المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i3.467

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 4-10-2024
تاريخ القبول: 10-3-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

السياسة بين أفلاطون وابن رشد: حضور أفلاطون في الفكر السياسي لابن رشد

رشيد ايت تزروالت[1]

rachid.aitazeroualt@gmail.com

الملخص:

ترمي هذه الدراسة إلى الكشف عن دواعي عودة ابن رشد إلى كتاب "الجمهورية" لأفلاطون، وهي عودة لم تقتصر على التلخيص، وإنما تجاوزته نحو تطبيق أهم نصوص الكتاب على المجتمع الإسلامي الذي ينتمي إليه، ولا سيما ما يتعلق منه بأنواع السياسات أو أنظمة الحكم، التي أسهب ابن رشد القول فيها ضمن كتابه "الضروري في السياسة"، مُضيفًا إليها كثيرًا من الأفكار الجديدة التي تعكسها سياسات بيئته الإسلامية، وما يتطلبه أمرُ إصلاحها من لدن فلاسفة أعدّهم أهلًا لرئاستها لتلقيهم معارف بلغت بهم درجة الحكمة الحقة. لكن، هؤلاء الفلاسفة لم تُسعِفهم الظروف المحيطة بهم في الإسلام، ممّا جعل الكثير منهم يميلون إلى الوحدة والعزلة عن الحشود، لممارسة حقهم في التفكير الفلسفي. وفي سبيل تحقيق الهدف الذي كُتبت من أجله هذه الدراسة، قسّمناها إلى محورين، الأول مخصص للحديث عن جمهورية أفلاطون الفاضلة، من زاوية الموضوعات المهمة التي ناقشتها، وكانت مدعاة لعودة ابن رشد إليها. والثاني مرتبط بهذا الأخير، من حيث التركيز على دواعي انفتاحه على جمهورية أفلاطون، وكيف جعلها أرضيّتَهُ لنقد أنظمة الحكم في بلاد الإسلام، ولا سيما الأندلس منها.

الكلمات المفتاحية:

السياسة، الفضيلة، الحكمة، العدالة، أنظمة الحكم.

(1) طالب باحث بسلك الدكتوراه (شعبة الفلسفة)، بجامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية (المغرب).

للاقتباس: ايت تزروالت، رشيد، السياسة بين أفلاطون وابن رشد: حضور أفلاطون في الفكر السياسي لابن رشد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 160-179.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية

OPEN ACCESS
Received: 2024-10-4
Accepted : 2025-3-10

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Politics between Plato and Ibn Rushd: The Presence of Plato in Ibn Rushd's Political Thought

Rachid Aiat Tazeroulat[(2)]

rachid.aitazeroualt@gmail.com

Abstract

This study explores Ibn Rushd's engagement with Plato's Republic, not merely as a summary but as a philosophical framework applied to the political realities of his Islamic society. In his work The Necessary in Politics, Ibn Rushd incorporated key Platonic concepts, adapting them to reflect the governance structures and reform needs of his time, and envisioning philosophers—endowed with true wisdom—as ideal leaders. Yet, the sociopolitical climate in the Islamic world often marginalized such thinkers, pushing them toward isolation. To unpack this dynamic, the study is divided into two parts: the first examines the central themes of Plato's Virtuous Republic that inspired Ibn Rushd's return to it, while the second investigates how he used these ideas to critique and reimagine political systems in Islamic regions, especially in Andalusia.

Keywords

Politics, Virtue, Wisdom, Justice, Governance Systems.

(2) PhD researcher in the Department of Philosophy at Cadi Ayyad University, Faculty of Letters and Human Sciences (Morocco).

cite this article as: Aiat Tazeroulat, Rachid, The Influence of Plato on Ibn Rushd's Political Philosophy, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 160-179.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

ألّفَ أفلاطون كتاب الجمهورية عندما اكتشف صعوبةَ الانخراط الفعلي في إصلاح الأوضاع السياسية والأخلاقية لمجتمعه، بحيثُ وجدَ البديل المناسب للتعبير عن أفكاره بكلِّ حرية في المثال، وإبداء رأيه بخصوص أنظمة الحكم التي عرفتها بلاده، وما جعلها غير قادرة على إحلال العدالة محل الظلم والجور. لذلك؛ ففكرُ أفلاطون السياسي شخَّصَ أمراض الواقع السياسي الأثيني، قبل أن ينتهي إلى عالم المثل لإبداء متطلبات النظام السياسي الناجح.

عادَ ابن رشد إلى كتاب الجمهورية لأفلاطون، ولخَّصهُ في كتاب أسماه «الضروري في السياسة» بطريقةٍ جديدة، جعلته يستغني عن بعض أفكار الكتاب لصالح أخرى رآها ضرورية في تشييد صرحِه السياسي. تبعًا لذلك، فهذه الدراسة تهدفُ إلى الكشفِ عن أشكالِ تلقّي ابن رشد لفكر أفلاطون السياسي كما هو متجسّد في كتاب الجمهورية، وما إذا كان قد احتفظ بمحتوياته الأصلية واكتفى بشرحها، أم أنَّه أوَّلَها استنادًا إلى محيطه العربي الإسلامي.

بناء على ذلك؛ فالدراسةُ تحاول الإجابة على إشكالية يمكن التعبير عنها من خلال التساؤلات الآتية: لماذا عادَ ابنُ رشد إلى كتاب الجمهورية لأفلاطون ضمن موضوعة السياسة بالذات؟ هل الأمر يُبرَّرُ بعدم عثوره آنذاك على كتاب السياسة لأرسطو فقط أم أنَّه قد يُبرَّر بشيء آخر؟ وهل اكتفى بتلخيص متن الكتاب أم تعدَّى ذلك نحوَ تكييفِهِ مع طبيعة بيئته الإسلامية؟ وما الغرض الذي ينوي بلوغه وهو يتجاوز بنية الكتاب الأصلية نحو بنية أخرى هو من خط معالمها الكبرى؟ ولماذا استهدفت أهم التعديلات التي أجراها فيلسوف قرطبة على كتاب الجمهورية لأفلاطون الجانب المتعلق بالسياسات أو أنظمة الحكم؟

تجدر الإشارة إلى أنَّنا سنعتمد في هذا البحث على منهج تحليلي مقارناتي، نلاقي من خلاله بين نصين فلسفيين، الأول مرتبط بجمهورية أفلاطون، والثاني متعلق بالضروري في السياسة لابن رشد، آملين من ذلك إبراز طبيعة الاستعادة الرشدية لهذا النص السياسي في متنه، وكيف جعله ركيزته الأساسية في مساءلة أوضاع بيئته السياسية. استنادا إلى ذلك، جاءت الدراسة متفرعة إلى محورين، الأول مُفرد لقضية «الجمهورية الفاضلة عند أفلاطون»، والثاني مخصص لمسألة «ابن رشد ونقد أنظمة الحكم في الإسلام».

المحور الأول: الجمهورية الفاضلة عند أفلاطون

1_ الفضائل في الدولة كالفضائل في النفس

خطّ أفلاطون معالم جمهوريته الفاضلة بروح مثالية، حاولت البحث عن إمكانات بديلة للارتقاء بالوضع السياسي المقلق داخل المجتمع الأثيني. وعليه، فهو لم ينفكّ كُليًّا عن هذا الأخير، وإنما ظلّت عيناه عليه من خلال بحث جملة الاختلالات التي تواجهه. فأفلاطون أظهر اهتمامه الشديد بالمجتمع البشري، وأسندَ إلى الفلسفة مهمة تشكيله لإقامة نظام تسوده العدالة ويخلّص البشرية من حظها السيء[3]. ولا سيما، ما يتعلق بطبيعة أنظمة الحكم التي تعاقبت على الشعب الأثيني، وآلت إلى تمزيق استقراره، مما جعلَ صيحاتِ مختَلَفِ طبقاته تنادي بضرورة البحث عن نماذج حكم مثالية لهم[4].

عاش أفلاطون أزمة المدن، وخاصة ما كان متعلقًا منها ببلده، من حرب أهلية بلوبونيزية كارثية (Guerre de la Péloponèse)، حدثت ما بين سنتي (404 و 431 قبل الميلاد)، أدَّت إلى انتصار إسبرطة على أثينا، تاركة إياها في حالة من الإنهاك الاقتصادي والسياسي التام، وهو ما دفع أفلاطون إلى تطويرِ نظرية سياسية تستبعد الحروب الأهلية وكل ما يفسد المجتمع السياسي، ويسهر على سعادة الجميع وليس فقط طبقة معينة[5].

يقوم جوهر النظرية السياسية التي طوّرها أفلاطون على أربع فضائل، هي على التوالي: **الحكمة، والشجاعة، والاعتدال، والعدالة**. وقد وضعَ معالمها الكبرى في محاورته العمدة في مجال الفكر السياسي «**محاورة الجمهورية**»، مُبتدِئًا بالحكمة التي تعتبر بالنسبة إليه رأس هذه الفضائل؛ لأنَّها تُحيلُ على المعرفة، لكن ليس المعرفة الخاصة بحرف الجمهورية، بما في ذلك النجارة، أو صناعة الأثاث، أو زرع المحاصيل، وغيرها؛ وإنَّما المقصود بالمعرفة الحكيمة تلك التي حدّدها أفلاطون بقوله: «**إنها المعرفة المتعلقة برعاية الدولة وحراستها، وهي تتمثل لدى الحكام الذين أسميناهم منذ برهة حرّاسًا بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة**»[6].

إذا عدنا إلى هؤلاء الحرّاس، لتأمّل طبيعة المعرفة التي أسندها إليهم أفلاطون في جمهوريته، سنجدها

---

(3) Vlachos, Georges, **Histoire des théories politiques**, Cerjemas, Université de Perpignan, 1997, p 14.

(4) غوش، ريمون، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، بيروت، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2008، ص13.

(5) Vlachos, Georges**, Histoire des théories politiques,** pp 14_15.

(6) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، ترجمة فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني محمد سليم سالم، القاهرة، دار الكتاب العربي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1969، ص132.

تقوم على محبة الحكمة، أي الفلسفة. إنَّ دراسة هذه الأخيرة من شأنه أن يُعرِّف الحاكم بالفضائل الحقيقية، مما سيمكّنه من قيادة الناس نحو العافية والازدهار[7]، وبيَّن أفلاطون ذلك بقوله: «**وإذن، فمن أردناه أن يكون حارسًا صالحًا لدولتنا، لا بُدَّ أنْ يجمع بين الفلسفة والحماسة والاندفاع والقوة**»[8].

تتطلب هذه المعرفة تعليم الحراس الموسيقى منذ نعومة أظفارهم لصحة نفوسهم، وكذا الرياضة لصحة أبدانهم، مع ضرورة الامتناع في تعليم الأدب عما يتعلق بالأساطير، ولا سيما تلك التي تروّج لها أشعار هوميروس وهزيود؛ لأنها تغرس الكذب في نفوس الأطفال، وتُصوّر الآلهة بطريقة سيّئة عندما تعتبرها مصدر الشرور والآثام. وخلُص أفلاطون إلى قاعدةٍ اعتبرها ضرورية في ضبط مرويات الناس عن الآلهة، حين اطلاع الحرّاس عليها، مفادها أنَّ الله «**ليس علة لكل شيء، و إنما علّة الخير فحسب**»[9].

بعدها مضى أفلاطون إلى الإشعارِ بأهمية تعليم الموسيقى للحراس، وجعلها تخضع لمنطق الضرورة حينًا، والحرية حينًا آخر. فعلى مستوى الأولى يُنصت لأنغام تصوّر رجلًا ملطخًا بالدماء وهو في ساحة الحرب يقاوم الأعداء بكل عزيمة ورباطة جأشٍ؛ أما الثانية فيكون فيها الحراس أمام أنغام أخرى تصور رجلًا في وضع من السّلم يستعين في قضاء أغراضه بالصلاة، والابتهال إلى الله ويسعى إلى تحقيقِ أغراضه بالحكمة، ويتصرف في كل أموره بالحكمة والاعتدال، ويكون متهيّئًا للتكيّف مع كل الظروف[10].

بعد التربية الموسيقية، يأتي الدور على التربية البدنية التي تمنح الحُراس قوة حراسة الدولة، لكن ذلك يتطلب الالتزام بنظام غذائي معتدل، وتفادي الأطعمة المختلطة والمتنوعة التي قد تؤثر عليهم سلبًا، وتُعرِّض صحتهم للكثير من الأمراض التي يمكن أن تنهكها أو تضعفها. كما يتطلب الأمر أيضًا الامتناع عن الإسرافِ في شرب الخمر إلى حدِّ الثّمالة. فضلًا عن ذلك، فعندما يتهيأ هؤلاء الحرّاس الحكماء بهذه الشاكلة لممارسة مهامهم في السلطة، فإنَّه لا محالة سيسود الحكم الرشيد والحكمة الحسنة[11].

يكتسي هذا التعليم أهميته في تمكين المقاتلين مناعة الدفاع عن الدولة، وذلك من خلال التصدي لكل «**الهجمات التي تتعرض لها الدولة من الداخل وكذا من خارج الحدود... وعليهم أن يكونوا رحماء في الحكم على رعاياهم، الذين هم أصدقاؤهم بالطبيعة، لكن جبّارين على أعدائهم، حينما يلتقونهم في المعركة**»[12].

(7) Topaloglu, Aydin, «**The Politics of Plato and His Objection to Democracy**», Turkey, Mayis University, Vol.XXI.1, 2014, p 77. (View Papers at **core.ac.uk**).

(8) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، ص64.

(9) المرجع السابق، ص70.

(10) المرجع السابق، ص ص93_94.

(11) جونستون، ديفيد، **مختصر تاريخ العدالة**، ترجمة مصطفى ناصر، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012، ص67.

(12) أفلاطون، **محاورة طيماوس**، ضمن: **المحاورات الكاملة**، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع،

هذه، إذا، أهم المعارف التي يجب تعلمها واكتسابها من لدن الحراس المنوط بهم حماية الدولة من كل المخاطر التي تحدق بها، ومن هؤلاء الحراس يُختارُ كلُّ من أهّلته طبيعته للقيام بمسؤولية ما داخل الدولة، وخاصة ما يتعلق بالجنود والرؤساء الذين يتوقف عليهم أمر الدفاع عنها أمام كل المتربّصين بها.

بعد فضيلة الحكمة، تأتي الفضيلة الثانية المتمثلة في **الشجاعة**، التي تستمد معناها من نمط التربية الموسيقية والرياضية الذي حث عليه أفلاطون منذ البداية؛ لأنها تمكنهم من بناء معرفة معقولة لا تزول حول ما يخشون عاقبته وما لا يخشون منه شيئًا؛ لذلك يقول أفلاطون: «**فتلك القدرة على الاحتفاظ بالرأي الصحيح المشروع، بشأن ما ينبغي أن نخشى عاقبته وما لا ينبغي ألاّ نخشى منه شيئًا، هي التي أسميها الشجاعة**»[13].

أما ثالث الفضائل التي تفترضها الجمهورية المثالية فهي **الاعتدال**، والتي عرّفها أفلاطون من خلال التعبير الشائع الذي يقول: «**سيطرة المرء على نفسه**»، ويريد به ضرورة التحكم في اللذات والانفعالات وضبطها بجعل الجزء الأخس خاضعًا للجزء الأفضل، أي جعل جانب الرغبة يستند على العقل ويسترشد به. ويوجد اختلاف بين الفضيلتين الأوليتين وفضيلة الاعتدال؛ لأن الأوليتين يكفي أن تتحققا في بعض الأشخاص حتى تتحققا في الدولة ككل، في حين أنَّ الاعتدال ينبغي أن يطالَ الجميع. مردُّ ذلك إلى كونِ الاعتدال منبع التوازن والانسجام بين الأدنى والأعلى حول من يجب أن يحكم منهما[14].

أنهى أفلاطون فضائلَ دولته بالعدالة، التي شكّلت محور اهتمام المحاورة ككل، وقد بيّن ذلك منذ بداية المحاورة عندما قال: «**سأُخبرك الآن أنَّ العدالة وهي موضوع بحثنا، إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنَّها توجد أيضا في الدولة**»[15].

إنَّ العدالة هي التي تتيح لكل الفضائل السابقة أنْ تحتلَّ مكانها في الجمهورية؛ لأنها تمكّن كل واحد من الانفراد بمهمته التي أهلته الطبيعة للقيام بها، فليس من العدالة في شيءٍ أن يقوم شخص واحد بأكثر من مهمة، أو تبادل مهمته مع شخصٍ آخر له مهمة مختلفة؛ لأنَّ ذلك يشكل وبالًا على الدولة[16].

بهذه الشاكلة توصل أفلاطون إلى معنى العدالةِ الحقةِ، التي من شأنها أن تُحيي النظام المفقود في المجتمع، بحيث تجعل الجميع يحتفظ بأماكنهم، ويمارسون وظائفهم اعتمادًا على مهاراتهم وكفاءاتهم، بما ينسجمُ مع المصلحة العامة[17]. وهذا يدلُ على ضرورةِ تقسيم الشغل بين الأفراد حتى يستطيع كل

المجلد الخامس، 1994، ص398.

(13) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، ص134.

(14) المرجع السابق، ص137.

(15) المرجع السابق، ص53.

(16) المرجع السابق، ص140.

(17) Luccioni, Jean, **la pensée politique de Platon**, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, p 10.

واحد الانفراد بممارسة وظيفته الخاصة بكل تفانٍ.

لم يكن هذا البحث الأفلاطوني لأشكالِ الفضائل في الدولة باعتبارها كيانًا عامًّا، إلا محاولة وضع اليد عليها داخل النفس الإنسانية. لذلك، فعندما اعتبر أنَّ الدولة تقوم على ثلاث مجموعات: **الحكام، والصناع، والمحاربون**، لم يكن يستخدم ذلك إلا صورةً لإلقاء الضوء على حالة النفس، من خلال الأجزاء الثلاثة: **العقل، والرغبة، والغضب**. بهذا المعنى، فإنَّ الحكام العقلانيين المحبين للحكمة يحكمونَ الدولة ويتخذون القرارات المناسبة لها، لكي يمثلوا بذلك الرأس من الجسد، أي العقل. أما الصناع، مثل: النجارين، والسباكين، والبنائين، والتجار، والمزارعين، ومربي المواشي، وما إلى ذلك، فهم يمثلون البطن من الجسد، أي الجزء المرتبط بالرغبة. في حين أنَّ الفئة الأخرى الأخيرة المتمثلة في المحاربين فهم يمثلون الصدر من الجسد؛ لأنهم أقوياء وشجعان ومغامرون في ساحة الحرب[18].

2_ أنظمة الحكم: أيُّها أنسب للدولة الفاضلة؟

تطرّق أفلاطون لأربعة أنظمة في الحكم ضمن «**كتاب الجمهورية**»، عرفتها اليونان آنذاك، قبل أنْ يختم بنظامٍ خامس جعله الموافق لطبيعة دولته الفاضلة. ويتحدّد أولها في النظام السائد في كريت، الذي كان يطمحُ إليه غالبيةُ أهلِ اليونان، ويسميه أفلاطون **بالتيمقراطية** أو **التيماركية**.

نشأت التيماركية عن النظامِ الأرستقراطي، فهي توجد في موقع وسط بين الحكومة الأرستقراطية والحكومة الأوليجارشية. وعليه، يرى أفلاطون أنَّها شكّلت مزيجًا من هاتين الحكومتين، فهي استمدت من الأولى احترام سلطة الحكام، وامتناع المحاربين فيها عن الزراعة والصناعات اليدوية والأعمال التجارية، وتنظيم الوجبات المشتركة والعناية بالألعاب الرياضية والتدريبات الحربية. كما استمدّت من الثانية تقديس رجاله للذهب والفضة، وميلهم إلى حفظ الكنوز سرًّا في المنازل والأوكار، واستغلال أموال الآخرين وتبذيرها مقابل تكديس أموالهم والحفاظ عليها[19].

إلى جانبِ هذه السمات التي استمدتها التيماركية من هاتين الحكومتين، فإنَّ لها أيضًا صفاتها الخاصة بها، من قبيل خوفها من تسليم مقاليد الحكم لأصحاب الحكمة، وتفضيل النفوس المندفعة والمائلة إلى الحرب عوض السلم، وصرف طاقاتها في سبيلِ بحثِ كل ما يرتبط بالحرب من حيلٍ وخُدعٍ[20].

تناول أفلاطون نموذجًا ثانيا يدعى بالدولة الأوليغارشية، التي ميَّزها بقولِهِ: «**إنَّها ذلك النوع القائم**

(18) Topaloglu, Aydin, «**The Politics of Plato and His Objection to Democracy**», p 77.

(19) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، ص ص291_292.

(20) المرجع السابق، ص291.

على الثروة، الذي يحكم فيه الأغنياء دون أن يشاركهم الفقراء في السلطة على الإطلاق»[21]. وعليه؛ فرجال هذا النظام يولونَ أهمية للمال، ويقِلُّ تقديرهم للفضيلة.

لن تكون، على حدِّ تعبير أفلاطون، هذه الدولة دولة واحدة، وإنَّما هي بمثابة دولتين، الأولى يمثلها الأغنياء، والثانية يمثلها الفقراء. علاوة على ذلك، فهذه الدولة ستعجز عن خوضِ أي حرب ضد الخصوم؛ لأنَّها ستضطرُ إما إلى تسليح الشعب الذي يعتبر من أشدِّ أعداء ممثليها الأغنياء، وإمّا إلى خوضِ هؤلاء الممثلين الحرب على قِلَّتِهم، مما قد يُنذِر بخسارتهم.

انتقلَ أفلاطون بعدها إلى مناقشة النموذج الثالث المتمثل في النظام الديمقراطي، الذي يرتبط ظهورُه بانتصارِ الفقراء على أعدائِهم من أصحابِ الثروة والمال، لكي يتولوا أمورَ الرئاسة بالتساوي، وغالبا ما يُختارُ الحكّامُ في هذا النظام باعتماد آلية القرعة[22].

يعتبرُ أفلاطون هذه الحكومة أفضل نسبيًّا من الحكومتين السابقتين؛ لأنها تتميز بسيادة الحرية، كما تتضمن خليطًا من الدساتير يمكن للمرءِ أن يختارَ منها ما يريده بنفسه. لكنَّها وإن كانت رائعة فهي «**حافلة بالفوضى ومظاهر التنوع، وتقوم على المساواة بين المتساوين وغير المتساوين معًا**»[23].

تعرَّض أفلاطون كذلك لنظام رابع يُنعتُ بنظام الطغاة، الذي ينشأ عن النظام الديمقراطي المعروف بسيادةِ الحرية، إلا أنَّ هذه الأخيرة عندما تتجاوز حدودها تسود الفوضى ويختل التوازن، مما ينجمُ عنه ظهور ارتباك في علاقات الحكام بالمحكومين، بحيثُ يسلك الحكام كأنهم محكومين، والمحكومين كأنهم حكام. وسيتغلغل هذا الاضطراب شيئًا فشيئًا داخل الأسر، لكي يشمل في الأخير كل الكائنات الأخرى داخل الدولة.

تطرق أفلاطون إلى نظامٍ أخيرٍ في الحكم اعتبره المناسب لدولته الفاضلة؛ لأنه هو الأفضل بالمقارنة مع كل الأنظمة الأخرى التي تحدث عنها، والأمرُ يتعلق بنظام الملكية الدستورية، الذي يُنتقلُ إليه من النظام الطاغي.

يدعو هذا النظام الأفلاطوني العادل إلى انتشال السعادة من معناها المبتذل الذي يُختزل في تكديس الأموال ومراكمتها، لجعلها (السعادة) من شيم ذلك الإنسان الذي يرعى الدولة، ويحرِص على منع حدوث الاضطراب فيها، ويجعل ممتلكاته منظمة وفق هذا المبدأ، ويَكسِب أو يُنفق على قدر دخله[24]. وعليه، فلذة الملك الفاضل موجهة بالحكمة، ومسترشدة بالعلم والعقل، لا بالطمع والجشع.

(21) المرجع السابق، ص295.
(22) المرجع السابق، ص305.
(23) المرجع السابق، ص307.
(24) المرجع السابق، ص358.

بناء على ذلك؛ فأفلاطون لم يتعالَ على همومِ مجتمعه الأثيني، وإنما حاول المشاركة الفاعلة في معالجة أوضاعه السياسية، وإحلال العدالة محلَّ الظلم والجور الذي عمَّ البلاد جرّاء أنظمة الحكم الفاسدة التي تعاقبت عليه. لكنَّ عزيمته استضمت برجال مفسدين لا يهمهم الإصلاح في شيء[25]، لكي ينتهي به المطاف إلى فكرته الأساسية التي تؤكد أنَّ تأسيس مثل هذه الدولة صعب، ما لم يمسك دفة الدولة فيلسوف أو فلاسفة يزهدون فيما يسعى إليه الناس اليوم من تكريم[26].

على هذا المنوال، شيَّد أفلاطون الجمهورية التي يأمل رؤيتها في الواقع قد تشكلت فعلا. لكن، ما دام الوضع يشي بوجود أشخاص متحيّزين لمصالحهم الخاصة، وكانت أنظمة الحكم المتاحة تقوم على حبِّ المالِ والجاه، فإنَّ أفلاطون سيهربُ إلى عالمٍ مثاليٍّ ليجدَ فيه ضالته، ويفجر فيه آماله بكل حرية، مُعربًا عن استحالة قيام الدولة العادلة التي فكر فيها، ووضع مبادئها قائلًا: «**ولكن المرء قد يجدُ في هذا أنموذجًا في السماء لمن شاءَ أنْ يطالعه، ويبعث مثيله في نفسهِ بعدَ تأمله. أمّا أن هذه الدولة موجودة في أي مكان أو ستوجد بالفعل في أي وقت، فهذا أمرٌ لا أهمية له؛ إذ إنَّه لن تخضع إلا لقوانين هذه الدولة وحدها، لا أية دولة غيرها**»[27].

المحور الثاني: ابن رشد ونقد أنظمة الحكم في الإسلام

1_ وضع الفيلسوف في الإسلام «رأس الدولة الفاضلة»

يتفقُ ابنُ رشد مع أفلاطون في كون الشخص المناسب لرئاسة الدولة الفاضلة هو الفيلسوف؛ لأنَّه في نظرِه هو الذي يتلقى تكوينًا يضمّ العلوم النظرية والعملية، وكذا الفضائل الخلقية والعلمية، وهو ما يوضّحه بالقول: «**وبيّن أنَّ هذا لن يتمّ له (رئاسة المدينة الفاضلة) إلا إذا كان حكيمًا حاصلًا على العلم العملي، ويكون له مع هذا الفضيلة العلمية التي عنها تصدر تلك الأمورُ التي لا يَتبيَّنُ أمرها**

(25) لّما كان أفلاطون في عمر 23 من عمرِه، وصل الطغاة الثلاثون بقيادة عمه كريتياس (Critias) إلى السلطة عام 404 قبل الميلاد، واستدعاه كل من عمه وابن عمه، وأقاربه، وأصدقائه في الحكومة لمساعدتهم على حلِّ مشاكل الناس الاجتماعية، وقد أبدى تفاؤله في البداية ببعض التغييرات المقامة لمحاربة الفساد في الإدارة، وكان حريصًا على تصديقهم بشأن هدفهم المتمثل في تصحيح شرور الديمقراطية. لكن، سرعان ما أصيب بخيبةِ أملٍ كبيرة لما تبيّن له أنَّ الشعوب ليست لها القدرة على الحكم العادل؛ لأن اختيار المسؤولين فيها يتمُّ بالقرعة مما يعطي سلطة غير مبررة لمن هم أقل قدرة ومعرفة. وستزيد صدمته بعد متابعته لمحاكمة سقراط، لكي يفقد إيمانه بالديمقراطية، ويشكك في كل ما يتعلق بالدولة والحياة الاجتماعية. لقد أدركَ أنَّه من الصعب المشاركة في الحياة العامة والحفاظ على استقامتها، وكلما زادت مراقبته للأوضاع تقدم في السن. والخلاصة، أنَّه لا يمكن فعل أي شيء دون أصدقاء وزملاء مخلصين، وبأنَّ متاعب البشرية لن تتوقفَ أبدًا حتى يصل الفلاسفة الحقيقيون إلى السلطة السياسية، أو يصبح حكام الدولة بفضل العناية الإلهية فلاسفة حقيقيين. انظر بهذا الخصوص:

(Topaloglu, Aydin, «**The Politics of Plato and His Objection to Democracy**», pp 74_75).

(26) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، ص283.

(27) المرجع السابق، ص358.

عند الأمم والمدن إلا بالعلمِ العملي، كما لا يتمُّ له ذلك إلا بالفضيلة الخلقية الرفيعة التي بها يعرف الفضل في سياسة المدن والعدل»[28].

لكن، الفلسفة التي اضطهدت في الشرق بحكم ابتعادها عن الشرع، ستجدُ أيضًا صعوبة في إيجادِ موطئ قدمٍ آمن لها في الأندلس للسبب نفسه؛ لأنَّه «**كل العلوم لها عندهم حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم، فإنَّ لهما حظًّا عظيمًا عند خواصهم، ولا يُتظاهر بهما خوف العامة؛ فإنه كلما قيل «فلان يقرأ الفلسفة »أو «يشتغل بالتنجيم» أَطلقت عليه العامة اسم زنديق وقَيَّدَت عليه أنفاسه، فإنَّ زلَّ في شبهةٍ رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمرُه للسلطان، أو يقتله السلطان تقربًا لقلوب العامة، وكثيرًا ما يأمرُ ملوكهم بإحراقِ كتب من هذا الشأن إذا وُجدت»**[29].

سيكون لهذا التزمت والانغلاق، وقعٌ كبير في حرق كثيرٍ من الكتب التي تنحو هذا المنحى، بحيث تُقام لذلك طقوس احتفالية يحضرها الناس حتى يستمتعوا بلحظاتها المأساوية حقا. ويشهد تلميذ ابن ميمون المُفضَّل يوسف بن عقنين يهوذا[30] على هذا المنظر، عندما قال بأنه رأى في يد «عالِمٍ« كتاب ابن الهيثم في الفلك، وهو يصيحُ بأعلى صوته مشيرًا إلى مجال اهتمام الكتاب «الفلك« ناعتًا إيّاهُ بالبلاء العظيم، وبالمصيبة التي عجز اللسان عن وصفها، لكي يُمزِّق الكتاب بعد ذلك ويُلقيه في النار[31].

غير أنَّ تأويلَ الفقهاء والمتكلمين لمنطوق الدين هو الذي قادهم نحو بلورة هذا الفهم، والخروج بعدم استباحة الخوض في علومٍ يرتبطُ منبعها بحضاراتٍ غير إسلامية؛ لأنَّها تُدلي بأطروحات مُناقضة لما جاءت نصوص الشريعة بمهمة تقريره، خاصة ما يرتبط منها بالإلهيات، وقد» **كان فقهاءُ الأندلس المالكيون من أشدِّ الناس كراهة لكل حركة ترمي إلى التجديد ومخالفة ما كانوا سائرين عليه**«[32].

---

(28) ابن رشد، أبو الوليد، **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1998، ص136.

(29) أحمد بن محمد المُقرّي التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، المجلد الأول، 1968، ص221.

(30) عُرف عند العرب باسم يوسف بن يحيى بن إسحاق السبتي المغربي أبي الحجاج (1150م_1220م)، وقد ذكر ابن أبي أُصيبعة أنه كان بارعًا في صناعة الطب والهندسة وعلم النجوم. عندما كانَ في بلاد الإسلام كتم دينه اليهودي، إلى أن ارتحلَ إلى مصر، حيث سيجتمع برئيس اليهود هناك موسى بن ميمون في مدينة الفسطاط بالذات، الذي ذاع صيته في الأرجاء آنذاك، لكي يصبح أحب المُستمعين لابن ميمون، وأحد أفضل أخِلاَّئه بعد ذلك، وكان يوسف من الذين استمعوا محاضراته في الفلك والرياضة والفلسفة. انظر: (إسرائيل ولفنسُون، **موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1936، ص11).

(31) Renan, Ernest, **Averroès et L'averroïsme**, Paris, Harvard Collège Library, deuxième édition, 1861, p 31.

(32) جنثالث بلنثيا، آنخل، **تاريخ الفكر الأندلسي**، نقله عن الإسبانية حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1955، ص ص323_324.

يعتبر الدين الإسلامي السلاح المفضّل في يد كل الفئات المُناهضة للفكر الفلسفي، فهم يعقِدون مقارنات بينهما لتبيان مدى التباعد الذي يطبعهما، ومنه الإعلان عن أهمية القضاء على هذا الفكر اليوناني، واستمالة المزيد من الأنصار نحو أطاريحهم. إلى أن غدا الفيلسوف بذلك عدوَ الجميع، بحيث يكون مقيدًا، لا يملكُ حقَّ التفكير الفلسفي إلا في عزلة عن الحشود، وهو وضع سيوضّحه ابن رشد نفسه عندما قال: «**وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوشٍ ضارية، فلا هو قادرٌ على أن يُشاركها فسادها، ولا هو يأمن من نفسه منها. ولذلك فإنَّه يُفضّلُ التوحّد ويعيش عيشة المُنعزل، فيذهب عنه الكمال الأسمى الذي إنَّما يحصل له في هذه المدينة، على ما وصفنا في هذا القول**»[33].

واجهت العلوم العقلية الكثير من الصعوبات والعراقيل، التي طوّقت أصحابها وحاصرتهم حتى لا تطالها أقدامهم بأمان، وهو ما دفع بالبعض، مثل مالك بن وُهَيب الإشبيلي[34]، إلى تفضيل إخفاء اهتمامهم بالفلسفة، والعلوم اليونانية القديمة عموما، خوفا من العقاب، خاصة وأن المقياس المُعتمد في الحكم على صلاحية نمط فكري معين من عدمه، هو مدى تقربه من الدين. تُشكّل هذه الفكرة الأخيرة، نقطة تماس أغلب الفئات الاجتماعية المحاربة للفكر الفلسفي، من فقهاء ومتكلمين وعامة الناس، فالكل يرى في الدين معيارًا للقضاء على طرق التفكير المُخالفة لما يُميّز توجهه.

تتأثرُ جميع معارفنا بسياق إنتاجها، فلا يمكنها أن تخرج عنه، وإنما تعكسه وتترجمه، وذلك بإعادة تشكيل الممارسات الاجتماعية[35]. فالسياقُ، بهذا المعنى، هو الذي يتحكّم في الأفكار المُنتجة ويؤطّرها، بحيث يجد المفكّرُ نفسَه مقيّدًا به، لا يملك خيار الخروج عنه، ولا سيما إذا كان يقوم على محدّداتٍ حسَّاسة من قبيل الدين. ففي بعض الأحيان، لا يُمثَّلُ ما يقع فحسب، بقدر ما يُقيَّمُ، وإسناد أغراض معينة إليه، بل ويُبرَّر[36].

(33) ابن رشد، أبو الوليد، **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ص141.

(34) هو من كبار فقهاء الأندلس والمغرب في زمن المرابطين، ولد بإشبيلية سنة (453هـ)، وتوفي سنة (525 هـ)، وقد عاصر الفيلسوف ابن باجة، عينه الأمير المرابطي علي بن يوسف في ديوانه كمستشار سياسي وقضائي، وهو الذي أمره بقتل ابن تومرت لخطورة أفكاره، إلا أنه رفض ذلك. لم يستطع أن ينتج إلا النزر القليل في مجال الصناعة العقلية، حيث تجنب الخوض كثيرًا في هذه العلوم، وعن التكلم فيها، لما لحقه من المطالبات في دمه لسببها، لكي يقصر اهتمامه بمجال العلوم الشرعية. وقد قال المراكشي في المُعجب أنه لا يُظهر من العلوم إلا ما ينفق في ذلك الزمان، وبأنه رأى له كتابا بعنوان «**قُراضة الذهب، في ذكر لئام العرب**»، وتحقيقات لكتب أخرى فلسفية مثل كتاب الثمرة لبطليموس في الأحكام، وكتاب المَجسطِي في علم الهيئة. انظر: (المراكشي، عبد الواحد، **المُعجِب في تلخيص أخبار المغرب**، ضبطه وصححه وعلق عليه محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، القاهرة، مطبعة الاستقامة، الطبعة الأولى، 1949، ص185).

(35) Theo Van Leeuwen, **Discourse and practice, New Tools for critical discourse analysis**, New York, Oxford University Press, 2008, p vii.

(36) Ibid, p 6.

تبعًا لهذا المنطق؛ فخطاب الفلاسفة العرب المسلمون مُطالب بمساندة محددات بيئتهم الاجتماعية، التي ترتكزُ أساسًا على الدين الإسلامي. وبالتالي، فهم مدعوون للعمل على توظيفه وتبريره والاستناد إليه في فلسفتهم. وهو ما دأبت عليه الفلسفة منذ بدايتها الأولى داخل الحضارة العربية الإسلامية. فالكِندي يعتقدُ بأنَّ صدق المعارف الدينية يُعرف بالمقاييس العقلية، معرفة لا ينكرها إلا الجاهل، وأنَّ المعرفة العقلية والمعرفة الدينية لا تختلفان إلا في الشكل، وأنَّ غرض العقل ما هو إلا تأييد لما أتى به الوحي[37]. وهو المنحى نفسه الذي سيسير فيه الفارابي كذلك عندما لاحظ اتفاقَ الدينِ والملةِ جوهرًا واختلافهما معنى؛ لأنَّ الدينَ يستدعي صلة الإنسان بالله، والملّة تُنسب إلى النبي مؤسس المجتمع الديني. لذلك، فمن الأفضل النظر إلى الدين عند الفارابي من خلال المظهر الاجتماعي الذي يمارسه جمهرة المؤمنين[38].

كان خطابُ هؤلاء الفلاسفة في غالبِ الأحيان موازيًا لمنطوق الشرع، بحيث لم يجرؤ أحدهم على الانصراف كليًّا إلى معالجة قضاياه الفكرية بمنأى عن الشريعة، التي لطالما أثقلت كاهلهم، وفوّتت عليهم إمكانية استنباطِ حقائقهم بحياديةٍ تامّةٍ. وهو مبتغى يصعب الوصول إليه، ما دام الفاعلون الاجتماعيون ليسوا أحرارًا؛ لأن هناك قيودًا تُخضع هذه الحرية وتحُدّ منها[39].

كيف يمكنُ للفيلسوفِ أن يعالجَ إشكالاته الفكرية بحيادية تامة وهو يعيش هذا الوضع، فهو وإنْ نالَ حظوة الملك وثقتِه، إلا أنَّه مطالب بتوخي الحذر الشديد، حتى لا ينقلب عليه، ولا سيما أنّ عليه مساومات من قِبلِ اللاهوتيين والجمهور. فقبل شرح، شفهيًّا أو كتابيًّا، أبسط الأسئلة الفلسفية، مثل مصنّفات أرسطو في القياس المنطقي، يجبُ على الفيلسوف أن يبدأ بإثبات، بمعية النصوص المُوحى بها، أنَّ دراسةَ العلمِ والفلسفة مسموح بهما بموجب القانون الإلهي، وأنَّ العقل البشري والوحي، المنبثق من الله، لا يمكن أن يتناقضا، وأن الفلسفة والدين هما تعبيران مختلفان على نفس الحقيقة[40].

يصعب إذًا أن يكونَ منبعُ أفكار الفيلسوف، والحالة كذلك، مرتبطًا باستنتاجاته العقلية والمنطقية؛ لأنَّ تقديمها يقتضي تبريرًا شرعيًا. بل والفلاسفة المسلمون على هذا العهد سائرون، لم يسلموا من نقمة الحكام؛ لأنَّ ابن رشد مثلا الذي كان من أشد المقربين يوما إلى الخليفة المنصور

(37) خليل، أحمد خليل، **مستقبل الفلسفة العربية**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1981، ص46.

(38) المرجع السابق، ص46_47.

(39) Fairclough, Norman, **Analysing Discourse, Textual analysis for social research**, London and New York, Routledge Taylor and Francis group, First Published, 2003, p 22.

(40) Gauthier, Léon, **Les grands philosophes : Ibn Rochd (Averroès),** paris, Press Universitaire de France, 1948, p 19.

الموحدي سينقلب عليه هذا الأخيرُ هو وبعض الشخصيات ممّن سموا بـ» **الفضلاء الأعيان**«، الذين ذكرهم ابن أبي أصيبعة قائلا: «... **ثم إنَّ المنصور، فيما بعد، نَقَمَ على أبي الوليد بن رشد وأمر أن يُقيم في اليسانة وهي بلد قريب من قرطبة، وكانت أولًا لليهود، وألا يخرج منها. ونَقَمَ أيضًا على جماعة أُخر من الفضلاء الأعيان، وأمر أن يكونوا في مواضع أُخر، وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يُدَّعى فيهم من أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل. وهؤلاء الجماعة هم: أبو الوليد بن رشد، و أبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية، و أبو الربيع الكفيف، و أبو العباس الحافظ الشاعر القرابي، وبقوا مدة**»[41].

عمّم المنصور الموحّدي منشورًا في الأندلس، حرّمَ بواسطته أمرَ الاشتغال بعلوم الأوائل، ووعد كلَّ من اهتمَ بكتبٍ تسير في هذا المنحى بالعذاب الأليم، ومن بين ما جاء في هذا المنشور نذكر:»... **فاحذروا، وفقكم الله، هذه الشِّرذِمة على الإيمان، حِذرَكُم من السُّمُومِ السَّارِية في الأبدان، ومن عُثِرَله على كتابٍ من كُتُبِهِم فجزاؤُه النارُ التي بها يُعذَّب أربابُه، وإليها يكون مآل مؤلِّفِه وقارئه ومآبُه، ومتى عُثِر منهم على مُجرٍ في غُلَوائِه، عَمٍ عن سبيل استقامتِه واهتدائِه، فليُعاجِل فيه بالتَّثقِيف والتَّعريف:** ﴿وَلَا تَرۡكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنۡ أَوۡلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ **[هود: 113]...**«[42].

2_ محاكاة ابن رشد لسياسات الجمهورية الأفلاطونية في قراءة أنظمة الحكم في الإسلام

يتبيّن أنَّ ابن رشد، الذي لخّص «**كتاب الجمهورية**» لأفلاطون في ثلاث مقالات عوض عشرة كتب التي يتكون منها في الأصل، قد استعملَ أفكارَ هذا الكتاب بغرضِ نقد الوضع السياسي الذي تتميز به بيئته الإسلامية، ولا سيما ما يتعلق بالمقالة الثالثة التي تناولت أنواع السياسات أو أنظمة الحكم، بحيث نجدُ ابنَ رشدٍ قد أطلق فيها العنان لقلمه، إلى درجةِ أنَّ بدا وكأنه لا يقوم بالتلخيص، وإنما هو نفسه من يكتب وينتقد. لذلك، فهو تعدى التلخيص نحو «**التطبيق على ظروف عصره، وتراث السياسة والحكم عند العرب والمسلمين**»[43]. وقد سمى الدكتور الجابري هذه العملية بـ»**تبيئة**

(41) ابن أبي أُصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، نقله وصححه امرؤ القيس بن الطحان، المطبعة الوهبية، الطبعة الأولى، 1882، ص76.

(42) يوجد النص كاملًا في: ابن عبد الملك، الأنصاري المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تحقيق وتعليق إحسان عباس ومحمد بن شريفة وبشّار عوّار معرف، تونس، دار الغرب الإسلامي، المجلد الرابع، الطبعة الأولى، 2012، ص27 وما بعدها.

(43) عمارة، محمد، **مسلمون ثوار**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثالثة، 1988، ص283.

السياسة عند اليونان مع السياسة عند العرب»[44].

يبدو أن ابن رشد وجد مبتغاه المنهجي في كتاب الجمهورية لأفلاطون، فهو وإن صرّح بكونه رام تلخيصه لمّا يئِس من الحصول على كتاب المعلم الأول في السياسة[45]، إلا أنَّه رآه الأقرب إلى خطته المعمولة في مساءلة سياسات زمانه، بحيث أخذَ مصطلحاته السياسية وأنتجَ نموذجًا خاصًّا مكّنه من انتقاد تاريخ الدول والأمم الإسلامية وتحليله [46].

انطلقَ ابنُ رشد في مساءلة نظم الحكم في الإسلام من السياسة الفاضلة، التي اعتبرها أفلاطون كما مرّ معنا أفضل الطرق في الحكم، وفضيلتها تستمدها من الحكمة السائدة فيها، والحكمة تقتضي العلم بنوعيه: النظري والعملي. والجزء الذي يجب أن تتوفرَ فيه الحكمة هو أقل أجزاء الدولة عددًا، بمعنى الفلاسفة. لذلك، يجبُ أن يكون هذا الصنف الأخير هم حُكّام هذه المدينة، كما صرّح ابن رشد بذلك قائلًا: «**فبديهي إذن أنَّ الحكمة يجب أن تكون على رأس هذه المدينة وأن تكون المدبّرة لأمورها. لذا فبالضرورة رؤساء هذه المدينة هم فلاسفة**»[47].

كما تتطلب هذه السياسة أيضًا كل الفضائل الأخرى التي تجعلها تقطع مع الجشع والطمع ومراكمة الأموال. وتسهر، بدلَ ذلك، على حمايةِ حقوقِ الناس، وإحلال العدالة محل الظلم والجور. وإجمالًا، فالسياسة الفاضلة تتطلبُ أن يجتمعَ في ممثلها شروطٌ خمسةٌ، حتى يسودَ الحق، وهي: الحكمة والتعقل التام، وجودة الإقناع، وجودة التخييل، والقدرة على الجهاد ببدنه[48]. ويرى ابنُ رشد أنَّ الرئيس قد لا تجتمع فيه كل هذه الخصال التي يتمتع بها الملك، إلا أنَّه يكون محاطًا بالأحكام الشرعية، وقادرًا على استنباط الأحكام بخصوصِ ما لم يُصرّحُ به الشرع، وهو ما تنص عليه صناعة الفقه، كما ينبغي أن يكونَ قادرًا على الجهاد، كشرطِ الحكم في مذهب السنة. بل فقد يشترك رجلان في الرئاسة عندما يتعذر اجتماع هاتين الخاصيتين في رجلٍ واحدٍ «**كما كان عليه الأمر عند كثيرٍ من ملوك الإسلام**»[49]. بهذا المعنى، فعاملُ الاتفاقِ الذي نصَّ عليه ابن رشد بين الشريعة والفلسفة[50]، يحضر

(44) ابن رشد، أبو الوليد، **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ص63.

(45) المرجع السابق، ص73.

(46) Shahidipak, Mohammadreza, «**Averroes and His Using Plato's Republic in History**», in: Journal of Social Sciences and Humanities, American Institute of Science, (Vol. 1, No. 3, pp 229-234, 2015), p 230.

(47) ابن رشد، أبو الوليد، **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ص117.

(48) المرجع السابق، ص ص168_169.

(49) المرجع السابق، ص169.

(50) يؤكد ابن رشد على تآخي الشريعة والفلسفة من خلال قوله: «**وإذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإنَّ الحقَّ لا يُضاد الحق، بل يُو افقه ويشهد له**». انظر: (ابن رشد، أبو الوليد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،**

بقوة في موضوع السياسة، وهو ما دفعه لاستحضارِ روحِ عصرِه الإسلامي في مناقشة أفكار الجمهورية لأفلاطون[51].

تحدَّثَ ابنُ رشد عن هذه السياسة الفاضلة لأفلاطون، مُلوّحًا من خلالها إلى ما ينبغي أن يكون عليه حال السياسيات في الأندلس إذا أرادت فعلًا أن تكونَ عادلة. لذلك، نجدُهُ حين حديثه عن نظمِ الحكم اليونانية يحاولُ أن يُعرّي عيوبَ واقعه السياسي، وهو ما يتبيّن في حديثه عن النموذج الثاني الذي تطرّق إليه أفلاطون في جمهوريته، والذي سمّاه فيلسوف قرطبة بسياسة الكرامة، من خلال إشارته إلى أنّ مثله ساد كثيرًا في بيئته[52]، وهو نموذج لا تقوم فيه الكرامة على الفضائل كما هو الحال بالنسبة للسياسة الفاضلة، وإنَّما الكرامة فيه مقصودة لذاتها، من خلال مواتاة أسباب اللذة، وحب القتال والغلبة، وأن يظلَّ الإنسانُ سيّدًا لا مَسُودًا.

يُسقِطُ ابن رشدٍ أفكارَ أفلاطون، بعد إسنادها معاني أخرى من عندِه، على المجتمع الإسلامي، إمّا بشكلٍ صريح، وإما بشكلٍ ضمني. لذلك، فهو لمّا تحدث عن سياسةِ الخِسّة (أو سياسة الأقلية من الأغنياء مع أفلاطون) فهو كان يُحذر حكماء زمانه مما أسماه بـ «**جمع الخراج والثروة، والأخذ من ذلك بما يفوق الحاجة، ينفقون منه على أنفسهم بإسراف، ولا يشركون في ذلك أحدًا ممن هو خارج عنهم**»[53]، وإلا فالإقبالُ على ذلك سيجعلُ رئاستهم توُصف بالنذالة والاحتقار والوضاعة وعدم الثبات، بحيثُ لا يمكن للأكفاء رئاستها، وإنَّما ذلك موكول فقط لأصحاب المال الوافر[54].

انتقلَ ابنُ رشد إلى السياسة الجماعية وعينُه لم تُرفع عن مجتمعه السياسي؛ لأنه عندما حلّل هذا النموذج وبيَّن مدى ارتباطه بالحرية المطلقة، بحيث تسعى كل نفس إلى ما تشتهيه، وبيّن أنَّ البيت في هذه السياسة هو الغرض الأول؛ جاء لكي يُسقط ذلك على الممالك الإسلامية، من خلالِ اعتبارِ أغلبها تكون اجتماعاتها، وقوانينها وأموالها لا تخرج عن إطار أسر وبيوتات معينة، وبأن كل المدن الأخرى تكون في صالح هذه الأخيرة لا غير.

كما يُوظّف ابن رشد صيغًا وتعابير تحيل على بيئته، عندما يكون بصدد تحليل سياسات الجمهورية لأفلاطون، وهو ما نلمسه من التفريع الذي أقامه على فئات هذا النموذج الجماعي: العامة والسادة، وما ينجم عنه من فرض هذه الأخيرة لنوع من التسلّط وسلب ممتلكات الأولى؛ ومضمون هذا التعبير

بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1986م، ص35).

(51) Shahidipak, Mohammadreza, «**Averroes and His Using Plato's Republic in History**», p 231.

(52) ابن رشد، أبو الوليد، **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ص172.

(53) المرجع السابق، ص ص172_173.

(54) المرجع السابق، ص185.

هو: «**كما يُعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هذه**»[55].

أفرد ابن رشد بعد ذلك حيّزًا خاصًّا للبتّ في سياسة التسلّط والغلبة (يسميها أفلاطون في كتاب الجمهورية بنظام الطغاة)، لكي يبيّن أنها تتنافى كُليًّا مع السياسة الفاضلة من خلال كون هذه الأخيرة تحث على سعادة الجميع، وجلب المنفعة لهم، كحال الطبيب الذي لا تشغله منفعته الخاصة فحسب، وإنما يحرصُ كذلك على شفاء المرضى، أو كحال الملاح الذي لا يهمه نجاة نفسه فقط من الغرق، وإنّما نجاة كل الركاب. هذا على عكسِ المُتسلّط الذي يميل فقط إلى أهوائه ورغباته الخاصة.

يبيّن ابن رشد أنَّ مدينة الغلبة والتسلط نشأت في زمانه على أنقاض المدن الامامية، وكأنه هنا يشير إلى الإمام المهدي ابن تومرت مؤسس دولة الموحّدين، الذي تنكّر له حكام هذه الدولة لمّا أصبحوا يحتكمون في رئاستهم للمدن إلى الغلبة والتسلط[56]، مما يجعل من سياسة هذه الدولة جائرة، تصب فقط في خدمة البيت لا المجتمع ككل.

تطرق ابنُ رشد إلى الكيفية التي تتحول بها كل سياسة من هذه السياسات إلى أخرى، وبيّن أنَّها لا تخضع للترتيب نفسِهِ الذي أقرّه أفلاطون في جمهوريته ضرورة؛ لأنَّ الضرورة «**توجد في الأشياء الطبيعية؛ إذ الطبيعة هي التي من شأنها أن يأتي المتقابلات فيها عن طريق الوسائط. وأما هذه الأمور، وهي إرادية كليًّا وجميع هذه الطبائع، أعني التي وصفنا، توجد في هذه المدن، فكيف أمكن لكل مدينة منها أن تتحول إلى الأخرى؟**»[57].

يهدف تحليل ابن رشد لأنواعِ نُظم الحكم الأفلاطونية، إلى تشخيص أمراض المجتمعات الإسلامية، وقد استفاضَ كثيرًا في مناقشة هذه الأنظمة، خاصة ما يخص الانتقالات التي تحدُث على مستواها من نموذج لآخر، بحيث لا يفتأ يستحضر أهل زمانه في ذلك. وعليه، فهو لما وقف على كيفية تحوّل سياسة الكرامة إلى سياسة القلة من الأغنياء، ضربَ مثالًا بدولة المرابطين، التي كانت في بداية أمرها سياسة شرعية يرأسها يوسف بن تاشفين، قبل أن تتحول مع ابنه إلى سياسةٍ كرامية مهووسة بجمع المال، ثم مع حفيده إلى سياسةٍ شهوانية آلت بها إلى الفساد، وفسْح المجال لظهور نظام الحكم الموحدي[58].

علاوة على ذلك، فالتكييفُ الرشدي للفكر السياسي الأفلاطوني لصالح المجتمع الإسلامي كان يهدفُ إلى جعلِ الأوضاع السياسية والاقتصادية والفكرية لهذا المجتمع في محكِّ التحليل والنقد،

(55) المرجع السابق، ص176.
(56) المرجع السابق، الهامش، ص178.
(57) المرجع السابق، ص203.
(58) المرجع السابق، ص ص187_188.

متخذًا بذلك أفلاطون غطاءً يتخفى وراءه. ولعل ذِكره لحكومة الخلفاء الراشدين، بوصفها حكومة أفلاطون الفاضلة، وما وقع لها من تحول على يد معاوية إلى حكومة كرامية قائمة على الشرف والجاه والمجد[59]، وكذا حديثه عن المنصور بن أبي عامر، ويحيى بن غانية، ودولة المرابطين وأسباب سقوطها وكذلك انتصار العرب المسلمين في أول قيام دولتهم عل حكومة الفرس إلا تطبيق لأفلاطون مع التاريخ السياسي للإسلام[60].

خاتمة:

خلاصة القول، فكتاب «الجمهورية» شكّل مشروعًا سياسيًّا غير منفصلٍ كليًا عن هموم الواقع الاجتماعي والسياسي الذي ينتمي إليه أفلاطون، من خلال مناقشته لأنظمة الحكم التي تولّت شؤونه، وما جعلها تعجز على تمتيعها بالعدالة الحقة، والسبل المعقولة لوضع حد لمتاعبها. وهو كتاب ألّفه أفلاطون عندما أُصيب بالإحباط من إمكانية انخراطه الفعلي في معالجة أوضاع مجتمعه السياسي في ظل كون القائمين على السلطة آنذاك يميلون إلى لذة الاغتناء ومتعة الظهور، لكي يجعله سبيله النظري المناسب للتعبير عن أفكاره بكل حرية.

لقد تميز كتاب «الجمهورية» لأفلاطون بروحه النقدية لأنظمة الحكم السائدة في اليونان، حيث طرحها للنقاش مُبرزًا عيوبها، الواحد تلو الآخر. ولعل ذلك هو ما دفع بابن رشد إلى جعله نقطةَ انطلاقه نحو مناقشة سياسات زمانه، من خلال إبراز العيوب التي لازمتها وآلت إلى التسلط والطغيان في كثير من الأحيان، وكذا ما يتطلبه أمر إصلاحها ومعالجتها. لذلك، تعدّت استعادة ابن رشد لنصوص «الجمهورية» مجرد شرح أفكاره وتلخيصها، إلى تطبيق نصوصه على بيئته الإسلامية.

اقتفى ابنُ رشد أثرَ أفلاطون في مسألة تأكيد ضرورة رئاسة الفلاسفة للجمهورية الفاضلة، إلا أنَّ هؤلاء الفلاسفة غير مرحّب بهم في الإسلام، لكون بعض أصحاب الفقه والكلام روّجوا لضرورة الابتعاد عن علوم اليونان لأنَّها مشبوهة، وهو ما دفع بالكثير من الفلاسفة إلى إخفاء اهتمامهم بالفكر الفلسفي خوفا من العقاب.

---

(59) قال ابن رشد في هذا الشأن: «**و أنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية، من سياسة العرب في الزمن القديم، لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحوّلوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية. ويشبه أن يكون الأمر كذلك اليوم في هذه الجزر (جزيرة الأندلس)**». انظر: (ابن رشد، أبو الوليد، **الضروري في السياسة**، ص184).

(60) العبيدي، حسن،» **تقديم كتاب تلخيص السياسة لأفلاطون، محاورة الجمهورية**«، ضمن: أبي الوليد بن رشد، **تلخيص السياسة لأفلاطون، محاورة الجمهورية**، نقله إلى العربية حسن مجدي العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1998، ص36.

المراجع:

باللغة العربية:

أفلاطون. (1969). جمهورية أفلاطون (فؤاد زكريا، ترجمة؛ محمد سليم سالم، مراجعة). دار الكتاب العربي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

أفلاطون. (1994). محاورة طيماوس (شوقي داود تمراز، ترجمة). في المحاورات الكاملة (المجلد 5). الأهلية للنشر والتوزيع.

ابن أبي أُصيبعة. (1882). عيون الأنباء في طبقات الأطباء (امرؤ القيس بن الطحان، نقل وتصحيح). المطبعة الوهبية.

ابن رشد. (1986). فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. دار المشرق.

ابن رشد. (1998). الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون (أحمد شحلان، ترجمة؛ محمد عابد الجابري، إشراف وشروح). مركز دراسات الوحدة العربية.

الأنصاري المراكشي، ابن عبد الملك. (2012). الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة (إحسان عباس، محمد بن شريفة، وبشار عوّاد معروف، تحقيق وتعليق؛ المجلد 4). دار الغرب الإسلامي.

جونستون، د. (2012). مختصر تاريخ العدالة (مصطفى ناصر، ترجمة). المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

جنثالث بلنثيا، آنخل. (1955). تاريخ الفكر الأندلسي (حسين مؤنس، ترجمة). مكتبة الثقافة الدينية.

خليل، أ. خ. (1981). مستقبل الفلسفة العربية. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

العبيدي، ح. (1998). تقديم كتاب تلخيص السياسة لأفلاطون، محاورة الجمهورية. في ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، محاورة الجمهورية (حسن مجدي العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، ترجمة). دار الطليعة للطباعة والنشر.

عمارة، م. (1988). مسلمون ثوار (ط. 3). دار الشروق.

غوش، ر. (2008). الفلسفة السياسية في العهد السقراطي. دار الساقي.

المراكشي، ع. ا. (1949). المعجِب في تلخيص أخبار المغرب (محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ضبط وتصحيح وتعليق). مطبعة الاستقامة.

المُقرّي التلمساني، أ. بن م. (1968). نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (إحسان عباس، تحقيق؛ المجلد 1). دار صادر.

ولفنسون، إ. (1936). موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

Reference

Plato. (1969). *The Republic of Plato* (Fouad Zakaria, Trans.; Muhammad Salim Salim, Rev.). Dar Al-Kitab Al-Arabi, Egyptian General Organization for Authorship and Publishing.

Plato. (1994). *Timaeus dialogue* (Shawqi Daoud Tamraz, Trans.). In *The Complete Dialogues* (Vol. 5). Al-Ahliyyah for Publishing and Distribution.

Ibn Abi Usaybi'ah. (1882). *Uyūn al-Anbāʾ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbāʾ* (Imru' al-Qais ibn al-Taḥḥān, Ed. & Rev.). Al-Wahbiyyah Press.

Ibn Rushd. (1986). *Faṣl al-Maqāl wa-Taqrīr mā bayn al-Sharīʿah wa-al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl* [The decisive treatise and the connection between law and wisdom]. Dar Al-Mashriq.

Ibn Rushd. (1998). *Al-Ḍarūrī fī al-Siyāsah: Mukhtaṣar Kitāb al-Siyāsah li-Aflāṭūn* [The essential in politics: Abridgement of Plato's Politics] (Ahmad Shahlan, Trans.; Muhammad Abed Al-Jabri, Ed. & Commentary). Center for Arab Unity Studies.

Al-Ansari al-Marrakushi, Ibn ʿAbd al-Malik. (2012). *Al-Dhayl wa-al-Takmilah li-Kitābay al-Mawṣūl wa-al-Ṣilah* (Iḥsān ʿAbbās, Muhammad bin Sharīfah, & Bashshār ʿAwwār Maʿrūf, Eds. & Commentary; Vol. 4). Dar al-Gharb al-Islami.

Johnston, D. (2012). *A Brief History of Justice* (Mustafa Nasser, Trans.). National Council for Culture, Arts and Letters.

González Palencia, Ángel. (1955). *History of Andalusian Thought* (Hussein Moanes, Trans.). Maktabat al-Thaqafah al-Diniyyah.

Khalil, A. Kh. (1981). *The Future of Arab Philosophy*. University Institution for Studies and Publishing.

Al-ʿUbaydi, H. (1998). Introduction to the book *Summary of Plato's Politics: The Republic*

Dialogue. In Ibn Rushd, *Summary of Plato's Politics: The Republic Dialogue* (Hassan Majdi Al-ʿUbaydi & Fatimah Kadhim Al-Dhahabi, Trans.). Dar Al-Taliʿah for Printing and Publishing.

ʿImarah, M. (1988). *Revolutionary Muslims* (3rd ed.). Dar Al-Shorouk.

Ghosh, R. (2008). *Political Philosophy in the Pre-Socratic Era*. Dar Al-Saqi.

Al-Marrakushi, ʿAbd al-Wāḥid. (1949). *Al-Muʿjib fī Talkhīṣ Akhbār al-Maghrib* (Muḥammad Saʿīd Al-ʿAryān & Muḥammad Al-ʿArabī Al-ʿAlamī, Eds. & Commentary). Al-Istiqaamah Press.

Al-Muqri al-Tilmisani, Ahmad ibn Muhammad. (1968). *Nafḥ al-Ṭīb min Ghuṣn al-Andalus al-Raṭīb* (Iḥsān ʿAbbās, Ed.; Vol. 1). Dar Ṣādir.

Wolfenson, I. (1936). *Moses Maimonides: His Life and Works*. Committee for Authorship, Translation, and Publishing Press.

باللغات الأجنبية:

Fairclough, N. (2003). *Analysing discourse: Textual analysis for social research*. Routledge Taylor and Francis Group.

Gauthier, L. (1948). *Les grands philosophes: Ibn Rochd (Averroès)*. Presses Universitaires de France.

Luccioni, J. (1958). *La pensée politique de Platon*. Presses Universitaires de France.

Renan, E. (1861). *Averroès et l'averroïsme* (2e éd.). Harvard Collège Library.

Shahidipak, M. (2015). Averroes and his using Plato's Republic in history. *Journal of Social Sciences and Humanities, 1*(3), 229–234. American Institute of Science.

Van Leeuwen, T. (2008). *Discourse and practice: New tools for critical discourse analysis*. Oxford University Press.

Topaloglu, A. (2014). The politics of Plato and his objection to democracy. *Mayis University, 21*(1). Retrieved from https://core.ac.uk

Vlachos, G. (1997). *Histoire des théories politiques*. Cerjemas, Université de Perpignan.