



الفلسفة السياسية في الغرب الإسلامي: تقاطعات المشرق والمغرب

دراسة في التأثير السياسي لأبي نصر الفارابي في ابن باجه وابن رشد

د. امحمد جبرون
أستاذ باحث - المغرب



مركز نهوض

لدراسات والنشر

NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

◀ الفهرس:

٤ مقدمة
٥ الفلسفة السياسية في الغرب الإسلامي: ابن باجّه وابن رشد
٥ ١- ابن باجّه: تدير المتوحد
٨ ٢- ابن رشد: المدينة الفاضلة ممكنة
١٣ التأثير المشرقي في الفلسفة السياسية أو الفارابي معلمًا لابن باجّه وابن رشد
١٦ ١- الفارابي أستاذ لابن باجّه
٢٠ ٢- الفارابي مرجع لأبي الوليد ابن رشد
٢٤ الفلسفة السياسية في الغرب الإسلامي وحدود التأثير المشرقي
٢٧ خاتمة
٢٨ لائحة المصادر والمراجع

المُلخَص: ◀

■ إن الكثير من نصوص الفلسفة السياسية التي أبدعها فلاسفة الغرب الإسلامي استفادت من العقل المشرقي، وأضافت إليه إضافات نوعية بما يناسب خصوصية المغرب وعقلانيته.

■ وإذا كانت العلاقات الثقافية بين المشرق والمغرب ثابتةً، وتحصيل حاصل، ولا تحتاج إلى دليل، فإن شكل التعالق، وطرقه، والعوامل الفاعلة فيه، لا زال غامضًا وبحاجة إلى مزيد من التحقيق والدرس، فقليلة هي الدراسات التي اشتغلت بعمق وتركيز على هذه العلاقة، وسعت لتعريفها.

■ وتسمح لنا هذه الدراسة بالافتراض أن الفلسفة السياسية بالغرب الإسلامي وبحكم اتصالها بالمشرق كانت طورًا إبداعيًا داخله، ولم تنفصل عنه من حيث المصادر والآفاق، ونظرًا لتأخر ظهورها بالغرب الإسلامي والمحن التي مرت بها، فقد كانت نصوصها أكثر سعيًا للتوافق مع «الزمان»، سواء من خلال سياسة «تدبير المتوحد» أو النموذج الواقعي للمدينة الفاضلة.

■ إن هذه الورقة - وبالإضافة للفرضية السابقة - تجعل من العلاقة والتواصل بين المشرق والمغرب في مستوى الفلسفة السياسية موضوعًا للدرس والتحليل، وذلك بتقديمها لمجموعة من نصوص الفلسفة السياسية المغربية التي تعكس تقاطعات المشرق بالمغرب، وتتبع التأثيرات المشرقية التي تخترقها، وبيان - أيضا - التعقيبات أو الإضافات المغربية لها.

■ إن المنهج الذي سنعتمده لمقاربة هذا الموضوع هو المنهج التاريخي - التحليلي؛ حيث سنعمل على التأريخ للفلسفة السياسية في المغرب الإسلامي، وتتبع العلاقة بين المشرق والمغرب في هذا المستوى تتبعًا زمنيًا يأخذ بالاعتبار التحولات السياقية والظرفية، وسنتجنب في هذا السياق الغوص في ماهية العبارة الفلسفية السياسية وأبعادها الكلية، سوى بالقدر الذي يقتضيه موضوعنا.

■ وسنقسم عملنا في هذا الموضوع على النحو التالي:

- الفلسفة السياسية في الغرب الإسلامي: ابن باجّه وابن رشد.

- التأثير المشرقي في الفلسفة السياسية أو الفارابي معلمًا لابن باجّه وابن رشد.

- الفلسفة السياسية في الغرب الإسلامي وحدود التأثير المشرقي.

◀ مقدمة:

لقد عزز انتشار الإسلام في جهة المغرب بعد منتصف المائة الأولى للهجرة فرص وظروف التواصل بين المشرق والمغرب؛ حيث أمست الحركة دائبة ودائمة بين الجهتين منذ ذلك الحين، ولم تتأثر هذه الحركة بالتحويلات السياسية العميقة التي شهدتها العلاقات بين هاتين الجهتين. وفي هذا السياق التواصلي شكل المجال الثقافي أحد المجالات الإستراتيجية للتقاطع مشرق - مغرب؛ حيث أمست - بموجب ذلك - مظاهر التماثل الثقافي بينهما كبيرة ومتنوعة، تهم سائر أبعاد الثقافة العربية (الدينية والأدبية والفلسفية..). وتعتبر الفلسفة السياسية الإسلامية التي أنتجها فلاسفة المغرب في العصر الوسيط إحدى محاور التماثل والتواصل المهمة بين الجهتين، التي كشفت عن جانب من التأثير المشرقي بالغرب الإسلامي.

إن الكثير من نصوص الفلسفة السياسية التي أبدعها فلاسفة الغرب الإسلامي استفادت من العقل المشرقي، وأضافت إليه إضافات نوعية بما يناسب خصوصية المغرب وعقلانيته.

وإذا كانت العلاقات الثقافية بين المشرق والمغرب ثابتة، وتحصيل حاصل، ولا تحتاج إلى دليل، فإن شكل التعالق، وطرقه، والعوامل الفاعلة فيه، لا زال غامضاً وبحاجة إلى مزيد من التحقيق والدرس، فقليلة هي الدراسات التي اشتغلت بعمق وتركيز على هذه العلاقة، وسعت لتعريفها.

وتسمح لنا هذه الدراسة بالافتراض أن الفلسفة السياسية بالغرب الإسلامي وبحكم اتصالها بالمشرق كانت طوراً إبداعياً داخله، ولم تنفصل عنه من حيث المصادر والآفاق، ونظراً لتأخر ظهورها بالغرب الإسلامي والمحن التي مرت بها، فقد كانت نصوصها أكثر سعيًا للتوافق مع «الزمان»، سواء من خلال سياسة «تدبير المتوحد» أو النموذج الواقعي للمدينة الفاضلة.

إن هذه الورقة - وبالإضافة للفرضية السابقة - تجعل من العلاقة والتواصل بين المشرق والمغرب في مستوى الفلسفة السياسية موضوعاً للدرس والتحليل، وذلك بتقديمها لمجموعة من نصوص الفلسفة السياسية المغربية التي تعكس تقاطعات المشرق بالمغرب، وتتبع التأثيرات المشرقية التي تخرقها، وبيان - أيضا - التعقيبات أو الإضافات المغربية لها.

إن المنهج الذي سنعمده لمقاربة هذا الموضوع هو المنهج التاريخي - التحليلي؛ حيث سنعمل على التأريخ للفلسفة السياسية في المغرب الإسلامي، وتتبع العلاقة بين المشرق والمغرب في هذا



المستوى تتبعًا زمنيًا يأخذ بالاعتبار التحولات السياقية والظرفية، وسنتجنب في هذا السياق الغوص في ماهية العبارة الفلسفية السياسية وأبعادها الكلية، سوى بالقدر الذي يقتضيه موضوعنا.

وسنقسم عملنا في هذا الموضوع على النحو التالي:

- الفلسفة السياسية في الغرب الإسلامي: ابن باجّه وابن رشد.
- التأثير المشرقي في الفلسفة السياسية أو الفارابي معلمًا لابن باجّه وابن رشد.
- الفلسفة السياسية في الغرب الإسلامي وحدود التأثير المشرقي.

◀ الفلسفة السياسية في الغرب الإسلامي: ابن باجّه وابن رشد:

عرف الغرب الإسلامي نشاطًا فلسفيًا واضحًا خلال العصر الوسيط، شأنه في ذلك شأن الشرق الإسلامي، تمثل في ظهور مجموعة من النصوص الفلسفية النوعية الدالة على كفاءة فلاسفة الغرب، والتي لا زال بعضها حاضرًا ومؤثرًا إلى اليوم.

وكانت اهتمامات فلاسفة الغرب الإسلامي، وكما تبديها النصوص التي بين أيدينا، متنوعةً، تهم سائر قضايا الفلسفة في ذلك العصر، بما فيها قضايا السياسة والتدبير التي شكلت إحدى اهتماماتهم المركزية، وألّفوا في بابها مجموعةً من النصوص.

إن معظم فلاسفة الغرب الإسلامي تناولوا الشأن السياسي وخاضوا في إشكالاته، غير أن قلة منهم من وصلتنا عباراتهم ونصوصهم؛ وذلك لآفة الضياع التي كانت سمة هذا العصر، والتي عانت منها نصوص الفلسفة أكثر من غيرها، ومن أبرز هؤلاء القلة وأعلامهم شأنًا: ابن باجّه (ت. ٥٣٣هـ)، وابن رشد (ت. ٥٩٥هـ)؛ وذلك لتفردهم بكتابة مجموعة من نصوص الفلسفة السياسية المهمة، وسنحاول فيما يلي التعريف بهم وبأطروحاتهم في الفلسفة السياسية.

1- ابن باجّه: تدبير المتوحد:

أبو بكر محمد بن يحيى بن الصايغ المعروف بابن باجّه، من أهل الثغر الأعلى الأندلسي، ولد بسرقسطة في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، وعاصر حاكمها ابن هود المستعين الثاني (٤٧٨-٥٠٣هـ) إبان عهد الطوائف بالأندلس.

ولما فتح المرابطون الأندلس وعزلوا حكام الطوائف دخل ابن باجّة في خدمة واليهم على سرقسطة وهو ابن تفلويت، وبعد سيطرة ألفونسو على الثغر الأعلى سنة ٥٠٩هـ رحل ابن باجّة إلى جنوب الأندلس، وتقلب بين مدنها قبل أن ينتقل إلى فاس في خدمة أبي بكر يحيى بن يوسف بن تاشفين المرابطي؛ حيث صار وزيراً له، وبقي هناك إلى أن مات مسموماً سنة ٥٣٣هـ. تلقى علوم عصره وبرع في بعضها، فكان لغويًا مجيدًا، وشاعرًا متمكنًا، وموسيقيًا، وفيلسوفًا.. غير أنه اشتهر واختص بالفلسفة وعلومها، وخاصة ما أسماه عبد الرحمن بدوي بـ «علم الإنسان». ترك ابن باجّة تراثًا ضخماً بلغ في عدّ البعض حوالي ١٠٥ مؤلفات بين كتاب ورسالة، وكان معظم هذه المؤلفات في مباحث فلسفية.

وقد اعتنى في بعض هذه المؤلفات بالسياسة، ومعضلاتها، وأهم مؤلفاته في هذا الباب كتاب «تدبير المتوحد»، الذي خصه للحديث في شؤون المدينة وطبيعة الاجتماع السياسي، وهو ما جعل ابن القفطي (ت. ٦٤٦هـ) يتهمه بالانحراف عن الأوامر الشرعية والتمسك - بالمقابل - بالسياسة المدنية^(١).

وكان أول من نشر نص تدبير المتوحد آسين بلاثيوس (Asin Palacios) سنة ١٩٤٦م، ثم أعقبته نشرات أخرى^(٢). والمتوحد الذي يدلنا ابن باجّة عن طرق تدبيره هو السعيد أو السعداء في المدينة التي غفل أهلها عن أسباب السعادة واتبعوا طرق الجهل والضلال والفسق^(٣).

إن نوع التدبير الذي يقترحه ابن باجّة على المتوحد^(٤)، هو نوع من السياسة الواجب اتخاذها لحمل الذات روحًا وجسدًا على موارد السعادة في المدينة التي نقص فضلها وكمالها أو انعدم.

إن النموذج السياسي الذي أطر رؤية ابن باجّة في برنامجه السياسي «تدبير المتوحد»، هو نموذج المدينة الفاضلة، الذي كان نموذجًا مهميًا خلال العصر الوسيط، فتدبير المتوحد في هذا السياق هو اختيار سياسي بديل يعوض غياب المدينة الفاضلة في الواقع، وفي انتظار تحقيقها.

(١) ابن القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ٢٠٠٥/١، ص. ٢٩٩. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج. ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. ١٩٨٤/١، ص. ١١-١٩.

(٢) عبد الرحمن بدوي، رسائل ابن باجّة، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، المجلد ١٥، سنة ١٩٧٠، ص. ٢٠.

(٣) بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج. ١، م. س. ص. ١٨.

(٤) التدبير هو ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة. (ابن باجّة، تدبير المتوحد، ضمن الفلسفة السياسية الإسلامية، تحقيق يوسف إيبش، دار الحمراء، بيروت، ط. ١٩٩٠/١، ص. ٦٣).



ومن ثم، وانطلاقاً من هذا النموذج، إن النظم السياسية أو السير كما يسميها ابن باجّه - إجمالاً - تنقسم إلى خمسة رئيسة: السيرة الفاضلة؛ والسيرة الجاهلة؛ والسيرة الفاسقة؛ والسيرة المتبدلة؛ والضالة. وأغلب هذه النظم (السير) التي عاصرها فيلسوفنا هي من النوع الناقص، الذي تعتريه أشكال مختلفة من النقص والتي تجعل منها نُظماً جاهلة أو فاسدة.. إلخ، وهو ما يجعلها بعيدةً عن نموذج المدينة الفاضلة والكاملة، وفيها النوابت (المنحرفون) والأطباء والحكام.. التي هي دليل نقص^(٥).

فالإستراتيجية التي يقترحها ابن باجّه لاستعادة أوصاف الفضيلة والكمال للمدينة، هي إستراتيجية تدبير المتوحد، أي تدبير المفرد، أو بلغة المتصوفة الغرباء، حيث يستطيعوا هؤلاء أن يعيشوا بأفكارهم التي هي لهم كالأوطان بديلاً عن الواقع الشقي، فتدبير المتوحد هو «تدبير هذا الإنسان المتوحد. وبينّ أنه قد لحقه أمرٌ خارج عن الطبع، فنقول: كيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته؟ كيف يقول الطبيب في الإنسان المنفرد في هذه المدن؟ كيف يتوحد حتى يكون صحيحاً؟ إما بأن تحفظ صحته، وإما بأن يسترجعها إذا زالت، كما وصفت في صناعة الطب»^(٦).

ووضع في هذا الاتجاه ناموساً للأفعال الإنسانية التي تقرب الفرد من غاياته التي تقع تحت مظلة السعادة باعتبارها تدابير توحيدية تبعده عن الأفعال البهيمية والجمادية^(٧).

وإجمالاً؛ كان ابن باجّه شأنه شأن فلاسفة الإسلام في العصر الوسيط، وخاصة المتأثرين منهم بأفلاطون، يعتقد بفساد المدينة التي يعيش بها، وبالمقابل يحلم بمدينة تخلو من ضروب الخلل والفساد، وتعدم فيها الحاجة إلى الحاكم، والقاضي، والطبيب.. وتستقيم أحوالها من تلقاء ذاتها.

ولن يتحقق هذا الحلم إلا بتدبير المتوحد، تدبير ينال به الفرد المتوحد السعادة المفقودة، ويزيل عن «نفسه الأعراض التي تمنعه عن السعادة أو عن نيل ما يمكنه منها، إما بحسب غاية رويته أو بحسب ما استقر في نفسه»، ومن ثم فهذا المشروع الذي يقترحه ابن باجّه موجه بالأساس إلى النوابت من أهل المدينة، وغايته دلالاته على طريق السعادة والفضيلة^(٨).

(٥) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط. ٢، (ب.ت)، ص. ١٣١-١٣٣.

عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج. ١، ص. ١٨.

(٦) ابن باجّه، تدبير المتوحد، ص. ٦٦.

(٧) نفسه، ص. ٦٧.

(٨) نفسه، ص. ٦٦.

2- ابن رشد: المدينة الفاضلة ممكنة:

يُعد أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت. ٥٩٥هـ) من أشهر فلاسفة الإسلام وأوسعهم تأليفاً، وقد تجاوز تأثيره العصر الذي عاش فيه إلى العصور التالية؛ حيث اعتمد عليه الكثير من فلاسفة الغرب في تجديد الصلة بالفلسفة اليونانية وخاصة الأرسطية منها.

ولد ابن رشد الحفيد بقرطبة سنة ٥٢٠هـ في بيت اشتهر بالعلم. أخذ العلوم الشرعية من فقه وأصول وكلام.. عن كثير من الأعلام، وحفظ الموطأ، والمدونة في الفقه المالكي.

وكان من القلائد في زمانه الذين تعاطوا الطب وعلوم الأوائل والفلسفة إلى جانب العلوم الشرعية، ومن شيوخه في هذه الفنون أبو مروان بن جزيول وأبو جعفر بن هارون وآخرون لا نعلمهم، غفل عن ذكرهم كتاب التراجم.

عاش ابن رشد حياةً سياسية مستقرة بشكل عام، وكان وجيهاً محترماً لدى حكام عصره من الموحيدين، وإن النكبة التي أصابته في آخر حياته لم تكن لتغير من هذا الحكم العام؛ بحيث لم تتجاوز السنتين من سنة ٥٩٣هـ إلى سنة ٥٩٥هـ.

وبالرغم من كثرة الأقاويل في سبب هذه النكبة وحيثياتها فإنها حقيقة لا زالت مجهولة السبب، فبعض المصنفين أرجعها لكيد الفقهاء وتحريضهم عليه؛ حيث اتهموه في هذا السياق بتفضيله حكم الطبيعة على حكم الشريعة، ومواقف من هذا القبيل. والبعض الآخر أرجعها إلى أسباب سياسية تتصل بإساءته للخليفة يعقوب المنصور الموحيدي (٥٨٠ - ٥٩٥هـ) بعد وصفه إياه في أحد كتبه بملك البربر أو مخاطبته بأخي... بينما أرجعها البعض إلى قرابته من والي الخليفة بقرطبة أبي يحيى، واختصاصه به، والذي كان من ثمرته أن ألف له كتاب «الضروري في السياسة»..

وقد كان أبو يحيى على خلاف مع الخليفة المنصور في آخره. وإثر هذه النكبة نُفي ابن رشد إلى اليَسَّانة، وكان أغلب ساكنيها من اليهود^(٩)، ثم عفي عنه بعد مدة قصيرة، واستدعاه الخليفة المنصور إلى مراكش، واستعاد مكانته السابقة. وكانت وفاته بمراكش في السنة المتقدمة، في أيام الخليفة الناصر الموحيدي (٥٩٥ - ٦١٠هـ).

(٩) أيسانة مدينة أندلسية تقع ناحية قرطبة، كان أغلب ساكنيها من اليهود، وأهلها أغنياء ميسير.



ولم يكن ابن رشد في هذه المحنة وحده، فقد طالت عددًا من الأعلام الآخرين الذين كانوا يشتغلون بالفلسفة كأبي جعفر الذهبي، والفقيه أبي عبد الله محمد بن إبراهيم، وأبي الربيع الكفيف.. الذين تعرضوا هم كذلك للنفي.

لقد أتاح التكوين العلمي المتنوع والواسع للفيلسوف والفقيه ابن رشد المشاركة والإبداع في كثير من أصناف العلوم الشرعية والعقلية، ولكثرة تأليفه وتنوعها كان جسرًا آمنًا ورئيًا عبرت من خلاله بعض علوم اليونان ومفاهيمهم (علوم الأوائل) إلى باقي العالم.

وقد أحصى له بعض من ترجم له حوالي سبعين كتابًا في فنون شتى، وأكثر هذه المصنفات اتصالاً بالفلسفة السياسية: كتاب «الضروري في السياسة» وهو مختصر كتاب السياسة لأفلاطون؛ وكتاب «تلخيص الخطابة»^(١٠).

لقد تبنى ابن رشد من الناحية السياسية وبحكم غلبة الفلسفة عليه نموذج المدينة الفاضلة، التي كانت مثال عدد من فلاسفة الإسلام في هذا العصر، وعلى رأسهم الفارابي، نقلًا عن أفلاطون.

وألف ابن رشد في هذا المعنى كتابه «الضروري في السياسة»، وهو من النصوص الرشدية التي ضاع أصلها العربي، ويعود الفضل في تعرفنا عليه إلى الترجمة العبرية التي نجت من الضياع^(١١).

وبالرغم من تعامل الكثير من الباحثين مع نص «الضروري في السياسة» على أنه ترجمة لسياسة أفلاطون، فإنه في حقيقة الأمر ليس كذلك، فابن رشد أثناء تقديمه لأفكار أفلاطون حول المدينة الفاضلة، لم يكن ناقلًا سلبيًا، و مترجمًا حرفيًا، يعرض أفكار أفلاطون، بل أضاف

(١٠) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، السفر السادس، تحقيق إحسان عباس. ومحمد بن شريفة، منشورات دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. ٢٠١٢ / ١، ص. ٢٢-٣٣. ابن فرحون، الدياج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ج. ٢، تحقيق محمد الأحمد أبو النور، ص. ٢٥٧-٢٥٩. عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، دار الكتاب، البيضاء، ط. ١٩٧٨ / ٧، ص. ٤٣٥-٤٣٧. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء وطبقات الأطباء، نشره امرؤ القيس بن الطحان، المطبعة الوهبية، ط. ١، (ب.م.ت)، ج. ٢، ص. ٧٥-٧٨. بدوي، موسوعة الفلسفة الإسلامية، ج. ١، ص. ١٩-٤٠. الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ١٩٩٨ / ١، ص. ٦٤-٦٦.

(١١) إن النص العربي الذي بين أيدينا من كتاب «الضروري في السياسة» هو ترجمة للنص العربي من هذا الكتاب التي أنجزها الدكتور أحمد شحلان اعتمادًا على نص روزنتال المنشور سنة ١٩٥٦م في إطار مشروع مركز دراسات الوحدة العربية لإخراج التراث الرشدي وطبعه، وكان المشرف على هذا المشروع المرحوم محمد عابد الجابري.

الفلسفة السياسية في الغرب الإسلامي: تقاطعات المشرق والمغرب

للنص في كثير من القضايا والمواضع، وعمل على تبيئته وإغناء أمثلته، ودعم أدلته، والتعقيب عليه في بعض الأحيان، وإيراد آراء غير أفلاطونية كآراء أرسطو وغيره.^(١٢)

لقد عرض ابن رشد في هذا الكتاب شروط المدينة الفاضلة وأوصافها النظرية والعملية، وكيف يمكنها التحقق من الفضائل الأربعة: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدل. التي بها يكون الفضل والكمال في المدينة.

وقد استند في تقديم هذه الشروط والموجبات - التي انطلق فيها بالأساس من نص أفلاطون - على مبادئ العلم المدني، الذي يدرس الأفعال الصادرة عن إرادة الإنسان واختياره، ويتغىى العمل أولاً وأخيراً^(١٣).

إن المدينة الفاضلة لا يجتمع لها الفضل سوى بتحقيق مكوناتها وأصنافها من الفضائل الأربعة (الشجاعة، والحكمة، والعفة، والعدل)، وأول هذه الأصناف المحتاجة إلى هذه الفضائل الحفظية، الذين ينقسمون إلى فئتين: الحرس والجند؛ والحكام (القضاة) والوعاظ وأهل الرأي (حراس النواميس والقوانين)، وتطلب فيهم فضيلة الشجاعة، وفي هذا المقام عمل ابن رشد على بيان كيفية تحقق هؤلاء من هذه الفضيلة وصونها؛^(١٤) وثاني أصناف المدينة الذين يجلبون لها الفضل والكمال فئة الرؤساء، ويحتاجون إلى فضيلة الحكمة، وقد اجتهد فيلسوف قرطبة في بيان أسباب التحقق منها وصونها؛^(١٥) وبعد هذين الصنفين تحدث ابن رشد في باقي الأصناف والفضائل المطلوبة فيها وخاصة أصحاب فضيلتي العفة والعدل، التي تطلب في الصنفين السابقين وسائر أصناف المدينة^(١٦).

ويتخذ العدل في سياق نموذج المدينة الفاضلة معنى خاصاً، بعيداً عن دلالة المساواة التي استقرت في أذهان الكثيرين اليوم، فالعدل في منظور العلم المدني وتحديداً في المنظور الأفلاطوني هو «أن يعمل كل واحد في المدينة العمل الذي هو مهياً له بطبعه»^(١٧)، وهو ما لم يرفضه ابن

(١٢) ابن رشد، الضروري في السياسة (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)، نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٨، ص. ٨٢، ٨٣، ٩١، ٩٢، ١٦١، ٢٢٥.

(١٣) ابن رشد الضروري في السياسة، ص. ٧٢.

(١٤) نفسه، ص. ٨٣-٩٧.

(١٥) نفسه، ص. ١٠٢، ١٠٣، ١١٦، ١٣٥.

(١٦) نفسه، ص. ١١٩، ١٢٠.

(١٧) نفسه، ص. ٧٧.



رشد، بل على العكس أگده بقوله: «العدل هو أن يفعل كل واحد من أهلها ما هو مخصوص بفعله»، ومن النادر جدًّا أن يولد في طبقة من ليس من جنسها، فابن الفلاح جُبل بالطبع على عمل الفلاحة وابن الحافظ جُبل على عمل الحفظة وهكذا^(١٨)، وأن الزيغ في المدين الذي هو سبب الجور والإساءة وخاصة في تحول أصناف الناس من مراتبها وطبقاتها إلى مراتب لا تليق بها، وضرب في هذا السياق المثلّ بالمدن الأندلسية التي كانت تعرف في زمانه أشكالًا من الاضطراب^(١٩).

إن المدينة الفاضلة بالأوصاف التي بسطها ابنُ رشد نقلًا عن أفلاطون وبالإضافات التي أضافها، لا وجود لها في الواقع الذي كان يعيشه أو الذي بلغه خبره، وأغلب المدن التي عاصرها كانت مدنًا فاسدة أو ضالة، تسوسها رئاسات غير حكيمة، تختلف بين سياسة الكرامة التي تعتمد على القوة الغضبية والغلبة، وتنشد المال والتمتع والشرف والمجد؛ وسياسة الخسة التي تعتمد على القوة الشهوانية، وتروم جمعَ المال والمبالغة في الخراج والإسراف في النفقة؛ والسياسة الجماعية أو المدينة الجماعية التي هي مزيجٌ من سياسات متناقضة، وتسمى - أيضًا - بمدينة الحرية، التي يفعل فيها الناس ما يرغبون فيه؛ وذلك باختلاف أخلاق النفس^(٢٠).

فالدول والممالك الإسلامية التي عاصرها ابنُ رشد وبشكل خاص الدولة الموحدية التي كان يعيش في كنفها هي دولة «جماعية»، يجتمع فيها الناس على بيوت أو أن البيت الحاكم هو مقصدها الأول، وينقسم الناس في هذا النوع من الممالك إلى عامة وسادة، «يسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال العامة إلى أن يؤدي بهم الأمر أحيانًا إلى التسلط».

والنواميس أو الطبيعة الأولى للعامة في هذا النوع من الاجتماع قائمة على الحرب والتكسب بها، وفي حال خمولهم تفرض عليهم المكوس...، وإذا حصل واستبدت البيوت بهذه الأموال المكتسبة قام العامة عليها، وعملوا على الإطاحة بهؤلاء الرؤساء، وتتحول السياسة في هذا النوع من الدول والمدن إلى سياسة تسلط، التي تنقض تمامًا السياسة الفاضلة^(٢١).

إن هذا الحكم القاسي من طرف ابن رشد على ممالك زمانه وفي مقدمتها دولة الموحدين لا يعدم الأمل في ظهور المدينة الفاضلة؛ حيث وجدناه - وفي أكثر من مناسبة - يتحدث عن

(١٨) نفسه، ص. ١٠٣.

(١٩) نفسه، ص. ١٢٠.

(٢٠) نفسه، ص. ١٧٠، ١٧٢، ١٧٤.

(٢١) نفسه، ص. ١٧٦.

إمكانية التحول الإيجابي من سياسة إلى أخرى، بما في ذلك إمكانية تحول المدينة إلى مدينة فاضلة، وإن ما خطه أفلاطون في وصف المدن الضالّة فهو الأكثر أو الغالب وليس الضروري اللازم منطقيًا وتاريخيًا^(٢٢)، والمدينة الجماعية التي كان يعيش في كنفها ابنُ رشد هي مدينة متعددة بحسب أخلاق النفس، وموذج متطور عن المدن الناشئة بالطبع، أي الأولوية الضرورية (البدائية)، ولها قابلية التحول إلى المدينة الفاضلة أو أية مدينة أخرى^(٢٣).

ولم ينحصر اهتمامُ ابن رشد بالسياسة والتدبير في كتاب «الضروري في السياسة» بل تناولها في أكثر من عمل من أعماله الفلسفية، فعلى سبيل المثال تطرق في كتاب «تلخيص الخطابة» لأنواع السياسات بحسب تقسيم أرسطو، وهو نفسه التقسيم الذي نجده عند ابن رشد في كتاب «الضروري» نقلًا عن أفلاطون؛ حيث تنقسم السياسات إلى أربع وهي:

- **السياسة الجماعية:** وهي التي تكون فيها الرياسة بالاتفاق لا عن استئصال؛ حيث يتساوى فيها الناس في الفضل، وغايتها الحرية.

- **وسياسة الخسة:** التي يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين بأداء الإتاوة والتغريم، لا على جهة الحماية والذود عن المدينة، بل لتكون في جيب الرئيس الأول، وغايتها تحصيل الثروة.

- **وسياسة جودة التسلط (الأرستوقراطية):** وهو الذي يكون عن طريق الأدب والافتداء بما تُوجبه السنن، ويكون رؤساء هذا النوع أهلَ فضائل واقتدار على الأفعال، وتنقسم إلى نوعين: رئاسة ملك، ورئاسة الأخيار. وغاية هذا النوع من السياسة الفضيلة والتمسك بالسنة.

- **وسياسة الوحدانية والكرامية،** وحدانية الرياسة أو وحدانية السلطان الذي يسود الجميع بسلطانه المستبد، وغايتها الكرامة^(٢٤).

وهذه المدن من حيث نوااميسها وقوانينها تختلف بين مدن نوااميس وسنن محدودة كما هو الحال في الأمة الإسلامية، وبين نوااميس وسنن متبدلة بحسب الملوك والرؤساء كما هو الحال في مدن الروم.

(٢٢) نفسه، ٢٠٤.

(٢٣) نفسه، ص. ١٩١، ١٩٠.

(٢٤) ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، منشورات لجنة إحياء التراث بالجمهورية العربية المتحدة، القاهرة، ط. ١٩٦٧، ص. ١٣٥، ١٤٠.



إن ابن رشد في هذا النص قرَّب لنا نظريةً أرسطو في السياسة وخاصة في أنواع الرياسات، والتي تتقاطع مع نظرية أفلاطون التي بسطها في «الضروري في السياسة»، ويبدو من خلال المقارنة بين النصين أن ابن رشد كان وسطاً بين أرسطو وأفلاطون، وذلك بإدخاله نموذج المدينة الفاضلة في دائرة الإمكان، وهو ما لا يتمُّ بعيداً عن الأفكار السياسية لأرسطو التي لم يكتب له الاطلاع عليها اطلاقاً شمولياً بحسب تصريحه في مقدمة «الضروري في السياسة».

ولعل أكبر شاهد على هذا المعنى هو قوله: إن «هذه السياسات التي ذكرها أرسطو ليست تُلفى بسيطة وإنما تُلَفى أكثر من ذلك مركبة، كالحال في السياسة الموجودة الآن [العصر الموحدى آخر المائة السادسة]، فإنها إذا تُوِّمِلت توجد مركبة من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب»^(٢٥).

وعموماً، إن المنظور الفلسفي الرشدي للظاهرة السياسية جمع بين نظرية أفلاطون في المدينة الفاضلة وواقعية أرسطو في السياسات، ومن ثم فالإصلاح وإقامة الفضيلة في هذا المنظور الواقعي ممكنة، وهو ما تجلّى في النوافذ التي فتحها ابن رشد، سواءً في نص «الضروري في السياسة» أو في نص «تلخيص الخطابة» التي تجعل الإصلاح أمراً ممكناً.

◀ التأثير المشرقي في الفلسفة السياسية أو الفارابي معلماً لابن باجّه وابن رشد:

لقد تأثر فلاسفة الغرب الإسلامي بنظرائهم المشاركة وتعلموا منهم، بحيث لا تكادُ تجد نصّاً فلسفياً مغربياً يخلو من إحالة على الشرق ومتفلسفته. وتبدو هذه الخاصية التفاعلية في كل المواضيع والقضايا التي عالجها فلاسفة الغرب بما فيها الموضوع السياسي.

ومن أشهر فلاسفة الشرق وأشدهم تأثيراً في فلسفة الغرب الإسلامي: أبو نصر الفارابي (ت. ٣٣٩هـ) والشيخ الرئيس ابن سينا (ت. ٤٢٧هـ)، غير أن الظهور الكبير والتأثير القوي في الفلسفة السياسية كان للمعلم الثاني أبي نصر الفارابي.

ينتمي أبو نصر محمد بن محمد الفارابي الملقب بالمعلم الثاني بعد المعلم الأول أرسطو، إلى أسرة تركية من بلدة فاراب التي تقع ببلاد خراسان (كازاخستان). وبعد إقامة قصيرة بها، وفي زهرة شبابه انتقل أبو نصر إلى مدينة حرّان التي ورثت مدرسة الإسكندرية ودورها، وهناك

الفلسفة السياسية في الغرب الإسلامي: تقاطعات المشرق والمغرب

تلقى علوم الأوائل وعلوم اليونان، وكان أكبر أساتذته بها يوحنا ابن حيلان، أستاذه في علم المنطق، الذي لا نعرف عنه الكثير، وغفل عن ذكره المترجمون. ويجعل ابن القفطي لقاء يوحنا والفارابي في بغداد وليس في حرّان.

وبعد مدة انتقل الفارابي إلى مدينة بغداد عاصمة الخلافة في عهد المعتضد (٢٧٩-٢٨٩هـ)، وأخذ عن أكبر أساتذتها في علوم المنطق أبي بشر مئى بن يونس (ت. ٣٢٨هـ)، الذي كان إلى جانب تمكنه من المنطق مبرزاً في علوم أرسطو.

وبالرغم من بروز الفارابي في علوم اليونان والمنطق في بغداد، ووجهته بين أهل العلوم، فإنه كان خامل الذكر بهذه المدينة، معدوداً في العامة، وهو ما حفزه على الهجرة ومغادرتها إلى الشام في ضيافة أميرها سيف الدولة الحمداني (ت. ٣٥٦هـ) بحلب، حوالي سنة ٣٣٠هـ حيث عاش هناك متأرجحاً بين دمشق وحلب.

ومن الشام انتقل إلى مصر في فترة من الفترات قبل أن يعود إليها، وبقي بها إلى أن قُتل في رحلة إلى عسقلان بسواحل فلسطين على يد عصابة من اللصوص سنة ٣٣٩هـ^(٢٦).

عاش الفارابي حياة زهد، وتكشف، منقبضاً عن الناس، مشغولاً بأسئلته الفلسفية والعلمية، ودائم التفكير فيها، خلف وراءه تراثاً فلسفياً ضخماً، أغنى الفلسفة الإسلامية خلال العصر الوسيط، وجعل منه أحد فلاسفة الإسلام الكبار.

من أهم مؤلفاته في الفلسفة السياسية:

- «الأخلاق والسياسة»، ولعله من الكتب المفقودة^(٢٧).

- «الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية»، وهو كتاب منحول منسوب إلى أفلاطون، يضم مجموعة من الحكم، وجوامع الكلم في السياسة، تشبه إلى حد كبير محتويات الآداب السلطانية^(٢٨).

(٢٦) ابن القفطي، تاريخ الحكماء، ص. ٢٧٧-٢٧٩. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج. ٥، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط. ١٩٧٧، ص. ١٥٣-١٥٧. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة الإسلامية، ج. ٢، ص. ٩٤-٩٥.

(٢٧) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج. ٢، ص. ٤٥.

(٢٨) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون في الإسلام (نصوص محققة)، دار الأندلس، بيروت، ط. ١٩٩٧، ص. ١٧٣-١٩٦.



- «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وهو كتاب بيّن فيه حاجة الإنسان إلى الاجتماع وأوصاف العضو الرئيس وخصاله، ومضادات المدينة الفاضلة، وفصول في هذا المعنى^(٢٩).

- «السياسات المدنية» أو «السياسة المدنية»، وهو كتاب يتطرق - أيضًا - إلى موجبات الاجتماع المدني، وأنواع الرئاسات، وأوصاف الفاضل منها...، وهو يُشبهه في بعضه كتاب «آراء المدينة الفاضلة»^(٣٠).

إن الفارابي بالرغم من بعده في حياته عن الممارسة السياسية؛ حيث لا يذكر له من اعتنى بترجمته من المتقدمين مشاركة سياسية ذات بال، فإن هذه الآثار الفلسفية والتي تندرج فيما كان يسمى بـ «العلم المدني»، تدلّ على عنايته واهتمامه النظري الشديد بالظاهرة السياسية، وهي من الناحية الكمية والنوعية تفوق بكثير ما ألفه نظراؤه من فلاسفة عصره في هذا الباب، وهي لا زالت متداولة إلى اليوم.

لقد ذاع صيتُ الفارابي بين طلاب الفلسفة ودارسيها في أرجاء العالم الإسلامي في العصر الوسيط، وانتشرت نصوصه وأفكاره شرقًا وغربًا، ومن أهم البلاد التي وصلتها نصوص أبي نصر وأثرت فيها بلادُ الأندلس، حيث كان أكبر فلاسفة هذا القطر: ابن باجّه (ت. ٥٢٩هـ)، وابن طفيل (ت. ٥٨١هـ)، وابن السيد البطليوسي (ت. ٥٢١هـ)، وابن رشد (ت. ٥٩٥هـ)، وابن ميمون (ت. ٦٠١هـ)، وابن طمّوس (ت. ٦٢٠هـ).. حملة فلسفة الفارابي على الجملة، وتأثروا به في أكثر من مستوى، ونقلوا عنه على تفاوت بينهم.

ومن أهم كتب الفارابي التي وصلت الغرب الإسلامي ودرسها الطلاب المغاربة - بحسب شهادة ابن طفيل (ت. ٥٨١هـ) - كتبه المنطقية؛ و«الملة الفاضلة» ولعله كتاب «المدينة الفاضلة»؛ و«السياسة المدنية»؛ و«كتاب الأخلاق»^(٣١).

وإذا كان الفارابي أثر وبشكل واسع في فلسفة الغرب الإسلامي، وهو ما عكسته نصوصُ فلاسفة هذه الجهة من العالم الإسلامي التي تحمل إحالات كثيرةً عنه، فإن تأثيره الفلسفي السياسي تجلّى أساسًا في نصوص ابن باجّه وابن رشد.

(٢٩) أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص. ١١٧ - ١٧٤.

(٣٠) الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق فوزي ميري النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (ب.ت)، ص. ٦٩ - ١٠٧.

(٣١) ابن طفيل، حي بن يقظان، منشورات مجلة الدوحة (كتاب الدوحة)، تحقيق أحمد أمين، وزارة الثقافة القطرية، الدوحة، ٢٠١٤، ص. ٢٢، ٢١.

1- الفارابي أستاذ لابن باجّه:

كان ابن باجّه - على ما تدل فهرسته التي أخرجها جزئياً عدد من الباحثين وفي مقدمتهم عبد الرحمن بدوي - من الأوائل الذين تأثروا بفلسفة الفارابي، وأعملوا مفاهيمها في مقاربة ظواهر الوجود المختلفة، وتدلل على ذلك دلالة واضحة مؤلفاته ورسائله المختلفة، فله رسالة «تعاليق على كتاب أبي نصر في المدخل والفصوص من إيساغوجي»؛ وله رسالة «تعاليق على كتاب بارارمنياس للفارابي»؛ ورسالة «من الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال»^(٣٢).

وباعتبار هذه الصلة الوثيقة والواضحة بين ابن باجّه والفارابي، فقد تأثر فيلسوف الأندلس في فلسفته السياسية بالفارابي، وخاصة في كتابه «تدبير المتوحد»، وهو ما تشير إليه اقتباساته المتكررة عنه، المباشرة وغير المباشرة، وفي أكثر من موضع.

ولن نبالغ - في هذا المقام - إذا قلنا: إن برنامج تدبير المتوحد يمتاح ويتأسس على نموذج المدينة الفاضلة، التي تلقاها ابن باجّه - بكل تأكيد - عن الفارابي، ومن كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وهو الكتاب الذي قرّب وأصل نظرية أفلاطون في العلم المدني، والذي يعكس جانباً منه مفهوم المدينة الفاضلة،^(٣٣) فأثناء حديثه في مفهوم التدبير على سبيل المثال لم يتردد في الإحالة على كتاب أفلاطون في السياسة المدنية^(٣٤).

كما أن المقدمات التي بنى عليها ابن باجّه تدبير المتوحد مقدمات - هي الأخرى - منقولة عن الفارابي، فتقسيم النظم السياسية أو السير بتعبيره إلى خمسة أقسام تقليد أفلاطوني أخرجها الفارابي، وعن هذا الأخير أخذه ابن باجّه، ومن ثم فالسير بحسب ابن باجّه في «تدبير المتوحد» خمسة، واحدة فاضلة والأربعة المتبقية غير فاضلة (جاهلة، وفاسقة، ومتبدلة، وضالة)، والسير التي كانت موجودة في زمانه كلها من الأربعة غير الفاضلة، وقد تحاشى ابن باجّه - لأسباب لم يفصح عنها - الحديث في هذه الأربعة، واكتفى بذكر أدلتها أو علاماتها: النوابت (أصحاب الآراء الصادقة)، والحكام، والأطباء؛ لأن في المدينة الفاضلة لا حاجة لهؤلاء^(٣٥).

(٣٢) عبد الرحمن بدوي، رسائل جديدة لابن باجّه، ص. ٩، ١٧، ١٨.

(٣٣) العلم المدني عند أفلاطون في شقه الخاص بالدولة يتناول ثلاث قضايا أساسية: غاية الدولة؛ وطبقاتها؛ والمدينة الفاضلة. (بدوي، موسوعة الفلسفة، ج. ١، ص. ١٨٢).

(٣٤) ابن باجّه، تدبير المتوحد، م. س. ص. ٦٤.

(٣٥) ابن باجّه، تدبير المتوحد، ص. ٦٦. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص. ١٣١.



ولا نستبعد في هذا السياق أن فكرة تدبير المتوحد في ذاتها التي اشتهر بها ابن باجّة مستوحاةً بالأساس من فلسفة الفارابي، ومن كتبه سالفة الذكر، فقد تحدث أبو نصر عن فئة المضطرين والمقهورين من أهل المدينة الفاضلة الذين يكرهون على أفعال جاهلة، فإنهم لا يتأذون منها ما لم يساكنوا المضادين لهم، أي أهل المدن الأخرى غير الفاضلة من جاهلة وضالة...

ومعناه أن سلامة وسعادة هذه الفئة من الناس مرتبطة أساسًا بانقباضهم واعتزالهم عن أهل المدن الأخرى الذين يشاركونهم الزمان، وهذه الفكرة بشكل عام هي منطلق ابن باجّة في «تدبير المتوحد»^(٣٦).

إن هذا التأثير الواضح والقوي لابن باجّة في فلسفته السياسية بالفارابي يدفعنا للتساؤل عن طبيعة تكوينه الفلسفي، وكيف كان اللقاء بين الرجلين على بعد المسافة بينهما زمنيًا وجغرافيًا؟

إن سيرة ابن باجّة كما جاءت عند الفتح ابن خاقان (ت. ٥٢٨هـ)، وابن القفطي (ت. ٦٤٦هـ) وابن أبي أصيبعة (ت. ٦٦٨هـ)، وغيرهم، لا تفيدنا كثيرًا في الجواب عن هذا التساؤل، بحيث تخلو من إشارات ذات قيمة عن شيوخه في العلوم المختلفة التي برز فيها وخاصة علوم الفلسفة، وهو ما يدفعنا للبحث عن طريق آخر لبيان هذا الأمر.

ولعل في تتبع طريق دخول الفلسفة إلى الأندلس، وبشكل خاص نصوص الفارابي ووصولها إلى بلده سرقسطة، بعض الإجابة عن هذا التساؤل.

لقد دخلت علوم الفلسفة إلى الأندلس متخفيةً متلبسةً بعدد من العلوم التطبيقية كالفلك والرياضيات والطب، ودخلت - أيضًا - متسترة بعدد من المقالات المذهبية كالاعتزال والباطنية... ومن هذا المنطلق يعتبر محمد بن عبد الله بن مسرة (٣١٨هـ) وبعض المتكلمين والزهاد الأوائل الذي ظهوروا في الأندلس فلاسفةً.

غير أن الدخول القوي والشرعي لمذاهب الفلسفة إلى الأندلس تم في المائة الرابعة في عهد الخليفة الحكم المستنصر (٣٥٠-٣٦٦هـ)، الذي انتدب في أيام أبيه (الخليفة الناصر (ت. ٣٥٠هـ)) وقبل أن يصبح خليفةً، إلى العناية بهذه العلوم، واستمر على ذلك بعد تولّيه، و«استجلب من عيون التواليف الجليلة والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة، وجمع منها في بقية

(٣٦) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص. ١٤٥، ١٥٣، ١٥٤.

الفلسفة السياسية في الغرب الإسلامي: تقاطعات المشرق والمغرب

أيام أبيه، ثم في مدة ملكه من بعده ما كاد يُضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة، وتهيأ له ذلك لفرط محبته للعلم وبعد همته في اكتساب الفضائل، وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك».

وكان من نتائج هذا الاهتمام الرسمي بعلوم الفلسفة وعلوم الأوائل عامةً أن أقبل عليها الناس، وشرعوا في مُدارستها وتعلم مذاهبها، واستمر الأمرُ على هذا النحو إلى وفاته سنة ٣٦٦هـ. وخلفه على كرسي الخلافة ابنُه هشام المؤيد (٣٦٦-٤٠٣هـ)، الذي كان غلامًا صغيرًا، فاستبد عليه الحاجبُ المنصور ابن أبي عامر (ت. ٣٩٢هـ)، وتصرف في الملك تصرفَ الخليفة، فبادر إلى خزانة الحَكَم التي جمعها من كل الآفاق وبدد ذخائرها من علوم الفلسفة، ولم ينج من هذه النكبة إلا القليل مما احتفظ به الخواص بعيدًا عن أعين الرقابة^(٣٧).

إن هذه النكبة التي أصابت الفلسفة في هذا القرن لم تنجح في اجتثاثها من أرض الأندلس، وطردها، حيث سرعان ما عادت للظهور وازدهرت بعد انهيار سلطان بني عامر وبني أمية جملةً في مستهل المائة الخامسة (عصر الطوائف)، وأظهر الناس ما كان عندهم من نصوصها، وظهرت نصوص مكتبة الحَكَم التي نجت من الإتلاف، وتداولها التجار. وكانت أطراف الأندلس في هذا العهد أكثر تفلسفًا من قرطبة.

فإذًا انطلاقًا من هذه القصة، يمكن القول باطمئنان شديد: إن أهم كتب الفارابي وأكثر نصوصه دخلت الأندلس مع حركة البعث الثقافي التي قادها الحَكَم المستنصر في القرن الرابع، وهو القرن الذي برز فيه الفارابي، وإن النكبة التي أصابت الفلسفة في آخر هذا القرن على عهد هشام المؤيد، لم تنجح في مسح الطاولة واستئصال الفكر الفلسفي ونصوصه التي دخلت الأندلس، ومنها نصوص الفارابي، بل على العكس من ذلك ساعدت على خروجها من العاصمة قرطبة، وانتشارها في الآفاق المختلفة، وخاصة في عصر الطوائف.

لقد أمست سرقسطة عاصمة الثغر الأعلى الأندلسي في هذه الظروف، وواحدةً من مراكز الفلسفة الرائدة بالأندلس، وظهر في كنفها مجموعةً من الفلاسفة منهم:

(٣٧) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج. ٢، ص. ٦٢. صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، نشره لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢، ص. ٦٥، ٦٦. أنخل جانليث بالنشيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (ب. ت)، ٣٢٣-٣٣٢.



- أبو عبد الله محمد بن الحسين المعروف بابن الكناني المتوفى حوالي ٤٢٠هـ وكان من خاصة المنصور ابن أبي عامر وابنه، وفي الفتنة هاجر إلى سرقسطة وأقام بها، وكان ذا حظٍّ من علوم الفلسفة^(٣٨).

- وسعيد بن فتحون السرقسطي^(٣٩).

- أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن بن أحمد بن علي الكرماني (ت. ٤٥٨هـ)، وهو من أهل قرطبة، وأحد الراسخين في علم العدد والهندسة، كانت له رحلة إلى المشرق، ووصل إلى حرّان عاصمة علماء الأوائل، ورجع إلى الأندلس واستوطن بسرقسطة، وجلب معه عددًا من النصوص وفيها رسائل إخوان الصفا، وكان أول من أدخلها إلى الأندلس، ولعل هذا الرجل كان أحدَ الأعلام الذي أدخل نصوص الفارابي إلى الأندلس وجلبها إلى سرقسطة^(٤٠).

- أبو الفضل ابن الفضل بن حسداي وهو من علماء اليهود وفلاسفتهم، عاش خلال القرن الخامس الهجري، وكان من أهل سرقسطة^(٤١).

- منجم بن الفوال كان متصرفًا في سائر علوم الفلسفة، وله كتاب سماه «كنز المقل»، رتبته على المسألة والجواب^(٤٢).

وإجمالاً؛ لقد كانت سرقسطة مسقط رأس ابن باجّه مع نهاية القرن الخامس الهجري وبداية السادس مدرسة فلسفية حقيقية، تعج بالنصوص الفلسفية المشهورة في هذا العصر بما فيها نصوص الفارابي، ولم يجد ابن باجّه - فيما نحسب - في هذه الأجواء أدنى صعوبة في الحصول على هذه النصوص والإفادة منها.

ويزداد رأينا من هذه الناحية رسوخًا، إذا علمنا أن أحد أعلام الفلسفة بسرقسطة وهو أبو الحكم الكرماني سالف الذكر، كانت له رحلة إلى الشرق، ووصل إلى حرّان عاصمة علماء الأوائل كما سموها، ولا شك أنه أدخل معه بعض نصوص الفلسفة الشرقية ومن بينها نصوص الفارابي.

(٣٨) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص. ٨١، ٨٢.

(٣٩) نفسه، ص. ٨٢.

(٤٠) نفسه، ص. ٧٠، ٧١.

(٤١) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص. ٥٠، ٥١.

(٤٢) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص. ٨٩.

2- الفارابي مرجع لأبي الوليد ابن رشد:

إن البحث في مراجع وشيوخ ابن رشد في علوم الأوائل والفلسفة يواجه الصعوبات والمشاكل نفسها التي وقفنا على بعضها في حديثنا عن ابن باجّه سابقًا، فكل الذين ترجموا له تقريبًا لم يهتموا بشيخه في الفلسفة وما شاكلها، وهذا أمر مفهوم بالنظر إلى مكانة المتفلسفة في النسق الثقافي الأندلسي في هذا الزمان.

وبالرغم من هذه الصعوبات سنحاول انطلاقًا من المعلومات التي بين أيدينا وقليل من التحليل، تحديد مراجع ابن رشد في الفلسفة وعلوم الأوائل، وكيفية لقائه بفلاسفة المشرق وخاصة الفارابي.

لقد عرفت الفلسفة بالأندلس خلال القرن الخامس الهجري (عصر الطوائف) نوعًا من الازدهار، وانتشرت مصنفاتها في الآفاق، وكثر شيوخها، وظهرت في هذا السياق عددٌ من مراكزها بعد النكبة التي أصابتها أواخر المائة الرابعة، فبالإضافة إلى سرقسطة انتشر شيوخ الفلسفة في سائر مدن الأندلس، وأهمها طليطلة وبلنسية.. إلخ.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الكثير من هؤلاء الفلاسفة في هذا العهد جمعوا بين الطبّ والفلسفة^(٤٣).

ولم تكن قرطبة التي ولد فيها ابن رشد أقلّ شأنًا في الفلسفة من العواصم الأخرى؛ حيث ضمت بين ظهرانيها هي الأخرى مجموعة من الفلاسفة، الذين كانوا في معظمهم متعاطين للطبّ والرياضيات والمنطق ظاهريًا، ومنهم أبو القاسم أحمد بن عبد الله بن عمر المعروف بابن الصفار، والواسطي، وابن شهر، وابن العطار.^(٤٤)

فمما لا شك فيه أن ابن رشد شرّع في تلقي الفلسفة، وتعاطي ما اتصل بها من علوم كالمنطق والرياضيات والطب بقرطبة، وعلى يد شيوخها في هذا الفن، وعلى رأسهم عبد الملك بن محمد بن جريول البلنسي أصلًا والقرطبي دارًا^(٤٥).

ثم رحل إلى خارجها للاستزادة؛ حيث جلس إلى أبي جعفر بن هارون الترجالي في إشبيلية، وكان متحققًا من العلوم الحكمية (الفلسفية)، ولا يبعد أن يكون قد جلس إلى آخرين بهذه المدينة

(٤٣) نفسه، ص. ٧٥، ٨٥، ٨٦.

(٤٤) نفسه، ص. ٧٠، ٧٢.

(٤٥) ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج. ٣، تحقيق عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، ط. ١٩٩٥، ص. ٧٩.



التي كانت مدينة الفيلسوف اللامع عمرو بن أحمد بن خلدون.^(٤٦) وقد اطلع في هذا السياق - أيضًا - على نصوص الفيلسوف ابن باجّه، التي كانت قمة الكتابة الفلسفية في هذا العهد^(٤٧).

وهكذا؛ كانت المحصلة الفلسفية لأبي الوليد بن رشد محصلة أندلسية بالأساس، أخذ جُلّ عناصرها ومكوناتها عن أعلام الأندلس وشيوخها، لكن الواقع الذي يشهد له تاريخ الفلسفة في الغرب الإسلامي يدلُّ على أن جل أصول ومراجع الرشديات كانت أصولًا مشرقية، اعتمدت نصوصًا مرجعية وفلاسفة مشارقة، وخاصة نصوص المعلم الثاني الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا، فابن رشد بالرغم من اكتفائه في العلم بشيوخ الأندلس، بحيث لم تكن له رحلة إلى مراكز الشرق، فقد تمكن من خلال النصوص الفلسفية التي كانت تحت يديه ومن خلال أساتذته أن يتفاعل مع المنجز الفلسفي الشرقي، ويفيد منه في أمور كثيرة.

ويعتبر أبو نصر الفارابي من أشهر فلاسفة الشرق الذين تأثر بهم ابن رشد تأثرًا واضحًا وخاصةً في جانب الفلسفة السياسية، ولعل أكبر شاهد على عمق وحجم هذا التأثير المؤلفات والرسائل التي ألفها ابن رشد حول فلسفة الفارابي ومقالاته المنطقية، تقريبًا أو تعليقًا، وقد ذكر من اعتنوا بترجمة فيلسوف قرطبة طائفة من ذلك^(٤٨).

إن أول مسألة تعترضنا في سياق دراسة تأثر ابن رشد بالفلسفة السياسية للفارابي هي: هل تلقى فيلسوف قرطبة «كتاب السياسة» لأفلاطون عن الفارابي الذي سبق له تلخيص مكون المدينة الفاضلة، أم تلقاه عن مترجم آخر؟

لقد بحث عبد الرحمن بدوي هذه المسألة ورجّح أن ابن رشد اعتمد في تلخيصه الموسوم بـ «الضروري في السياسة» على الترجمة العربية القديمة لـ «كتاب السياسة» لأفلاطون التي أنجزها حنين بن إسحاق (ت. ٢٦٠ أو ٢٦٤هـ)،^(٤٩) والذي يُعزز هذا الرأي هو أن النسخة التي بين أيدينا من كتاب «الضروري في السياسة» تختلف كثيرًا في بنيتها وترتيبها عن كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، الذي يعود للفارابي، والذي هو الآخر يباين من وجوه مختلفة نص أفلاطون^(٥٠).

(٤٦) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج. ٢، ص. ٧٥. ابن صاعد، طبقات الأمم، ص. ٧١.

(٤٧) محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص. ٣٠.

(٤٨) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، ج. ٤، ص. ٢٤، ٢٥. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج. ٢، ص. ٧٨.

(٤٩) بدوي، موسوعة الفلسفة، ج. ١، ص. ٣٧.

(٥٠) انظر على سبيل المثال نصوص أفلاطون الأصلية التي أثبتها لاحقًا الدكتور أحمد شحلان في نهاية «الضروري في السياسة». (ابن رشد، الضروري في السياسة، ص. ٢٢٩-٣٣٧).

إن كتاب «الضروري في السياسة» باعتباره «تأليفاً» متعدياً للترجمة، ومدخلاً في كثير من المعاني الأفلاطونية، ومؤصلاً لها، تفاعل وتحاور مع عدد من الآراء الفلسفية المختلفة التي تتعلق بموضوعه، ومنها آراء الفارابي، الشيء الذي يدلُّ على معرفته وإطلاعه الواسع على الآراء السياسية للمعلم الثاني، ومن مظاهر هذا الإطلاع إفادته الكبيرة من آرائه المبتوثة في مؤلفاته المختلفة.

ويشكل نصّاً «الضروري» و«تلخيص الخطابة».. مناسبة تكشفت خلالها تقاطعات ابن رشد مع الفارابي في نصوصه المختلفة، وبشكل خاص: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، و«السياسة المدنية» أو «مراتب الموجودات»، و«فصول منتزعة»، و«كتاب الحروف»، وتجلت هذه التقاطعات أساساً عند حديثه في أنواع السياسات^(٥١).

وإذا كانت التقاطعات بين ابن رشد والفارابي كثيرةً - كما أسلفنا القول - سواء في مستوى نصّ «الضروري» أو نص «تلخيص الخطابة»، فإننا سنقتصر في هذا السياق على الإشارة إلى بعضها، فعلى سبيل المثال يؤكد ابنُ رشد - شأنه شأن الفارابي - على أن المدينة تتحقق بها الفضيلة بالحكمة، التي لا تتحقق بالآراء الفاضلة فقط، بل تحتاج إلى جانب ذلك إلى الأعمال الفاضلة^(٥٢).

ومن ناحية أخرى تعرف ابن رشد على جانب من الآراء السياسية لأرسطو في موضوع العلاقة بين الفضائل والصنائع من خلال الفارابي، ومن تقريراته في هذا المعنى استناداً إلى المعلم الأول أن «كثيراً من الفضائل إنما هي استعدادات للصنائع، وأن كثيراً من الصنائع إنما هي استعدادات للفضائل»، فالشجاعة هي فضيلةٌ فن الحرب (صناعة)، وهو أمر مخالف لمذهب أفلاطون في هذه المسألة الذي لا يرى تلازماً بين هذه الفضيلة (الشجاعة) المستندة إلى القوة الغضبية وفن الحرب^(٥٣).

كما رجع ابن رشد إلى الفارابي في مسألة الأقاويل النظرية المقابلة للأقاويل العملية التي يؤدب بها أهل المدينة، والتي عددها في كتابه «مراتب الموجودات» وهو المسمى - أيضاً - ب«السياسة المدنية»، فرعايا المدينة يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل

(٥١) نفسه، ص. ١٦٧-١٧٢.

(٥٢) نفسه، ص. ١١٦، ١١٧. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص. ١٢٧-١٣٠.

(٥٣) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص. ٨١، ٨٢.



مراتب أجناس الصنائع والعلوم التي أعدوا بالطبع نحوها، والرئيس الأول أو الملك هو الوحيد الذي لا يحتاج إلى رئيس، وهو الذي حصلت له المعارف والعلم بالفعل ودون واسطة^(٥٤).

وفي سياق تعريف ابن رشد الخير والشّر هل هما من الله أم من الإنسان؟ وتفسيراً للتطابق الحاصل بين مقاصد الأخلاق ومقاصد الفلسفة أحال فيلسوف قرطبة على رأي الفارابي في كتابه «الحروف»^(٥٥).

أما في «تلخيص الخطابة» فقد رجع ابن رشد إلى الفارابي وذكره بالاسم في خمسة مواضع متفرقة، غير أن واحداً من هذه المواضع هو الذي تعلق بالسياسة، فعند حديثه في أنواع السياسات أو الرياسات، رجع إلى الفارابي في القول بجودة التسلط كنوع من أنواع السياسات المحمودة في المدينة، والذي تحقق تاريخياً في رياسة الفرس^(٥٦)، ولا نعثر على إشارات أخرى غير هاته.

وإجمالاً لما سبق يُمكن القول: إن الفارابي من أكثر الفلاسفة المسلمين تأثيراً في المتن السياسي لابن رشد، وقد تجلّى هذا في أمرين اثنين:

- التماثل الواضح بين ما كتبه في «الضروري في السياسة» وبين ما جاء في «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وفي «فصول منتزعة»، و«تلخيص الخطابة»^(٥٧). ولو أن هذا التماثل لا يسمح لنا بالذهاب إلى أن ابن رشد نقل عن الفارابي وذلك لغياب الدليل، ومنه ضياع الأصل العربي لكتاب «الضروري»، بل أقصى ما يُمكن استنتاجه من هذا التماثل هو اعتماده والفارابي نفس نص «كتاب السياسة» لأفلاطون.

- وتوظيفه المتعدد والمختلف منهجياً لنصوص الفارابي وثماره الفلسفية؛ حيث تعددت الاقتباسات واختلفت بين بعض شروح أرسطو التي امتاز بها الفارابي وبين ثمار فلسفته، وهو ما يدلُّ على معرفة فيلسوف قرطبة العميقة بنص الفارابي.

(٥٤) نفسه، ص. ٨٧. الفارابي، السياسة المدنية، ص. ٧٧، ٧٩.

(٥٥) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص. ١٤٤. الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط. ١٩٩٠ / ٢، ص. ١٥٥.

(٥٦) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص. ١٣٨. ابن رشد، الضروري في السياسة، ص. ١٦٥.

(٥٧) الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، ط. ١، (ب. ت).

الفلسفة السياسية في الغرب الإسلامي وحدود التأثير المشرقي:

إن التأثير المشرقي الواضح في نصوص الفلسفة السياسية بالغرب الإسلامي لم يجعل من هذه الفلسفة مجردَ صدَى لنظيرتها المشرقية، وتكرار لجمل فلاسفة الشرق، بل على العكس من ذلك اجتهد فلاسفة المغرب في الحفاظ على استقلال نظرهم الفلسفي، وبناء مفاهيم وآراء نوعية في موضوع السياسة، تختلف كثيراً عن آراء فلاسفة الشرق وفي مقدمتهم المعلم الثاني أبو نصر الفارابي، وإذا كنا فيما تقدم أشرنا إلى بعض مظاهر هذا الاستقلال والاختلاف، فإننا في هذه الفقرة سنحاول تفصيل الأمر أكثر من خلال مثالي ابن باجّه وابن رشد.

إن نظرية تدبير المتوحد التي وضع أسسها ابن باجّه، وبالرغم من تقاطعاتها الكثيرة مع فلاسفة المشرق وعلى رأسهم الفارابي، كانت في جزء كبير منها إبداعاً مغربياً خالصاً، فالاستعمالات المتكررة لمفهوم المتوحد لدى فلاسفة العصر الوسيط كالفارابي وابن رشد وغيرهما بقيت مبهمّة كطريقٍ فلسفي، ولم تتطور إلى نظرية سياسية منسقة إلا مع ابن باجّه.

فالمتوحدون أو النوابت في المدينة الفاسدة أو الجاهلة.. يمكنهم أن يحققوا السعادة في أنفسهم من جهة، ويمكنهم إذا كثروا واجتمعوا أن يُحققوا على الأرض نموذجَ المدينة الفاضلة من جهة ثانية، وطريق ذلك كما بينه صاحب «تدبير المتوحد» هو التحكم في الفعل الإنساني الذي يكتسب إنسانيته من قدرة الفرد على الاختيار الإرادي وعن روية، وبهذا يتعد عن الفعل البهيمي الذي لا روية فيه، والفعل الجمادي الاضطراري.^(٥٨)

ومما يمتاز به الفعل الإنساني ويعرفه، هو كونه فعلاً قاصداً، له غاية، بخلاف أنواع الفعل الأخرى، فكلُّ فعلٍ إنساني هو بالضرورة فعلٌ غائي^(٥٩).

ويقسم ابن باجّه الأفعال الاختيارية الإنسانية إلى ثلاثة أنواع: اختيارية صرفة كالصنائع من حياكة وحدادة، واختيارية في أكثر أجزائها كالفلاحة والملاحة، واختيارية في مبدئها كالإيلاد^(٦٠).

وبعد تعريف أنواع الفعل الاختياري وخصائص كل نوع اتجه ابن باجّه إلى تحديد وتحليل المصادر النفسية وراء هذا الفعل، والقوى الكامنة وراء إرادة الفعل والاختيار استناداً إلى أجناس القوى

(٥٨) تدبير المتوحد، ص. ٦٧.

(٥٩) نفسه، ص. ٨٩.

(٦٠) نفسه، ص. ٧٥، ٧٦.



الداخلية التي يمتلكها الإنسان (القوة الفكرية، والقوة الحساسة، والقوى الروحية الثلاث: التذكر والتخييل والحس المشترك، والقوة الغذائية...)، والتي فيها مدخل للاختيار، والذي تحدده الغاية^(٦١).

وغايات المتوحد - بحسب ابن باجّه - تختلف تبعاً لنوع المدينة التي يحيا بها، فغاياته وهو جزء من المدينة الإمامية تختلف عن غاياته وهو جزء من المدينة الفاضلة... وقد لخص العلم المدني هذه الغايات، التي تحصل بإعمال الفكر^(٦٢).

فالمتوحد في عروجه إلى السعادة مطلوبٌ منه التصرف بمقتضى طبعه ورتبته من جهة، وواجب عليه التصرف والسير على نهج التوحد الذي قد يكون من مقتضياته اعتزال الناس وعدم مخالطتهم، بمعنى الخروج عن الطبع من جهة ثانية، وهو نهج استثنائي الغاية منه استعادة الأحوال الطبيعية^(٦٣).

وإجمالاً، إن هذه الفلسفة في طلب السعادة في المدينة غير الفاضلة انفرد بها ابن باجّه بشكل عام، ولم يعرف بها أحد غيره، فجُلُّ الذين تحدثوا في المدينة الفاضلة في عصره لم يخصوا المتوحد بدليل وخطاب يحقق السعادة في الآجل والعاجل.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق، أن «تدبير المتوحد» لم يراجع مفهوم المدينة الفاضلة، ولا يعكس أدنى مجهود لإدماجها في التاريخ، بل على العكس من ذلك؛ كرس مثاليته، ووضع سبيلاً للارتقاء إليها لا يقل عنها مثالية.

أما ابن رشد وكما يبدو من خلال «الضروري في السياسة» فهو لا يقدم مختصر كتاب أفلاطون في السياسة فقط، بل تعداه إلى إدماج نموذج المدينة الفاضلة في التاريخ، وجعلها أمراً ممكناً تاريخياً، وهو عمل غير مسبوق بين فلاسفة عصره.

إن خصوصية النظر الرشدي في هذا المختصر، تكمن في محاولته جعل نموذج المدينة الفاضلة أفقاً ممكناً للمدينة التي كان يعيش فيها، ومن ثمّ التنظير لإمكانية التحاق مدينته بمدينة أفلاطون والتحقق من أوصافها، وهو جهدٌ استثنائيٌّ في زمانه، ولا نعثر على شبيه له بين نظرائه من الفلاسفة.

(٦١) نفسه، الفصل الحادي عشر والفصول التي بعده.

(٦٢) تدبير المتوحد، ص. ٨٤.

(٦٣) نفسه، ص. ٩٤.

لقد عاش ابن رشد - بحسب إقراره - بمدينة جماعية تشبه سائر المدن الإسلامية في عصره، يرأسها بيت من البيوت بالبخت لا بالاستئصال، وينقسم أهلها إلى عامة وسادة.

وهي مدينة من حيث التصنيف مدينة كرامية، يعتني ساداتها بجمع المال واقتناء البيوت والأراضي، ويجعلونها خاصةً فيهم، وهمهم إجمالاً الدنيويات^(٦٤). وينشغل سادة هذه المدينة في الغالب بسلب العامة أموالهم، وهو ما يؤدي إلى التسلط.

والعامة في هذه المدن محبة للمال، تقاتل عليه، غير أن غلبة الشهوات عليها، ودعتها، يفقدها قدرتها على الحرب التي بها يتكسب السادة، فيفرض هؤلاء عليها المكوس، ويتسلطون عليها، فتبادر إلى القيام عليهم والإطاحة بهم. ومن ثم فالخليفة في هذا السياق هو متسلط بإطلاق^(٦٥).

والمدينة الجماعية من حيث المبدأ توجد بها بالقوة سائر المدن الأخرى. ومثال على ذلك المدينة التي عاصرها ابن رشد على ما يحكي هو نفسه، التي كانت «تُوجد مركبة من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب»^(٦٦)، وعلى الفيلسوف أن يختار من بين هذه المكونات أوفقها للمدينة الفاضلة ويعمل على توسيعها^(٦٧).

ومن ثم، فالمدينة الجماعية التي عاش في كنفها ابن رشد، وبالرغم من نواقصها يمكنها أن ترقى إلى المدينة الفاضلة، لكن ليس بالطريق الذي اقترحه أفلاطون، ولكن من طريق آخر طويل نسبياً، يتمثل أساساً في تعاقب ملوك فضلاء على رأس هذه المدينة، وتأثيرهم الإيجابي والفاضل فيها، إلى أن تصل إلى أفضل تدبير، وذلك من خلال عاملين رئيسيين: الفِعال والآراء الحسنة، غير أن الأعمال الصالحة أكثر تأثيراً في هذا التحول من الآراء الحسنة^(٦٨).

وعموماً؛ إن «الضروري في السياسة» ليس ترجمةً مجردة لبعض الأفكار السياسية لأفلاطون، بل هو نصٌ فلسفيٌّ يخاطب الواقع السياسي الذي عاش في ظله فيلسوف قرطبة، وهو ما نزع عنه مثالية أفلاطون، وجعله أحد الأجوبة الممكنة عن أزمة الفضيلة التي عانت منه مدينة العصور الوسطى، ويتلخص هذا الجواب في الرهان على الملك الفاضل، وتراكم الأعمال الفاضلة بالمدينة، الشيء الذي قد يؤدي مع المطاولة إلى بلوغ مقام المدينة الفاضلة.

(٦٤) الضروري في السياسة، ص. ١٨٠، ١٨١، ٢٠٤.

(٦٥) نفسه، ص. ١٧٥، ١٧٦.

(٦٦) تلخيص الخطابة، ص. ١٤٠.

(٦٧) الضروري في السياسة، ص. ١٩٠.

(٦٨) نفسه، ص. ١٦٤، ١٦٥.



إن ابن باجّة وابن رشد بالرغم من تأثرهما العميق بفلسفة الفارابي والتي أوضحنا أماراتها فيما تقدم، فإن نصّا «تدبير المتوحد» و«الضروري في السياسة» يقدمان جوابًا فلسفيًا مغربيًا أصيلاً عن إشكالية السياسة التي عاناها المسلمون في العصر الوسيط، ففي الوقت الذي عوّل فيه ابن باجّة على المتوحد أو النابت من خلال تدبيره لنفسه تحقيقًا للفضيلة في النفس والمدينة، نجد ابن رشد يُراهن على الملك الفاضل والزمن لتحقيق المدينة الفاضلة.

وتعتبر هاتين المقاربتين على اختلافهما من أبرز المقاربات الفلسفية التي جادت بها عقلانية الغرب الإسلامي.

خاتمة: ◀

إن الفلسفة السياسية في الغرب الإسلامي في العصر الوسيط ومن خلال أبرز أعلامها ابن باجّة وابن رشد تأثرت تأثرًا قويًا وواضحًا بالفلسفة المشرقية وخاصة فلسفة المعلم الثاني أبي نصر الفارابي، الذي وصلت نصوصه إلى بلاد المغرب مبكرًا من خلال وسائط مختلفة.

وكان القرن الرابع الهجري حاسمًا في انتقال فلسفة المشرق إلى المغرب وظهور المدرسة الفلسفية المغربية؛ وذلك بعد الانفتاح الثقافي الكبير الذي تميّز به عصر الخليفة الحَكَم المستنصر (٣٥٠-٣٦٦هـ).

لقد أثمرت عملية الاحتكاك هاته مجموعة من النصوص الفلسفية المختلفة التي تتفاوت من حيث الأهمية والإبداعية، غير أن من أهم هذه النصوص «تدبير المتوحد» لابن باجّة و«الضروري في السياسة» لابن رشد، اللذين حاولا من خلالهما كتابتهما الجواب عن أزمة السياسة في عصرهما، وخاصة في الجناح الغربي من العالم الإسلامي، وقد تميّز هذان الجوابان - كما أسلفنا القول - بالرغم من التأثيرات المشرقية الواضحة فيهما بالأصالة والخصوصية المغربية.

إن التواصل والحوار بين المشرق والمغرب، كما يؤكد ذلك الحوار الفلسفي الذي تناولنا في هذه الدراسة طرفًا منه، كان إيجابيًا، يعكس عمق الوحدة الثقافية بين المشرق والمغرب وفضائلها؛ بحيث لم يكن ابن باجّة وابن رشد ممكنين فلسفيًا لولا الفارابي وابن سينا والكندي.. إلخ.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل

طنجة ٢٧ يناير ٢٠١٧

لائحة المصادر والمراجع: ◀

- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء وطبقات الأطباء، نشره امرؤ القيس بن الطحان، المطبعة الوهيبية، ط. ١، (ب.م/ت).
- ابن الآبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، ط. ١٩٩٥.
- ابن القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ٢٠٠٥/١.
- ابن باجه، تدبير المتوحد، ضمن الفلسفة السياسية الإسلامية، تحقيق يوسف إيش، دار الحمراء، بيروت، ط. ١٩٩٠/١.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج. ٥، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط. ١٩٧٧.
- ابن رشد، الضروري في السياسة (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)، نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ١٩٩٨/١.
- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، منشورات لجنة إحياء التراث بالجمهورية العربية المتحدة، القاهرة، ط. ١٩٦٧.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، منشورات مجلة الدوحة (كتاب الدوحة)، تحقيق أحمد أمين، وزارة الثقافة القطرية، الدوحة، ٢٠١٤.
- ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، السفر السادس، تحقيق إحسان عباس. ومحمد بن شريفة، منشورات دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. ٢٠١٢/١.
- ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ج. ٢، تحقيق محمد الأحمد أبو النور، ص. ٢٥٧-٢٥٩.
- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط. ٢.
- الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ١٩٩٨/١.
- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، نشره لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢، ص. ٦٥، ٦٦. أنخل جانليث بالنيثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (ب. ت).



- عبد الرحمن بدوي، أفلاطون في الإسلام (نصوص محققة)، دار الأندلس، بيروت، ط. ١٩٩٧.
- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج. ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. ١٩٨٤/١.
- عبد الرحمن بدوي، رسائل ابن باجه، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، المجلد ١٥، سنة ١٩٧٠.
- عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، دار الكتاب، البيضاء، ط. ١٩٧٨/٧.
- الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق فوزي ميري النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (ب.ت).
- الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي ميري نجار، دار المشرق، بيروت، ط. ١، (ب.ت).
- الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط. ١٩٩٠/٢.



مركز نهوض

للداسات والنشر

NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS