ومواءمة الأفكار الأفلاطونية والأرسطية مع الفكر السياسي الإسلامي؛ ينظر لاحقاً الفقرة (17). فمثل هذه الفقرات إنما تقترح نوعاً ما أو تدرك وجود وجهات نظر مختلفة متعلقة بأصل وتطور أنواع معيّنة من المدن. ولتوضيح إشارة روزنتال هذه حول إعجاب الفارابي وابن رشد بالديمقراطية وفهمهما غير الصحيح لعبارة أفلاطون بالسخرية منها، نشير إلى نص أفلاطون في الجمهورية، ك8 (557 د)، ص209: «وقد يعجب الكثيرون بهذه الجمهورية كأجمل الأشياء مثل إعجاب النساء والأولاد بالثياب الزاهية الألوان...». [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك8 (557 هـ ـ 558 أ)، ص209. وقد استبدل ابن رشد هنا مفهوماً دينياً إسلامياً فأطلق لفظ الجلالة (الله) بدلاً من مفهوم أفلاطون (الإنسان). بمعنى أن أهل هذه المدينة لا يهابون ويخافون من أي شيء حتى لو كان ذلك الله نفسه الذي سيعاقبهم على أفعالهم في الدنيا والآخرة، ويبدو أن ما قاله أفلاطون وابن رشد هنا قد لمسته أنا عياناً ولمس اليد في بلدي العراق بعد الاحتلال الأمريكي في نيسان من عام 2003، إذ حدثت فوضى عارمة بعد سقوط النظام وتفكيك مؤسسات الدولة ونهب ممتلكاتها وممتلكات المواطنين والاعتداء على أصحاب الأموال وقتلهم، وحدوث انشقاقات في المجتمع ذات بعد طائفي ومحلي حتى كنا نرى أن هذه الانشقاقات والفوضى والعراك بين الناس ستؤول إلى تدمير المجتمع بكامله وتحويله إلى مجتمعات أو كانتونات =

قال **أفلاطون**: وفضلًا عن ذلك[1]، فهم لا يثمنون الأشياء التي كنا نقدرها بشرف عندما كنا نسعى لإقامة المدينة الفاضلة، وليس لهم صلة بأي من تلك الأعمال.

عليه، هذا هو مدى الشرور في هذه المدينة، وبُعدها عن المدينة الفاضلة، ومن المحتمل أن نفترض أولًا، أن هذا الحكم هو الحكم لذّي، وهذا هو حقيقة ما قلناه في كيفية تحول مدينة الغنى والثراء (اليسار) إلى المدينة الجماعية، ومقدار الجهل الذي يقع فيها بإزاء المدينة الفاضلة أو مدينة المجد والشرف (الكرامية)[2].

= ضعيفة لا هم لها سوى الشقاق وسلب الأموال ونهبها وقطع الطرقات، وإن لم تحدث تلك الانشقاقات والحروب الأهلية فبفضل وعي المجتمع وقيمه الصحيحة، ولهذا فإن هذه الأفعال كلها كانت تحدث في الدولة في العراق باسم الحكم الديمقراطي أو الجماعي (بلغة الفارابي وابن رشد)، ولهذا تجد في هذا النوع من السياسات في هذه المدن أنها تشبه فعلاً الثوب الموشى الجميل والمتعدد الألوان، ولكن ذلك غير صحيح، لأن المواطن فيها يكون حراً يفعل ما يريد وعندما تقول له ذلك أن فعلك هذا يضر بالدولة والحكم، يقول لك هذا الفعل بسبب الحرية والديمقراطية، وأنا أمارس حقي في ذلك، دون أن ينتبه إلى أن فعله هذا يضر بالجماعة والمجتمع، ولهذا وجدت في بلدي بعد الاحتلال كل أنواع السياسات والأخلاق التي تحدث عنها أفلاطون وابن رشد، وجدت الرجل الفاضل الذي يريد إقامة الفضيلة والعدالة، ووجدت الرجل الذي يحب المال والغنى أو السمعة الحسنة والكرامة والرجل الحر المطلق المخلى الذي يفعل ما يريد من دون وازع من ضمير أو من دين أو ناموس، ورجل يبحث عن مخلص حتى لو كان هذا المخلص يحمل كل المزايا الخسيسة وغير الفاضلة (أي الرجل المستبد)، والسبب في ذلك ما أحدثه الاحتلال باسم الحرية من فوضى عارمة هذا البلد، حتى أنك لتجد الناس هنا سكارى وما هم بسكارى. [العبيدي]

(1) أيضاً: ك8 (558 ب)، ص209. [المعرّبان].

(2) هذه هي النتيجة التي توصل إليها ابن رشد بخصوص المدينة الجماعية أو ما يسميها بالمدينة الجاهلة، وهو اصطلاح فارابي خالص. ينظر: السياسة المدنية (الهند)، ص71 (س6)، إذ يقول الفارابي ما نصّه: «والمقصود بالرياسات الجاهلية هو على عدد المدن الجاهلية، فإن كل رياسة إما أن يكون القصد بها إما التمكن من الضروري، وإما ليسار، وإما التمتع =

(14)

ومن الملائم لنا أن نبحث عن خصال الرجل الذي يشبه هذه المدينة، وطريقة تحوّله[1]. **فنقول**: إنّ الرجل الذي يشبه هذا الناموس إنما يتحوّل فقط وبصورة مماثلة من ناموس الغنى والمال (حكم القلة)، مثلما تتحوّل المدينة الجماعية من مدينة الغنى والمال.

ومن المحتمل أن يحدث من الحاجة للتعلّم تحت حكم القلّة، وكذلك بسبب زيادة العاطلين المولدين فيه. فالابن الذي يولد لذلك الرجل الذي هو حاكم للقلّة لا ينفك يتلقى التأثير من أبيه حيال الناموس، ولكن هناك أناسًا من الخارج يؤثرون عليه ويوجّهونه تجاه الحرية المطلقة[2] ويهيونئه نحو هذا النوع من الرغبات. فإذا طال الزمن تحول ضرورة إلى الحرية المطلقة في كل الرغبات، فلا يتوقف عند الرغبات الضرورية التي رباه أبوه عليها ويكتفي بها، بل ويأخذ

= بالذات، وإما الكرامة، وإما الغلبة وإما الحرية..». ويقارن كذلك: المدينة الفاضلة، ص333. وإن كان أفلاطون قد أشار إليها ولكن ليس بهذا الاصطلاح، بل بمصطلحاتها المعروفة من تيموكراسية إلى ديمقراطية. وهنا يظهر مرة أخرى كيف واءم ابن رشد بين الفارابي من جهة وأفلاطون من أخرى. ينظر المقالة الثانية من هذا التلخيص (الفقرة 17 مع حواشيها). ومن غير المستبعد أن يكون الفارابي وابن رشد قد عادا بتقييمهما الإيجابي للديمقراطية إلى أرسطو، الذي تكلم عن المدن في كتابه الأخلاق، ص294 (س15)، ونص أرسطو هو: «ورئاسة العامة قليلة الرداء من أجل أن زوالها من نوع السيرة قليل». كذلك، ابن رشد، تلخيص الأخلاق (أحمد شحلان)، ص362، ومن المدهش أن ابن رشد لا يعارض أفلاطون في تلخيصه للجمهورية، والأكثر من ذلك أنه لم يتردد بدءاً في هذا التلخيص (منذ المقالة الأولى) في الاعتراف بسلطة أرسطو عليه. ينظر الفقرة (23) من المقالة الأولى، إذ يؤكد أرسطو في الفقرة التي يعلّق عليها ابن رشد هنا، على أن الملكية تنحرف من موناركية إلى استبدادية، ومن تيموكراسية إلى ديمقراطية. [العبيدي وروزنتال]

(1) ينظر: الجمهورية، ك8 (558 جـ)، ص210. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك8 (558 د)، ص210. [المعرّبان].

بالرغبات غير الضرورية، وأنا أعني بالرغبات الضرورية تلك التي فينا والتي نحتاجها لحياتنا مثل المأكل والمشرب؛ لأن فيها حفظًا لتناسق أجسامنا وبديلًا لما هو خارج عنها.

ولكن الإنسان إذا تحوّل باتجاه حالة كهذه (طلب الرغبات غير الضرورية)، فإنه يصبح يومًا بعد يوم عبداً لرغباته التي في نفسه؛ فمثلًا[1] في وقتٍ يشرب الخمر حتى يُصاب بالثمالة، وفي آخر يشرب الماء حتى تبرد أعصابه، وفي آخر يلعب الرياضة مع كل من يلعبها؛ في وقت يكون فعله أشبه بأفعال الفلاسفة[2]، وفي وقت آخر يكون مهملًا متقاعسًا إلى حدٍ لا يقوم معه بأي عمل على الإطلاق[3]. وبالجملة، فإنه لا يوجد لحياته[4] ترتيب أو نظام بأي شيء.

ولربما يظن أن طريقة حياته هذه هي الممتعة والحرّة، مع أنها في الحقيقة أبعد الأشياء عمّا يخص الإنسانية؛ لأن الرجل عندما لا تكون له غاية واحدة في عددها، فإن نشاطه يحتاج إلى مطابقة معيّنة مع الحياة.

عليه، فإن الشبان الذين لديهم مثل هذا الميل إنما يشبهون ضرورةً المدينة الجماعية. ونحن نفترض أن الأمر كذلك، وأن التشابه بينه وبين هؤلاء الرجال إنما يشبه التشابه بين المدن المتناظرة.

(15)

ومن المناسب لنا البحث إلى أي مدينة تتحوّل هذه المدينة الجماعية، وما هي قوتها وسلطتها، وبصورة مشابهة أي رجل يتحوّل إليه هذا الرجل الجماعي وما هو مقامه وسعادته؟.

---

(1) أيضاً: ك8 (558 هـ - 559 ب)، ص210 ـ 211. [العبيدي]

(2) عند روزنتال: الفلاسفة philosophers، وعند ليرنر: الفلسفة philosophy. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك8 (561 هـ ـ 562)، ص213 - 214. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك8 (561 هـ ـ 562)، ص213 - 214. [العبيدي]

نقول: لقد حكى **أفلاطون** أن المدن الجماعية إنما تتحول بعامة إلى الاستبداد[1] والمدن المستبدة؛ وأمر تحوّل المدينة الجماعية إلى مستبدة إنما يشبه تحوّل حكم القلة إلى حكم جماعي، لأنهما من صنف واحد. وبالضبط مثلما أن سبب تحوّل حكم القلّة إلى جماعي يعود إلى الإفراط في الغاية المقصودة، أي طلب المال والثراء، كذلك هو السبب في أنه يولد في مدينة القلة العديد من الرجال أصحاب المدينة الجماعية[2]، وهؤلاء هم الذين شبّهناهم بذكور النحل الموجودة في خلية النحل.

وبصورة مماثلة، فإن سبب تحوّل الحكم الجماعي إلى استبدادي، إنّما يعود فقط للإفراط في طلب الحرية وزيادتها من غير حد، وذلك لأن كل شيء مفرط يخرج عن حدّه الملائم ينقلب إلى ضده. وهذا الشيء ليس موجودًا في الأشياء الإرادية فقط، وإنما في الأشياء الطبيعية كذلك[3].

---

(1) الاستبداد والمدينة المستبدة: tyranny and tyrannical state. وقد آثرنا استعمال هذا اللفظ (الاستبداد)، لأن المستبد معناه من تفرّد بالشيء كما يقول اللغويون، وهذا المعنى هو المراد هنا اصطلاحاً أيضاً كما سيتبيّن فيما بعد. هذا ولم نستعمل لفظة «الطاغية» لأنها أعم وأشمل من ذلك، فطغى أي جاوز الحدّ، وطغى البحر هاجت أمواجه، والطاغية: الصاعقة كما ورد ذكر ذلك في القرآن {فأما ثمود فأهلكوا بالطاغية}، والطاغوت: الكاهن والشيطان وكل رأس في الضلال، كما ورد أيضاً في القرآن. كذلك استعملنا هذه اللفظة العربية مقابل اللفظ اليوناني المعرّب والذي أشرنا إليه من قبل وهو «الطّرُونْ». ويسمّي الفارابي هذه المدينة مدينة التغلب والقهر، ينظر: المدينة الفاضلة، ص316. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك8 (562 ب)، ص213. وتشبيه ابن رشد هنا للإنسان الحرّ في المدينة الجماعية بذكر النحل له ما يبرره، حيث إن ذكر النحل لا عمل له سوى أكل العسل الذي تجنيه نحلات الخلية دون أن يُشارك في إنتاجه. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك8 (563 هـ- 564 أ)، ص214. وحول الفقرات السالفة، ينظر: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص316، إذ يسمّي الفارابي مدينة الاستبداد بالتغلّب، «وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم.. ويكون كدهم اللّذة التي تنالهم من الغلبة فقط»، وهي تنبثق من التيموكراسية التي تتضمن الاوليغاركية، والمذكورة في كتاب الفارابي، السياسة المدنية، ص60 (س26)، وص61 (س9). ونجد وصف الاستبداد بصورة متقنة في ص64 (س3) إلى ص69 (س3) من الكتاب نفسه. =

إنّ الإفراط في طلب الحرية[1] هو السبب، وإلا لماذا ذكور النحل التي توجد في هذه المدينة تشبه الموجودون في ظل ناموس الغنى والمال، سوى أن الأمر هنا يحدث بصورة أكثر على الأغلب، وأن الحكّام في تلك المدينة -أي مدينة المال والغنى- لا يحترمون هؤلاء الذين يولّدون بينهم من العاطلين المليئين بالرغبات؛ بل يرون أن من الأوفق قتلهم وإفناءَهم.

عليه، فإن المدينة الجماعية إنما يكون تحوّلها وسطًا بين مدينة الغنى والمال والمدينة المستبدّة. وأن أي واحد يوجد من هؤلاء العاطلين في المدينة الجماعية يُشرَف ويُقَيم، وليس لأحد سلطان عليه، بل يكون سيدًا على نفسه.

إذن، هذه هي طريقة هذا النوع من الحكم عندما تفيض فيها الحرية؛ أي أنهم بكل فئاتهم ينشغلون ببيوتهم وأسرهم، فيتساوى فيها الآباء والأبناء، السادة والعبيد، النساء والرجال[2]، ويلغون كل ناموس حتى لا يتحكّم فيهم أي رئيس على الإطلاق. وبالجملة، لا شيء مفضّل عندهم سوى الحرية بلا حد، والرجل منهم يريد أن يتحكم بكل شيء كما يرغب[3].

= ونجد ثمة اختلافاً بين ابن رشد والفارابي هنا، مع أنه يوجد أساس مشترك بينهما سببه اعتمادهما معاً على مصدر واحد هو أفلاطون فيما يتعلق بالاستبداد باعتباره قوة مطلقة. والمقارنة بين معالجة ابن رشد الذي اتبع فيها أفلاطون بصورة دقيقة وبين الفارابي قائمة نوعاً ما، إذ إن ابن رشد أكثر دقة في وصف الاستبداد، بينما يصف الفارابي الاستبداد المستنير بأنه شيء حسن؛ كما أن مدينة الفارابي قائمة على الغلبة والقهر، ويعطيها ثلاثة أسماء أو أنواع مختلفة، بقوله: «وههنا شيء آخر محبوب جداً عند كثير من أهل الجاهلية وهو الغلبة. فإن الفائز بها عند كثير منهم مغبوط، وإما أن يكون الإنسان ذا حسب عندهم وذلك أن يكون آباؤه وأجداده إما موسرين وإما أن يكون الأشياء التي اللّذة وأسبابها واتتهم كثيراً وإما أن يكونوا قد غلبوا من أشياء كثيرة». [العبيدي وروزنتال]

(1) ينظر: الجمهورية، ك8 (564 ب)، ص215. [العبيدي]

(2) ينظر: ك8 (563 أ- د)، ص214. والأوصاف التي ذكرها أفلاطون، يحذو حذوها ابن رشد. [العبيدي]

(3) يقارن التعبير هذا عند الفارابي في السياسة المدنية، ص69 (س4). [العبيدي]

ولهذا السبب، فإن وجود تلك الفئة الشريرة من ذكور النحل سوف تزداد بينهم بسبب الضرورة، تمامًا مثلما يسود الأبدان العليلة اضطراب بسبب الأخلاط أي الصفراء والسوداء[1]، إلى أن تتحوّل هذه المدينة التي توجد فيها تلك الفئة بسبب الضرورة إلى مدينة استبدادية.

عليه، وجب على أصحاب الحكم أن يكونوا حذرين حيال وجود مثل هذه الفئة في المدينة، أكثر من حذر الطبيب الذي يحترس ضد سريان الرطوبة في الأبدان. كما يجب على صاحب الحكم أن يفعل ذلك عندما يشاهد أن مثل هؤلاء الرجال (الأشرار) يوجدون في المدن، بأن يطردهم منها بالقوة، مثلما يفعل الطبيب مع البلغم والصفراء.

ولكن هذه الفئة من الرجال (الأشرار) الذين يرغبون بالسيطرة على كل شيء يرغبون فيه، قد لا توجد في هذه المدينة، كما حكى **أفلاطون**[2]، بل الذي يوجد في هذه المدينة ثلاث فئات من الرجال ممن يوجدون فيها ويعطونها أقوى الدعم لكي تتحول إلى مدينة مستبدة[3].

فمثلًا الفئة الأولى من بينهم هي فئة ذكور النحل التي وصفناها، أي أولئك الذين استسلموا بصورة مطلقة لرغباتهم، وهم فئة الحكّام في تلك المدينة، من أهل الشرف والمجد فيها. وهناك بالمثل الفئة التي تستحق كل مقت وتوبيخ في تلك المدينة، وهي الفئة التي لا همّ لها سوى طلب المال؛ وهذه الفئة سوف تكون في

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك8 (564 جـ)، ص215. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك8 (564 جـ - د)، ص215. [العبيدي]

(3) في هذه الفقرة، يبنى ابن رشد التلخيص المختصر جداً لما حكاه أفلاطون عن الاستبداد. وابن رشد هنا يحدّد نفسه بالأصول. وإذا ما عدنا إلى الفارابي، السياسة المدنية، الهند، ص69، س10، نجده يذكر ذلك، بقوله: وتكون أهلها طوائف كثيرة متشابهة ومتباينة لا يحصون كثرة، ويجتمع في هذه المدينة التي كانت متفرقة في تلك المدن الخسيس منها والشريف...[العبيدي]

تلك المدينة مثل العسل الذي يأكله ذكور النحل بفظاعة[1].

وهناك فئة ثالثة هي الجمهور بعامة[2]، الـذين يكرسـون أنفسهم لأعمالهـم، أوليس لهم أعمال لأنهم لا يملكون الأملاك، وهم مغلوبون عـلى أمـرهم في تلـك المدينة.

الفئتان الأولى والثالثة تجتمعـان لتـسرقا وتنهبـا مـا تملكـه الثانيـة (فئـة المـال والغنى)، سوى إن الفئة الأولى (الحكام) تقوم بذلك لجهة اللذة والفوضى، والفئة الثانية إنما تعطي فضلة من ممتلكاتها للأولى لكي تتقـدم الأولى في حكمهـا. وهـذا التقدم إنما يعتمد فقط على مدى امـتلاك هـؤلاء الـسلطة عـلى الجمهـور في تلـك المدينة، فتكون الفئة الأولى (الحكام) قادرة على سرقة ما يملكه أهل الغنـى والمـال (الفئة الثانية) وتوزيعه بين عامة الجمهور.

قال **أفلاطون**: إنّهم يخطئون (الفئتان الأولى والثالثة) بالضرورة تجـاه هـؤلاء الأغنياء (الفئة الثانية). وعندما تقوم الفتنة ويعمّ الـشقاق واللـصوصية والنهـب، عندها يرى عامة الناس تسليم أمرهم إلى رجل عظيم[3]، مـن داخـل تلـك الفئـة (الأولى)؛ أي فئة الرجال الذين لا همّ لهم سوى الانغماس برغبـاتهم؛ فيمجّدونـه ويعظّمونه، ومثل هذا الرجل لا يتوقف قليلًا عن تغيير المدينة، وعن ضمان الحرية

---

(1) عند روزنتال: Great haste، وعند ليرنر: Great speed. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك8 (565 أ)، ص216. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك8 (565 ب) و(566 جـ)، ص216،: «أولـيس مـن عـادة العامـة اختيـار بطـل خاص يولونه قضيتهم، ويحتفظون به ويعظّمونه». وقصد أفلاطون ومن بعده ابـن رشـد، هو أن الجمهور عندما يسلم أمره إلى المستبد، عندما تعـم الفـوضى ولا يـستطيع الجمهـور فعل أي شيء حسن وفاضل، فيطلبون من هذا الذي في طريقـه لأن يكـون مـستبداً، وهـو رجـل مملـوء بالـشرور وحـب الـشهوات والرغبـات، أن يخلـصهم مـن هـذه الفـوضى واللاحرية، فيقوم أولاً وقبل أن يعلن طغيانه واستبداده بمنح الحريات المطلقة للجمهـور، ومنحهم الوعود الكاذبة بتغيير نمط حياتهم نحو الأحسن والأجود، وانه سـيمنحهم كـل ما يرغبون ويشتهون ممن لا يخطر لهم ببال.

المفرطة، إلى أن يستعبد معظم الناس، وبهذا يصبح هو نفسه وأعوانه[1] مستبدين غالبين تمامًا.

وبداية تحوّل هذا العظيم عندهم إلى حاكم مستبد، والذي جاء من الحكم الجماعي، هو أنه يبدأ بارتكاب الأفعال المستبدة في ظل هذا الحكم، إلى أن يتحول تمامًا آخر الأمر إلى مستبد تام[2].

وبعد أن يجد الناس بعامة وأولًا أنهم صاروا أتباعًا له، في ذلك الوقت يصبّ أذاه على من يريد منهم ويعاقبه بأن يوبّخه ويقتل من يرغب في قتله. وبهذه الطريقة، فإنه لا يتورع[3] عن أن يسلط داخل الاستبداد فئة ما من الرجال على آخرين.

وكما **قلنا**: عند حدوث ذلك فإن الفئات الموجودة في هذه المدينة يتم عزلها وبخاصة فئة أصحاب المال والغنى، وهي الفئة الأكثر مقتًا الموجودة في تلك المدينة، وهو يفعل ذلك على طول الزمان إلى أن يصبح عدواً لكل الناس وكارهًا لهم. ولكن فيما بعد، إما أن يتآمروا عليه أو يقتلوه، أو يحكمهم كلهم فيستبدّ بهم وبذلك يكون مستبدًا[4] تامًّا.

وأنك لترى بوضوح في الحكم الجماعي الموجود في زماننا أنه يتحول إلى استبداد على الدوام. فعلى سبيل المثال خذ الحكم الموجود في مدينتنا قرطبة بعد سنة

---

(1) أيضاً: ك8 (566 د)، ص216. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك8 (566 د)، ص217. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك8 (565 هـ)، ص216. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك8 (566 ب)، ص217: «أفلا يلزم عن ذلك أن رجلاً كهذا، إما أن يغتاله أعداؤه، أو يزداد استبداداً فيتحول ذئباً؟ فإذا نفي ثم عاد من منفاه رغماً عن مقاومة أعدائه أفلا يعود مستبداً تاماً؟». وفي هذه الفقرة يترك ابن رشد الإشارة إلى الأسطورة التي أوردها أفلاطون في الفقرة (566 أ)، وهي أسطورة هيكل زفس التي تحكي كيف يتحوّل بطل عظيم إلى مستبد تام. [العبيدي]

خمسمائة من الهجرة، حيث الحكم كان فيها جماعيًّا، ولكن بعد أربعين سنة، تحوّل إلى حكم قائم على الاستبداد[1].

(16)

أما كيف يقوم المستبد بهذه الأفعال، وإلى أين سينتهي حكمه، وما مدى الشر والفناء اللذين سيعمّان المدينة من خلاله، وما مدى الشر الذي سيجلبه على نفسه؟ كل هذا سيتضح بالبحث عنه.

قال **أفلاطون**[2]: إنّ من شيمة هذا الرجل المستبد قهر كل الناس ليجعلهم

---

(1) لاحظ هنا في هذه الفقرة، كيف يطبّق ابن رشد نظرة أفلاطون في الاستبداد وتحوله من الديمقراطية (الحكم الجماعي)، على بلاده وزمانه. فهو يشير إلى قرطبة، ويقسمها على تاريخين: سنة 500هـ ويسمّيها الحكم الديمقراطي، وسنة 540 هـ ويسمّيها بالحكم الاستبدادي. انظر ما قاله سابقاً في الفقرة (11). والحكم الذي يشير إليه هنا هو حكم المرابطين من بداية نشأتهم حتى فنائهم. وبحسب ما تقوله المصادر التاريخية لأندلس بخاصة أنه حدثت ثورة في قرطبة على المرابطين عام 500 هجرية، فقام من جراءها حكم جماعي وكان على رأسه كبار الفقهاء والقضاة، وكان لجد ابن رشد كلمته العليا، ولكن انتهت هذه الثورة باستيلاء ابن غانية على الحكم وهو من بقايا المرابطين، وابن غانية هذا سيذكره ابن رشد في فقرة لاحقة، إذ مارس هذا الرجل أنواع القهر والغلبة والتسلط والاستبداد على قرطبة، فعانت منه الكثير، إلى أن جاء حكم الموحدين في عام 543هجرية فأزاله عنها. هذا من جهة، وأنا من جانبي أشاهد عياناً الحكم القائم في بلدي الآن، وبعد الاحتلال كيف كان ديمقراطياً وقريناً بالفوضى على الطريقة الأمريكية، وكيف يسير هو الآن نحو الاستبداد والطغيان والتفرد بالسلطة. على الرغم من إدعاء الحكام هنا أنهم جاءوا من خلال الانتخابات الديمقراطية وصناديق الاقتراع. والذي يبدو أن مسار الأنظمة والسياسات وأشكال الحكم وتحولاتها من شكل إلى آخر وما تنتجه من قيم وعادات وفلسفات وفنون ومواقف دينية ولاهوتية هي واحدة عبر التاريخ وفي كل الأمم، ولهذا لا يختلف اثنان من فلاسفة السياسة والأخلاق عن التوصل إلى ذات النتيجة وحقيقة صدقها. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك8 (566 د)، ص217. [العبيدي]

يتمسكون بالناموس، حتى ليظنوا أنه ليس بمستبد، وإنما يبغي التوجيه والإرشاد والنصح لهم، فيقوم بتوزيع الملكية والفوائد بينهم، وأن ليست لديه أية نيّة سوى الاعتناء بكافة الناس وتحسين المدينة[1]. فيهادن أعداء المدينة الخارجيين عن طريق تصحيح أموره مع البعض وقهر الآخرين على الخضوع له، وعندها يلتفت إلى مدينته التي يحكمها لكي يثير الحروب لأهلها بشكل دائم، وهو يقوم بذلك من أجل أخذ ما يملكه أهلها ليستحوذ عليه، ظانًّا أنه ما دام يسرق ما يملكون فإنهم لن يكونوا بقادرين على خلعه، لأنهم منشغلون بأنفسهم[2]، ساعون لقوتهم اليومي، مثلما حدث للناس في بلدنا مع الرجل المعروف **بابن غانية**[3].

(1) في هذه الفقرة، ينقل ابن رشد مباشرة عن أفلاطون، الجمهورية، ك8 (566 د- هـ)، ص217. لكنه يمارس تفسيراً واضحاً لأفلاطون، فيقدّم الناموس أولاً بصورة خاصة، وهي خاصية مهمّة لابن رشد، والتي من الممكن العودة إليها عند أفلاطون في الفقرة (566 د). ويبدو أنها تماثل المدينة الفاضلة، وحاكمها أحسن من حاكم المدينة الجماعية. ومن المحتمل أنه كان يضع نصب عينيه المدينة الإسلامية المعاصرة له. انظر الفقرة اللاحقة. [روزنتال]

(2) انظر: الجمهورية، ك8 (567 أ)، ص218. وأيضاً نجد ابن رشد هنا ينقل عن أفلاطون مباشرة. [العبيدي]

(3) إنّ ورود ذكر ابن غانية هنا له دلالته عند ابن رشد، كما سيتوضح من سيرته والتواريخ المهمة التي ثبتها ابن رشد بخصوص تحوّل الحكم الجماعي إلى استبدادي، عندما ذكر ذلك في الفقرة السابقة (15)، حيث حدّد ظهور الاستبداد في قرطبة بسنة 540هـ. وابن غانية المذكور هنا هو يحيى بن علي بن يوسف المستوفي والي الأندلس من قبل المرابطين (انظر الفقرة 15). ولد في قرطبة، كما أشار إلى ذلك ابن الخطيب، وتوفي بغرناطة سنة 543 هـ/ 1118م، واشتهر بابن غانية، وهو لقب أمه التي كانت إحدى قريبات يوسف بن تاشفين، المؤسس الحقيقي لدولة المرابطين. وقد شبّ ابن غانية كما شبّ أخوه محمد في بلاط المرابطين بمراكش حيث كان والدهما يتبوأ منصباً رفيعاً على ما يظهر. وقد ولاّه السلطان ابن تاشفين سنة 520هـ على غرب الأندلس، ونجح بين عامي 520 و538 هـ في ذلك، إذ بدأت تندلع منذ سنة 538هـ ثورات مسلمي الأندلس على دولة المرابطين بزعامة أبي القاسم أحمد وغيره، تلك الثورات التي زعزعت حكم المرابطين في الأندلس وذهبت به في آخر الأمر. وقد أظهر الوالي ابن غانية، وكان يقيم في أشبيلية، بسالة نادرة ومقدرة فائقة =

وإذا ما خطر في باله أن هناك أناسًا في المجتمع يخاف منهم لأنهم يملكون الكثير من المال والأشياء المادية الأخرى والسلطة، فإنه يعمل ببراعة على قتلهم، وذلك بوضعهم تحت رحمة أعدائهم.

وبصورة مشابهة، فإنه يكره كل من هم نظراء له، وفي مقام واحد معه. ولكن هذه الأفعال إذا ارتكبها تجعله مكروهًا من أهل مدينته أكثر من أي شيء آخر[1]. ولهذا فهو يسخّر كل هذه الأفعال[2] لتوطيد نفسه عن طريق معرفة أولئك الأشداء والشجعان والكبراء، وهو بذلك يريد أن يخدعهم حتى يطهّر المدينة

= في تنظيم المقاومة، فاستعاد سنة 531هـ قرطبة من ابن أحمدين، ولكنه اضطر إلى الانكفاء أمام جيش الأخير إلى قلعة قرطبة سنة 540 هـ (لاحظ التاريخ هنا). ولما وصلت طلائع جيوش الموحدين إلى الأندلس، اضطر الأذفنش السابع إلى ترك قرطبة لابن غانية الذي أصبح تابعاً له، ولم يسع ابن غانية أمام طلبات الأذفنش المتزايدة إلاّ أن يتحالف مع براز، قائد الموحدين وحاكم أشبيلية، على أن يتنازل ابن غانية عن قرطبة وقرمونة مقابل حياته وذلك سنة 543هـ / 1148م، بعد أن ذهب مُلك المرابطين من الأندلس. ينظر: الفرد بيل، مادة «ابن غانية» في دائرة المعارف الإسلامية، (الترجمة العربية)، مج1، القاهرة، 1933. ويقارن: آنخل بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، تعريب حسين مؤنس، ص129. يقول روزنتال معقّباً على ذلك، إن بني غانية مثّلوا أقوى معارضة للموحدين، مستنداً في ذلك إلى ما ذكره ألفرد بيل في المرجع المذكور آنفاً، وحشد هؤلاء حولهم كل الذين كانوا معادين للحكّام الموحدين. ويوجد هناك ثلاثة باسم «علي»، وإن كان من غير الواضح من الذي كان يعنيه ابن رشد هنا. ولكن في ضوء التاريخ المحتمل للتعليق والإشارة إلى هذه المنطقة، فإن المقصود هو على الأرجح يحيى بن علي بن غانية، حاكم الجزائر الشرقية من الأندلس والمعيّن من قبل علي بن تاشفين، بناءً على طلب جدّ ابن رشد الذي كان حاكماً عسكرياً لقرطبة عندما كان جدّ ابن رشد على رأس الإدارة المدنية باعتباره قاضي القضاة. ومن غير الممكن أن نستبعد موقف ابن رشد السلبي من المرابطين وقد كان جده وأبوه من بينهما وذو مناصب عالية، إنما سببه برأينا هو الاهتمام بسلامته الشخصية والحفاظ على حياته. [العبيدي]

(1) ينظر: الجمهورية، ك8 (567 ب)، ص218. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك8 (567 جـ)، ص218. [العبيدي]

منهم. ومثل هذا التطهير يختلف عن التطهير الذي يقوم به الأطباء للأبدان والفلاسفة للمدن الفاضلة؛ إذ إنهم يستأصلون المادة الفاسدة ويرمونها، بينما يفعل هو خلاف ذلك.

عليه، فإن المستبدّ محكوم في إحدى حالتين: إما عدم العيش، أو العيش مع الرجال الأشرار والضالّين الذين يكرهونه، وهذا هو الأمر الوحيد بحسب رأيه الذي يُبهج حياته.

وما من شك في أنه ما دام منشغلًا على الدوام بهذه الأمور، وما دام كرهه لأهل مدينته يزداد، فلا بد أن يكون له عدد كبير من الأعوان أشداء، وبذلك يكون أكثر طمأنينة وأمنًا[1]. ولا يكون له ذلك إلا إذا استخدم الأشرار من الأجانب لإقصاء الناس بعامة، وهؤلاء يأتي بهم من كل مكان شرط أن يجزل لهم العطاء، وفيما بعد يكونون مقرّبين[2] منه ويقضي بهم على كل من أوصله إلى سدة الحكم على الناس.

وإنْ لم يجد المستبد[3] أي شيء يديم أمر الحراس الحماة، فإن هذا الأمر سيجبره على أخذ الأموال والهبات من المدينة إن كانت هذه موجودة في أحد بيوت العبادة، وبالطريقة نفسها سيصادر ملكية الناس الذين جعلوه حاكمًا عليهم[4].

---

(1) يقارن: أفلاطون، محاورة القوانين، ك8 (832 جـ)، وابن رشد هنا يتوسّع كثيراً على نص أفلاطون في الجمهورية، ك8 (الفقرة 567 جـ– د). كما أن أفلاطون لا يذكر الفلاسفة والمدينة الفاضلة والأشرار فيها، بل يذكر فقط الأطباء والأعضاء الفاسدة في الجسم. [العبيدي وروزنتال].

(2) ينظر: الجمهورية، ك8 (568 أ)، ص219. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك8 (568 د هـ)، ص219. [العبيدي]

(4) في هذه الفقرة، يذكر أفلاطون في الجمهورية، ك8 (568 ب)، ص219، يوريبيدس الشاعر: «ومن مزايا الاستبداد العديدة أنه محسوب إلهياً عند يوريبيدس وعند غيره من الشعراء». ولكن ابن رشد لا يذكر ذلك، وإن كان سيشير إلى الشعر وأهميته كنوع من الدعاية للمستبد. ينظر الفقرة (18) فيما بعد. [العبيدي]

وكلما ازداد هذا الفعل منه تجاه أهل مدينته[1] جنونًا، سيرون خلاف ما أرادوا منه في تسليمهم الحكم له، لأنهم جاؤوا به ليحميهم من جور أهل الغنى والمال، ويقربهم ممن يسمّون بعلِيّة القوم، أو أمثالهم من أهل المدينة. لما كان هو صاحب الحكم والنفوذ، لظنهم أنهم يكونون آمنين في ظل حكمه ومن هم تحت أمرته.

عليه، فإن أهل المدينة لشدّة بؤسهم يحاولون طرده خارج المدينة، وعندها يشتد قهره لهم، وأخذ الأدوات والأسلحة منهم، حتى يكون أمر الناس[2] بيده، فيُشبه ذلك المثل القائل: **كمن يستجير من الرمضاء بالنار**. ذلك أن الناس إنما يهربون من بعض العبودية عن طريق تسليمه الحكم إياه ليقعوا في عبودية أشدّ عليهم.

إنّ كل هذه الأفعال لهؤلاء لحكام هي من جراء الاستبداد، وهي واضحة لأهل زماننا، ليس بالقول فحسب، بل وأيضًا من خلال المشاهدة وبداهة الحس.

عليه، تحدثنا[3] بما فيه الكفاية عن الطريقة التي تتحوّل المدينة الجماعية إلى استبدادية. ورأي الناس الخاضعين لها، وما مدى معاناتهم[4].

(17)

والآن، من الملائم لنا أن نبحث[5] في الرجل الذي يشبه هذه المدينة، وكيف

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك8 (569 أ)، ص220. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك8 (569 ب)، ص220. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك8 (569 جـ)، ص220. [العبيدي]

(4) في هذه الفقرة يدلي ابن رشد برأيه بشجاعة ظاهرة وذلك في تحديده لحكّام عصره بأنهم مستبدون بالقول والفعل. ولربما يقوم ذلك أيضاً حجة تبرّر لنا سبب نكبته الشهيرة مثلما أشرنا إلى حجة أخرى ذكرها هو في هذا الكتاب. [العبيدي]

(5) من هذه الفقرة سيبدأ ابن رشد بالبحث في خصال المستبد، وهو ما يشكّل الكتاب التاسع من الجمهورية، الخاص ببحث خصال المستبد. وابن رشد هنا يتابع أفلاطون متابعة ممتازة في تسلسله المنطقي. ينظر الفقرة (571)، ص222. [العبيدي]

أنه يتحوّل من ذاك الرجل الذي كان أحد حكام المدينة الجماعية، وهل إن طريقة حياته في الشقاء وقلّة السعادة تشبه ناموس المدينة المحكومة بالاستبداد؟

نقول: إنّ **أفلاطون** قد عرّف هذا الرجل، بأنه الرجل الممتلئ بالرغبات غير الضرورية. وقد بدأ أولًا ببيان تلك الرغبات، ثم انتقل بعد ذلك ليصف طريقة تبدّل المستبدّ من الرجل الذي كان يحكم السياسة الجماعية وما مدى شقائه وقلّة سعادته، وأنه في ذلك يشبّه تلك المدينة الواقعة في الاستبداد.

قال **أفلاطون**: إنّ الرغبات غير الضرورية هي تلك الرغبات التي تستيقظ عند النوم[1]، أي القوى البهيمية المتوحشة[2] عندما تكون القوة العاقلة التي تَحكم هذه القوى نائمة. وتلك هي الطريقة التي يتمّ بها تحرير القوى المتوحشة من عقالها عند النوم من تحكّم القوة العاقلة، ومن أية أفكار قد يفكّر بها في ذلك الوقت؛ لأنه من المحتمل أن يكون هناك شيء يُخيفها من السيطرة على ما تشتهيه عندما تستيقظ من النوم. ولكن يجب محق[3] هذه القوى المتوحشة بالنواميس، وبالرغبات الصالحة، وبذلك يتمّ التحكّم بهذه القوى (المتوحشة)، وإنْ بقي شيء منها فهو ضعيف.

ومن جهة أخرى، إذا كان الرجل الذي يسيطر على هذه القوى (المتوحشة) في حالة لا تشبه الحالة الأولى (النوم)[4]، أن تكون القوة العاقلة لديه متحكمة دائمًا سواء في النوم أم اليقظة، عندها سوف لن تقرب نفسه أي رأي يخالف

(1) ينظر: الجمهورية، ك9 (571 جـ)، ص222: «إني أشير إلى الشهوات التي تثور في النوم حين يكون القسم العقلي الأليف.. نائماً». [العبيدي]

(2) عند روزنتال وكذلك ليرنر: the bestial part، أي الجزء المتوحش، البهيمي. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك9 (571 ب)، ص222. [العبيدي]

(4) أي المستبد الذي تطغى فيه شهواته على عقله. ينظر: الجمهورية، ك9 (571 د هـ- 572)، ص222. [العبيدي]

النواميس. ولذلك أصبح هذا الرجل يشبه رجلان أحدهما المتوحش والآخر الإلهي[1].

وبعد أن بيَّن ما هي هذه الرغبات غير الضرورية، بحث من أين يتغيّر هذا الرجل، أي المستبدّ؟ **فقال**[2]: لقد تحدثنا من قبل عن الرجل في السياسة الجماعية، فقلنا: إنه ذلك الشاب الذي بفطرته ونوعه لا يميل إلى أي شيء من الرغبات غير الضرورية سوى جمع الثروة. ولكن بما أنه قد تربّى بين أناس ممتلئين بكل رغبة غير ضرورية، وكان طبعه أجود من طباعهم، وأبوه كان يقوده نحو طريقته هو في الحياة وهم يقودونه خلاف ذلك، فإنه سيتحوّل إلى شيء ما وسط بين كلا النوعين، ويأخذ من كل منهما ما يلائمه وما يظنه متساويًا[3]. وبذلك تكون طريقته في الحياة لا هي طريقة من ليست له حرية ولا طريقة من يتجاوز الناموس. وعليه، فإنه سينفصل من ذلك الرجل الذي ينتمي إلى حكم القلّة إلى الرجل الذي ينتمي الحكم الجماعي.

قال **أفلاطون**[4]: إنْ كانت الحال كما وصفنا، فإنه من الجائز الافتراض الآن بأن هذا الذي يحمل تلك الخصال يكون له عندما يصل إلى الشيخوخة ولد قد تربى على ميله هذا، ويمكن الافتراض بصورة مشابهة بأن تلك الأشياء التي حدثت لأبيه تحدث له أيضًا، أي من خلال أولئك الرجل الذين تتمثّل طريقتهم بأخذه نحو كل ما هو خلاف الناموس؛ أي يقودونه نحو الحرية المطلقة.

---

(1) بالإمكان الاستعانة بالفارابي في كتابه المدينة الفاضلة، ص 317، حيث يميّز بين المدينة الفاضلة والمدينة الضالة. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك9 (572 جـ)، ص223. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك9 (572 د)، ص223. وابن رشد هنا يلخص بشكل ممتاز ما ذكره أفلاطون في هذه الفقرة ويتابعه متابعة جيدة. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك9 (572 هـ)، ص223: «تصوّر أن ذلك الرجل أدركه الهرم بعدما ربى ولداً في خلفه». [العبيدي]

ومن الممكن الافتراض أيضًا أن أباه قد راقبه مراقبة جيدة، ولا سيما طريقة نمو رغباته كما راقبه خدمه وأقاربه، بخلاف ما كانت عليه الحال مع أبيه[1]. لذلك سيتحوّل دونما شك إلى كل ما هو مفرط في تلك الرغبات، وبحماس أكبر من حماس أبيه؛ لأنه لم يجد شخصًا يأخذه نحو الطرف المقابل، كما لم يجد شخصًا يراقبه ويجبره على قمعه رغباته وكبتها، بل وجد رجالًا يزيّنون له كل شيء يرغب فيه، ويمكّنونه من إشباع كل رغباته والسيطرة عليها، وبذلك يجعلونه مثل أحد أكبر ذكور النحل في خلية النحل.

وعندما يكون أسيرًا لرغباته غير الضرورية مثل السكر من الخمر، ودهن العطور واستعمال البخور، وبالجملة كل المتع الموجودة في مثل هذه الاجتماعات لرفقاء المرح واللّذة، عندها[2] يغادره رفقائه ويبتعدون تمامًا عنه، فيذهب عقله لترعى ذكور النحل هذه فيه[3] فتعيقه وتعزّز إثارته إلى أن تتحكم به الشياطين، أو من المحتمل أن يترك فيه بقية حياء رغم ما عرضت له تلك الرغبات التي تعتريه[4].

فإن كانت هذه حال المستبد وهي الحال التي لا يعير فيها أي بال، قليلًا كان أو كثيرًا، للقوى العاقلة فيه، مما يعني أن حاله تشبه حال الرجل المجنون والمخمور، وكذلك عقله يشبه عقل المجنون. وبهذا، فإن طباعه تشبه طباع الناس المجانين والسكارى،

عليه، فإن أمثال هؤلاء الرجال المختلّي العقول إنما يرغبون في أن يبسطوا

---

(1) أيضاً: ك9 (573 أ)، ص223. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك9 (573 هـ)، ص224: «صحبة أناس خضعت عقولهم خضوعاً تاماً للشهوات المستبدة في داخلهم...». [العبيدي]

(3) أي الرغبات غير الضرورية. والتشبيه هنا وارد. [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك9 (573 ب)، ص224. [العبيدي]

حكمهم ليس فقط على الناس، وإنما حتى على الملائكة[1] إنْ كان لهم سبيلًا في ذلك.

هذا هو وصف الرجل المستبد وطريقة تحدره من الرجل الذي يحكم السياسة الجماعية؛ إذ وصل إلى تلك الحال عندما حدثت له كل هذه الأشياء بطبيعته ومن خلال طريقته في الحياة.

وعندما أتمّ ذلك، بدأ بعدها بالبحث فيما ستكون عليه حياة هذا الرجل وحكمه، **قال**[2]: إنّ هذا الرجل سيكون همه إقامة الولائم والتجمّعات لإشباع ملّذاته، والتي من بينها الشراب والحمامات والمتنزهات، وبالجملة كل شيء يقوّي فيه حب الشهوة ولذّة النكاح. وبالطبع ستكون هذه اللّذة هي المتحكمة فيه والمسيطرة على قوى نفسه، وتوجّهها مثلما يوجّه الملاح السفينة[3].

إنّ حال رغبات الرجل هذه ستثير بلا تردد كل الرغبات الأخرى معها، بالضبط مثلما يتبرعم البرعم من جذع الشجرة[4]، وسيكون عندها بلا شك في حاجة لإنفاق الكثير؛ لأنه إن كان يملك المال فإنه سرعان ما يفنيه، وسيحتاج بصورة سريعة إلى موارد جديدة، وعندها سيضطر إلى قبول الدَّيْن و الإحسان من الآخرين. وكل هذا لأن رغباته الشهوية ستجبره على بذل أكثر مما في استطاعته،

---

(1) أيضاً: ك9 (573 جـ)، ص224. ابن رشد هنا يستبدل لفظة الآلهة عند أفلاطون بلفظة الملائكة بمفهومها الإسلامي. يقول أفلاطون: «ونعلم أن من جُن واختبل عقله يحلم ويسعى إلى أن يسود الناس والآلهة أيضاً..». [العبيدي]

(2) أيضاً: ك9 (573 د)، ص224: «هذا هو أصله وهذه هي فطرته، فكيف يعيش؟». [العبيدي]

(3) عبارة «يوجّه الملاح السفينة» لم ترد عند أفلاطون في هذه الفقرة، بل هي إضافة من ابن رشد على نصّ أفلاطون. [العبيدي]

(4) عبارة «البرعم من جذع الشجرة» هي إضافة من ابن رشد. انظر: الجمهورية، ك9 (573 هـ)، ص224. [العبيدي]

وبخاصة تلك الرغبة في النكاح واللّذة اللذين يقودان بالنتيجة سائر الرغبات الأخرى[1]. وبالجملة، فإنه لن يكفّ عن رغباته.

وكما قال **أفلاطون**: إنّ مثل الرجل مثل الذي يمتع نفسه بتدريب الحمام. ولهذا السبب لا بدّ له من أحد أمرين، إما الحصول على كل شيء يريده ومن أي مكان، أو أن يعاني من الألم مثل المرأة في يوم حيضها أو المريض المتوجع من ألمه. هذا، إنْ كان لدى أبويه شيء فائض لما أعطياه إياه. وإنْ طلبه ورفضا إعطاءه إياه، فإنه سيأخذه منهما سواء بالحيلة أو بالسرقة أو بالقوة[2]. وإن منعاه من الحصول على ذلك، فإنه سيخطط ليغلبهما فيقتلهما، مثلما شاهدنا حدوثه للعديد من الناس في تلك المدن[3].

عليه، هذه هي حال الرجل الذي ولد له ولد مستبد[4]، ليستبدّ ولده فيما بعد به.

ولهذا، فإن قواه الشهوية سوف تقوده من بين أشياء أخرى إلى سرقة ونهب بيوت العبادة وما فيها[5]، والناس في السكك.

---

(1) في هاتين الفقرتين، يبيّن ابن رشد فهمه الخاص لنص فقرة أفلاطون (573 د هـ) وتفسيره المناسب لها، ولاسيما تركيزه الشديد على لذة الجماع الجنسي وما تولّده من أضرار في حالة الولع الشديد بها، تجبره على الاستدانة والصرف بلا حد ويبذخ كي يلبّي تلك الشهوة. وكأن ابن رشد قد شاهد ذلك ولاحظه في قراءاته للتاريخ السياسي العربي الإسلامي حتى عصره هو. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك9 (574 أ ـ ب)، ص225. [العبيدي]

(3) يضيف ابن رشد إلى نص أفلاطون مقارنة الحمام مع الرغبة بالشهوات. وعلى الأغلب فإن السطور الأولى من هذه الفقرة هي تصرف من ابن رشد بنص أفلاطون. ونلاحظ هنا مرة أخرى إشارة ابن رشد إلى زمانه وعلى الأخص ابن غانية، وربما إلى سادته الموحدين أيضاً. [روزنتال]

(4) ينظر: الجمهورية، ك9 (574 جـ)، ص225. [العبيدي]

(5) أيضاً: ك9 (574 د)، ص225. [العبيدي]

وبالجملة، فإن تلك الرغبات ستزداد فيه على الدوام، وستكون أقوى وأشد بتحكم لذة النكاح والشهوة فيه، إلى أن يشعر بأن كل المبادئ الصحيحة الموجودة فيه منذ صباه[1]، والتي ربّاه عليها أبوه عندما كان أحد الحكّام في الحكم الجماعي، قد غادرته. ولهذا فإن حاله في اليقظة ستشبه حاله في النوم، كما قال **أفلاطون**[2]، وهو لن يمنع نفسه عن أي شيء ولن يخاف من أي شيء.

وعندما يزداد ذكور النحل (الأشرار) في المدن الجماعية، عندها تعرف الناس أنهم الغالبون والمستبدون فيها، ويساعدهم في ذلك الجمهور من الناس الجهلاء[3]، فيختارون لهم مَنْ أقواهم وأقدرهم على القهر والغلبة، فيسلموه السلطة ليستبدّ بهم. وكما قتل مِنْ قبل أحدهم والديه، فهو الآن سيقضي على مدينة والده وجده.

ولكن، إنْ كانت ذكور النحل قليلة في المدينة، ويوجد فيها كثرة أناس فضلاء يوبخونهم، عندها سيغادر أقوياء الأشرار (ذكور النحل) المدينة ليتربصوا عند أطرافها جاعلين السكك غير آمنة، ومنتزعين من الناس أموالهم وحاجياتهم[4].

قال **أفلاطون**[5]: إنّ نهج الاستبداد للمستبد لا يترك له صديقًا من سكان المدينة يحبه ويخلص له، ولا كذلك من بين المستبدين بعضهم لبعض.

إنّ ما وصفناه لطريقة لحياة المستبد غير العادلة والمتطرفة؛ إنها مضادة لما حدّدنا من طريقة صحيحة من قبل. مثلما هي الحال مع المدن الأخرى التي

---

(1) أيضاً: ك9 (574 هـ)، ص225. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك9 (575 أ)، ص225. [العبيدي]

(3) لاحظ عبارة ابن رشد «يساعدهم في ذلك العامة من الناس الجهلاء»، وكأنه يريد أن يقول إن سبب وجود المستبد مرده إلى الجهل وعدم المعرفة. فهم (أي الجهلاء) من يوصلون المستبد إلى الحكم. وهو هنا يبرئ المثقفين والمفكرين من هذا، وهو ما ذكره لاحقاً في الفقرة التالية. [العبيدي].

(4) ينظر: الجمهورية، ك9 (575 أ ب)، ص225 ـ 226. [العبيدي]

(5) أيضاً: ك9 (576 أ)، ص226. [العبيدي]

وصفناها، فإن مدينته مدينة الشر والرذيلة، وهي في الطرف الأقصى بالضبط لتلك المحكومة من قبل الملك ذي الأخلاق الفاضلة والحسنة[1].

إن هذه المماثلة بين كلٍ منهما، أي بين (الفاضلة والمستبدة)، والرجل (الفاضل والمستبد). لهي أوضح في حال المدينة. ولذلك؛ لا يوجد ثمة رجل أسعد من الملك الفاضل ولا ثمة رجل أتعس من المستبد.

ولهذا، فإنا عندما نقبل المماثلة بين المدينة والأخرى بالمماثلة بين الرجل والآخر، عندها ستكون هذه المماثلة أكثر وضوحًا بين الاثنين أي الرجلين.

(18)

عليه، فإن من الملائم الأخذ بالاعتبار المزايا والخصال والأعراض، ممن تؤثر في هذه المدينة[2]. ومن خلالها يمكن لنا أن نصدر حكمًا على حال المستبد؛ لأنه من المؤكّد أن هذه المدينة هي مدينة العبودية في حدها الأقصى، وبعيدة كل البُعد عن الحرية. ومثل ذلك يمكن قوله على نفس المستبد، أي تلك النفس الحافلة بالعبودية[3] والمجرّدة من الحرية، إذ قوى نفسه الدنيا هي التي تسود فيها، بينما قواه العليا العاقلة هي المغلوبة فيها.

وعندما تُستَعبد المدينة، فهي إما أنها لا تستطيع القيام بما ترغب فيه، أو إن قامت بذلك فهو قليل جدًّا. ولهذا السبب فهي مليئة بالحزن والأسى والتعاسة. والذين فاض عليهم الاستبداد، تبين من أمرهم أنها فقراء وليست بأغنياء، فكذلك هي نفس المستبد، فقيرة[4] ليس لها حد تشبع فيه.

---

(1) أيضاً: ك9 (576 جـ- هـ)، ص226 ـ 227. والمقارنة هنا واردة. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك9 (577 أ)، ص227. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك9 (577 د- هـ)، ص228. وابن رشد يذكر هنا لفظة «العبودية» ليس بمعنى استعباد الغير، بل بمعنى أن المستبد عبد لشهواته، بينما ألفاظ مثل القهر والغلبة هي التي تنطبق على الناس بالنسبة للمستبد وهو ما سيوضحه بعد قليل. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك9 (578 أ)، ص228: «وهكذا النفس المستعبدة هي أبداً فقيرة..». [العبيدي]

قال **أفلاطون**: ومثلما أن هذه المدينة تعيش في خوف كبير، فإن المستبد هو الآخر يعيش في خوف لا حد له. وكما أنه لا يوجد في أية مدينة أخرى حزن كثير وبكاء أكثر مما في هذه المدينة، كذلك الحال مع نفس المستبد، فنفسه مليئة بالقوة الشهوية على الدوام وكذلك بالرغبات غير المشبعة.

عليه، هذا ما قاله **أفلاطون** عن الشبه بين هذه المدن وهؤلاء الرجال[1]. ومع ذلك فقد وجد من التماثل بين المدينتين الفاضلة والمستبدة التي وصفناها وصفًا كافيًا أكثر مما وجد من الشبه بين رجلين يحكمانهما. ولهذا السبب، فإنه أراد أن يعطي الدليل على شخص المستبد من خلال المماثلة ليجعل هذا الأمر واضحًا كفايةً.

إنّ **أفلاطون** عندما قال ذلك كله فإنما قاله لسبب هو أن الحكم الاستبدادي كان معروفًا في زمانه بشكل واسع[2]، وكان يستعين هذا الحكم بالشعراء الذين يمدحونه. وما قيل من عبارات موجودة تتعلّق بالتعبير عن هذا الحكم أنه ذو سياسة غير شديدة. وقد **شاهدت** العديد من الشعراء الذين تربوا في هذه المدن (الأندلس) يفضّلون هذا الحكم ظانّين أنه الغرض الأسمى، وأن في نفس المستبد فضيلةً، وهم لذلك يؤيدون هذا الحكم[3].

قال **أفلاطون**: من الواضح في علاقة المستبد بمن يستبد بهم [4]، أنها مثل علاقة السيد بالعبد. وذلك عندما نفترض أن غنيًّا يمتلك العديد من العبيد ولكن

---

(1) أيضاً: ك9 (578 ب)، ص228. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك8 (568 أ ـ جـ): «الشعراء مطرو الاستبداد...». [العبيدي]

(3) لاحظ في هذه الفقرة كيف ينظر ابن رشد إلى الشعر والشعراء، وهو استمرار لنظرته السلبية إليهم وتبعاً لأفلاطون كما صرح بذلك في المقالة الأولى من هذا التلخيص. ينظر أيضاً الفقرة (16) من المقالة الثالثة هذه، إذ يشير ابن رشد إلى مدح الشعراء للاستعباد بطريقة موجزة للفقرة (568 أ – جـ)، ويطبقها على زمانه ودولته لوجود حالة مماثلة لذلك، وكأن الاستبداد قانون عام. [روزنتال والعبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك9 (578)، ص229. [العبيدي]

لا يعمل الخير لهم على الإطلاق، فما بالك بهؤلاء الذين هم من أهل بلده والذين هم ليسوا عبيدًا، بل هم مرّتان ضعف عدد العبيد؟![1]

فإن أردنا أن نُسكن مثل هذا الرجل وزوجاته وأولاده وما يملك في أرض خالية مع وجود عبيده معه فحسب، وهو في حال يستحيل معها أي شخص بلا حرية أن يساعده، عندها سيصل حتمًا إلى أعلى مرحلة من اليأس يصيب زوجاته وأولاده ونفسه وما يملك، فيصير بالضرورة مطلوبًا من عبيده[2]. ولا بد عندها من أن يتقرّب منهم أو من بعضهم، فيجمع لهم العديد من الأشياء ويوزّعها عليهم حسب وسائله الخاصة، ويؤملهم بعتق رقابهم[3]. عندها يكون في إحدى حالين: إما أن يمنحوه قوة عظيمة أو يحتقروه ويهملوه.

ولو فرضنا أن الله[4] قد وضع رجالًا من حوله لا يقبلون أن يستعبد الإنسان

---

(1) أيضاً: ك9 (578 د)، ص229، كذلك الفقرة (578هـ)، ص229. ونص أفلاطون قائم على المقارنة بين الغني الذي يمتلك عدداً قليلاً من العبيد وذلك الذي يمتلك عدداً كبيراً منهم. فهما يشاركان بفعلهما هذا المستبد في هذه النقطة، والفرق بين الاثنين محصور في عدد العبيد عند كل منهما. وابن رشد هنا يتابع أفلاطون بشكل حسن، وقصده أن المستبد يحكم مدينته بينما الغني يحكم عدداً من عبيده في مدينته. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك9 (579 أ)، ص229: «أفلا يضطر إلى تملق بعض عبيده، ويكثر لهم الوعد مؤملاً إياهم بالعتق...». [العبيدي]

(3) وهذا له صداه عند أرسطو، ينظر الفقرة (13) من هذه المقالة. والأمر المشترك بين هذين الحكمين، أنهم يحكمان من قبل رجل واحد، أي المدينة الفاضلة والمدينة المستبدة، ولكن بينهما اختلافاً بيّناً، حيث إن الملك الفيلسوف هو المضاد الحقيقي للمستبد، الذي هو نفي قاطع لأبي الشعب. [روزنتال]

(4) ينظر: الجمهورية، ك9 (579 أ)، ص229. وأفلاطون يذكر هنا (بحيرة) بدلاً من لفظة الجلالة عند ابن رشد. ولفظة بحيرة لا دلالة لها ولا معنى هنا يتساوق مع ما أراده أفلاطون، ولكن بالرجوع إلى ترجمة فؤاد زكريا لجمهورية أفلاطون، القاهرة 1974، ص525، نجد لفظة (الإله) بدلا من لفظة (بحيرة) في ترجمة حنا خباز. وهي الصواب. [العبيدي]

أخاه الإنسان، أفلا ترى أن قلبه سيعتصره الحزن الشديد، وسيظن أنه قد حيق به من كل جانب كما لو كان في سجن.

عليه، هذا هو موقف المستبد، وسيكون مسجونًا بين هذه الفئة، ومليئًا بالغضب والخوف، حتى لا يستطيع حكم نفسه لشره الجامح. ولهذا السبب، فهو لا يستطيع[1] حتى أن يذهب إلى أي مكان يريد أن يشاهده، ويعيش حياته مثل المرأة (مقصورًا في البيت).

وإحدى[2] خصاله السيئة جدًّا هي أنه غير قادر على التحكّم بنفسه، ولكنه يسعى إلى حكم الآخرين بهذه الطريقة أو تلك، مهملًا لشفاء جسمه ظانًّا أنه صحيح البنية، ويعمل على تحسين ملكيته نوعًا ما، ويعمل بجد ليحقّق شفاءً لأجساد الآخرين وفق ما يريد.

وبالجملة[3]، فإنه الأكثر عبودية من بين كل الرجال، وهو عاجز عن إشباع رغباته ومحروم منها، يطغى عليه الحزن والأسى. ونفس الشخص الذي يحمل مثل هذا الوصف فقيرة، وهو حسود وظالم وليس له صديق. وإن كانت هذه الخصال موجودة فيه قبل أن يكون حاكمًا، فإنها ستكون قويةً بعد أن يكون حاكمًا.

وبلا شك فإنه قطعًا[4] تعيس وغير محظوظ في ذلك اليوم الذي يواجه فيه مصيره؛ لأن الذي يُخاطر بالركوب غالباً ما يُستهان في الآخر به[5]. وهذا مؤكد

---

(1) أيضاً: ك9 (579 جـ)، ص230. والأوصاف مذكورة بالتفصيل عند أفلاطون. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك9 (579 د)، ص230. وابن رشد هنا يتوسع كثيراً على نص أفلاطون في وصف المرض وعلاجه وعلاقة المستبد بالآخرين. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك9 (589 هـ)، ص230. [العبيدي]

(4) أيضاً: ك9 (580 أ)، ص230. [العبيدي]

(5) هذه الجملة هي خلاصة ابن رشد لكل هذا الذي تقدم، وهنا يستعين بالمثل الشائع في زمانه وما قبله. [العبيدي]

فيما يتعلق بذلك كما **صرّحنا** أكثر من مرة، ليس بالقول فقط، بل ومن خلال ما تشاهده حواسنا أيضًا.

إنّ ما تتضمنه هذه المقالة من أقوال على نواميس هذه المدن وما فيها من سعادة وتعاسة، وكذلك ترتيب هؤلاء الذين يحكمون هذه المدن، وأن الأسعد بينهم هو الملك (الفاضل) بينما الأكثر تعاسة هو المستبد[1]. وهو ما يراه **أفلاطون** بصدد هذه المدن وما يقابلها من الرجال فيها، وكيف تتحوّل من شكل إلى آخر[2].

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك 9 (580ج) ص230، وأفلاطون هنا يرتب هذه المدن مبتدءاً بالملكية فالتيماركية فالأولغاركية فالديمقراطية وأخيراً المستبدة، وابن رشد هنا يوازن فقط بين حكمين أو ناموسين من حيث السعادة والتعاسة. [العبيدي]

(2) إنّ ابن رشد في هذه الفقرة يلخّص بصورة موجزة تاركاً تكرار أفلاطون للأشكال الخمسة للدساتير، بحسب ترتيبها من الأول إلى الأخير. ومن الممكن إرجاع ذلك إلى أن ابن رشد لا يتفق مع أفلاطون حول هذا التقسيم؛ ودعماً لوجهة نظري (= روزنتال) سأشير إلى الفقرة (13) من هذه المقالة، كذلك يقارن الفقرة (19) فيما بعد. وإنها لميزة ابن رشد وهو يعلّق، أنه يؤيد اللغة الاصطلاحية لأفلاطون، ويتبنى من الفارابي ما هو وثيق الصلة بالموضوع الخاضع للنقاش. والملاحظات السابقة كانت قد لفتت الانتباه إلى تلك الاستعارات التي تضمنت مثل هذه الاصطلاحات الفارابية، مثل المدن الجاهلة الفاسقة: الفارابي، المدينة الفاضلة، تحقيقنا، ص316، وفي السياسة المدنية، ص73 (س16)، وص74 (س3)؛ وعن المدينة المبدلة أو المتبدلة في كتابه المدينة الفاضلة، ص316، وإن كان الفارابي يرجع إليها في كتابه السياسة المدنية. وانظر المقالة الثالثة (الفقرة3) من هذا التلخيص لابن رشد. وعن المدينة الضالة ينظر: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص316، والسياسة المدنية، ص57 (س12) وص74 (س4 ـ 7)، إذ توجد هناك صفات مشتركة لهذه المدن الثلاث، إذ إن وجهات نظرها وآراءها مضادة للمدينة الفاضلة، أو أنها تشاركها وجهات النظر هذه ولكن تخالفها بالفعل؛ وهي تشكل آراءً فاسدة محدّدة عن الاعتقادات والإيمانات الصحيحة التي يعتنقها المسلم حول الله. والعقل الفعال (= المَلَك) في الشريعة استناداً إلى ما ورد في تهافت التهافت، (بويج) ص516 (س10 وما بعده)، هو موجود روحاني وليس بجسم.. ولهذا السبب على الأرجح لم يضمّن ابن رشد ذلك في تعليقه =

(19)

وبإمكان المرء أن يعارض ذلك فيقول: إنّ كانت الحال كما رأى **أفلاطون**، أي

= حول نواميس أفلاطون طالما لا توجد ثمّة علاقة له بها. ومع ذلك فإن ابن رشد كان معنياً في هذه المقالة بالسعادة مادامت ذات أثر على مواطن المدينة التي ناقشها أفلاطون. ومن الصحيح أن ابن رشد يشير في المقالة الثانية (الفقرة 17) إلى المدن البسيطة الأخرى الضالة، واقترحت أنا في ملاحظتي على تلك الفقرة أن الضالة هي لفظة فارابية خالصة، ولكن ابن رشد لا يتعامل هنا مع المدينة الضالة كما يفعل الفارابي في كلا كتابيه. ولهذا السبب، فمن الجائز أن نفترض أنه في الفقرة السابقة كان يعني بالمصطلح المعنى الذي أشار إليه أفلاطون عن انحرافات تلك المدن عن المدينة الفاضلة. والفارابي يعرّف المدينة الضالة (ص316) بأنها المدينة التي تعتقد في الله عز وجل وفي الثواني وفي العقل الفعال آراءً فاسدة. بينما المدينة الفاسقة (ص316) هي التي أراؤها آراء المدينة الفاضلة، ولكن أفعال أهلها أفعال المدن الجاهلية، وهذه الاصطلاحات الثلاثة والتي يجب أن نضيف إليها المدينة المتبدلة (ص 316) وهي التي آراؤها... آراء المدينة الفاضلة غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك واستحالت أفعالها إلى غير تلك، وكذلك المدينة الساقطة (ص 317)... إن هذه المدن كلها قد أشار إليها القرآن ولها دلالة ضمنية فيه ويعرفها كل مسلم. ودراسة هذه الفقرات بالمقارنة مع القرآن تبيّن الصلة الوثيقة مع الفارابي في كلا الكتابين، المدينة الفاضلة والسياسة المدنية اللذين اقتبست منهما دائماً هنا، وقد أثبت وجهة نظري التي عبّرت عنها في مقالتي عن المدينة الجاهلة، إذ إن استعمالها من قبل الفارابي يشير إلى التكييف المدروس بصورة جيدة لمدن أفلاطون الأربع الفاسدة للمفاهيم الإسلامية، ولاسيما أن الإيمانات والاعتقادات الخاصة أو ما يخالفها مفهومة بالمعنى المحدّد الذي تطابق معه أفلاطون الفيلسوف كما نعرف مع النبي وواضع الشرائع في الإسلام، وفهم تعاليم القرآن، ومن تحديد الفارابي السابق له، فإن من الواضح أنه لا يوجد له ما يقابله في الإسلام. إنه يمثل المدينة البلوتراكية أو الأوليغاركية بمفهومها الأفلاطوني، لأن قصد أهلها بلوغ اليسار والثروة بأيدي رجال أثرياء قلائل. والمدينة المبدلة/ المتبدلة (ص317) تقال عن الناس الذين بدّلوا معتقداتهم وإيماناتهم الصحيحة في المدينة الفاضلة بأفعالٍ غير تلك. ولهذا، يبدو أن الفارابي يساوي هنا بين المدن الأفلاطونية الأربع والمدن الإسلامية الأربع، بينما ابن رشد في وصفه لمدينة الجمهورية يوائم اصطلاحات أفلاطون، وهو بهذا يطابقها سويةً مع المدينة الفاضلة للشريعة في الإسلام.. [العبيدي وروزنتال]

أنه يوجد بين هذه المدن، بعض المدن المتضادة فيما بينهـا، وهاتـان المتـضادتان همـا المدينة الفاضلة والمدينة المستبدة، فلربما يوجد ما هو متوسـط بيـنهما. وبعـد، فإنـه ليس من الضروري أن يكون تحوّل المدن قائمًا على هـذا الترتيـب[1]. إنّ مثـل هـذا ممكن أن يوجـد في الجـواهر الطبيعيـة، لأن الحـال القائمـة في الطبيعـة أنـه توجـد متضادات كثيرة ويوجد ما هو متوسط بينها.

ولكن هذه الأمور (في المدن) إرادية تمامًا، وبما أن كل تلك الطبـائع موجـودة في كل هذه المدن، أي تلك الطبائع التـي وصـفناها، فمـن الممكـن لأي مدينـة أن تتحوّل إلى أي مدينة أخرى[2].

ونحن **نقول**: ما من شك فيما قاله **أفلاطون** ليس ضروريًّا على الدوام، ولكنـه في الأغلب هو الذي يحدث. وسـبب ذلـك هـو أن الحكـم القـائم يـؤثّر في طبـاع وخصال من تربى فيه، وإنْ كان مخالفًا لما فُطر عليه مـن شـيم وخـصال. وبـذلك يكـون مـن الممكـن لأغلـب النـاس أن يمتـازوا بالفـضائل الإنـسانية، وإن كـان يستحيل هذا الأمر إلّا فيما ندر[3].

---

(1) أي التحول بالترتيب والنظام كما وصفه أفلاطون في الجمهورية، مـن حكومـة فاضـلة إلى أرستقراطية فأولغارشية فديمقراطية فاستبدادية. [العبيدي]

(2) في هذه الفقرة يعلّق ابن رشد عمّا ذُكر سابقاً في كيفية تحول الحكم الواحد إلى الآخر، ويـدلي برأيه في أن التحوّل الذي أشار إليه أفلاطون وفق الأشكال الخمسة أو الـستة، ولكـن ابـن رشد لا يوافق عليه، بل هو هنا يتابع أرسطو في ذلك، لأنه يحدد التحول بالمـسألة الإراديـة والاختيارية للإنسان، بخلاف الطبيعة التـي يكـون التحـوّل فيهـا لا يخـضع لـلإرادة بـل للأسباب الطبيعية. [العبيدي]

(3) الفقرتان السابقتان واللتان ينتقد فيهما ابـن رشـد أفلاطـون قائمتـان عـلى العلـم الطبيعـي الأرسطي والمتضمن في كتاب النفس. وهو مقسم على قسمين. قسم يناقش المبادئ العامـة للتمييز بين ما هو بالطبع والاتفاق وما هو بالإرادة والاختيـار البـشريين. ينظـر: أرسـطو، الأخلاق، حيث يشير إلى ذلك بالتفصيل. وقد تمت مقارنته مع الفارابي وابـن باجـة ، وإن كان قد أشير إليه بالتفصيل في أول هذه المقالة من التلخيص. والفقرة أعلاه تقـدم بـشكل مخفف النقد الذي وجهـه ابن رشد إلى أفلاطـون بالاعتماد على أرسـطو (الأخـلاق، =

وقد تم ذلك في الجزء الأول من هذا العلم[1]؛ إذ قلنا فيه إن طريقة اكتساب الفضائل العملية إنما تكون بالممارسة، مثلما أن طريقة اكتساب العلوم النظرية هي التعلّم. فإذا كان الأمر كذلك، فإن تحول الإنسان من شكل إلى آخر إنما يتبع تحوّل النواميس ويُرتب على ترتيبها[2].

والنواميس بخاصة في المدينة الفاضلة لا تتحوّل فجأة، والسبب إنما يعود للخصال الجيدة والفضائل الخيّرة التي اعتاد الناس عليها ونشأوا، وإنما تتحوّل شيئًا فشيئًا إلى ما هو أقرب إليها في كل زمان. ولهذا، فإن تحوّل الخصال الجيدة والرغبات الخيرة إنما يحدث ضرورةً ووفق هذا الترتيب. وإن فسدت النواميس إلى حد الإفراط، فإن الشيم والأخلاق ستكون مستحقة أن توصم بالتحقير والخسّة بلا حد[3].

= ص294)، ابن رشد، تلخيص الأخلاق (أحمد شحلان)، 365 وما بعدها، وإن كان ابن رشد يتيح لنص أفلاطون بعض الصحة في تحوّل المدن. وبصورة مماثلة، فإن ما سمّيناه في تعليقه على كتاب الأخلاق لأرسطو بما هو بالطبع، إنما يُفسّر هنا بالفطرة الطبيعية الموروثة في الطبائع البشرية القابلة للتأثيرات. لهذا يجب أن تُقرأ هذه الفقرات بما يقابلها في كتاب الأخلاق لأرسطو (ص85 – 100)، لأن فيها كلاماً مفاده أن الفضيلة تنتج عن العادة بالإضافة إلى الطبيعة. كذلك ينظر: الفارابي، تحصيل السعادة، ص28 (س1)، إذ يشير إلى التمييز بين الفضيلة بالطبع المرتبطة بالفضائل العقلية والخلقية الموجودة من خلال الإرادة، والأخيرة تُسمى بالفضيلة البشرية. وكل الاصطلاحات العبرية المستعملة هنا تتطابق تماماً مع الاصطلاحات الفارابية التي ترجع إلى أرسطو. [العبيدي وروزنتال]

(1) يقصد ابن رشد هنا تلخيص لكتاب الأخلاق لأرسطو. [العبيدي]

(2) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص85 وما بعدها. ابن رشد، تلخيص الاخلاق (أحمد شحلان)، ص77، بقوله: الفضيلة تنتج عن العادة مضافة إلى الطبيعة، ويقارن: الفارابي، تحصيل السعادة (الهند) ص29 (س12)، حول طرق اكتساب الفضائل النظرية عن طريق التعليم، بينما تُكتسب الفضائل الخلقية بالعادة والمران والتأديب. [العبيدي وروزنتال]

(3) النواميس المشار إليها في هذه الفقرة هي بلا شك تلك التي أشار إليها أرسطو ووضعها نصب عينيه في كتاب الأخلاق (ص85 وما بعدها)، والتي وضعها المشرعون. تلخيص الأخلاق، ص77، وفي حالة المدينة الفاضلة، وكما تمّ تصوّرها من قبل ابن رشد، فإن =

ومن الممكن أن نميّز ذلك في الشيم والأخلاق التي ظهرت بيننا بعد السنة الأربعين، ولا سيما بين الحكّام والوجهاء، بسبب من أن الاجتماع القائم على الشرف والمجد (الكرامة) الذي نشأوا فيه كان ضعيفًا، ولهذا جاءوا بصفات الرجل (المستبد) التي يقيموها الآن، والذي يعيش بينهم ليقيم الفضائل الخيّرة على وفق شريعتنا، نادر[1] بينهم.

= هذه هي الدولة الإسلامية القائمة على الشرع، والتغيّر الذي يطرأ عليها هو تغيّر تدريجي. ولهذا السبب اتفق ابن رشد مع أفلاطون في فهمه لتحول المدن إلى بعضها البعض بدلاً من أن يكون مع أرسطو. ولهذا لا يوجد ثمة تناقض مع ما قلناه في ما سبق، ويقارن: أرسطو، الأخلاق، ص294 حول المستبد. ابن رشد، تلخيص الأخلاق، ص365، وهنا يظهر ابن رشد) قادراً على التفسير، ومن المحتمل أن الحل يكون عن طريق التركيز على عنصر الناموس، وهذا الناموس هو حصيلة الإرادة الإلهية لا الإرادة البشرية التي يجب أن تكبح جماع الشهوة الجنسية. ولهذا السبب، فإن المستبد هو الذي يكون أقوى من كل الناس المتربين في المدينة الفاضلة على وفق ناموسها الفاضل. وسواء أكانت شريعة الإسلام أو جمهورية أفلاطون أو أرسطو، فإن الحكومة الملكية سوف تفسد وتتحوّل إلى استبدادية. [العبيدي، روزنتال]

(1) مرة أخرى يشير ابن رشد إلى سنة 540هـ، وهو تاريخ تحوّل الحكم من دولة المرابطين إلى دولة الموحدين التي ينتمي إليها. وهو يريد أن يؤكد بذلك أن الموحدين إنما أقاموا حكمهم على الشرع. وهذه الفقرة تقدم نقداً مهماً وصريحاً لتدهور حكم المرابطين وخلفائهم الموحدين في زمانه، مما يؤهله أن يكون مفسِّراً وفيلسوفاً للتاريخ الإسلامي على وفق منظور أفلاطوني ولاسيما لتلك الحقبة. ثم إن وضع هذه الدول على وفق الشريعة والأخلاق وتقويمه لها إنما ينطوي على أهمية بالغة. وهذا ما يؤيد مضمون الفقرة (9) وكذلك الفقر (11) أعلاه، أي التأكيد على الشريعة بصورة واضحة والأخلاق كذلك، وهو ما يريده للمدينة الفاضلة بتشديده على وجهة نظره حيال الإسلام، أي دولة الشرع والإيمان التي تتفوّق بالإسلام. أما عنصر التطبيق عند ابن رشد فقد أضافه عندما ذكر سنة 540هـ التي عدّها نقطة التحوّل المهمة. وهو إذْ يذكر هذا التاريخ، يضفي ابن رشد أهمية عظيمة على نقده لعصره وتطبيقه لفكر أفلاطون وفهمه له. ينظر: أيضاً الفقر (9) أعلاه التي تشير إلى نهاية حكم المرابطين المؤثر. ومن المحتمل أن يكون الأمر أكثر من مجرد مصادفة بأن خلافة الخلفاء الأوائل الأربعة (= الراشدين) كانت قد دامت 40 سنة؛ انظر الفقرة (9) أعلاه. [روزنتال]

(20)

وعندما أتم **أفلاطون** ذلك، أراد وبالطريقة نفسها أن يماثل بين اللّـذات التـي تؤثر على كل واحدة من هذه[1]؛ لأن في ذلك إتمامًا للتماثل بينها. وهو في ذلك يُتمّ مقالته حول الأجزاء الضرورية لهذا العلم، وهو ما أردنا أن نعلّق عليه هنا.

لقد بدأ **بالقول**: إنّ لذّات النفس هـي الموجـودة في فئاتهـا الـثلاث، وكـذلك أنواع المدن هي بهذا الترتيب نفسه. فـالنوع الأول هـو المحـب للحكمـة، والنـوع الثاني هو المحب للسيادة[2]، فإن بالعفة هو مـن النـوع المحـب للـشرف وإنْ كـان مفرطًا فهو المستبد[3]، أما النوع الثالـث فهـو القـائم عـلى الـشهوة، وهـو المحـب للكسب[4]. فكانت أنواع اللّذات[5] ثلاثـة بالـضرورة، واحـدة لكـل واحـد مـن هؤلاء طالما أنه من المؤكد من طبيعة اللّذات أنها مثل الظل المرافق لهم[6].

بدأ **أفلاطون** بعد ذلك باستعمال الأقوال الجدلية في وصـفه أي تلـك اللّـذات الأكثر[7] تفضيلًا، **فقال**: إنّ كل واحدة من أصحاب هذه اللذات الثلاث سيختار اللّذة الموافقة لطريقته في الحياة. وبعد ذلك وضع الـصفات المعروفـة لهـؤلاء ممّـن

---

(1) ينظر: الجمهورية، ك9 (580 د)، ص231. والقصد هنا هو أنّ ابن رشد يريد أن يقـول إن غاية أفلاطون هو أن يُماثل بين اللّذات الثلاث التي تؤثر على قوى النفس الثلاث (العاقلة، الغضبية، الشهوية) وما يقابلها من لّذات خاصة بكل جزء. [العبيدي]

(2) عنـد روزنتـال: anger (= الغـضب)، وعنـد ليرنـر: mastery (= الـسيادة). ويقـارن: الجمهورية، ك9 (580هـ- 581 أ ـ جـ)، ص231. [العبيدي]

(3) عند روزنتال: tyrannical وعند ليرنر: victor (= القاهر، المنتصر). [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك9 (581 أ)، ص231. وأفلاطون يطلق على هذا النـوع تـسمية محـب المال ومحب الكسب. [العبيدي]

(5) أيضاً: ك9 (583 أ ب)، ص233. [العبيدي]

(6) في هذه الفقرة، يوجز ابن رشد نص أفلاطون في الجمهورية من الفقرة (580 د- 583 ب) بصورة جديرة بالاحترام. ويقدّم أرسطو عن طريق إضافته إلى نص أفلاطون أعلاه وتبعـاً لكتاب الأخلاق. [روزنتال]

(7) ينظر: الجمهورية، ك9 (581 جـ)، ص231. [العبيدي]

أشار إليهم بشكل جدلي في الكتاب الثاني[1]، وهذا الكتاب هو كتاب جدلي.

قال **أفلاطون**: جزء الحقيقة هو ما يختاره رجل الحكمة والمعرفة، وهو الرجل المفضّل، ويعزّز هذه الصفة بالقول: إنّ رجل الحكمة والمعرفة هو الرجل الذي يمتلك كلتا الوسيلتين اللتين ترتب من خلالهما الأشياء؛ أي النظر والعمل. والفيلسوف ملزم بأن يتسقط في ترتيب هذه اللّذات ما هو ملائم من خلال النظر والعمل[2]؛ نظرًا لخبرته في تذوق تلك اللّذات من قبل في صباه، بينما الآخرون لا يتذوقون كل متع الحكمة. والقول: إنّ الفيلسوف هو الشخص الوحيد القادر على الاهتمام بالبحث والنظر بذاته هو أمر صحيح[3].

وبالطبع، فإنّا نرى الناس بعامة تتذكر اللّذات فقط في الوقت الذي تكون مقترنة بما هو ضدها[4]. ولهذا فإنهم يقولون في أيام المرض إن الصحة هي أكبر لذة

---

(1) قصد ابن رشد أن اللّذات الثلاث موجودة في نفسٍ واحدة لها قوى ثلاث، وبالتالي فإن المؤيد والمحب لهذه اللّذات سوف يختار ما يوائمه من لذة حسب هواه أو عقله. كما يريد ابن رشد أن يقول إن بحث أفلاطون هنا إنما هو بحث جدلي وليس برهانياً في هذه المسألة، ولهذا أشار إلى الكتاب الثاني من محاورة الجمهورية، وموضوعه العدالة، فاعتبر البحث فيه بحثاً جدلياً، لذلك نبّه ابن رشد إلى أنه لن يهتم بكل ما هو جدلي في هذا الكتاب بل سيعتمد فقط الأسلوب البرهاني في بحثه لقضايا العلم السياسي. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك9 (582 أ)، ص232. وقد فضّلنا استعمال النظر والعمل على ما ذكره روزنتال وليرنر: experience and -reasoning، لأنه اصطلاح شائع لدى الفلاسفة العرب تبعاً لأرسطو. [العبيدي]

(3) بخصوص ترتيب هذه اللذات وعلاقتها بالحكمة والشجاعة والشهوة وما مدى ثباتها أو تغيّرها، وما الحكمة من البحث في الثبات، انظر: أفلاطون، محاورة الفيلفس، تحقيق أوغست ديس، تعريب الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق، 1970، (58 د- 61 أ)، ص297- 298. وإليك نص قوله: «أوليس العقل والحكمة هما الاسمان اللذان يمكن للمرء أن يكرمهما أعظم إكرام،... ولكن بصدد التعقل واللذة وقضية مزج العنصر الأول بالثاني...». [العبيدي]

(4) ينظر: الجمهورية، ك9 (583 جـ- د)، ص234. ويقصد أفلاطون بذلك أنَّ الناس يتذكرون اللذة في حالة وجود المرض، وهو بهذا يريد أن يقول إنّ اللذة في نظر الناس=

من كل الأشياء، وفي أيام الفقر يقولون إن المال هو أمتع الأشياء.

ولكن الأشياء الممتعة ما دامت ممتعة بذاتها فلا تحتاج إلى أن تُعرف بمضاداتها مثل الإبصار وما شابهها[1]. ولكن أشرف اللّذات هي تلك التي ليست لها هذه الصفة، ولذا فهي موجودة بالفعل (بأكمل وجه)[2].

كما تحدث **أفلاطون**[3] بإسهاب في هذا الموضوع؛ أي في ما يخص الرجل الذي يضاد الفيلسوف في الحكم على اللّذات، وقدرة الفيلسوف على القيام بذلك. ومع ذلك، فإن الجدل حولها لا يصل إلى حد البرهان فيها، لهذا فإننا نتركه، ونبدأ بما يجب قوله في هذا الموضوع حتى نصل فيه إلى ما هو يقين بذاته (برهاني).

ولقد استعمل قولًا آخر[4] هو: بما أن الجوع والعطش يفرغان الجسم، فإن الجهل واللامعرفة يفرغان النفس[5]. وإذا كان الأمر كذلك، فإن كلا الرجلين ممتلئان، أي الذي يأكل ويشرب وذاك الذي يطلب المعرفة. ولكن الامتلاء بالفعل يكون من خلال ذلك الأكثر شرفًا بالفعل (العقل)، وهذا هو الأكثر واقعية وحقيقة[6]. وأن الأشياء حسنة فقط بهذا الشكل تبعًا لمدى قربها أو بعدها من

= المرضى هي الصحة، أما في نظر الفيلسوف فهي خلاف ذلك، إذ تعني الحكمة لأجل الحكمة فقط، بينما اللّذة في نظر الأوليغاركي هي المال، وفي نظر التيماركي هي الشرف، وفي نظر المستبد هي القهر والغلبة. [العبيدي]

(1) أيضاً: ك9 (584 ب)، ص235: «واللذات التي تأتي من طريق الشم أو البصر لا تحدث ألماً بعد غيابها مثلما هي حال المرض أو الفقر أو ما شابهه». [العبيدي]

(2) في هذه الفقرة، يلخّص ابن رشد جيداً الفقرات (583 جـ - 584 ب) من كتاب الجمهورية حول السعادة والخير واختلاف الآراء في تحديدها. [العبيدي]

(3) ينظر: الجمهورية، ك9 (581 جـ ـ 584)، ص231 ـ 234. [العبيدي]

(4) في هذه الفقرة يكرر ابن رشد ما يتبناه من خطاب فلسفي برهاني ويرفض كل ما سواه. ينظر: فضل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت، فإنها كتبٌ قائمة على ذلك. ويقارن: محاورة فيلفس، الفقرة (59 أ). [العبيدي]

(5) ينظر: الجمهورية، ك9 (585 أ ـ ب)، ص239. [العبيدي]

(6) أيضاً: ك9 (585 جـ)، ص236. هدف التفلسف هو البحث وراء الثابت لا المتغير. [العبيدي]

الأشياء السرمدية التي هي دائمة الثبات والصدق.

وكون الأمر كذلك، فإن الشيء الذي تمتلئ به النفوس لهو أكثر صحةً من الشيء الذي يملأ الجسم[1]، لأن النفس أقرب إلى جوهر تلك الأشياء (السرمدية) من الجسم، ولا سيما إذا عرفنا أن الشيء المعروف بها ينطوي على معرفة خالدة.

والآن، بما أن هذا الامتلاء[2]، أي الفهم، مقبول بالجملة، فإن الذي يُطلب بسبب جوهره الثابت واليقيني والدائم يجب أن يكون بالضرورة هو الأكثر لذّة[3]. هذه هي حال لذّة العقل[4].

وفي ما خصّ اللّذات الأخرى، فإن هذه اللّذات الأخرى تفنى بسرعة بسبب اختلاط المتضادات فيها. ولكن لذّة[5] العقل ليس لها أي مضاد، فهي خالدة، أما إذا ما فنت فبسبب تغيّر طرأ عليها، وهذا القول لعمري هو القول البرهاني.

قال **إفلاطون**[6]: إنّ معظم لذّات العقل تصبح أجود عندما يحفزها العقل، وأن الذي يحسِّن شيئًا ما يكون أجود بالطبع. وكون الأمر كذلك، فإن الحكيم هو الذي يفهم كل اللّذات بأوفق طريقة ممكنة، وهذا لعمري هو الحق، سوى قوله: إنّ الشيء الذي يُحسِّن شيئًا آخر هو حسن بذاته هو قول معروف، مع أنه لم يفسّره.

---

(1) أيضاً: ك9 (585 د)، ص236. [العبيدي]

(2) أيضاً: ك9 (585 هـ)، ص237. [العبيدي]

(3) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص58. تلخيص الأخلاق (أحمد شحلان)، ص36. [العبيدي]

(4) ينظر:ا لجمهورية، ك9 (587 أ)، ص238. [العبيدي].

(5) ينظر: محاورة الفيلفس، الفقرات (52 جـ)، (55 أ)، (59 جـ). ويقارن: أرسطو، الأخلاق، ص70، وص355. كذلك: الفارابي، السياسة المدنية، ص16 (س13)، وص15 ـ 18. ويناقش ابن باجة معنى اللذة، ولذة العقل عنده هي بالاتحاد مع العقل الفعال. ينظر: رسالة الوداع وتدبير المتوحد. ففي رسالة الوداع يهاجم الغزالي، وفي التدبير يهاجم المتصوفة. [العبيدي].

(6) ينظر: الجمهورية، ك9 (586 د- هـ)، ص238. [العبيدي].

ومع ذلك، فإن **جالينوس** لجهله بالطرائق المنطقية يظن أن كل هذه الأقوال برهانية. ولكن الأقوال البرهانية حول التماثل بين هذه اللّذات هو القول الوحيد للقول الذي سبقه[1].

(21)

وبعد، **أدام الله عزتكم، وأبقى بركتكم، وحجب عيون النوائب عنكم**[2]. هذا هو حاصل الأقوال العلمية[3] الضرورية في هذا الجزء من العلم السياسي الذي تشتمل عليه هذه المقالات المنسوبة **لأفلاطون**. وقد شرحناها بأوجز ما يمكن نظرًا لاضطراب الوقت. وما كنا نوفّق لهذا لولا **مساعدتكم** لنا على فهمها، وجميل مشاركتكم في جميع ما أحببنا في هذه العلوم.

إنّ **عونكم** لنا على التمكّن فيها كان لنا أكمل أنواع العون من جميع الوجوه. فأنتم السبب ليس في بلوغنا هذه الخيرات فحسب، بل وأيضًا في جميع الخيرات الإنسانية التي حصّلناها والتي منحنا إياها الله تعالى بمرضاتكم، أدام عزكم.

وما تضمنته المقالة العاشرة ليس ضروريًّا لهذا العلم[4]؛ لأنها في أولها

---

(1). يقصد ابن رشد هنا المقاطع المتعددة من هذه الفقرة (20) حيث بيّن ذلك بالبرهان، وهو هنا ينقد جالينوس بدقة ويتهمه بالقصور في الفهم وعدم التمييز بين الأقوال البرهانية وغيرها من الأقاويل. وانتقادات ابن رشد هنا لجالينوس تتكرر في أكثر من موضع. [العبيدي].

(2) في هذه الفقرة وما بعدها يتقدم ابن رشد بالشكر من الخليفة أبي يعقوب يوسف الموحدي لما وفّره له من رعاية علمية، وقد لخّصها ابن رشد بهذا الإيجاز البليغ. وهذا الشكر الذي توجّه به ابن رشد يتطابق مع ما ذكره في رسالة الضميمة في العلم الإلهي، الملحقة بكتاب فصل المقال. أنظر الكتاب المذكور (نشرة غوتيه)، ص34. [العبيدي].

(3) عند روزنتال: Theoretical، وعند ليرنر: Scientific. [العبيدي]

(4) يقصد ابن رشد الكتاب العاشر من محاورة الجمهورية وهو يبدأ من الفقرة (595 أ) إلى الفقرة (621 د). ويتحدث فيه أفلاطون عن موقفه من الشعر ومن أسطورة «حير» Er التي يدلل فيها أفلاطون على خلود النفس. ويعتبر ابن رشد هذه الأقوال أقوالاً خطابية. =

توصيف لفن الشعر الذي ليست له غاية قصوى. ولهذا فإن المعرفة التي تنتج عنه ليست معرفة صادقة، وقد تمّ القول فيها في مكان آخر[1]. ثم إنها (المقالة العاشرة) مجرد أقوال خطابية أو جدلية يُفسِّر من خلالها خلود النفس[2]. وبعد ذلك ترد حكاية يصف فيها السعادة التي تحصل عليها النفوس الخيّرة والعادلة، وما تحصل عليها النفوس الشريرة[3].

ولكن **قُلنا** غير مرة، إنّ هذه الحكاية ليست لها قيمة، وأن الفضائل التي تنبني عليها ليست فضائل حقيقية. وإنْ كنا نصفها بالفضائل فباشتراك الاسم ليس إلا. ومع ذلك فهي تنتمي إلى الحكايات الواهمة.

لقد تمّ القول في ذلك من قبل تحت جنس المحاكاة، وهو الذي جعلنا نقول في مثل هذا (المحاكاة)[4] خطًّا، وإن كان من غير الضروري أن يكون الإنسان فيها فاضلًا، إلا أنه من الأحسن والأيسر للإنسان أن يكون فاضلًا.

ومع ذلك، فإنّا **نرى** عديد الناس من الذين يتمسّكون بالسُنن والشرائع تخلوا (شرائعهم) من هذه الحكايات. ولكنها (الشرائع) ليست أقل شأنًا من الذين يملكون هذه الحكايات.

وبالجملة، فإن هذه الحكايات قد اختلفت حولها الآراء قديمًا، حتى أصبح

= ثم يهاجم ابن رشد تلك الأسطورة ويعتبرها باطلة وفاسدة، وما ينجم عنها من فضائل ليست حقيقية. يقارن للتفصيلات: ماجد فخري، ابن رشد، ص135 ـ 136، وعلى زيعور، الحكمة العملية....، ص456. [العبيدي]

(1) يقصد تلخيص الشعر الذي كتبه. ينظر: نشرة محمد سليم سالم للكتاب. [العبيدي]

(2) ينظر: الجمهورية، ك10 (608 د)، ص256 – 257. [العبيدي]

(3) أيضاً: ك10 (613)، ص261 عن اسطورة «حير». [العبيدي]

(4) أي التشبيهات. ومن الملفت للنظر أن ابن رشد لا يلتفت إلى هذه الملاحظة، وهي أن الأمة التي تمتلك أساطير هي أرفع من الأمم التي لا تمتلكها. ينظر: علي زيعور، الحكمة العملية، ص456. [العبيدي]

أمر أفلاطون مضطربًا بسبب ذلك. وهذا مؤكد من أقواله في أول هذا الكتاب[1].

وأما المقالة الأولى[2] من هذا الكتاب، فإنها تتألف من الأقوال الجدلية، ولا يوجد برهان فيها إلا بالعرض. ومثل ذلك يُقال على أول المقالة الثانية[3]، ولذلك لم نلخّص ما هو متضمن فيها.

وفّقكم الله لاتباع سُبُله، وأقلّ عثراتكم بمشيئته وفضله

تمت هذه المقالة، وبتمامها تمّ تلخيصنا هذا ولله الحمد.

(1) تأكيد مهمّ لتفوّق وامتياز وملائمة الشريعة الإسلامية، وهو سبب إضافي آخر لرفض ابن رشد لهذه الأساطير عند نقده لأفلاطون. [روزنتال]

(2) أي الكتاب الأول من الجمهورية. [العبيدي]

(3) يعطي ابن رشد في هذه الفقرة الأسباب ذاتها لعدم تلخيصه المقالة الأولى وبداية المقالة الثانية لأنهما تتضمنان أقوالاً جدلية وليست برهانية، وهو ما يرفضه ابن رشد جملة وتفصيلاً. [العبيدي]

ملحـــق

يحتوي هذا الملحق العروض النقدية والدراسات التي ظهرت على تعريبنا لهذا الكتاب في الصحف والمجلات العربية والعراقية عند صدور طبعتـه الأولى 1998، وقد ألحقناه بهذه الطبعة بخاصة، دون الطبعات السابقة ليكـون جـزءًا من هذا الكتاب، ولكي يطلع عليها القراء الكرام. بعدّه وثيقـة تاريخيـة تـسجل على النص.

أولاً- دراسة حسان الزين[1]:

تلخيص السياسة لأفلاطون محاورة الجمهورية لابن رشد كتاب صدر حديثًا عن دار الطليعة، نقله إلى العربية د. حسن مجيد العبيدي وزميلته، معتمدين ترجمتي روزنتال وليرنر، اللذين بدوريهما نقلاه كل لوحده من ترجمته العبرية اليتيمة إلى الإنجليزية، إذ فقد نص التلخيص العربي ولم يعثر له على أثر حتى الآن، فهذا الكتاب تحول إليه ابن رشد فشرحه ولخصه وعلق عليه، بل وأضاف إليه بما يكيفه مع زمانه وبلاده، تحول إليه عندما لم يجد لأرسطو كتابًا في السياسة بالعربية، رغم هذا يعتبر عمل ابن رشد في تلخيص السياسة أبرز عمل في الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطية. ففيلسوف قرطبة أعاد بناء النص الأفلاطوني بطريقة جردته من الشوائب الميتافيزيقية والحكايا الخرافية والأقاويل غير العلمية، لتجعل منه هذه الطريقة نصًّا سياسيًّا محضًا، نصًّا يعتبر بحق أعمق من الكتب الأخرى المؤلفة حتى تاريخه في الموضوع، وأكثر منها التصاقًا بالواقع العربي الإسلامي وبيئته الفكرية والثقافية.

(1) نشر العرض في مجلة النهار البيروتية، 24/ 3/ 1998

إنّ ابن رشد عند تلخيصه سياسة أفلاطون كان يرنو إلى حل للمشاكل السياسية المستفحلة في عصره وبيئته، وليس تلخيصه هذا مجرد ترجمة وشرح، فابن رشد أعاد إنتاج النص، أوّله لمصلحة لغته وبيئته وعصره، وربما لمصلحة الفلسفة والسياسة معًا، وبما لا يعارض تأويله للشريعة وممارسته للشريعة سياسيًّا، الأمر الذي يدعم الاعتقاد بأن تلخيص السياسة كان السبب الحقيقي وراء نكبة ابن رشد.

والسؤال الذي يطرح إصدار كتاب تلخيص السياسة وبالعربية، كي لا يبقى هذا الفعل محض احتفال بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاة فيلسوف قرطبة، هل ستقتصر استعادة ابن رشد واستحضاره فكريًّا اليوم على النصوص العربية التي تكفل الأدلجة، كما ظل البحث الأكاديمي وما زال أسير هذه النصوص، بينما بقيت جوانب أخرى من فلسفته من دون درس، ولم يسلط عليها الضوء الكافي، ولا سيما الجانبين السياسي والأخلاقي، بسبب فقدان الأصول العربية ووجود مضانها في ترجمات عبرية ولاتينية؟

وهذا يفضي بالطبع إلى مشكلة تحقيقية بحثية؛ إذ التأكد من نسبة الترجمات العبرية واللاتينية لأهم كتابين يعبران عن فلسفة ابن رشد ومواقفه في السياسة والأخلاق إلى ابن رشد، لا يلغي ضرورة البحث والتنقيب عن النسخ الخطية العربية، ولا سيما أن المصادر العربية القديمة كعيون الأنباء في طبقات الأطباء

لابن أبي أصيبعة، وكذلك المراجع العربية الحديثة تشير إلى أن ابن رشد وضع بالعربية تلخيصًا لكتاب السياسة لأفلاطون وتلخيصًا لكتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو.

يذكر أن قلة من الباحثين والمشتغلين في الفلسفة، تأريخًا وإبداعًا اهتموا وعملوا على جلاء الجانب السياسي والأخلاقي من فلسفة ابن رشد، أو حتى أشاروا إلى كتاب تلخيص السياسة الذين اختلفوا ما إذا كان تلخيصًا لسياسة أفلاطون أو جوامع لسياسة أرسطو، وأبرز الذين انحازوا إلى كونه جوامع هم ماجد فخري، علي زيعور، محمد عابد الجابري، جميل صليبا، محمد عبد الرحمن مرحبا وسميح الزين، إضافة إلى المستشرق آرنست رينان.

أما الذين اعتبروه تلخيصًا وحسب، فأبرزهم عبد الرحمن بدوي، عبدة الشمالي، خليل الجر وحنا الفاخوري، الأب جورج قنواتي، فضلًا عن مترجميه من العبرية إلى العربية روزنتال وليرنر، والعبيدي المترجم من الإنجليزية إلى العربية.

أخيراً تتضمن الترجمة الحالية إلى نص تلخيص السياسة لأفلاطون مقدمتي المترجمين روزنتال وليرنر، وهذا الأخير كان ابتكر عنوانًا لكتاب ابن رشد شماه ابن رشد على جمهورية أفلاطون.

ثانيًا- دراسة[1] د. رضوان السيد[2]

(1) قصة سياسة أفلاطون بترجمتها العربية طريفة، شأن طرافة كثير من تحولات

---

(1) نشرت هذه الدراسة أولاً في مجلة السفير البيروتية، بتاريخ12/ 5/ 1998. ثم أعيد نشرها في مجلة دراسات عربية البيروتية، بالعدد 11/ 12 أيلول - تشرين الأول 1998، السنة الرابعة والثلاثون. بعنوان: إشكالية النص والقراءة، تعليقات ابن رشد على جمهورية أفلاطون.

(2) الدكتور رضوان السيد أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية، وباحث لبناني في الفكر السياسي الإسلامي، رئيس تحرير مشارك في مجلة الاجتهاد، من مؤلفاته: الأمة والجماعة والسلطة، مفاهيم الجماعات في الإسلام المعاصر، الجماعة والمجتمع والسلطة، وغيرها كثير.

العلاقات بين الحضارات الكبرى، فالمعروف أن أنصار أرسطو في القرون الإسلامية الأولى الثالث والرابع والخامس بالذات، كانوا أكثر نفوذًا في الأوساط العلمية من أنصار أفلاطون الذين عرفوه في كثير من الأحيان مغلفًا بالأفلوطينية المحدثة- نسبة إلى أفلوطين الإسكندري، وقد أعانت أرسطو على بلوغ تلك الشعبية مجموعته المنطقية التي ترجمت مرارًا منذ النصف الأول من القرن الثاني الهجري، بيد أن أعمال أرسطو الكاملة؛ إذ صح التعبير التي وصلتهم بطرق متنوعة عن طريق السريان والبيزنطيين لم تكن تتضمن لسبب ما كتابه في السياسة، والشكوى من غياب سياسيات أرسطو مبكرة تعود إلى الكندي المتفلسف في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، وقد تكررت بعد ذلك على لسان الفارابي ويحي بن عدي والقفطي وابن أبي أصيبعة وابن رشد وآخرين. ولكي تكتمل أجزاء الفلسفة بجانبيها النظري والعملي، فإن حنين بن إسحق قام في القرن الثالث بترجمة جمهورية أفلاطون إلى العربية، كما ترجم ابنه إسحق جوامع الجمهورية لجالينوس، ويشكل عمل الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية وغيرها، تمثلات مختلفة للجمهورية وجوامعها وامتدادتها أو وجوه استيعابها المتنوعة، لكن الفلاسفة المسلمين من جهة أخرى لم يقفوا مكتوفي الأيدي أمام غياب السياسيات الأرسطية، ذلك إن حنين بن إسحق ترجم من ضمن ما ترجم كتاب أرسطو المهم والمعروف باسم الأخلاق إلى نيقوماخوس، وهو يتضمن فصولًا واسعة في الحكومات وأشكالها، لارتباط الأخلاق عنده بالسياسة، كما أن لأرسطو شذرات وإشارات سياسية في كتب أخرى مثل الخطابة لفتت انتباههم أيضًا، ويعني هذا أن متفلسفة المسلمين ذوي الاتجاه الأرسطي وعلى رأسهم الفارابي وابن رشد كانوا يعرفون نظرية أرسطو السياسية أو أساسياتها معرفة جيدة، ويستطيعون التفريق لو شاؤوا التركيز على ذلك، بين رؤيتي أفلاطون وأرسطو السياسيتين.

لكن للأسف منذ ما قبل الفارابي في ما يبدو ظلوا يتجاهلون الفروق الظاهرة

بين وجهتي النظر، بل بين الفلسفتين، ويحاولون التوفيق كما فعل الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين، أو التغافل شأن سائر مؤرخي الفلسفة من المسلمين الذين وضعوا الرجلين في سلسلة طويلة متصلة من أعلام الحكماء الغابرين التاريخيين أو الأسطوريين!

ونصل بعد هذا التمهيد الطويل بعض الشيء إلى تلخيص ابن رشد لسياسيات أفلاطون، الذي ظهر في ترجمة عربية عن الإنجليزية في مطلع هذه السنة، فالمعروف أن ابن رشد (520-595هـ) انشغل طوال أكثر من أربعين عامًا (545-592هـ) من حياته العلمية في كتابة تفسيرات صغرى (جوامع) أو وسطى (تلخيصات) أو كبرى (شروح) على أعمال أرسطو أو سائر أجزاء فلسفته، وعندما وصل إلى الأخلاق والسياسة، كتب شرحًا وسيطًا على الأخلاق إلى نيقوماخوس، ثم كتب تلخيصًا على جمهورية أفلاطون إتمامًا لقسمي الحكمة، للافتقار إلى سياسيات أرسطو كما سبق أن قدمت، ولم يمض قرن على شروح ابن رشد هذه حتى كانت تأخذ طريقها إلى اللاتينية مباشرة، وقد تبين لعلماء نقد النصوص الأوربيين في القرن الثامن عشر الذين بدأوا بنشر النصوص اليونانية واللاتينية نشرات علمية، أن بعض النصوص الرشدية الشارحة لأرسطو ضاعت أصولها العربية، ولا توجد إلا بالعبرية أو اللاتينية، ثم عرف المستشرقون في القرن التاسع عشر أن ما يجاوز النصف الأول من أعمال ابن رشد الشارحة للمعلم الأول فقدت أصولها العربية المخطوطة، ومن ضمنها تلخيصه لأخلاق أرسطو وتلخيصه لجمهورية أفلاطون، واستظهروا أن ذلك حدث نتيجة حريق أصاب مخطوطات الأسكوريال بمدريد، مطلع القرن السابع عشر، وهكذا فالذي نملكه حتى اليوم من تلخيص ابن رشد للجمهورية ترجمة عبرية، قام بها المترجم اليهودي المعروف شموئيل بن يهودا من مرسيليا، ثم قام يهودي آخر بعمل ترجمة لاتينية عن النص العبري، وفي الأربعينيات والسبعينيات من القرن العشرين قام مستشرقان يهوديان معروفان بترجمة النص العبري استنادًا إلى ثماني مخطوطات إلى الإنجليزية. والرجلان الدارسان هما إرفن روزنتال ورالف ليرنر، وقد كتب كل

منهما مقدمة جيدة لترجمته للنص، كما أن روزنتال تميز على ليرنر بتذييل الترجمة بتعليقات إضافية تنم عن معرفة عميقة بالتراث الفلسفي العربي، وبالفارابي وابن رشد على الخصوص.

أما ما فعله حسن مجيد العبيدي فكان أن ترجم تلخيص ابن رشد عن الترجمتين الإنجليزيتين، كما ترجم مقدمتي روزنتال وليرنر، وتعليقات روزنتال المفيدة في الحواشي، وليس هذا فقط، فقد حاول العبيدي إرجاع النص الرشدي إلى سويته العربية والفلسفية المصطلحية لمعرفته الجيدة بالنص الفلسفي الإسلامي الوسيط، إذ له أعمال علمية سابقة عن ابن سينا وابن رشد.

وتبقى في النص مشكلات كثيرة تعود في أكثرها إلى مواطن غامضة كثيرة في الترجمة العبرية، ولكن هناك مشكلة أساسية تتعلق بأصل النص نفسه، فليس هناك اتفاق بين الدارسين حول مصدره، أو حول طبيعته، ذلك أن روزنتال يعتقد أن ابن رشد اتخذ جوامع جالينوس أساسًا لتلخيصه، وليس نص الجمهورية المترجم من جانب حنين بن إسحاق، والاختلاف حول طبيعة النص يتركز في ما إذا كان جوامع أو تلخيصًا، والفرق كبير، فالجوامع محاولة شخصية من جانب الدارس لقراءة النص قراءة خاصة، هذا ما فعله جالينوس، لكن البادي من محاولة ابن رشد مختلط، فهو يكثر من القول: قال أفلاطون، وهذا يعني أنه تلخيص، لكنه يتدخل أيضًا ذاكرًا آراءه الخاصة أو ناقدًا جالينوس وجوامعه، وهذا ليس من طبيعة التلخيص، واحسب أن هذه المشكلات وغيرها لن تجد جوابًا شافيًا إلا إذا وجدنا الأصل العربي للنص. لكن على رغم ذلك فإن بعض مواطن الغموض يمكن جلاؤها في نظري بالقراءة الدقيقة لنص الجمهورية، كما أن التعريب المصطلحي للنص يمكن تحسينه أكثر، برغم المحاولات الجيدة التي قام بها العبيدي، وسأضرب مثلًا لإمكان جلاء الغموض، وآخر لإمكان تحسين أو تدقيق المصطلح.

ففي مجال ذكر واجبات وحقوق حراس المدينة في الحروب، يرى أفلاطون أن من حق الحراس أن يفعلوا أي شيء ضد من هو غريب عنهم، بما في ذلك قطع أشجارهم، واستعبادهم، وهدم بيوتهم، لكن في الحروب الداخلية أو النزاع الداخلي من غير الجائز أن يقوم المرء بذلك مع أي شخص من أهل مدينته، وعلى سبيل المثال لا يجوز لليونانيين أن يستعبدوا (الأفضل: يسترقوا)، أبناء جلدتهم، ويهدموا بيوتهم، ويقطعوا أشجارهم...، لكن ابن رشد أو المترجم العبري خلط بين الحالتين، بحيث لم تعد عبارة ابن رشد مفهومة، وخاصة قوله تعليقًا على أفلاطون: هذا لا يوافقه عليه أصحاب الشرائع، ولا شك في أنه يعني بذلك أمرين نفهمها من كتابه في الاختلاف الفقهي المسمى: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، فلا يجوز استرقاق المعارضين الداخليين (البغاة في الاصطلاح الفقهي)، كما لا يجوز قطع أشجارهم أو هدم مساكنهم، بل ولا مصادرة أسلحتهم بعد الهزيمة، أما في الحرب مع الخارج فلا يجوز فعل بعض الأشياء أيضاً مع مقاتلي دار الحرب، لا يجوز قتل الأسير، ولا يجوز قطع الشجر وهدم المساكن (إلا في حالات اليأس والاستقتال أو محاولة الانسحاب بعد الهزيمة). هنا نص الجمهورية واضح في التفرقة بين الحالتين، كما أن خلاف ابن رشد معه واضح أيضًا، وقد حدث الارتباك، الذي تطلب حاشية طويلة من روزنتال كثيرة المعلومات، لكنها غير مفيدة في حل المشكل، نتيجة طريقة الترجمة أو التلخيص، وكان يمكن بالعودة إلى نص الجمهورية ونص جالينوس، ونص ابن رشد في بداية المجتهد، وضع الأمور في نصابها.

والمثل الآخر على إمكان التدقيق في المصطلح من الموطن نفسه أيضًا، فقد سمى المترجم العربي القتال مع الخارج حربًا، وكان ينبغي أن يسميه مصطلحيًّا جهادًا[1]. وخاصة أن يستعمل للغرباء المحاربين مصطلح الكفار الإسلامي،

(1) نشكر للدكتور رضوان السيد هذه الملاحظات العلمية، وقد أخذنا بها وتم التصويب في أصل نص ابن رشد.

ترجمة لمصطلح أفلاطون الغرباء (البرابرة)، أما الحرب الداخلية فيعتبرها المترجم العربي نزاعًا، وكان ينبغي أن يسميها فتنة، وهي التعبير أو المصطلح الفقهي للحرب الأهلية أو النزاع الداخلي المسلح بين السلطة والمعارضين، أما المعارضون الداخليون فيسميهم المترجم العربي (تبعًا للترجمتين الإنكليزيتين)، ضالين وليسوا كفارًا، وكان ينبغي أن يسميهم كما قصد ابن رشد ولا شك (بغاة)، وهو المصطلح الفقهي للمعارضين الداخليين الذين لهم تأويل (أي رد سياسي أو برنامج)، بخلاف المحاربين اللصوص وقطاع الطرق الذين يجوز قتلهم واستصالهم وطبعًا مصادرة أسلحتهم، إذا ثبت سفكهم للدم، أو سطوهم على الآمنين، ولا يجوز تسمية البغاة والمحاربين ضالين؛ لأن الضلال ليس أقل من الكفر بل هو نوع من أنواعه، وإنما البغاة مسلمون مخطئون في لجوئهم الى السلاح، وليس في معارضتهم، أما المحاربون فمسلمون مرتكبو كبيرة، وجزاؤهم القتل مع التمثيل (قطع الأيدي والأرجل من خلاف)، إذا كانوا قد قتلوا وسلبوا بشكل منظم، أو النفي أو عقوبة أخرى تعزيرية، حسب الحالة التي يكونون عليها حين القبض عليهم أو مواجهتهم (إذا نظموا أنفسهم مثلًا وأئتمروا، وخططوا للسلب والنهب والقتل دون التمكن من إنقاذ ذلك قبل الإمساك بهم، حسب ما تدعوا إليه القرآنية ((إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادًا)).

(2) لا يعود الاكتشاف العربي الحديث لابن رشد إلى السبعينيات أو الثمانينيات، فقد اكتشفه فرح أنطون في مطلع القرن عن طريق كتاب اللغوي والمؤرخ الفرنسي إرنست رينان عنه، وعن تأثيراته على العصور الوسطى الأوربية، وقد قام عادل زعيتر في ما بعد في الأربعينيات بترجمة كتاب رينان المذكور إلى العربية بعنوان ابن رشد والرشدية.

أما فرح أنطون فقد استخدمه مطلع القرن في حجاجه مع محمد عبده حول الدولة والدين والحضارة والعلم، وموقع الدين في المجتمع، مستظهراً أن الفصل بين الدين والدولة والدين والحضارة هو السبيل الفضلى للنهوض، لما يحدثه الدين

وتحدثه شرائعه من نزاعات داخلية في المجتمع، وخصومات بين رجالات الدين ورجالات الدولة، ولوقوف الدين أو أفهام البشر له، في وجه التقدم العلمي، وذكر فرح أنطون ابن رشد مثلًا للفيلسوف المتنور القائل بفصل الدين عن الدولة، حسب ما فهمه اللاتين، وفهمه رينان، لم يسلم له محمد عبده بالأمرين، فالإسلام لم يقف في وجه التقدم العلمي في تاريخه الوسيط، بل كان الدافع الأساسي لذلك، أما المحن والاضطهادات التي نالت بعض المفكرين والعلماء فأسبابها سياسية وشخصية وليست دينية، بخلاف المسيحية التي وقفت كنيستها ضد العلم وحقائقه، واضطهدت الناس أواخر العصور الوسطى مما استدعى إزاحتها عن مجال الحياة العامة من أجل الحرية والتقدم، لذا لا داعي في نظر محمد عبده للفصل بين الدين والدولة في المجال الإسلامي؛ إذ لا مشكلة هنا في ذلك، أما الأمر الثاني والمتعلق بابن رشد، فإنه حسب فهم محمد عبده له (وكان يعرف كتابيه فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، كما يعرف بداية المجتهد، ما قال بحقيقة شرعية، وأخرى علمية أو برهانية، ولا قال بفصل الدين عن الدولة، بل جل ما ذهب إليه أن الحقيقة العلمية أو الفلسفية لا تجافي الحقيقة الدينية، أما ما فهمه الأوربيون منه فيعود إلى انه كانت عندهم مشكلة مع الكنيسة دفعت إلى هذا الإدراك المنافي للفكر الرشدي.

وما غاب ابن رشد عن الاهتمام الفكري والتفسيري بعد هذا الحضور اللافت مطلع القرن، فاستخدمه النهضويون باعتباره عقلانيًّا تنويريًّا، واستخدمه رجال مدرسة مصطفى عبد الرازق في الجامعة المصرية باعتباره الأدنى إلى فهم العقيدة الإسلامية بخلاف المتكلمين وخاصة الأشاعرة، واستخدمه الأكاديميون العرب وغير العرب نموذجًا لأرسطية الصافية في مواجهة الأفلاطونية، والغنوصية المخرفة، وفي غمرة الإحيائية الإسلامية الصاعدة حاول الإسلاميون استعادته إلى الإسلام الاصطلاحي الملتزم، ثم جاء الأستاذ محمد عابد الجابري فاستخدم مقولتي أرسطية ابن رشد وعقلانية الغرب الإسلامي، التي تأسست

عليها العقلانية الفلسفية الغربية!، وقد قامت الباحثة الألمانية أنكي فون كوغلن بمسح شامل لاستخدامات ابن رشد العربية الحديثة كلها، في عمل ضخم يستحق القراءة والاعتبار صدر عام 1996.

بيد أن همي هنا ينصب على عمل ابن رشد في تلخيص السياسيات الأفلاطونية، وإضافاته ورؤيته السياسية بشكل عام، لمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته التي يحتفل بها اليونسكو هذا العام، ولمناسبة صدور الترجمة العربية عن الإنكليزية لتلخيصه لتلك السياسيات.

ما سبق للقراءات العربية لابن رشد حتى مطلع الثمانينيات أن اعتبرت فكره السياسي أو شرحه للسياسيات الأفلاطونية إضافة بارزة للفكر السياسي الإسلامي أو فكر الدولة العربي الوسيط، ويرجع ذلك إلى حد ما إلى عدم معرفة الكثيرين لترجمة روزنتال عن العبرية، أو عدم معرفة الدارسين للغة الإنكليزية، وقد كانت هناك طبعًا تلخيصات وإيجازات للترجمة الإنكليزية المذكورة في الستينيات والسبعينيات ذكر العبيدي بعضها في مقدمته للنشرة التي بين أيدينا، بيد أنها لم تعط لذلك التلخيص أهمية في النظام الفلسفي لابن رشد، وفجأة في أواسط التسعينيات بدأ الأستاذ محمد عابد الجابري يتحدث عن تلخيص ابن رشد للجمهورية باعتباره أهم الأعمال السياسية العربية الوسطية، وأضاف لذلك في كتابه المثقفون في الحضارة العربية، من محنة ابن حنبل إلى نكبة ابن رشد، الاعتقاد بأن تلخيصه هذا (هو يعتبرها جوامع)، كان السبب في نكبته على يد المنصور الموحدي عام 593هـ، لما عبر فيه عن آراء تتعلق بإدانة دولة الموحدين وسياستهم في تعليقاته على النص الأفلاطوني، ثم لعلاقاته الطيبة بابي يحي أخي المنصور، الذي كان واليًا على قرطبة، ويمكن أن يهدد سلطة المنصور الضعيف أو المريض.

ولست هنا في معرض التحقيق في أسباب نكبة ابن رشد القصيرة الأمد، بل أود التعليق على أمرين: أهمية تلخيص ابن رشد باعتباره عملًا في الفكر السياسي،

ومدى دقة ابن رشد في فهم الفكر الأفلاطوني، وعلاقة ذلك بالفكر أو النظام الفلسفي والسياسي الأرسطي، فالواقع أن ابن رشد بالعودة إلى التلخيص ومقارنته بنص الجمهورية، فهم أفلاطون مجرداً من بنيته الأسطورية بشكل جيد، لكنه برغم ذلك ظل مثل الفارابي مقتنعًا بأنه لا تناقض في الرؤية الفلسفية أو السياسية بين أفلاطون وأرسطو، بدليل أنه يشرح العديد من آراء أفلاطون بالعودة إلى الأخلاق لأرسطو أو الخطابة له، وقد سبق ان ذكرت أنه قام بتلخيص الجمهورية بعد تلخيصه لأخلاقيات أرسطو باعتبارها مكملة لها للافتقار إلى سياسيات المعلم الأول، فهو على رغم فهمه الجيد لأرسطو بشكل عام، وفهمه المقبول للجمهورية على الخصوص، ما رأى هناك اختلافًا يستدعي الملاحظة أو الذكر بين الرجلين في رؤيتهما الفلسفية أو فكرهما السياسي، وقد يمكن أن نتلمس له عذرًا حين نلاحظ أنه حذف المقدمة الأسطورية والخاتمة الأسطورية أيضًا للجمهورية، فعمل أفلاطون مقسم الى عشرة كتب، وقد تجاهل ابن رشد الكتاب الأول ونصف الثاني، والكتاب العاشر، لأن هذه الكتب المُغْفَلَة تحتوي على أقوال جدلية أو خطابية أو شعرية أو أسطورية، وهو يريد استقصاء الأقوال العلمية البرهانية دون غيرها، حسب ما قال، لكن الأجزاء الباقية (المدينة الفاضلة ودستورها، وخصال رئيس المدينة والمثل والمآثر المستخدمة في بناء المدينة الفاضلة ومضاداتها، أعني المدن الناقصة: التيماركية والأوليغاركية والديمقراطية والاستبدادية، فيها من الاختلافات مع أرسطو في أخلاقياته الجانب السياسي منها، ما يستدعي الذكر والتعليق، وهو ما لم يفعله ابن رشد بل فعل عكسه، إذ عمد إلى استخدام أخلاقيات أرسطو تارة تقديمًا لآراء أفلاطون، وطور شرحًا وتعليقًا عليها، وقد حاول العبيدي فهم ذلك باعتباره تطويعًا من جانب ابن رشد للفكر الأفلاطوني لصالح الفكر الأرسطي، لكن التطويع يتضمن إمكانية التوفيق لعدم وجود تناقض داخلي في اقتناعه بين النظامين الفلسفيين، ولو كان الأمر غير ذلك لعمد إلى كشف التناقضات الداخلية لاستعصائها على التطوع أو التوفيق كما

فعل في نقده لتهافت الفلاسفة للغزالي، عندما اتهمه في تهافت التهافت بأن توفيقاته وتلفيقاته شكلية وخطابية ولا تثبت أمام آليات البرهان.

وهناك أمر آخر يدعم فرضيتي في عدم قدرة ابن رشد ومن قبله الفارابي على تمييز التناقضات العميقة بين النظامين الفلسفيين الأفلاطوني والأرسطي، فهو في تعامله مع نص أفلاطون يسلك أحد خمسة مسالك: الاستحسان والتأييد، أو العرض المجرد، أو المعارضة من وجهة نظر الشريعة، أو المعارضة له أو لجالينوس من وجهة نظره الخاصة وهذا نادر، أو محاولة إثبات انطباق التوصيفات الأفلاطونية أو الأرسطية على الأوضاع المعاصرة له في دار الإسلام، ويعني هذا بالنظرة الأولى أنه لو رأى تعارضًا حقيقيًّا بين أفلاطون وأرسطو لذكر ذلك أو لانتصر لمعلمه أرسطو، كما فعل حينما انتصر للشريعة أو لمقتضيات تعقله الخاص.

وهكذا، فما أراه أن ابن رشد بوصفه أرسطيًّا ما كانت العقلانية البرهانية الصافية رائده وموجهه كما زعم محسن مهدي ومحمود قاسم ومحمد عابد الجابري ومحمد عاطف العراقي وآخرون، وأنه ما كان يرى تناقضًا بين نظام أفلاطون ذي البنية الأسطورية ونظام أرسطو ذي البنية البرهانية المنطقية، ولا أرى في ذلك عيبًا ولا اتهامًا، فالعقلانية التنويرية للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر التي لا يزال العلمانيون والتنويريون العرب يتشبثون بها، تقوم على مجموعة من الأساطير والأيدلوجيات والأفكار المسبقة التي لا تثبت أمام نقد النقد شانها في ذلك شأن شقائقها المعتبرة غير عقلانية وغير منطقية، فابن رشد شأنه في ذلك شأن الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة وابن طفيل متعدد الأوجه، وقابل للقراءات المتعددة، ذات المستويات المختلفة، دون أن أدعي أنه ليس للواحد من هؤلاء وجه أو طابع غالب.

لكن ماذا عن أهمية فكر ابن رشد السياسي؟، أنا أرى أن ابن رشد في شروحه على أرسطو وفي تلخيصه للجمهورية قام بعمل فلسفي من طراز رفيع، كما قام بعمل حضاري رائع في مجال التعقل المقارن للنظم السياسية المختلفة، أما إضافاته

في الفكر السياسي من خلال تعليقاته على أفلاطون التي تتطرق أحيانًا لأحوال عصره ولدولة الموحدين فلا أرى أنها تشكل مذهبًا أو رؤية سياسية تشبه في ذاتيتها أو بعدها التحليلي والبنائي، ولو من بعيد، العمل التركيبي الذي قام به الماوردي أو ابن خلدون.

لقد عددت أحد عشر موطنًا علق فيها ابن رشد على أفلاطون مخالفًا من وجهة نظر الشريعة، أو مستطردًا للحديث عن أوضاع عصره، وأهم تلك المواطن تتعلق بالفساد التي تَعرُض لنظم الحكم (المدن الناقصة أو الجاهلة عند أفلاطون)، والتي استطرد ابن رشد لذكر تطبيقات وشواهد عليها عبارة طويلة منقولة عن أخلاقيات أرسطو في أشكال الحكومات وتحولاتها، طبقها بحذافيرها على أوضاع عصره.

وقد رأيت في الحكمة العروضية لابن سينا قبل خمسة عشر عامًا عبارة طويلة منقولة عن أخلاقيات أرسطو في أشكال الحكومات وتحولاتها طبقها بحذافيرها على أوضاع عصره مطلع القرن الخامس الهجري، ومع ذلك لم يقل أحد ان ابن سينا بسبب تلك الملاحظات الناقدة أنتج رؤية رائعة لتطورات الحكم في العالم الإسلامي آنذاك.

فعمل ابن رشد الملخص هذا جيد في عرضه للنص الأفلاطوني، وفي فهمه التقني أو الظاهر له، وقد يكون عملًا فلسفيًّا مهمًّا بهذا الاعتبار، لكنه ليس عملًا سياسيًّا تحليليًّا أو بنائيًّا لقيام النظم وتحولها وانقضائها، ولعلاقة السلطة بالمجتمع، إنه شرح فاهم لا أكثر، وتخالطه أحيانًا تعليقات ذكية أو جريئة، ولهذا، وعلى الرغم من كل عمل ابن رشد الشارح لأرسطو، فإنني لا أزال أرى أن فلسفة ابن رشد ينبغي لن تلتمس بالدرجة الأولى في تهافت التهافت وفصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، وعلينا أن لا ننسى في مجال التعقل الفقهي كتابه بداية المجتهد.

ثالثًا- دراسة باقر جاسم محمد[1]:

يحتل ابن رشد (1126-1198م) مكانة بارزة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي وفي تاريخ الفلسفة عمومًا، فهو قد أسهم في تقديم الفكر الأرسطي إلى العالم عبر شروحاته التي تضمنت إضافات وتوضيحات أساسية مما أدى إلى أن يكون النص اللاتيني لمؤلفات أرسطو الكاملة تحتوي عادة على شروح ابن رشد، (انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص11)، وذلك عن مؤلفاته الشخصية ومن أهمها: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة والاتصال، وكتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وكتاب تهافت التهافت، وقد تضمن كتابه الأخير، نقصد تهافت التهافت دفاعًا ممتازًا ضد التهم التي تضمنها كتاب تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي.

إن شروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو قد أظهرت ارتباطه بالمعلم الأول وإعجابه الشديد به، لذلك قدم إسهامات أرسطو في جملة حقول بحثية فلسفية وقد عدل عن تقديم تلخيص لكتاب السياسة لأرسطو لأنه لم يتمكن من العثور على نسخة عربية له. (انظر المجلد الأول من الموسوعة الفلسفية، ص221؛ حيث يؤكد محرر مادة ابن رشد ستيورات ماكنلتوك ذلك)، وقدم بدلًا عن ذلك تلخيصًا لكتاب الجمهورية لأفلاطون، ونود هنا أن نشير إلى أن التلخيص لا يعني تقديم نسخة موجزة لنص فلسفي طويل وإنما تقديم شرح يتضمن فهمًا معينًا للنص موضوع التلخيص، ويتضمن ذلك الإضافة والحذف والتعقيب وإيراد أمثلة مغايرة أو إيراد آراء فلاسفة آخرين.

هذا وقد فقد النص العربي لكتاب تلخيص السياسة لابن رشد ضمن ما فقد من تراث هذا المفكر العملاق بعد نكبته على يد المنصور الموحدي في العام

---

(1) نشر هذا العرض في جريدة الجمهورية البغدادية، بتاريخ 2 حزيران 1998.

1195م، ولكن النص العربي كان قد ترجمه الى العبرية المترجم شموئيل بن يهودا من مرسيليا، ثم نقل إلى اللاتينية على يد يعقوب بن مانتينيوس الطرطوشي ثم نقله إلى الانكليزية روزنتال، وقد قام أخيرًا الدكتور حسن مجيد العبيدي وزميلته بترجمة الكتاب إلى العربية وصدر عن دار الطليعة للطباعة والنشر في بيروت في شباط من العام 1998.

والحق أن الجهد المبذول في هذا الكتاب يتجاوز كثيرًا مجرد تقديم ترجمة عربية، فقد أسهمت المقدمة التي كتبها الدكتور حسن العبيدي والإشارات والتوضيحات والمقارنات التي أضافها في حواشي النص في تقديم صورة شاملة ودقيقة لمكانة الكتاب بين مؤلفات ابن رشد وصلته بنص كتاب الجمهورية، والإضافات والحذوفات التي أجراها فيلسوف الأندلس على كتاب أفلاطون، ولذلك يمكن القول إن كتاب تلخيص السياسة في طبعته العربية ليس كتابًا واحدًا وإنما هو كتابان أولهما كتاب التلخيص نفسه وثانيهما التعليقات والشروح والإيضاحات والموازنات والنقد لمختلف الآراء بصدد الكتاب، التي أضافها العبيدي، فضلًا عن مقدمتي روزنتال وليرنر، وهذه الشروحات والتعليقات تمثل برأينا دراسة عميقة وموثقة تناولت كثيراً من المشكلات التي تتعلق بالجوانب التاريخية للكتاب، وكذلك الدراسة الدقيقة لمحتويات الكتاب وربطها بالفكر العربي الإسلامي (ابن سينا والفارابي) وبمؤلفات أرسطو وأفلاطون وفلاسفة أغريق آخرين، لذلك يمكن القول إن الكتاب يحقق جملة أهداف هي:

(1) إنه يقدم لنا جانبًا مجهولًا من فكر ابن رشد وهو الجانب المتعلق بالفلسفة السياسية والأخلاقية.

(2) يتضمن الكتاب شذرات فكرية مهمة تسهم في فهم ما يمكن تسميته بنظرية ابن رشد في الفن والأدب.

(3) يقدم صورة جلية لأسلوب استثمار الفكر اليوناني القديم والذي نشأ في حاضنة حضارية معينة في معالجة المشكلات ذات العلاقة في ظل الدولة العربية الإسلامية في الأندلس.

(4) يعيد إلى الأذهان مسألة فقدان القسم الأكبر من مؤلفات ابن رشد في أصولها العربية والاضطرار إلى اعتماد ترجمات من لغات حية حديثة تبعد بمسافة لغتين عن الأصل العربي، وهذا يستلزم إعادة البحث والتنقيب في مكتبات إسبانيا وشمال أفريقيا وكل البلاد العربية والإسلامية بغية العثور على ما يمكن أن يكون قد بقي من تلك الأصول العربية.

وأخيرًا، أود القول إنه نظرًا لأهمية الكتاب فإن محمد عابد الجابري سيقدم ترجمة له (يقصد الدكتور أحمد شحلان)، كما جاء في الأخبار، بيد أن الفضل يظل للمترجم العراقي وزميلته ليس للسبق الذي سجلاه، وإنما للجهد العلمي الطيب الذي رافق العمل الترجمي.

رابعًا- دراسة الدكتور رسول محمد رسول (ت 2022)[1]:

في مطلع عام 1998، احتفل العرب والمسلمون وبعض الدوائر الفلسفية في الغرب بحلول المئوية الثامنة لوفاة فيلسوف قرطبة الكبير ابن رشد، وفي إطار هذه الذكرى، أسهمت دار الطليعة في بيروت بإصدار أحد النصوص المهمة في تراث الفلسفة الرشدية، ذلك هو: تلخيص السياسة، هذا النص الذي طال الانتظار لقراءته بلغته الأصل اللغة العربية، حيث فقد نصه العربي حين شبَّ حريق مدمر

(1) الدكتور رسول محمد رسول، باحث عراقي في الفلسفة، وله عدة مؤلفات في الفلسفة وغيرها، نشرت دراسته هذه في مجلة دراسات عربية البيروتية، السنة 35، بعددها 3/ 4، كانون الثاني/ شباط 1999. بعنوان: تاريخية ابن رشد، قراءة في كتاب تلخيص السياسة لأفلاطون. (العبيدي)

في مكتبة الأسكوريال حوالي سنة 1650م، بعد أن تمت له في وقت سابق ترجمة الى العبرية بفاعلية التثاقف الفلسفي الناشطة جداً في تلك المرحلة؛ حيث كان لابن رشد حظوة كبيرة فيها عبر الترجمات العبرية واللاتينية على السواء.

الكتاب في ترجمته الجديدة إلى العربية بعد أن وجد طريقه إلى اللغة الإنجليزية في سنتي 1951 و1974، ينم عن جهد علمي جهيد بذله د. حسن مجيد العبيدي المتخصص بالفلسفة الإسلامية عامة والسينوية والرشدية خاصة، ويشتمل الكتاب على:

1. تقديم وضعه د. حسن مجيد العبيدي:

يؤكد فيه علاقته الحميمة بفلسفة ابن رشد، فهاجس دراسة هذا الفيلسوف يلازمه ملازمة الظل حين عكف على دراسة نظرية المكان في فلسفة ابن سينا[1]، ثم دراسته المتخصصة في العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد[2]، وهذا الهاجس كان دافعه الرئيس لأن يواصل البحث عن أوصاله أفقيًّا من خلال تشخيص نصوصه المفقودة بالعربية، وعموديًّا من خلال حفرياته في ثنايا النص الرشدي لاستكمال عناصر خطابه الفلسفي، وهذا الإنهمام في مضان النص الرشدي مبعثه اعتقاد العبيدي أن التوفر على الجزء المفقود عربياً من التراث الرشدي ربما يغير الكثير من أحكامنا على هذا الفيلسوف الكبير، ومن ذلك: تلخيص السياسة لأفلاطون وتلخيص الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، وكلاهما فقد نصه العربي في ظروف غير معروفة حتى الآن، إلا أن خطوة ابن رشد شحذت همة معجبيه من

(1) صدرت الطبعة لهذا الكتاب في بغداد 1987، ثم صدرت له طبعة جديدة عن دار نينوى، في دمشق، 2009، بعنوان: نظرية المكان في الفلسفة الإسلامية، ابن سينا نموذجاً. (العبيدي)

(2) صدرت الطبعة الأولى للكتاب عن دار الطليعة، بيروت 1995، ثم صدرت طبعته الثانية بعنوان: المادة والصورة والعدم عند ابن رشد، عن دار نينوى، دمشق 2009.

العبرانيين حيث عكف شموئيل بن يهوذا من مرسيليا على ترجمة النص من العربية إلى العبرية، وعكف الطبيب العبري يعقوب بن مانتينيوس الطرطوشي على ترجمته إلى اللغة اللاتينية، فحفظا لابن رشد واحدًا من النصوص المهمة في الفكر السياسي العربي الإسلامي عامة والفلسفي خاصة، ثم بتعاظم أهمية ابن رشد في الدوائر الاستشراقية الحديثة والمعاصرة، وجد النص طريقه الى القارئ الإنجليزي والغربي ببصيرة عالميّ المشرقيات روزنتال وليرنر.

في التقديم، يتطرق العبيدي إلى إشكاليات عديدة تحيط بالنص وبترجمته، من الداخل ومن الخارج، فترجمة النص مؤطرة بهاجس بلوغ الغاية القصوى من عملية التعريب، وذلك باستلهام الروح الرشدي في الكتابة الفلسفية، ورحلة من هذا القبيل متعبة ولا سيما أن ابن رشد لم يُشْر لا من قريب ولا من بعيد في أي مؤلف من مؤلفاته إلى تلخيص السياسة، ويطالب المترجم من قارئه العذر إذا ما وجد بعض الهفوات، ذلك أن الصعوبة مندسة في وضعية النص أساسًا، فالرحلة طويلة تلك التي قطعها النص من العربية إلى العبرية ومنها إلى الانجليزية ثم عاد إلى لغته الأصل: العربية.

يحاول العبيدي الإجابة عن أسئلة إشكالية تدور حول النص، فهل هذا النص هو تلخيص لسياسات أفلاطون، أم جوامع لها؟ وبعد أن يميز العبيدي بين مصطلح الجوامع، أي يتكلم الفيلسوف باسمه، فيعرض مذهبه الفلسفي في نسق منهجي خاص، مضيفًا حاذفًا باحثًا في الكتب الأخرى، وبين التلخيص، أي إيراد نص كل فقرة بكلماتها الأولى فقط ثم يشرح الباقي من غير تفريق بين ما له وما لغيره، يحاول العبيدي استقراء آراء ومواقف الباحثين العرب القدامى والمحدثين، المتخصصين بالفلسفة الإسلامية وعلماء المشرقيات، فيما إذا كان تلخيص السياسة جوامع رشدية أم هو إيجاز أقاويل أفلاطون في السياسة، ويخلص إلى أن هذا النص وبفاعلية البصيرة الرشدية لا يعدو أن يكون تلخيصًا لسياسات

أفلاطون في كتابه الجمهورية، وهذا ما يذكره ابن رشد ذاته في خاتمة المقالة الثالثة من النص.

وبشكل مفصل يخوض العبيدي غمار الإجابة عن سؤال إشكالي آخر يتعلق بالمحدد الزمني الذي وضع فيه ابن رشد هذا الكتاب، لكن جوهر هذه الإشكالية يتعلق بأسئلة إشكالية أخرى، فهل ألف ابن رشد هذا الكتاب بعد لقائه بالأمير أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، أم أنه كتبه في زمن المنصور أبي يوسف يعقوب الموحدي؟ وهل هذا النص كما قيل قد أهدي إلى أخي المنصور الموحدي أبي يحي، وبالتالي هل ثمة رابط بينه وبين نكبة ابن رشد المعروفة سنة 592هـ، على يدي المنصور الموحدي؟

هنا يرى العبيدي أن التاريخ المرجح لوضع ابن رشد هذا النص إنما يرجع إلى ما بين سنة 569 و572 هجرية، وأن العلاقة قائمة بين نكبة ابن رشد وبينه، لكنه ليس السبب الأوحد، وكان المفكر العربي محمد عابد الجابري قد تدارس وضعية نكبة ابن رشد ضمن كتاب قيم صدر سنة 1995، بعنوان المثقفون في الحضارة العربية، من محنة ابن حنبل إلى نكبة ابن رشد، والذي حدد فيه سنة 572هـ موعدًا لتأليف ابن رشد الكتاب، ويأخذ العبيدي على محمد عابد الجابري أنه لو كان اطلع على مقدمة روزنتال للترجمة الإنجليزية لما تسرع وحدد هذا التاريخ موعدًا للتأليف.

ونظرًا لما لهذا النص من أهمية مركزية في الفكر السياسي الإسلامي، فإن عددًا من الباحثين العرب المعاصرين قد تدارسوا وضعية هذا النص في مؤلفاتهم وبحوثهم، ويتوقف العبيدي عند هذه المؤلفات ليستطلع آراؤهم، ومنهم ماجد فخري الذي اعتمد على مقدمة روزنتال ، وعبد الرحمن بدوي، الذي أكد أن ابن رشد اعتمد مترجمات أفلاطون وأرسطو لعدم إجادته اليونانية، ثم رأى د. علي زيعور الذي يعد من وجهة نظر العبيدي أهم من درس ابن رشد حين قال: ان

فلسفة الرجل ذات نبع أفلاطوني أعاد بنيته وتعضيته، ثم د. محمد عمارة، الذي تبقى دراسته مفيدة من جانب وقاصرة من جانب آخر لعدم استنفادها الأصول السياسية الكبرى لابن رشد، ولعل الدراسة الأهم هي دراسة الجابري الأخيرة، والتي تعد الأدق في الكثير من مفاصلها، كونها التزمت آليات المنهج البنيوي في تحليل النص وخرجت ببعض المعطيات الجديدة حوله، ولا يغفل العبيدي آراء رينان ودي بور وغيرهما من علماء المشرقيات.

ثم ينتقل بعد العبيدي بعد ذلك إلى دراسة النص دراسة فنية، ويتوسل بين نص الجمهورية ونص تلخيص السياسة، ويذهب إلى أن بنية وتركيب الجمهورية لأفلاطون مختلفان عن بنية وتركيب كتاب ابن رشد، فالأخير لا يقسم كتابه إلى عشرة فصول أو مقالات كما هي الحال في بنية كتاب الجمهورية، بل قسمه إلى ثلاث مقالات رئيسية، ومن حيث المضامين، يرى العبيدي أن ابن رشد اهتم كثيرًا بالمقالة الثالثة المخصصة للحديث عن مضادات المدينة الفاضلة، فيسهب في شرح أفلاطون ليطبقه على التاريخ الإسلامي، وما ذكره لحكومة الخلفاء الراشدين بأنها الحكومة المثلى عنده، سوى تأكيد لهذا التطبيق، قبل أن تتحول هذه الحكومة على يد معاوية إلى حكومة تيماركية قائمة على الشرف والجاه والمجد، كذلك ما ذكره عن المنصور بن أبي عامر ويحي بن غانية ودولة المرابطين وأسباب سقوطها، وكذلك عن انتصار العرب المسلمين في أول قيام دولتهم على حكومة الفرس إلا تطبيق على التاريخ السياسي للإسلام، وهذا التطبيق إنما هو وعي عميق لا نجده عند نظرائه من الفلاسفة، وبخاصة عند الفارابي الذي اهتم بالبناء النظري دون العملي في السياسة، بينما اهتم ابن رشد بكليهما معًا ووفّق بذلك، ولهذا كما يرى العبيدي جاءت أفكاره في فلسفة التاريخ معينًا لابن خلدون في المقدمة عن الأطوار في تبدل الدول أو قيامها وانهيارها، وبخاصة عند الإشارة إلى قيام دولة المرابطين ثم انهيارها على يد الموحدين، أو إشارته إلى دولة الموحدين

والتي تتضمن أحيانًا نقدًا مباشرًا لأساليب الحكم عندهم، ويشير إلى مسألة مهمة، ألا وهي سعي ابن رشد إلى إقامة العدل والتوافق والانسجام في المدينة ومحاربة الظلم والتعسف والاضطهاد وقمع الحريات، كما أنه يدافع عن حرية المرأة ويعطيها مكانتها الطبيعية في المجتمع، منتصرًا لحقوقها الاجتماعية والتشريعية والسياسية.

إن ما تضمنه تقديم العبيدي هنا ربما يكون أوسع دراسة خاصة بإنشائيات النص والمشاكل العالقة فيه، وهو يتناول بالمناقشة ما تضمنته مقدمتا روزنتال وليرنر، إلا أن العبيدي يسعى إلى إعطاء صورة متكاملة عن هذا النص، فوجد الضرورة المعرفية قائمة لترجمة هاتين المقدمتين، لما لهما من أهمية تاريخية وبنيوية تتعلق به، ومقدمة روزنتال التي وضعها سنة 1951، هي أول دراسة موجزة ومستقلة عن تلخيص السياسة في العالم الانجلوسكسوني، وهنا يرى روزنتال أن هذا الكتاب هو من الأعمال التي تكشف عن جانب مهم من جوانب شخصية ابن رشد الفلسفية، والتي تبدو أقل وضوحاً في مؤلفاته السابقة، ويؤكد بالاستناد إلى شموئيل بن يهودا مترجم النص إلى العبرية، أن هذا النص مستل من شرح ابن رشد على الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، ويستعرض بموجز القول النسخ من الكتاب بترجماته غير الانجليزية، ويشير الى صعوبة القطع بأن تاريخ تأليف هذا الكتاب هو سنة 572هـ، بل يرى ان المحدد التاريخي لتأليفه يسبق هذه السنة، وكشن علماء المشرقيات يحاول روزنتال البحث عن الأصول الفلسفية للنص الرشدي في دائرة الفلسفة الإغريقية، لكنه يشاطر باول كراوس وريتشارد فالزر الرأي بأن هذا النص ليس بحثًا أفلاطونيًّا خالصًا، وينتهي في خاتمة المطاف إلى أن ابن رشد لم يلخص كتاب الجمهورية لأفلاطون في ضوء كتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو فحسب، بل إن كتاب السياسة لأفلاطون كان بالنسبة إليه وعلى نحو خاص، دليلًا للحكومة الفاضلة، وليس مجرد دليل لكتاب أرسطو في

السياسات، الذي لم يكن ابن رشد قد اطلع عليه لأنه لم يصل إلى يده، ويؤكد روزنتال ان اشتغال ابن رشد على سياسات أفلاطون تمت ببصيرة أشمل وأقوى وأعمق للفلسفة السياسية من سابقيه، وخاصة الفارابي.

2. ترجمة مقدمة عالم المشرقيات رالف ليرنر للترجمة الإنجليزية الثانية:

وبالمقارنة مع مقدمة روزنتال، فإن رالف ليرنر في مقدمته للترجمة الإنجليزية 1974، يبدو أكثر إمعانًا من سلفه في الإشكاليات الدائرة حول النص، فهو يعود إلى النسخ الأقدم في العبرية، ويرى أن روزنتال ترجم النص العبري إلى الإنجليزية وهو يعتقد أن ابن رشد كان يعتبر الشريعة الإسلامية مطابقة للمدينة الفاضلة، وأن الشريعة تفوق النظام الفلسفي، وهذا الفهم لديه؛ أي لدى روزنتال قد أثر في ترجمته وفي تعليقاته، وأنه أي ليرنر سيحاول أن يتفادى ذلك ويعرض تفسيرًا بديلًا.

بعدها يستعرض ليرنر عددًا من هذه التباينات من خلال المقارنة بين جمهورية أفلاطون وتلخيص ابن رشد، فيرى إمكانية القول بأن ابن رشد يحبذ المدينة الفاضلة الأفلاطونية كونها أفضل المدن عندما تتضاد معها المدن الجاهلة، أو الضالة، وبالتوسع كثيرًا في استعمال هذه المدينة قاعدة أو قياسًا، يستطرد ابن رشد في تقييم التطبيق العملي أو الممارسة المعاشة، وحتى معايير الشريعة نفسها، مقارنة بمقاييس جمهورية أفلاطون الفلسفية، ويذهب ليرنر إلى أنه من الإنصاف القول إن في تقرير إعادة صياغة الجمهورية يؤكد ابن رشد أن عالمه العلم المحدد والمحكوم من قبل القرآن، بإمكانه أن يستفيد من آراء أفلاطون، ويختم ليرنر مقدمته بالقول إن ابن رشد يستحق أن يعتبر الرفيق المخلص لأفلاطون.

إن تقديم العبيدي ومقدمتي روزنتال وليرنر تعد بحق مقاربات تختص بأنطولوجية النص من الخارج ومن الداخل وما حول النص، منذ أن كُتب بقلم

ابن رشد وحتى الآن، ولكون وضعية النص إشكالية، فغن إمكانية المناقشة تظل قائمة، وهي ستتطور في المستقبل حتمًا.

أما الجهد الأكبر الذي بذله العبيدي وزميلته فيبدو جليًّا في ترجمة النص إلى العربية، فقد تم تزويد النص بترقيم جزئي داخل كل مقالة، وإعطاء عناوين فرعية لكل واحدة من المقالات الثلاث بغرض التوضيح والترتيب، ومن ثم وضع كل جملة من الترجمتين الإنجليزيتين موضع المقارنة عند ترجمتها إلى العربية، والإشارة إلى الفروقات والتنوعات لدى روزنتال وليرنر في الهامش من الترجمة إلى العربية، وبالتالي الرجوع إلى الخطاب الرشدي في توضيح بعض مغاليق النص ومحاولة تقريبها، تقريب المفاهيم الرشدية الواردة في النص إلى نصوص ابن رشد الأخرى، ومقارنة بعض المفاهيم بعدد من مفاهيم الفلاسفة العرب وخاصة الفارابي ثم أفلاطون وأرسطو في الفلسفة اليونانية، بكلام آخر: لقد سعى العبيدي إلى وضع النص في سياقات تاريخ الفلسفة اليونانية والإسلامية، والإشارة إلى علاقة الخطاب الرشدي السياسي، حسبما يتبدى في هذا النص، بالواقع الذي كان يعيشه المغرب العربي آنذاك، والمرحلة التي عاصرها ابن رشد.

لقد تضمن النص بكامل مقالاته الثلاث تسعًا وستين فقرة، وهو ترقيم وضعه العبيدي للنص، وأسفل الصفحات هناك أكثر من ثمانمائة هامش حقق بها العبيدي أوسع عملية تنوير للنص، حتى إننا أصبحنا أمام متن فلسفي هو في سياحة دائمة داخل دروب الفلسفة اليونانية والإسلامية والأوربية الوسيطة، مما أضفى على النص طابعًا تاريخيًّا لا يند عن التمركز في واقعه التاريخي الذي ولد فيه من جهة وتاريخه المعرفي من جهة أخرى.

وبعد، إن المضامين الفلسفية في هذا النص لا تقف عند حدود التمثل المعرفي الرشدي للخطاب الأفلاطوني في الفلسفة اليونانية بقدر ما تتمثل في البحث الدائم عن المعادل الموضوعي المطابق لما هي عليه حال الأمة الإسلامية عامة

والدولتين المرابطية الموحدية بخاصة. فالتمثل التاريخي يسبق التمثل المعرفي، والأخير هو تال، فابن رشد هو كالطائر الذي يمتلك حبة جافة من القمح لكنه يبحث عن رشفة من الماء حتى تلين ليواصل مضغها!

وابن رشد بهذا التمثل إنما يعكس قطيعة في الفكر السياسي العربي الإسلامي، فهو يقلب جهة التمثيل، فقد كانوا من قبله ينطلقون من الفكر السياسي بحثًا عن الواقع، بينما هو يعكس المسار فينطلق من الواقع إلى الفكر، وهذا معطى من معطيات الخطاب الرشدي في ظهوريته الواقعية، الأمر الذي يعني أن ظهور هذا النص وبالجهد الذي بذله العبيدي وزميلته سيشكل مدخلًا جديدًا لتحليل مضامين الخطاب السياسي العربي الإسلامي حتى زمان ابن خلدون والذين جاءوا من بعده.

خامسًا- دراسة عبد الله أبو راشد[1]:

توخى العبيدي تقسيم الكتاب على جزءين رئيسيين يشتمل على استعراض مناقبي لماهية الباحثين والمترجمين وأسلوبيتهم البحثية عربًا وأجانب الذين جهدوا بذواتهم الفاعلة بالتنقيب والتوليف عبر المخطوطات والترجمات المتصلة بأعمال ابن رشد ونصوصه بشكل عام والملخصة لسياسة أفلاطون في محاورة الجمهورية على وجه الخصوص في سياق مقدمة منطقية وضرورية لفهم أفلاطون من خلال ابن رشد وخدمة لمساق البحث وأكاديميته ولروحية النصوص وجوهرها والتي عكف على دراستها الدكتور حسن مجيد العبيدي نقلًا واجتهادًا وتأويلًا لجهود المستشرقين إرفن روزنتال ورالف ليرنر وسواهم في العالم العربي والتي امتدت

(1) نشرت هذه الدراسة في مجلة التراث العربي السورية، بالعدد 74، السنة 19، كانون الثاني 1999. وكان عنوان دراسته تلخيص السياسة لابن رشد، رحلة ماتعة للمثاقفة الفلسفية في جمهورية أفلاطون.

نحو خمسة عشر سنة من المثاقفة البحثية والتواصلية وصولًا الى اجتهادات محددة المواصفات حول فكر ابن رشد وفلسفته مستقلا بذاته الإبداعية عن سواه. معتمدًا في مرجعياته على كتب ومخطوطات بكافة صنوف اللغات الحية الأجنبية والعربية في أساليب بحث أكاديمية مقننة، متطرقًا الباحث (العبيدي) إلى فقدان النصوص العربية للكثير من مؤلفات ابن رشد والموجودة بنصوص لاتينية وإنكليزية وعبرية، موضحًا مسوغات تناوله تراث ابن رشد المفصل بتلخيص السياسة لأفلاطون ونقله للعربية باستفاضة تفسيرية مما أتيح له من وثائق مستعرضاً المفاهيم النظرية والاصطلاحية لفلسفة ابن رشد في هذا السياق مثل (الجوامع- التلخيص- الشرح الكبير أو التفسير) من خلال مجموعة الأقلام والكتابات التحليلية التي تبحرت في هذه المفاهيم، أمثال المستشرق رينان والباحثين العرب أمثال ماجد فخري وعلي زيعور وسميح الزين ومحمد الجابري وجميل صليبا ومحمد عبد الرحمن مرحبا، الذين فضلوا إطلاق اسم ابن رشد في السياسة جوامع سياسة أفلاطون، في تفسير محاورة الجمهورية مميزًا أنماط تفكير هؤلاء الباحثين المنهجية الذين راق لهم هذه التسمية بديلًا لاسم (تلخيص جمهورية أفلاطون السياسة) ومنهم المستشرق ارفن روزنتال وجورج قنواتي وعبد الرحمن بدوي وعبده الشمالي وخليل الجر وحنا الفاخوري والعبيدي مترجم الكتاب، والذي يميل الى اعتماد تلخيص السياسة لأفلاطون بدلًا من الجوامع، مؤسسًا بذلك على مقولات ابن رشد ذاته في سياق تفسيره لكتاب السياسة محاورة الجمهورية أو جمهورية أفلاطون، والتي يراها (العبيدي) في طريقة ابن رشد الفنية الدارسة لها متميزة عنه في التوسع والشروحات وتطويع المفاهيم وفق الفلسفة العربية الإسلامية في ثلاث مقالات متفاوتة الطول وتتابعية النص وتكامليته المفاهيمية وما تشمله من فقرات أساسية وفرعية وتفصيلات جزئية في سياق مقارن مع جمهورية أفلاطون بسواه ليتضح للدارس باختلاف بنيته الفكرية

والتركيبية ومنهجية البحث من ابن رشد وأفلاطون ودارسيهم وما بينهما من توافق وتعارض وتمايز.

من خلال استعراض مقدمة المستشرق روزنتال والتي تعود كتابتها الى العام 1951، والذي يرى من خلال مسوغات بحثه والأسباب الدافعة لاختياره فلسفة ابن رشد وما تخلل هذه المحاولة من معيقات إدارية وسياسية وفقدان النص العربي لكتاب تلخيص السياسة لأفلاطون (الجمهورية)، والذي أعاد ابن رشد صياغته بأسلوبيته هو كفيلسوف عربي مسلم، مستندًا روزنتال على النص العبري واللاتيني مقاربًا بين ماهية النصوص الرشدية المكتوبة وتوافق الأفكار فيها في عدة تأويلات اجتهادية وتفسيرية، بينما كانت مقدمة المستشرق رالف ليرنر هي اقتحام مباشر في ذات ابن رشد الشخصية ومؤلفاته التي وصلت إليه من ترجمة عبرية عن اللغة العربية بأسلوبية كاتبه شموئيل بن يهوذا في القرن الرابع عشر في بروفنسا، ومجموعة أخرى من الدراسات والترجمات اللاتينية والإنجليزية، موضحًا التمايز الاختلافي في مدلولات الاجتهاد لمداخل للترجمات لا سيما ترجمة روزنتال، وداخلاً في ماهية فكر ابن رشد وفلسفته وكينونته وتماهيها مع روح عصره وظرفه الزماني والمكاني والإيماني وما شغله في سدة الأحداث والتاريخ في منطلقات ابن رشد الثلاثة (مقالاته) في مطارحاته الجدلية والفكرية التفسيرية لجمهورية أفلاطون ومحاوره العشرة وما يتخللها من مقاربات مفاهيمية لأفكار عصره ومن سبقوه من المسلمين مؤكدًا في نهاية مقدمته بابن رشد يعتبر الرفيق المخلص لأفلاطون.

أما القسم الثاني (نصوص تلخيص السياسة لأفلاطون) المشتملة على مقولات ابن رشد الفكرية والفلسفية والتفسيرية في سياق عربي إسلامي حول تلخيص السياسة لجمهورية أفلاطون.

وأخيرًا، يتضح الاستنتاج من خلال سياق النص الرشدي التلخيصي لسياسة

أفلاطون في محاورة الجمهورية، بأن ابن رشد فيلسوف عربي ومفكر إسلامي من طراز مميز حاول استقراء أفلاطون بعقل ابن رشد المسلم المتبحر في كافة صنوف العلوم والمعرفة الإنسانية وتمكنه من فهم دينه وشرائعه ومجتهديه ممن سبقوه وعاصروه، متجاوزًا الجغرافية الإقليمية ليمتد إلى كل الأمصار في كافة بلدان المعمورة، والذي صاغ الأفكار في أنماط جديدة لملاقحة الأفكار كمفكر شمولي النزعة الإنسانية مختصرًا المسافة لقول الحقيقة وسلامة المجتمع الإنساني، ووجدانية الله ومصداقية نبوة النبي محمد (ﷺ) في رسالته السماوية عملًا بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾ [الحجرات/ 13].

إنّ الكتاب ومنهجية البحث الأكاديمي الذي اتبعه العبيدي وما حفل به من حواشي ومصادر مرجعية وتوضيحات تجعل منه بلا أدنى شك وثيقة نوعية مميزة وضرورية لكل باحث ودارس ومتخصص وكتابًا جديرًا بالقراءة والاقتناء.

مســـرد

Glossary

Active intellect	عقل فعال	Dialectical	جدلي
Affective	انفعالية	Disposition	استعداد
Appetite	شهوة	Domestic	منزلي
Argument	كلام، قول، حجة	Elect few	خواص
Aristocracy	رئاسة إمامية	End of man	غاية إنسانية
Art	صناعة، فن	Enlarged thought	كبير النفس
Bringer of nomos	واضع النواميس	Equality	مساواة
Chief	رئيس	Erotic desire	عشق
Coercion	إكراه	Erring city	مدينة ضالة
Cogitation	فكر	Fable	لغز
Compulsion	قسر	Final cause	غاية
Courage	مروءة، إقدام	Free, Free-born	حر، أحرار
Craftsman	صناعي، حرفي	Generally accepted opinions	مشاورات
Democracy	مدينة جماعية	God	الله
Demonstrative	برهاني	Governance	تدبير، حكم
Desire	شوق، لذة	Guidance	إرشاد

Habit	ملكة، عادة	Love	حب، أحباب
Habitude	منهاج	Man	رجل، امرؤ، إنسان
Happiness	سعادة	Men, people	قوم، ناس
Hedonistic	خسّة	Moderation	قصد
Human	ناس	Money	الدرهم والدينار
Human laws	شريعة إنسانية	Moral virtues	فضائل خلقية
Humors	أخلاط	Multitude	جمهور
Ignorant cities	مدن جاهلية	Natural disposition	جبلة
Illness	مرض	Necessity-cities	مدن الضرورة
Imagination	خيال	Oligarchy	مدينة النذالة
Imitation	حكاية	Opinion	رأي
Immortality	بقاء	Perfection	كمال
Individual	شخص، فرد	Persuasive	إقناعي
Inquiry	نظر	Pleasure	لذة
Intellect	عقل	Populace	العامة

Intelligible	معقول	Practical	عملي
Investigation	فحص، استقصاء	Pretenders to philosophy	تفلسف
Judge	قاض، حكيم	Primacy	رؤساء
Jurisprudence	فقه	Property	حاجيات، ممتلكات
Justice	عدل	Prophet	نبي
Law	شريعة	Reason	عقل
Law giver	الشارع، واضع الشرائع	Reasoning	قياس
Legal inquiry	نظري شرعي	Rhetorical	خطابي
Liberality	كرم، جود	Ruler ship	رئاسة
Lordship	غلبة	Science	علم
Scientific	علمي	Teaching	تعليم
Self-control	ضبط النفس	Theoretical	نظري
Sickness	مرض، اعتلال	Thought	فكر
Solitary	متوحد	Temocracy	مدينة الكرامة
Sophistic	مغالطي	Tyranny	استبداد، مدينة التغلب والقهر
Soul	نفس	Unexamined opinion	بادئ الرأي
Speech	كلام، قول	Vice	رذيلة
Spiritendness	غضب	Virtue	فضيلة
Statement	كلام، قول	Wealth	ثروة، يسار
Statesman	سياسي، صاحب	Wisdom	حكمة
Story	مثال، حكاية، قصة		

المصادر والمراجع[1]

(1) تحتوي هذه القائمة على ذكر المصادر والمراجع الواردة في نصّ ابن رشد أو الحواشي التي كتبت حول النص بغرض المقارنة والتوضيح، دون ذكر مصادر ومراجع المقدمة التي كتبناها أو التي كتبها روزنتال أو رالف ليرنر. فيرجى ملاحظة ذلك. [العبيدي]

- آربري، أي. جي- «قوانين الشعر للفارابي»، مجلة الدراسات الشرقية، لندن، عدد 17، سنة 1937.
- ابن باجة، أبو بكر محمد السرقسطي التجيبي (ت 533هـ/ 1138م)
- تدبير المتوحد، نشرة آسين بلاثيوس، مدريد، 1946.
- رسالة في اتصال العقل، بلاثيوس، مدريد، 1946.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن أبي بكر الحضرمي (ت 808هـ/ 1406م)- المقدمة، القاهرة (نشرة مصطفى محمد)، بلا تاريخ.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت 595 هـ/ 1198م) .
- تفسير ما بعد الطبيعة، نشرة بويج، بيروت، 1948.
- تلخيص أخلاق أرسطو (الأخلاق إلى نيقوماخوس)، ترجمه من العبرية وحقق نصه وقابله بالأصل الإغريقي، أحد شحلان، الرباط 2017.
- تلخيص الخطابة لأرسطو، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، بيروت (د. ت).
- تلخيص الشعر لأرسطو، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، 1971.
- تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، ط2، بيروت، 1987.
- السماع الطبيعي، (ضمن رسائل ابن رشد)، نشرة الهند، 1365 هـ.
- شرح البرهان وتلخيص البرهان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، 1984.

- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، نشرة مولر، ليدن، 1889.
- كتاب النفس (ضمن رسائل ابن رشد)، الهند، 1365هـ.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، نشرة مولر، ليدن.
- ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك القيسي (ت 580هـ/ 1185م)- قصة حي بن يقظان، تحقيق ودراسة فاروق سعد، بيروت، 1978.
- ابن مسكويه، أبو علي أحمد (ت 421هـ) - تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، القاهرة، 1959.
- ابن ميمون، موسى (ت 1204م) - كتاب دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي، أنقرة، 1972.
- أرسطو، الفيلسوف (ت 322 ق.م)
- الأخلاق، الترجمة العربية القديمة لاسحق بن حنين، حقّقه وشرحه عبد الرحمن بدوي، الكويت، 1979.
- الطبيعة (السماع الطبيعي)، الترجمة العربية القديمة لاسحق بن حنين وجماعته، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج1، القاهرة، 1964؛ ج2، القاهرة، 1965.
- النفس (الترجمة العربية القديمة)، تحقيق عبد الرحمن بدوي؛ بيروت، 1980.
- النفس، نقله إلى العربية الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، ط2، القاهرة، 1962.
- أفلاطون، الفيلسوف (ت 347 ق. م)

- الجمهورية، نقلها إلى العربية حنا خباز، ط3، القاهرة، 1929. وعلى هذه الترجمة كان اعتمادنا في المقارنة بين نص ابن رشد في تلخيصه وأصله في الجمهورية.
- محاورة رجل الدولة، نقله إلى العربية أديب نصور، بيروت، 1959.
- محاورة الفيلفس، تحقيق وتقديم أوغست دييس، تعريب الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق، 1970.
- محاورة طيماوس، تحقيق ألبير ريفو، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق، 1968.
- بالنثيا، آنخل، المستشرق - تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، 1950.
- براجستراسر (المستشرق، ج) - حنين بن إسحق والنقول من السريانية إلى العربية لمؤلفات جالينوس، ليبريغ، 1925.
- براجستراسر (المستشرق، ج) - الببلوغرافيا الجالينوسية لحنين بن إسحق، ليبزيغ، 132.
- توماس مور، الفيلسوف- اليوتوبيا (المدينة المثلى)، ترجمة وتقديم د. بطرس سمعان، القاهرة، 1974.
- الجابري، د. محمد عابد- المثقفون في الحضارة العربية: من محنة حمد بن حنبل إلى نكبة ابن رشد، بيروت، 1995.
- جالينوس- جوامع كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة إسحق بن حنين.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت 666هـ) - مختار الصحاح، بيروت، 1981.
- روزنتال، إرفن (المستشرق)
- مفهوم موسى بن ميمون للدولة ومجتمع، لندن، 1935.
- ابن باجة ومكانة السياسيات في فلسفته»، مجلة الثقافة الإسلامية، لندن، عدد 25.
- زيعور، د. علي - الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية، بيروت، 1988.
- العبيدي، د. حسن مجيد
- جغرافية التفلسف، ط1، بيروت 2018.
- آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، دراسة تحليلية نقدية من منظور مختلف، بيروت 2011.
- العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، بيروت، 1995. وأعيد طبعه بعنوان: المادة والصورة والعدم عند ابن رشد، دمشق 2009.
  - نحو تفسير جديد لنكبة ابن رشد سياسيًّا، بحث منشور في مجلة الموقف الثقافي البغدادية، 1998.

- العراقي، د. محمد عاطف- الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، أربعون عامًا من ذكرياتي مع فكره التنويري، ط1، القاهرة 2000.
- غوتيه، (المستشرق ليون) - ابن رشد، الجزائر، 1948.
- الفاخوري، حنا ود. خليل الجر - تاريخ الفلسفة العربية، جـ2، بيروت، 1966.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان (ت 339هـ/ 950م)
- آراء أهل المدينة الفاضلة، دراسة و تحقيق وتعليق، د. حسن مجيد العبيدي، ط1، بيروت 2014.
- إحصاء العلوم، حققه د. عثمان أمين، ط3، القاهرة، 1968.
- تحصيل السعادة، نشرة الهند، حيدر آباد، 1345هـ.
- تلخيص نواميس أفلاطون (ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام)، نشرة عبد الرحمن بدوي، ط3، بيروت، 1982.
- الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، نشرة ديتريشي، ليدن.
- السياسة المدنية، نشرة الهند (ضمن رسائل الفارابي)، 1346 هـ.
- فلسفة أفلاطون وأجزائها ومراتبها، نشرة روزنتال وريتشارد فالزر (ضمن كتاب: أفلاطون العربي) لندن، 1943. وقارنه بنشرة عبد الرحمن بدوي، ضمن أفلاطون في الإسلام، ط3، بيروت، 1982).
- فخري، د. ماجد- ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت، 1960.
- المقريزي، (تقي الدين أحمد بن علي) - الخطط المقريزية، جـ1، لبنان، (د. ت).
- مؤتمر ابن رشد، بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، 4-9 نوفمبر 1978، جزءان، الجزائر 1983-1985.
- مؤتمر الأفق الكوني لفكر ابن رشد، أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته، 12-15 ديسمبر، مراكش 1998. تنسيق محمد المصباحي
- مؤتمر حداثة ابن رشد، الندوة الدولية لبيت الحكمة، تونس 1998، جزءان، بيروت.
- هويدي، د. يحيى - تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية، جـ1، القاهرة، 1966.
- يوسف كرم وآخرون- المعجم الفلسفي، ط2، القاهرة، 1971.