المدينة الفاضلة من منظور ابن رشد

The virtuous city from Ibn Rushd's perspective

ارفيس علي

جامعة محمد بوضياف، المسيلة، (الجزائر)، socrates1971dz@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/03/15 تاريخ القبول: 2022/12/25 تاريخ النشر: 2023/01/31

ملخص:

إن الهدف من البحث هو إبراز فلسفة ابن رشد السياسية ودوره الإصلاحي في تغيير أوضاع المجتمع الإسلامي بصفة عامة والمجتمع الأندلسي بصفة خاصة، وذلك من خلال موقفه النقدي من نظام الحكم وإدانته لاستبداد الحكام وطغيانهم وتسلطهم، ومن نتائج البحث أن قراءة ابن رشد لواقع المجتمعات الإسلامية بصفة عامة والمجتمع الأندلسي بصفة خاصة جعله يركز في فلسفته السياسية على الحاكم، لأنه بمثابة الأساس الذي تقوم عليه الدولة، فإذا كان هذا الحاكم صالحا، وتوافرت فيه جملة شروط الحاكم الصالح كانت الدولة صالحة، ونجحت في تحقيق أهدافها وغاياتها. بالإضافة إلى أن السياسة أو الحكومة الناجحة عند ابن رشد هي التي تتأسس على الأخلاق، فالأخلاق هي المقوم الجوهري للدولة، ونجاح أي نظام سياسي مرتبط بمدى التزامه بالفضائل الأخلاقية.

كلمات مفتاحية: فلسفة سياسة، إصلاح، حاكم، حكومة، أخلاق.

Abstract:

The aim of the research is to highlight Ibn Rushd's political philosophy and his reformist role in changing the conditions of Islamic society in general and Andalusian society in particular, through his critical stance on the ruling system and his condemnation of the tyranny, tyranny and domination of rulers, and one of the results of the research is that Ibn Rushd's reading of the reality of Islamic societies in general And Andalusian society in particular made it focus in its political philosophy on the ruler, because he is the basis on which the state is based. In addition to the fact that successful politics or government according to Ibn Rushd is based on morals, ethics is the essential component of the state, and the success of any political system is linked to the extent of its commitment to moral virtues.

Keywords: *Philosophy politics, reform, ruler, government, morals*

1. مقدمة :

مما لا شك فيه أن الفلسفة السياسية منذ نشأتها لم تكن منفصلة عن مشكلات الواقع، وأن جميع فلاسفة السياسة كانوا مرتبطين بواقعهم الاجتماعي والسياسي، فكان اهتمامهم هو العمل على تشخيص أمراض مجتمعاتهم ووصف الحلول الخاصة بعلاجها مستعينين في ذلك بالمبادئ العقلية التي تساعدهم في الحكم على الأحداث وتنظيمها، ولهذا يقال: «الفلسفة السياسية تزدهر عندما ينتاب الدولة سقم أو أمراض، فيأتي الفلاسفة ويحملون أنفسهم مهمة الأطباء من حيث التشخيص ووصف العلاج» (مطر، 1995، صفحة 05)

ففي العصر اليوناني كان أفلاطون قد عاش في عصر: «امتلأ بالاضطرابات السياسية وحفل بالصراع الحربي الذي احتدم في حرب أهلية بين مدينتي أثينا وأسبرطة، الأمر الذي أسرع بالقضاء على الحضارة اليونانية. ولم تسلم الحياة الداخلية من الصراع بين الأحزاب المتنافسة على الحكم» (مطر، 1995، صفحة 13)

كما شهدت الفترة التي عاش فيها أفلاطون هزيمة: «أثينا في حرب البولوبونيز في أواخر القرن الخامس قبل الميلاد، كما شهد إعدام أستاذه سقراط على يد الحكام الديمقراطيين الأثينيين، فأثرت تلك الأحداث تأثيرا فاجعا على وجدانه، فكرس بقية سنوات حياته لتجديد الروح الأثيني، وإفراز فكر سياسي قمين بتوجيه حياة الأثينيين في المسار الصحيح» (أحمد، 2010، صفحة 59)

وهذا ما دفعه لأن يعيد التفكير في النظم السياسية السائدة وعلى رأسها الديمقراطية، وأن يعبر عن نتائج هذا التفكير في كتابات فلسفية نظرية، وقد كان هذا هو: «الدرس الذي وعاه أفلاطون من تجربة سقراط. ولم يفقد الأمل في الإصلاح السياسي، لكن من خلال الدرس الفلسفي والتعليم الأكاديمي للصفوة، ومن جانب آخر من خلال محاولة إقناع بعض القادة السياسيين بالاستفادة من التحليلات الفلسفية لمعنى الحكم والنظام السياسي الأمثل» (النشار، 1999، صفحة 13،12)

وإذا ما انتقلنا من المجتمع اليوناني إلى المجتمع الإسلامي، نجد كذلك تأثير الحياة السياسية على فكر فلاسفة الإسلام، ومن أبرز هؤلاء الفارابي الذي عانى في عهده هو الآخر من فساد الحكم العباسي، حيث شهد: «الصراع والتطرف الفكري والمذهبي والسياسي والإلحاد والزندقة، مما كان له تأثيره على إنتاجه الفكري، فجعله هو الآخر يحلم بمدينة فاضلة على نمط مدينة أفلاطون، يعيش فيها الناس جميعا متساوين في الحقوق والواجبات» (أحمد ا.، 2005، صفحة 24)

ولم يختلف عصر ابن رشد عن عصر أفلاطون أو الفارابي، لأن الظلم والقهر والاستبداد من جانب أنظمة الحكم مستمر، فقد عاش في: «عصر سادت فيه وحدانية التسلط والطغيان في ظل الدولة الموحدية والتي نشأت في بدايتها نشأة قوية وعادلة حسب الشريعة، لكن سرعان ما تبدلت الأحوال، فساد التعصب والاضطهاد الديني والقسوة وعدم التسامح» (أحمد ا.، 2005، صفحة 25)

ونتيجة لهذا الفساد والاستبداد والطغيان، اتخذ ابن رشد موقفا نقديا ومعارضا، واستنكر ظلم وطغيان واستبداد الحكام، كما انتقد أنظمة وأساليب الحكم في عصره، وذلك من خلال كتابه: (الضروري في السياسة).

والهدف من البحث هو إبراز فلسفة ابن رشد السياسية ودوره الإصلاحي في تغيير أوضاع المجتمع الإسلامي بصفة عامة والمجتمع الأندلسي بصفة خاصة، وذلك من خلال موقفه النقدي من نظام الحكم وإدانته لاستبداد الحكام وطغيانهم وتسلطهم.

وتكمن أهمية الموضوع لكون أن الظروف التي عاشها ابن رشد من ظلم وقهر واستبداد الحكام، هي نفس الظروف التي تعيشها بعض المجتمعات العربية والإسلامية في وقتنا الراهن من استبداد وظلم أنظمتها الحاكمة. وهذا ما جعل ابن رشد يتخذ موقفا نقديا ومعارضا لأنظمة الحكم الاستبدادية في المجتمع الإسلامي بصفة عامة والمجتمع الأندلسي بصفة خاصة.

وقد اعتمدت على المنهج التحليلي، وهذا من منطلق القيام بعملية وصف وعرض وتحليل فكر ابن رشد الإصلاحي سواء على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي.

ومن بين الدراسات السابقة التي تناولت الجانب السياسي في فلسفة ابن رشد: كتاب: (الخطاب السياسي عند ابن رشد) لـ: الصاوي الصاوي أحمد، وكتاب: (المدينة والسياسة، دراسة في " الضروري في السياسة " لابن رشد) لـ: عبد القادر بوعرفة.

وما دامت الفلسفة السياسية غير منفصلة عن مشكلات المجتمع، وجميع فلاسفة السياسة مرتبطين بواقعهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي. فإن ابن رشد هو الآخر كان مرتبطا بواقع مجتمعه، حيث حاول القيام بعملية إصلاح أحوال المجتمع الأندلسي، ومعالجة مشكلاته من خلال نقده ومعارضته لاستبداد أنظمة الحكم وطغيانها. هذا ما يجعلنا نتساءل: ما هو المقصود بالفلسفة السياسية؟ وكيف كانت طبيعة نظام الحكم السياسي الأمثل في فكر ابن رشد؟

2. مفهوم الفلسفة السياسية:

الفلسفة السياسية هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يعني: «اكتشاف الحكمة والحقيقة المتعلقة بالمبادئ الأصولية للحياة السياسية، ومعرفة علاقات هذه المبادئ بعضها ببعض، وعلاقات المبادئ السياسية بمبادئ الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية» (أحمد م.، 2010، صفحة 40)

أو بتعريف آخر هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يعني: «دراسة كيفية تحقيق أكبر قدر من العدالة والحكمة في المجتمعات السياسية... وبالتالي فهي تبحث في كيفية التوافق بين القوة والحكمة العقلية في المجتمعات السياسية أو بعبارة أخرى تبحث في كيفية إخضاع القوة للعقل والحكمة في هذه المجتمعات» (النشار، 1999، صفحة 19 ، 20)

ويقدم لنا العالم السياسي الهندي فارما تعريفا دقيقا للفلسفة السياسية حيث يرى أنها: «توليد وتركيب الآراء، والمعلومات، والتأملات، والبديهيات، والافتراضات، والقواعد، والتعميمات المتصلة بتوزيع واستخدام القوة في المجتمع» (أحمد م.، 2010، صفحة 40 ، 41)

1.2 الفرق بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة: من أبرز ما تتميز به الفلسفة السياسية عن علم السياسة، هو أن الفلسفة السياسية تدرس ما يجب أن يكون على عكس علم السياسة الذي يدرس ما هو كائن، وذلك لكون أن: «الفلسفة السياسية في طبيعتها الأصلية ذات طابع معياري يبحث فيما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين البشر، حاكم ومحكوم داخل المجتمع السياسي، وبحث فيما ينبغي أن يحكم هذه العلاقة من قوانين. بينما تركز العلوم السياسية على وصف ما هو كائن في هذه المجتمعات السياسية وبحث أشكال السلطة القائمة والبحث في أفضل أنواعها ومدى ملائمة هذه الأنواع للظروف السياسية والاقتصادية والبيئية التي يعيشها البشر في مجتمع بعينه» (النشار، 1999، صفحة 22)

والفلسفة السياسية بما هي ذات طابع معياري تبحث فيما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الحاكم والمحكوم فهي تحاول : « الارتقاء بالقيم السياسية في المجتمعات الإنسانية... وتؤكد على ضرورة توافر قيم الحرية والعدل والمساواة والإخاء بين البشر في ظل أي نوع من السلطة السياسة، فليس مهما شكل الحكومة في أي دولة من الدول، وإنما المهم في نظر الفيلسوف هو مدى تحقق هذه القيم السياسية الأخلاقية العليا في ظل هذا النوع أو ذاك من أنواع الحكومة أو السلطة السياسية » (النشار، 1999، صفحة 22 ، 23)

2.2 الفرق بين الفلسفة السياسية والفكر السياسي: يكاد يضيق الاختلاف بين الفلسفة السياسية والفكر السياسي إلى حد التداخل ما بين طبيعة ومجال كل منهما، فإذا كانت: «الفلسفة السياسية تعتمد على التحليل العقلي في المقام الأول، إلا أن الفكر السياسي يتسع لأكثر من ذلك، إذ يشمل الاعتماد على مصادر معرفية أخرى من بينها الوحي السماوي، والمسلمات التقليدية الاجتماعية، والمباحث العلمية التجريبية. ومن المفكرين السياسيين من يخوض في القضايا ذاتها التي يخوض فيها الفلاسفة السياسيون، إلا أن هؤلاء المفكرين يمزجون التعاليم الدينية مع النظريات العقلية، مع تجارب المجتمعات البشرية، مع المباحث العلمية التجريبية، ليقدموا لنا من خلاصة ذلك فكرا أكثر رحابة ومرونة وتماشيا مع الواقع الإنساني الذي اهتموا بوضع الحلول المثلى لمعضلاته» (أحمد م.، 2010، صفحة 44)

3. حياة ابن رشد السياسية:

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، المولود في قرطبة سنة 520هـ/ 1126م. وكانت قرطبة في ذلك العصر من أهم مراكز العلم والحضارة في الإسلام. نشأ ابن رشد في بيت علم ودين: «فهو من أسرة ذات نفوذ علمي كبير، وسلطان قضائي ملحوظ، فقد كان جده لأبيه قاضيا لقرطبة، كما كان من كبار فقهاء المذهب المالكي، وهو المذهب السائد في بلاد المغرب والأندلس، واشتغل كذلك بالسياسة والشؤون العامة» (رشد، 1983، صفحة 05)

وقد أقبل ابن رشد منذ صغره على طلب العلم ، وكان يحدوه شغف كبير للاستزادة و متابعة القراءة والدروس، وسمع به عبد المؤمن الموحدي الذي خلف ابن تومرت، فدعاه إلى مراكش واستعان به في انشاء المدارس ومعاهد العلم وتنظيمها، وبعد ذلك اتصل ابن رشد بأبي يعقوب يوسف، وهو الذي خلف أباه عبد المؤمن على دولة الموحدين في مراكش، ففي: « سنة 1169 قدمه (ابن طفيل) إلى السلطان المستنير (أبي يعقوب يوسف) الذي كلفه بوضع الشروح والتفاسير على مؤلفات (أرسطو) حتى تستقيم عبارتها وتبرأ مما لحقها من عيوب الترجمة وأخطاء الشراح والمفسرين» (رشد، 1983، صفحة 06)

وفي خلال هذه الفترة وأثناء صلته بأبي يعقوب، عكف ابن رشد على تلخيص كتب ارسطو وتفسيرها وتوصل إلى تلخيصها من شوائب الأفلاطونية المحدثة، ثم ما لبث أن تولى ابن رشد: «منصب القضاء في مدينة اشبيلية أولا سنة 1169م، ثم أصبح قاضي القضاة بقرطبة في سنة 1171م» (رشد، 1983، صفحة 06)

وظل ابن رشد محتفظا بمكانته الممتازة لدى أبي يوسف الملقب بالمنصور والذي خلف أباه (أبا يعقوب) في الحكم عام 1184م. لكن: «ارتفاع منزلة أبي الوليد لدى بيت الخلافة أثار الحسد والحقد عليه لدى الفقهاء، الأمر الذي دفعهم إلى توجيه تهمة الكفر والزندقة إلى الفيلسوف ابن رشد عام 1195م. وقد اختلف الروايات في طريقة تكفيره، إلا أنها ترجع في مجملها إلى اشتهاره بالتبحر في علوم الأوائل من الفلاسفة» (ريان، 2000، صفحة 503)

فأمر الخليفة بإحراق كتبه علانية ومنع تداولها، وسرى هذا الأمر على كتب الفلاسفة جميعا فأحرقت، وقد كان من الممكن: «أن تؤدي هذه المحنة بحياة ابن رشد لولا بقية تقدير لهذا الفيلسوف في نفس الخليفة، الأمر الذي أمر بالاكتفاء بنفيه إلى قرية يهودية تقع في الجنوب الشرقي من قرطبة تسمى ايسانة» (ريان، 2000، صفحة 503)

وحقيقة الأمر أن أبا يوسف كان في حرب الفونس التاسع ملك قشتالة وأحس بحاجته إلى مؤازرة الشعب له، وكانت للفقهاء سلطة كبيرة على جموع الناس وكافتهم، فاستجاب أبو يوسف لدعواهم وأنزل العقاب بأبي الوليد وهذا هو السبب الحقيقي لنكبة ابن رشد، لكن الخليفة ما لبث بعد أن هدأت الأحوال أن: « أخلى سراح ابن رشد وأباح دراسة الفلسفة، ويقال أن جماعة من وجهاء اشبيلية توسطوا لدى الخليفة للإفراج عن الفيلسوف، فأفرج عنه ودعاه إلى بلاطه في مراكش حيث توفي سنة 595هـ/1198م، وعمره اثنتان وسبعون سنة، ودفن بمراكش ثم نقل جثمانه إلى قرطبة حيث دفن إلى جوار أجداده» (ريان، 2000، صفحة 503)

ويؤكد المؤرخون على أن دولة الموحدين عندما قامت على أنقاض دولة المرابطين كانت قد: «استخدمت أقسى الوسائل الدموية في تصفية دولة المرابطين، فقتلوا المحاربين والصبيان والنساء والشيوخ، وحكموا على مدن بأكملها بالموت كما فعلوا في وهران» (أحمد ا.، 2005، صفحة 26)

وقد أدى هذا الفساد والاستبداد والتسلط إلى أن اتخذ ابن رشد موقفا نقديا من هذه الأنظمة، فكان جزاؤه أن حكم عليه بالنفي، وفي هذا يرى محمد عابد الجابري أن: «ابن رشد لم يحاكم ولم تصادر كتبه ولم تحرق بسبب الدين الذي اتخذه خصومه غطاء ظلما وعدوانا، كما جرت بذلك عادة المستبدين وسدنتهم، وإنما حوكم بسبب كتاب (الضروري في السياسة) الذي أدان فيه الاستبداد بدون هوادة» (الجابري، 1998، صفحة 67)

4. العلم المدني وعلاقته بالعلوم الأخرى:

لقد حرص ابن رشد على تقسيم وتصنيف العلوم واهتم بتحديد موضوع السياسة، ورأى أن هناك اختلافا جوهريا بين العلوم العملية والعلوم النظرية، حيث رأى أن موضوع العلم العملي يتضمن السياسة والأخلاق، أما موضوع العلم النظري فيشتمل على علم التعاليم بأقسامه، و يشمل الفلك وكل ما يتعلق بالأمور الطبيعية، ولهذا فالعلم المدني كما يسميه ابن رشد، يختلف عن العلوم النظرية، وذلك: «لأن موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية التي تصدر عنا، ومبادئها الإرادة والاختيار، كما أن موضوع العلم الطبيعي هو الأشياء الطبيعية ومبادئها الطبع و الطبيعة، وموضوع العلم الإلهي الأمور الإلهية، ومبدؤه الله سبحانه وتعالى» (رشد ا.، 1998، صفحة 72)

وبعد ذلك يتناول ابن رشد الفرق بين العلوم النظرية والعلوم العملية على مستوى الغاية والهدف: «إن هذا العلم يختلف أيضا عن العلوم النظرية من جهة أن غاية هذه هي العلم لذات العلم، وإن وجد فيها ما له صلة بالعمل فبالعرض، كما هو الشأن في كثير من الأمور التي ينظر فيه أهل التعاليم، ولما كان هذا العلم الغاية منه هو العمل فقط، فإن أجزاءه المستفادة مما هو عملي تختلف بالقرب منه والبعد» (رشد ا.، 1998، صفحة 72)

وقد رأى ابن رشد أن العلم المدني ينقسم إلى قسمين: قسم يبحث في الأفعال الإرادية والقسم الثاني الكيفية التي ترسخ بها هذه الأفعال في النفوس، حيث قال: «انقسمت هذه الصناعة (العلم المدني) إلى قسمين: قسم أول تذكر فيه الملكات والأفعال الإرادية والعادات جملة... والقسم الثاني يفحص فيه عن الكيفية التي ترسخ بها هذه الملكات في النفوس... ونسبة ما يفحص عنه في القسم الأول من هذا العلم إلى ما يفحص عنه في القسم الثاني، هي كنسبة كتاب الصحة والمرض إلى كتاب حفظ الصحة وإزالة المرض في صناعة الطب» (رشد ا.، 1998، صفحة 73)

وعلى هذا الأساس رأى ابن رشد أن الجزء الأول من علم السياسة متضمن في كتاب أرسطو (الأخلاق إلى نيقوماخوس) في حين يتضمن الجزء الثاني منه كتاب (السياسة) لأرسطو، لكن ابن رشد يذكر بأن كتاب السياسة لأرسطو غير متوفر لديه، لذلك لجأ إلى تلخيص كتاب (السياسة) لأفلاطون، حيث قال في هذا الصدد: « والقسم الأول من هذه الصناعة يتضمنه الكتاب المعروف بـ (نيكوماخيا) لأرسطو، والثاني يفحص عنه في كتابه المعروف بـ (السياسة) وأيضا في كتاب أفلاطون الذي نروم تلخيصه ها هنا نظرا لأنا لم نحصل على كتاب أرسطو» (رشد ا.، 1998، صفحة 73)

ولهذا ينطلق ابن رشد من التصنيف الذي أنجزه أرسطو، حيث صنف أرسطو العلوم إلى قسمين: القسم الأول هو (العلم النظري) ويقدم معارف من شأنها أن يعلمها الإنسان دون أن يكون عليه أن يعملها، والمقصود الأول منها هو (العلم لذات العلم)، ويشتمل هذا القسم على علوم التعاليم(الحساب والهندسة والفلك والموسيقى)، وعلوم الطبيعة (الطبيعيات العامة والعلوم المتخصصة في الظواهر الطبيعية المختلفة بما في ذلك علم النفس والطب) أما القسم الثاني فهو (العلم المدني) ويضم المعارف التي من شأنها أن يعلمها الإنسان ويعملها، والمقصود الأول منها هو(العمل) وهي جزآن: الأول هو(علم الأخلاق) وموضوعه تدبير النفس بهدف الحصول على كمالاتها، والثاني موضوعه تدبير المدينة بهدف الحصول على كمالاتها وهو (علم السياسة) (رشد ا.، 1998، صفحة 46)

وهو يرى أن علم الأخلاق هو الذي يؤسس علم السياسة، والذي يؤسس (علم الأخلاق) نفسه هو علم النفس، ذلك لأن: «موضوع الأخلاق هو (الملكات والأفعال الإرادية والعادات جملة) وهذه يبحث فيها بحثا علميا في علم النفس. وعلم النفس جزء أو فرع من العلم الطبيعي، لأن النفس في أكثر أحوالها لا تنفعل ولا تفعل إلا بالجسم، فالفرح والحزن والشجاعة والغضب وغيرها من الأحوال النفسية مرتبطة بالجسم ارتباطا عضويا... والجسد جسم كسائر الأجسام هو موضوع للعلم الطبيعي، والعلم الطبيعي في نظر ابن رشد هو النموذج للعلوم كلها لأنه يعتمد الحس والعقل معا (المشاهدة والملاحظة والاستنباط)» (رشد ا.، 1998، صفحة 46 ، 47)

وهذا العلم الطبيعي حسب ابن رشد هو الذي يؤسس علم النفس، وعلم النفس يؤسس علم الأخلاق. وعلم الأخلاق هو الذي يؤسس علم السياسة، وذلك واضح من خلال أن: «المقصود بـ (السياسة) هنا هو (تدبير المدينة)، وواضح كذلك أن المقصود بالمدينة ليس أرضها ومساحتها ولا منازلها ومبانيها، بل المقصود هم أهلها. ولكن لا من جهة أنهم أجسام، بل من جهة أنهم نفوس تسعى إلى الحصول على كمالاتها في عيشها المشترك، وإذن فإذا كان (علم الأخلاق) هو علم تدبير نفس الفرد، فإن السياسة هي تدبير نفوس الجماعة» (رشد ا.، 1998، صفحة 47)

5. نظريته في ضرورة الاجتماع البشري:

يرى ابن رشد كغيره من الفلاسفة أن وجود الناس لا يتم إلا بالاجتماع، والاجتماع لابد له من قانون أخلاقي يحكمه، أي لا يمكن أن يكون إلا بالفضيلة، فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجمعهم، لأنه قد تبين أنه: «لا يمكن لإنسان واحد أن يحصل من هذه الفضائل على الفضيلة الخاصة التي ينفرد بها من

غير أن يعاونه في ذلك أناس آخرون، أعني أن الإنسان يحتاج في حصوله على فضيلته إلى أناس غيره، ولذلك قيل بحق عن الإنسان إنه مدني بالطبع» (رشد ا.، 1998، صفحة 74)

ويضيف ابن رشد أن الإنسان لا يحتاج إلى هذا التعاون في أمور الكماليات، بل يتعداه إلى جميع الأشياء الضرورية، فليس: «يحتاج إلى هذا التعاون في الكمالات الإنسانية وحدها بل أيضا في جميع الأشياء الضرورية لحياة الإنسان، وهي الأمور التي يشترك فيها معه الحيوان نحوا من الاشتراك، كالحصول على الغذاء واتخاذ المسكن وارتداء اللباس، وبالجملة جميع ما يحتاج إليه الإنسان من قبل القوة الشهوانية» (رشد ا.، 1998، صفحة 75)

ويرى أن هذه الحاجات أنواع: فمنها الضروري، والحاجي والتحسيني: «فالضروري وهو ما يتوقف عليه قوام وجوده، إذ لا يقدر إنسان واحد مثلا على أن يقوم بمفرده بما يلزمه من غذاء وسكن وملبس، ومنها الحاجي وهو ما كان من أجل رخاء العيش، مثل أن زيدا من الناس يمكنه أن لا يفلح الأرض ولا يزرع الزرع، لكنه إذا فلح وزرع عاش عيشة أكثر يسرا ورخاء. ومنها ما هو تحسيني أي على جهة الأفضل، كالإنسان الذي يرتاض منذ صغره على صناعة من الصنائع، ويتمرن عليها زمنا طويلا، فيأتي عمله في هذه الصناعة أجود وأفضل» (رشد ا.، 1998، صفحة 75)

وهذا ما أكده من قبل أفلاطون حينما رأى أن الفرد لكي يلبي حاجاته المختلفة، ينبغي أن يتعاون مع غيره. والعدالة عنده تعني أن كل فرد لا بد أن يؤدي وظيفته في المجتمع دون أن يتدخل في شؤون غيره، وهذا لاعتقاده بأن الدولة إنما تنشأ أساسا من عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته، فالإنسان حسب أفلاطون: «يكون عادلا على نفس النحو الذي تكون عليه الدولة عادلة، والدولة تكون عادلة، إذا أدت كل طبقة من الطبقات التي تكونها وظيفتها، والفرد يكون عادلا ويؤدي وظيفته الحقة، إذا أدى كل جزء من الأجزاء المكونة له وظيفته» (أفلاطون، 2004، صفحة 316)

وكذلك أرسطو قد رأى أن الإنسان كائن مدني بطبعه، ومن يستطيع أن يعيش خارج الدولة أو المدينة، فليس إنسانا بل بهيمة أو إلها، فالدولة حسب أرسطو هي من عمل الطبع، والإنسان بطبعه: «" كائن اجتماعي، وأن هذا الذي يبقى متوحشا بحكم النظام لا بحكم المصادفة هو على التحقيق إنسان ساقط أو إنسان أسمى من النوع الإنساني ... وإذا كان الإنسان أشد قابلية إلى ما لا نهاية للاجتماع من النحل ومن سائر الحيوانات التي تعيش قطعانا فذلك بالبديهة ... والذي لا يستطيع ان يعيش في الجماعة

وليس له مع استقلاله حاجات فذلك لا يستطيع البتة أن يكون عضوا في الدولة إنما هو بهيمة أو إله» (أرسطو، دون تاريخ، صفحة 96 ، 97)

كما أن الفارابي يؤكد على أن الإنسان مدني بطبعه، وأنه محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية إلى أشياء كثيرة، ليس في وسعه أن يستقل بأدائها وينفرد في القيام بها، بل هو محتاج إلى عمل كل فرد في مجتمعه، يقول الفارابي: «وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال» (الفارابي، 1986، صفحة 117)

ويشير ابن رشد إلى أن الشرائع ضرورية لتماسك الجماعة كضرورة الغذاء لصحة الأجسام: «فإنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية، وذلك أنه كما أن من الأغذية أغذية تلائم جميع الناس أو الأكثر كذلك الأمر في الشرائع، ولهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه، إنما خص بها قوم دون قوم، وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس» (رشد ا.، مناهج الأدلة في عقائد الملة، 1964، صفحة 220 ، 221)

كما أن هذه الشرائع حسب ابن رشد فيها سعادة للناس، وذلك حين تأمر بالفضيلة وتنهى عن الرذيلة: «فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل، وعرفت المقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل، أعني السعادة المشتركة، فعرفت من الأمور النظرية ما لابد لجميع الناس من معرفته، وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة، ومعرفة السعادة، وكذلك عرّفت من الأعمال القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية وبخاصة شريعتنا هذه» (رشد ا.، مناهج الأدلة في عقائد الملة، 1964، صفحة 241)

ولهذا فهو يفضل الشريعة الإسلامية على جميع الشرائع: «فإنه إذا قويست بسائر الشرائع، وجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق، ولذلك كانت خاتمة الشرائع» (رشد ا.، مناهج الأدلة في عقائد الملة، 1964، صفحة 242)

لأن الشريعة الإسلامية هدفها سعادة الإنسان: «إن شريعتنا هذه الإلهية حق، وأنها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها التي هي المعرفة بالله عز وجل وبمخلوقاته، فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلّته وطبيعته من التصديق» (رشد أ.، 1983، صفحة 30)

6. نظريته في الحكومة المثالية:

يرى ابن رشد أن المدينة تكون فاضلة على النحو الذي يكون به الإنسان فاضلا بجزئه الناطق الذي يسود به على قواه النفسانية الأخرى، أعني المرتبطة بالعقل، وهي الجزء الغضبي والجزء الشهواني الذين منها تأتي الفضائل الخلقية، فالإنسان: «يكون شجاعا بالجزء الغضبي من النفس في المكان والزمان وبالمقدار الذي توجبه الحكمة. فهو إنما يكون شجاعا بالجزء الغضبي من النفس إذا استعمله فيما يوجبه العقل، وفي الوقت الذي يجب والمقدار الذي يجب، وكذلك الشأن في فضيلة العفة وفي سائر الفضائل. وبالجملة يكون الإنسان فاضلا بجميع الفضائل العقلية والخلقية، وتكون الرياسة فيه كرياسة هذه الفضائل بعضها على بعض» (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 77)

وهذا هو العدل الذي بحث فيه أفلاطون، وهو ليس شيئا أكثر من أن يعمل كل واحد في المدينة العمل الذي هو مهيأ له بطبعه، وأن يقوم به على أكمل وجه، فالعدل هو: «أن يفعل كل جزء من أجزائها ما عليه أن يفعل، بالقدر الذي يجب وفي الوقت الذي يجب، وهذا إنما يحصل بالضرورة في أجزاء النفس إذا قادها سلطان العقل، فالحال في المدينة كالحال في النفس» (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 77)

وكان أول ما اهتم به ابن رشد هو تحديد أنواع الحكومات الفاضلة منها وغير الفاضلة، فعرض تصنيف أفلاطون، حيث رأى هذا الأخير أن أنظمة الحكم خمسة وهي: حكومة الفلاسفة وهي الحكومة المثلى، حكومة الكرامة (التيموقراطية)، حكومة الخسة أو رئاسة القلة (الأوليجارشية)، الحكومة الجماعية (الديمقراطية)، حكومة وحدانية التسلط (الطغيان) (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 168)

أما ابن رشد فقد صنف أنظمة الحكم على النحو التالي:

ـ المدينة الفاضلة: ذهب ابن رشد إلى أن المدينة الفاضلة يجب أن تقوم على الالتزام بالفضائل الأخلاقية، وأن تجتمع في حاكمها خمسة شروط وهي: «الحكمة والتعقل التام، وجودة الإقناع، وجودة التخييل، والقدرة على الجهاد ببدنه، وأن لا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية، فذاك هو الملك على الإطلاق، وسياسته هي سياسة الملك الحق» (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 168 ، 169)

ـ **حكومة الكرامة:** وتوجد في المدن التي يتعاون أهلها على طلب الكرامة وبلوغها، والكرامة في حقيقة أمرها إنما تكون بين شخص وشخص إذا اعتقد أحدهما أن للآخر كمالا ما، وأنه لا يعصي له أمر. ومن صفات هذه الحكومة حب القتال والغلبة لكي يظل الإنسان سيدا ومحافظا على كرامته: «ويظهر أن أكثر الأشياء إجلالا في الكرامة هو حب القتال والغلبة، وأن يظل الإنسان سيدا، ولا يرضى بأن يكون مسودا يخدم الناس ولا يخدمونه» (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 171)

ـ **حكومة الخسة:** وتعرف عند ابن رشد بسياسة أصحاب الخسة أو النذالة، وهي تتصف بالمبالغة في الخراج والإسراف في النفقة، وسياسة هذه الحكومة هي: «السياسة التي يحرص أصحابها على جمع الخراج والثروة والأخذ من ذلك بما يفوق مقدار الحاجة، ينفقون منه على أنفسهم بإسراف، ولا يشركون في ذلك أحدا ممن هو خارج عنهم» (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 172 ، 173)

ـ **الحكومة الجماعية:** يسميها ابن رشد بالسياسة الجماعية أو مدينة الحرية، وهي الحكومة التي يكون فيها لكل واحد من أهل هذه المدينة مطلق الحرية، وله الحق في التصرف في أي شيء يرغب فيه، وفي ممارسة أي نوع من أنواع السياسات سواء كانت كرامية أو حب المال أو الميل إلى التسلط، وتنشأ في هذه المدينة كل الصنائع، وتكون مُعدة لأن تنشأ فيها المدينة الفاضلة وسائر أنواع المدن. إذن فهذه: «المدينة هي التي ترى العامة فيها أنها أحق بالحرية، لأن كل واحد منهم فيها يعتقد ببادئ الرأي أنه أحق بأن يكون حرا» (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 175)

ـ **حكم الطغاة:** يسميه ابن رشد بحكومة التسلط أو التغلب، ويعتبرها في غاية التناقض مع السياسة الفاضلة، ويرى أن مدن التغلب أو التسلط هي في الحقيقة: «المدن التي يقصد من اجتماع أهلها وسعيهم إلى الكمال قصدا واحدا: وهو قصد الغالب في الوصول إلى ما يضعه غاية لنفسه، وهو شهوة التسلط وحدها، أو شهوة الكرامة أو شهوة اليسار أو شهوة التمتع باللذات أو شهوة هذه جميعها» (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 176 ، 177)

7. نظريته في الحاكم الفيلسوف:

يرى ابن رشد أن مسيّر ومدبر العالم واحدا، لذلك ينبغي أن يكون رئيس المدينة واحدا بالضرورة، فعند تأمل القدماء للموجودات رأوا أنها كلها تؤدي إلى غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم، وهذا: «كالنظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر. والنظام الموجود في المدن من قبل مدبري المدن.

اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة، وهذا هو معنى قوله سبحانه: ﴿لَو **كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا**﴾ (**الأنبياء 22**)» (رشد ا.، تهافت التهافت، 1964، صفحة 297 ، 298)

ولهذا أعطى ابن رشد اهتماما كبيرا لرئيس المدينة أو الحاكم، ويرجع هذا الاهتمام لرؤيته في أن الحاكم هو مقوم أساسي من مقومات المدينة، لأن: « المدينة تتقوّم برئيس واحد، ورئاسات كثيرة، تحت الرئيس الأول... وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة، إنما ارتبطت بالرئيس الأول، من جهة أن الرئيس الاول، هو الموقف الواحدة واحدة من تلك الرئاسات، على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاسات، وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات» (رشد ا.، تهافت التهافت، 1964، صفحة 380)

ولهذا يؤكد استحالة وجود ملكان لتسيير شؤون مدينة واحدة: «من المعلوم أنه إذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه، أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة، لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد، فيجب ضرورة ـ إن فعلا معا ـ أن تفسد المدينة الواحدة، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عاطلا، وذلك منتف في صفة الآلهة، فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة، وهذا معنى قوله سبحانه: ﴿ **لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا** ﴾ (**الأنبياء 22**) » (رشد ا.، مناهج الأدلة في عقائد الملة، 1964، صفحة 155 ، 156)

وقد وضع ابن رشد الحاكم في أعلى مرتبة وهي مرتبة الفيلسوف أو الحكيم، مؤكدا أنه لا تصلح الدولة إلا بقيادة الفيلسوف، يقول ابن رشد: «ولما تبين من هو الفيلسوف، وتبين أنه لن يرأس هذه المدينة الفاضلة ويدبر أمرها إلا مثل هؤلاء القوم (الفلاسفة)» (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 137)

ولهذا رأى ابن رشد على أن الحاكم يجب أن تتوفر فيه شروطا حتى يكون حاكما فاضلا، وتتمثل هذه الشروط التي إذا ما توافرت ساعدته على القيام بمهامه، في:

ـ **مستعدا لتحصيل العلوم النظرية**: يرى ابن رشد أن من شروط الحاكم أن تتوافر لديه بالطبع الاستعدادات لتحصيل العلوم النظرية حتى يستطيع أن يميز بين الجوهر والعرض.

ـ **قوي الحافظة**: أي أن يتحلى الحاكم بقوة الذاكرة ولا ينسى، وأكد ابن رشد على أن هذه الصفة والتي قبلها من أهم الصفات التي يجب أن يتميز ويتصف بهما الحاكم.

ـ **محبا للتعلم:** أن يكون الحاكم محبا للتعلم بالفطرة، راغبا ومتشوقا للكمال في جميع أجزاء وفروع العلم، لأن عاشق الشيء يتوق إلى جميع أنواعه.

ـ **محبا للصدق:** أن يكون الحاكم محبا للصدق كارها للكذب، لأن من أحب معرفة الوجود على ما هو عليه، فهو يحب الصدق، ومن يحب الصدق لم يحب الكذب. (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 137)

ـ **معرضا عن اللذات الحسية:** يرى ابن رشد أن الحاكم يجب أن يتجنب اللذات الحسية، لأن من اشتدت رغبته وبلغت غايتها في أمر ما رغبت نفسه عن سائر اللذات.

ـ **أن يكون غير محب للمال:** يعتبر ابن رشد أن المال شهوة، والشهوات لا تليق بهؤلاء الحكام (الفلاسفة).

ـ **أن يكون كبير النفس (عالي الهمة):** يرى ابن رشد أن الحاكم يجب أن يكون عالي الهمة كبير النفس، لأن المتشوق إلى معرفة الموجودات بأسرها عليه هو كبير النفس. (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 138)

ـ **أن يكون شجاعا:** يرى ابن رشد أن الحاكم عليه أن يتحلى بالشجاعة، لأن من لا شجاعة له لا يستطيع التخلي عما نشأ عليه من الأقاويل غير البرهانية.

ـ **أن يكون محبا للخير والجمال:** يرى ابن رشد أن الحاكم يجب أن يكون فيه من الاستعداد لحب الخير والجمال كالعدل وغيره من الفضائل، حيث يقول: «أن يكون فيه من الاستعداد ما تحركه به نفسه لكل ما يراه خيرا وجميلا، كالعدل وغيره من الفضائل، وذلك عندما تكون نفسه النزوعية قوية الإيمان علما وعملا» (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 138)

ـ **أن يكون خطيبا فصيحا:** يضيف ابن رشد صفة للحاكم، وهي أن يكون خطيبا فصيحا، حتى يتمكن من أن يعبر بلسانه عما يمر بخاطره إذا تأمل، وإذا ما أراد أن يخطب في قومه ويؤثر فيهم.

هذه الصفات والخصال والشروط التي يجب أن تتوفر في الحاكم حسب ابن رشد، بالإضافة إلى الصفات الجسمية كقوة البنية وحسن القوام. (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 138)

8. نظريته في المرأة:

لقد كان ابن رشد في الكثير من أفكاره السياسية متجاهلا آراء أفلاطون لأنها حسب اعتقاده تتنافى مع تعاليم الإسلام وخصوصا القضايا المتعلقة بالمرأة، ولكنه حاول رغم ذلك توظيف الفكر الأفلاطوني لينتقد

وضع المرأة في المجتمع الإسلامي بصفة عامة والمجتمع الأندلسي بصفة خاصة، فابن رشد: «في عرضه لكتاب أفلاطون (السياسة) يسجل وقفة فلسفية متقدمة، وتمثل قيمة الحداثة في عصره وعصرنا تجاه مسألة المرأة، ويقوم بثورة فكرية ضد الموروث العربي، وتجاه الفلسفة، وضد الفقه المرابطي والموحدي أيضا. إنه وظف أفلاطون لكي يتقدم وينتقد وضع المرأة في المدينة الإسلامية وخاصة الأندلسية، بل يذهب إلى عمق المسألة الحضارية وفق ما نسميه اليوم بالنقد الحضاري عندما يجزم أن سبب مأساة المدينة الإسلامية يرتبط بوضع المرأة داخل الهيئة الاجتماعية» (بوعرفة، 2006، صفحة 272)

وهو يرى أن دور المرأة في المجتمع الإسلامي وفي الأندلس بصفة خاصة، أصبح يقتصر على النسل وخدمة الزوج والإنجاب والرضاعة والتربية، حيث قال: «وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن لأنهن اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلا لأفعالهن، ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن بالأعشاب، ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن» (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 125)

وقد تكلم ابن رشد عن المرأة والرجل باعتبارهما من أصل واحد، وهما يشتركان في الغاية، إذ رأى: «أن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها، وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف. أعني أن الرجال أكثر كدّا في الأعمال الإنسانية من النساء، وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقا في بعض الأعمال، كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذلك يقال إن الألحان تبلغ كمالها إذا أنشأها الرجال وعملتها النساء» (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 124)

ويشير إلى أن طبع النساء والرجال طبعا واحدا: «وكان الطبع الواحد بالنوع إنما يقصد به في المدينة العمل الواحد، فمن البين إذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال، إلا أنه بما أنهن أضعف منهم، فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة» (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 124)

ولهذا اعتبر ابن رشد أن المرأة لا تختلف عن الرجل، فهي إن كانت أقل منه في بعض الأعمال، فهي تتفوق عليه وأكثر مهارة منه في بعضها الآخر كصناعة النسيج والخياطة وغيرهما، ويذهب إلى حد مشاركة المرأة في الحرب وقيادة المجتمع، حيث قال: «نرى نساء يشاركن الرجال في الصنائع، إلا أنهن في

هذا أقل منهم قوة، وإن كان معظم النساء أشد حذقا من الرجال في بعض الصنائع، كما في صناعة النسيج والخياطة وغيرهما. وأما اشتراكهن في صناعة الحرب وغيرها فذلك بين من حال ساكني البراري وأهل الثغور، ومثل هذا ما جبلت عليه بعض النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيمات أو صاحبات رياسة» (رشد ا.، الضروري في السياسة، 1998، صفحة 124 ، 125)

وقد أكد ابن رشد على دور المرأة ومشاركتها للرجل من خلال استشهاده بمواقف الرسول (عليه الصلاة والسلام)، حيث أشار في كتابه:(بداية المجتهد ونهاية المقتصد) فيما يتعلق بحصول المرأة المحاربة على سهم من الغنائم كالرجل، واستدل ابن رشد بحديث عن النبي عليه الصلاة والسلام، وهو: «حديث أم عطية الثابت قالت: كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنداوي الجرحى، ونمرّض المرضى، وكان يرضخ لنا من الغنيمة» (رشد ا.، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 1995، صفحة 758)

وأشار ابن رشد إلى أن السبب في الاختلاف بين الفقهاء، في قضية نصيب المرأة من الغنيمة، هو: «اختلافهم في تشبيه المرأة بالرجل في كونها إذا غزت لها تأثير في الحرب أم لا؟ فإنهم اتفقوا على أن النساء مباح لهن الغزو، فمن شبههن بالرجال أوجب لهن نصيبا من الغنيمة، ومن رآهن ناقصات عن الرجال في هذا المعنى: إما لم يوجب لهن شيئا، وإما أوجب لهن دون حظ الغانمين، وهو الإرضاخ والأولى اتباع الأثر، وزعم الأوزاعي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسهم للنساء بخيبر» (رشد ا.، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 1995، صفحة 758)

9. الخاتمة:

في الأخير يمكن أن نقول بإيجاز أن ابن رشد قد عاش ظروف التسلط والظلم والاستبداد من جانب نظام الحكم، وكان ذلك في ظل دولة الموحدين، حيث ساد التعصب والاضطهاد والقسوة وعدم التسامح. ونتيجة لهذا الفساد والاستبداد والطغيان، اتخذ ابن رشد موقفا نقديا ومعارضا، واستنكر ظلم وطغيان واستبداد الحكام، من أجل أن تكون المدينة فاضلة.

ومن خلال دراستنا لطبيعة المدينة الفاضلة من منظور ابن رشد، حاولنا أن نخرج بنتائج من أبرزها:

ـــ يعتبر كتاب "الضروري في السياسة" لابن رشد إبداع في مجال الفلسفة السياسية، لأن المتفحص والقارئ لهذا الكتاب يجده ليس مجرد شرح أو تلخيص فقط لأفكار أفلاطون، بل استطاع تجاوز فلسفة

هذا الأخير المثالية مبيّنا إمكانية قيام مدينة فاضلة، حيث لم يتقيد بطريقة الكتابة التي اعتمدها أفلاطون، طريقة الحوار والجدل، بل تجاوزها إلى خطاب تحليلي تركيبي أي إلى خطاب برهاني باصطلاح ابن رشد.

ـــ ابن رشد لم يحاكم ولم تصادر كتبه ولم تحرق بسبب الدين الذي اتخذه خصومه غطاء ظلما وعدوانا، وإنما حوكم بسبب كتاب (الضروري في السياسة) الذي أدان فيه استبداد الحكام وطغيانهم وتسلطهم. فكان هذا السبب الجوهري في نكبته، والحكم عليه بالنفي.

ـــ إن الحياة التي عاشها ابن رشد وخصوصا من خلال جانبها السياسي كتدهور الحياة السياسية وسيادة الاستبداد والتسلط والطغيان من جانب الحكام، قد كان لها الأثر الكبير والواضح في اهتمامه بالإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي في المجتمعات الإسلامية بصفة عامة والمجتمع الأندلسي بصفة خاصة.

ـــ كان تركيز ابن رشد في فلسفته السياسية على الحاكم لأنه بمثابة الأساس الذي تقوم عليه الدولة، فإذا كان هذا الحاكم صالحا، وتوافرت فيه جملة شروط الحاكم الصالح كانت الدولة صالحة، ونجحت في تحقيق أهدافها وغاياتها.

ـــ إن السياسة أو الحكومة الناجحة عند ابن رشد لا بد أن ترتبط بالأخلاق، فالأخلاق هي المقوم الأساسي للدولة، وقد ركز على ضرورة ربط النظام السياسي بالفضائل الأخلاقية، ولهذا يؤكد على ضرورة قيام أي نظام سياسي ناجح على أساس الفضائل الأخلاقية.

ـــ اهتم ابن رشد في فلسفته السياسية بقضية المرأة حين أشار إلى أن النساء بإمكانهن أن يصلن إلى مرتبة الرئاسة، وكذلك المشاركة في بناء اقتصاد المجتمع وخصوصا في بعض الصناعات التي يتفوقن فيها على الرجال كصناعة النسيج والخياطة.

وما نقترحه هو حث النخب الفكرية للاطلاع على تاريخ الفكر السياسي العربي والإسلامي بصفة عامة والخطاب الرشدي السياسي بصفة خاصة ودراسته دراسة موضوعية، لأن ما عاشه ابن رشد من ظلم وقهر واستبداد الحكام، هو ذاته ما تعيشه بعض المجتمعات العربية والإسلامية في وقتنا الراهن. وهذا ما يحتم علينا الرجوع إلى الخطاب الرشدي ومحاولة استلهام بعض القيم منه كالاهتمام بالشروط التي يجب أن يتحلى بها الحاكم، وكذا اعتبار أن نجاح الحكومة مرتبط بمدى ارتباطها بالأخلاق، بالإضافة إلى الاهتمام بالمرأة وتفعيل دورها في الحياة السياسية والاقتصادية.

10. قائمة المراجع:

1. ابن رشد. (1964). *تهافت التهافت*. القاهرة: دار المعارف.
2. ابن رشد. (1964). *مناهج الأدلة في عقائد الملة*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
3. ابن رشد. (1995). *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. بيروت: دار ابن حزم.
4. ابن رشد. (1998). *الضروررري في السياسة*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
5. أبو الوليد بن رشد. (1983). *فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال*. القاهرة : دار المعارف.
6. أرسطو. (دون تاريخ). *السياسة*. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر.
7. أفلاطون. (2004). *الجمهورية*. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
8. الصاوي الصاوي أحمد. (2005). *الخطاب السياسي عند ابن رشد*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
9. الفارابي. (1986). *آراء أهل المدينة الفاضلة*. بيروت: دار المشرق.
10. أميرة حلمي مطر. (1995). *الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس*. القاهرة: دار المعارف.
11. عبدالقادر بوعرفة. (2006). *المدينة والسياسة دراسة في (الضروري في السياسة) لابن رشد*. القاهرة: مركز الكتاب للنشر.
12. محمد عابد الجابري. (1998). *ابن رشد سيرة وفكر*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
13. محمد علي أبو ريان. (2000). *تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام*. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
14. محمد وقيع الله أحمد. (2010). *مدخل إلى الفلسفة السياسية*. دمشق: دار الفكر.
15. مصطفى النشار. (1999). *تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون*. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.