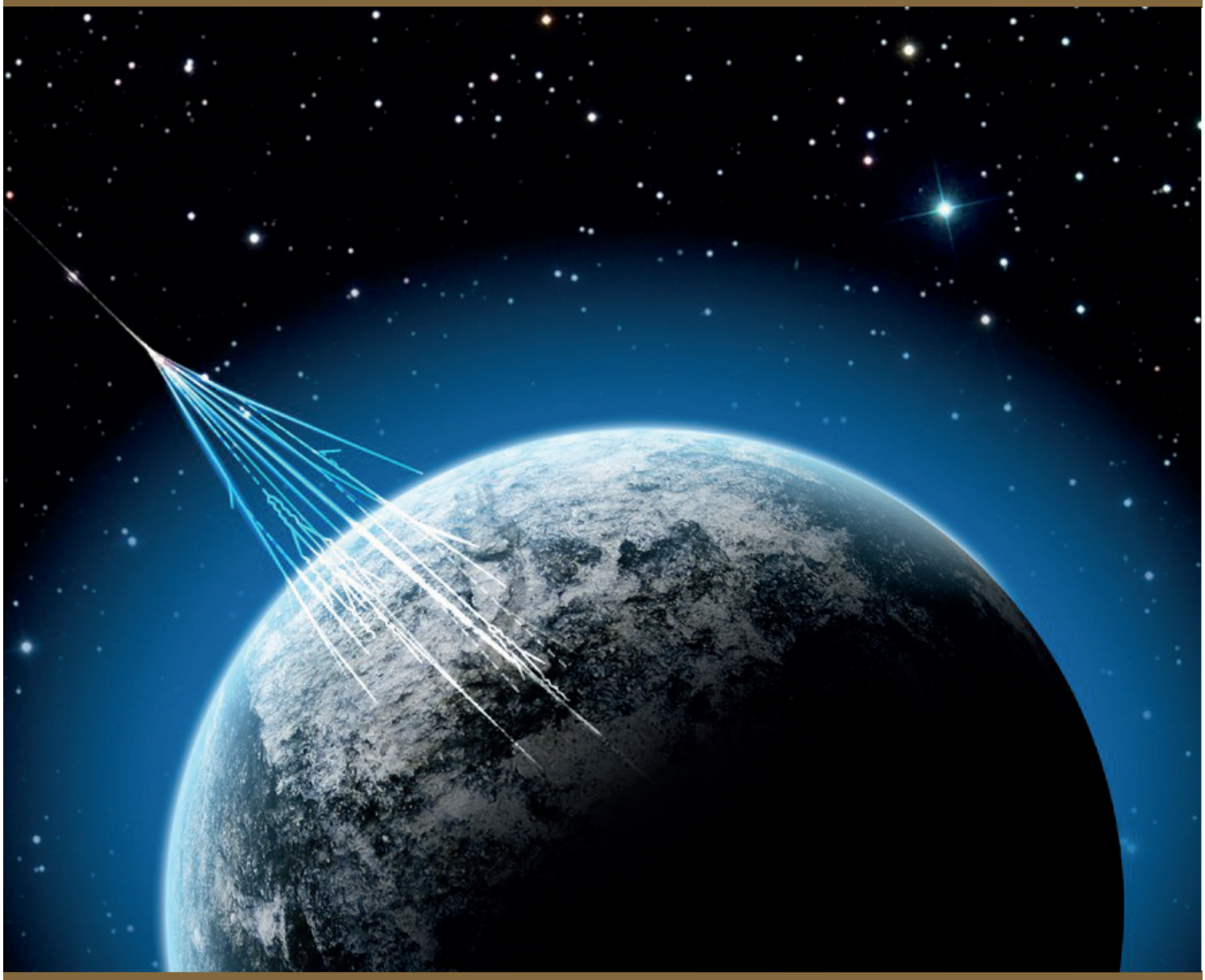
بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 10 ديسمبر 2016

المقدّمات الميتافيزيقيّة للعلم السياسيّ



مصطفى بن تمسّك
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

المقدّمات الميتافيزيقيّة للعلم السياسيّ[1]

1 الفصل الأوّل من كتاب مصطفى بن تمسّك، ابن رشد السياسة والدين بين الفصل والوصل، نشر مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2015، ص ص 15-28

الملخّص:

تبعًا لمصادرته بأنّ التطرّف الدينيّ اقترن دومًا بالتطرّف السياسي، يدخل هذا الفصل ضمن اهتمام الباحث مصطفى بن تمسّك بالتعريف بالطرح الرشديّ بوصفه أبرز سندات هذا الموقف الفريد في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. إنّ أهميّة ابن رشد من هذه الناحية أنّه ينخرط في سياق البحث عن حلول المشكلة اللاّهوتيّة في العالم الإسلاميّ، باتباع طريق الحلّ المنهجيّ والمعرفيّ بديلاً عن الحلول الإيديولوجيّة أو السياسويّة التي صارعها ابن رشد في زمانه مع ممثليها رجال الدين والسياسة. ومن هذا المنظور تصدّى ابن رشد لعمليّة التأصيل الأنطولوجيّة والمعرفيّة للوجود السياسيّ الإنسانيّ عبر إدراجه في نظام للكون يمنحه كلّ شروط أخلاقيّته. ومثّل هذا التأصيل جوهر اهتمام الباحث في هذا الفصل الأوّل من كتابه عبر شرح طبيعة النّظام الكونيّ الذي يخضع إليه هذا الوجود. إنّ قانونه الإلهيّ القائم على السببيّة، والوحدة والتوافق والنظام، هو القانون عينه الذي يسري على الإنسان، انسجامًا وتوافقًا بين الإنسان والطبيعة، يتحقّق أوّلاً من وحدته العضويّة، والذهنيّة التي تجعله يجني معرفته من اتّصاله بالعقل المطلق. بهذه الصورة تصبح الوحدة والتوافق بين الذات والموضوع على الصعيد الأنطولوجيّ، مصدرًا لتحقيق المعرفة من اتّصال العقل الإنساني بالعقل المطلق. إنّ هذه العلويّة للإنسان على سائر الكائنات هي التي تجعل منه حيوانًا سياسيّاً يحقّق بهذه الغائيّة المؤطّرة لوجوده، كلّ شروط الأخلاقيّة التي يسعى إليها بالعيش في المدينة.

لما كان الإنسان هو ما تراهن عليه المقاربة السياسية والأخلاقية والدينية، فقد بات من اللازم تعيينه داخل فضاءاته الحيوية والرمزية والماورائية. ولا شك أنّ هذا التعيين المنهجي هو الذي سيمنح الفعل السياسي والأخلاقي والديني مشروعيته في الفضاء العمومي. بيد أنّه لا يفهم منه بحثاً عن سندات خارجية تمنح الخطاب السياسي والأخلاقي والديني إطلاقية في معنى القداسة التي تضعها فوق النقد والتجريح والتعديل. بل نفهم من ذلك أنّنا لا نفهم الإنسان في فضاء الممارسة مبتوراً من سنداته الماورائية ومن امتداداته السحيقة في النظام الطبيعي والمعرفي والإلهي.

ويبدو أنّ بتر هذه الامتدادات هو مصدر التوتر والتنافر بين مجال الفعل ومجال القيم والرموز. والسياسة بوصفها أعلى درجات الفعل في الإنسان فرداً وجماعة غالباً ما تتواجه مع منظومة الرموز، فتفرض عليها إحدى الخيارات: إما أن تخضع لأحكامها أو تتوارى عن الأنظار. ففي الحالة **الأولى** وعندما تتسيس الرموز فإنّها تفقد خصوبتها الإيحائية، فلا تعبر إلاّ عن ما يضعه فيها السياسي حسب ما تقتضيه حاجته. وفي الحالة **الثانية**، وعندما تختفي من الفضاء العمومي وينفرد السياسي بتصريف الحياة بالشكل الميكيافيلي ولسان حاله يقول: «دع السياسة للسياسيين» لأنّه لا مجال لإقحام مجال القيم المتعالية في مجال تحكمه النجاعة والأداتية والبرغماتية إلى حد النخاع، عندئذ تفقد الممارسة السياسية غائيتها التربوية والتضامنية والوطنية والوحدوية، وتتحول إلى مكنة لا تفتأ في إنتاج أشكالٍ عنيفة من السلطة. أمّا حين يضع الفاعل السياسي مدينته ضمن مدينة الكون الفسيحة، وحين يستوحي تشريعاته من هذه الأفق والامتدادات، فإنّه سيضع الإنسان حتماً في سلم أولوياته، ولن يتخذه مجرد أداة، ولن تكون الدولة مجرد مؤسسة محايدة وفوق الصراعات أو رادعة لها في أفضل الأحيان. وباختصار سيتطوّق الفعل السياسي البرغماتي بالطبع بفلسفة عميقة تضرب جذورها ومقاصدها في نظام الكون والإلوهية ونظام المعرفة دون أن تحل مكانه.

1- نظام الكون

يتميز نظام الكون عند ابن رشد بأربع خصائص: السببية والتوافق والغائية والوحدة. يشكل مبدأ السببية الكونية القاعدة التي يتأسس عليها النظام والغائية والوحدة الأنطولوجية. ويترتب على إنكار هذه القاعدة إنكار عناصرها الأخرى وإلغاء مبدأ الحكمة الكونية الذي يؤدي إلى إنكار الصانع الحكيم وتفسير حركة العالم وفق مبدأ «الجواز» كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة[1]. وعمومًا فكل من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا بالطبائع. كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم»[2].

وبيّن أنّ نفي مبدأ السببية الكونية يربطه ابن رشد هنا بمبدأ الإلوهية والإيمان بالله الذي خلق هذا العالم ونظمه وفق نواميس ثابتة لا تتغير. وعلاوة على ما قد يلحق الإنسان من تكفير عند إنكاره لهذا المبدأ فهو عرضة للتجهيل باعتبار إدراك المسببات والأسباب يعني امتلاك العلم الحقيقي. وهذا العلم مفتاح السعادة الحقيقية.

وهكذا يؤسس مبدأ السببية إمكانيتين:

إمكانية المعرفة وإمكانية الإيمان. كما يؤسس لقيمتين بصورة جدلية: فإذا عرفنا السببية والحتمية الكونية عرفنا السبب الأول وتدرجنا في سلم الأسباب حتى نصل إلى الأسباب الطبيعية المرتبطة مباشرة بوجود الإنسان. وعندها تتبين القيمة الثانية التي يلزمنا بها مبدأ السببية وأعني توافق وجود الإنسان مع الموجودات الطبيعية ومع الحركية الزمانية والمناخية. يقول ابن رشد: «إنّ جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان (...) إنّ هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق. وأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له والمكان الذي هو أيضاً وهو الأرض وكذلك تظهر أيضاً موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار. وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء وكذلك أيضاً تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة فمعرفة ذلك أعني منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس»[3].

1 أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال، ط 2، دار العلم للجميع، بيروت، 1935، ص ص 113-115

2 المرجع نفسه، ص 114

3 أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال، المرجع السابق، ص 114

ويتضح الآن أنّ أبرز ما تستبطنه قيمة التوافق الطبيعي والزمني هو الغائية والوحدة الكونية، إذ لو كانت أجزاء العالم منفصلة ولا رابطة حيوية ووجودية ونفعية بينها، فإنّ الحديث عن الغائية يفقد معناه في عالم يفتقر إلى وحدة عناصره وإلى تعاون أجزائه. فلو كانت الأرض مثلاً «متحركة أو بشكل آخر غير شكلها أو في موضع آخر غير الموضع الذي هي فيه أو بقدر غير هذا القدر، لما أمكن أن توجد فيها ولا أن يخلق عليها وهذا كله محصور في قوله تعالى: «ألم نجعل الأرض مهاداً». وذلك أنّ المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع...»[4].

2 - نظام الإنسان الأنطولوجي والمعرفي

إنّ قيم السببية والنظام والغائية التي قيلت بصدد النظام الكوني تنسحب بالدرجة نفسها على نظام الإنسان الأنطولوجي والمعرفي المتميز بدوره بالحكمة والنظام والغائية والوحدة. فمن موقعه في سلم الموجودات يعتبر الإنسان الواصلة التي اتصل بها الوجود المحسوس بالوجود المعقول، والجسر الذي يصل عالم الأرض بعالم السماء، وهو الموجود الأوحد الذي وهب استعدادات عقلية وروحية تجعله متميزاً عن الكائنات الدنيا جسميّاً وذهنيّاً. فمن حيث هيكلته العضوية يبرز النظام والوحدة بصورة مدهشة تعكس مقدار العناية الإلهية المحيطة بالإنسان والتي تجعل أعماله ووظائفه العضوية مترابطة سببيّاً ووظيفياً لا يعتريها نقص أو خلل، إذ اقتضت الحكمة أن يقوم كل عضو بدوره ولا يتعداه حتى لا تحدث الفوضى. ولعل هذا هو التماثل

4 المرجع نفسه، ص 111

في معنى العدل بين النظام العضوي والنظام الاجتماعي والسياسي حسب ابن رشد وأفلاطون[5]. ذلك أنّنا لا نرى معنى الحكمة «لو كانت جميع أفعالي وأعمالي يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق أو بغير عضو حتى يكون الإبصار مثلاً يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين والشم بالعين كما يتأتى بالأنف»[6].

بعد أن يحلل مظاهر الحكمة في النظام العضوي، يأتي ابن رشد إلى تحليل مظاهر الإرادة والاختيار في الفعل الإنساني مواصلاً تطبيق قانون السببية على الإرادة الإنسانية حتى لا تكون إرادة أو حرية «لا مبالية» بالمعنى الديكارتي، بل متفقة ومرتبطة بالحوادث الخارجية «فالأفعال المنسوبة إلينا (...) يتم فعلها بإرادتنا

---

5 ابن رشد، **جوامع سياسة أفلاطون**، ترجمة إروين روزنتال، مرجع سابق، ص ص 160–161

هو من أبرز المؤلفات الرشدية التي فقد أصلها العربي إلى جانب **الشرح الأوسط لكتاب أرسطو**: **الأخلاق** لنقوماخوس وتلخيص كتاب السياسة. وبالنسبة إلى كتاب جوامع سياسة افلاطون، فقد وصلنا في ترجمة عبرية قام بها صمويل بن يهوذا في أوائل القرن الرابع عشر (1320م) نشرها مع ترجمة إنجليزية إروين روزنتال (Rosenthal) تحت عنوان:

Commentary on Plato's Republic, University of Cambridge Oriental Publications, n°1, 1956.

وترجمها إلى الإنكليزية أيضاً رالف لرنر (Ralph Lerner) اعتماداً على مخطوط أقدم يعود إلى سنة 1457م. وقد كان ابن رشد فيما يبدو مما كتبه في آخر تلخيصه أنّه وجهه إلى الخليفة أبي يعقوب يوسف (533هـ/580هـ) أو إلى ابنه أبي يوسف يعقوب المنصور (555هـ/595هـ). وإن كان تاريخ تأليف هذا التلخيص لم يعرف، ويذكر أنّه كتبه في اضطراب من الزمن. (انظر: عمار الطالبي، 1985، ص 222-223).

ويعتقد إروين روزنتال في تقديمه للترجمة الإنجليزية (الواردة أعلاه ص 1) أنّ هناك إمكانية للعثور على النص العربي في إحدى مكتبات شمال إفريقيا. ويذكر أنّ هذا الكتاب يمثل إلى جانب التلخيص المتوسط لكتاب أرسطو: **الأخلاق** لنقوماخوس أبرز مصادر الفلسفة السياسية في الإسلام. ويضيف على الرغم من علمنا الآن أنّ ابن رشد قد كتب هذا الكتاب، فإنّه لا ابن أصيبعة ولا أيضاً عبد الواحد المراكشي قد أشارا إلى وجوده ضمن مؤلفات ابن رشد (Rosenthal, 1956, pp.8-9).

وفي الموسوعة الإسلامية لا نجد ذكراً لهذا الكتاب ولا أيضاً لتلاخيص **الأخلاق** لنقوماخوس **وكتاب السياسة** لأرسطو. انظر:

(Arnaldez, R., "Ibn Rushd", in *Encyclopedia of Islam*, tome 3, 1971).

بينما تذكر أغلب الدراسات التي كتبت حول فلسفة ابن رشد هذا الكتاب ضمن قائمة المؤلفات والشروح والتلاخيص. ونذكر على سبيل المثال- لا الحصر- دراسة ليون غوتيه (Gauthier, Léon, *Ibn Rochd*, PUF, Paris,1948, p. 14).

ودي بور، (ت ج)، (د ت)، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد الهادي أبو ريدة، تونس، ص 403. وسلفادور نوقالس (Salvador Nogales): «الاستيعاب الأصيل للسياسة عند الفارابي وصدى ذلك في المغرب الإسلامي» نشرت في: *Les Cahiers de Tunisie*, revue n° 103 et 104, 1978. وإرنست رينان الذي أورد هذا الكتاب تحت عنوان جوامع سياسة أفلاطون

(Renan, Ernest, *Averroès et l'averroïsme*, PUF, Paris, 1861, p. 462)

ويذكر روزنتال أنّ العنوان يشير إلى تلخيص (Summary)، انظر محمد جلال شرف، **الفكر السياسي في الإسلام**، دار الجامعات المصرية، 1978، ص 203

ويؤكد N. Morata الذي وجد مخطوطة عربية في مكتبة الأسكوريال تحت عدد 90 أنّ هذا الكتاب قسم إلى ثلاثة أجزاء سميت التلاخيص (Talkis)، وهي التسمية المعروفة للشروح المتوسطة حيث يبدأ فيها ابن رشد بالكلمات الأولى للنص الأرسطي «ثم يشرح البقية من غير تفريق بين ما هو خاص بابن رشد وما هو خاص بأرسطو». إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، 1957، ص 73. انظر أيضاً مداخلة حسن حنفي في **مؤتمر ابن رشد**، الجزائر 1978، حول الفرق بين الشرح الأصغر والأوسط والأكبر عند ابن رشد، ص 87

ويظهر بدون شك الآن أنّ الترجمة العبرية وقعت على هذه المخطوطة (التلاخيص) وقد قال ابن رشد بنفسه في نهاية الكتاب الأول إنّه سيكون مختصراً في تلخيصه وقد سمي هذا التحليل بـ Qussur (القصار) والتي ترادف (جوامع) Jawami.

وفي خصوص تاريخ تأليف هذا الكتاب يؤكد روزنتال أنّه ليس من السهل الإقرار بذلك. ويذكر أنّ شتايشنيدر (Steinschneider) على حق حين لم يعين تاريخاً محدداً له مثلما هو الشأن بالنسبة إلى كتاب **الأخلاق لنقوماخوس**. ولكن هناك إمكانية كبيرة أن يكون هذا التلخيص قد وقع أثناء انتظار ابن رشد لنسخة من كتاب السياسة لأرسطو (سبق ذكره، ص 10).

* **ملاحظة**: في هذا العمل سوف نستأنس بترجمة حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهيبي مع اعتماد ترجمتنا الذاتية للنص الرشدي، الذي حققه وترجمه إروين روزنتال سنة 1956، للنسخة العبرية المنقولة عن صمويل بن يهوذا كما مرّ ذكره.

6 ابن رشد، **فصل المقال**، مرجع سابق، ص 57

وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدرة الله (...) فإنّ الإرادة إنّما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق شيء. وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج مثال ذلك أنّه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا إليه. وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا منه. وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها»[7]

إنّ ما يضيفه ابن رشد إلى مفهوم الإرادة والاختيار في الفعل الإنساني هو الصفة الشرطية الموضوعية التي تجعل السلوك الفردي مقروناً بالحوادث الخارجية والمستقلة عن إرادتنا. وهو اقتران ليس قصده إلغاء الطابع الذاتي للفعل البشري الصادر عن رؤية وتدبير، بل تعديل هذا العمل وتنزيله داخل إطار الأحداث الموضوعية المنظمة وفق حتميات ثابتة. إنّ ما يلغيه فعلاً هو مفهوم الإرادة المطلقة لكونها صفة إلهية وليست إنسانية. وبالتوازي يلغي أيضًا المفهوم الجبري للفعل الإنساني الذي يجعل الإنسان مجبوراً على أفعاله ويصبح التكليف حينئذ غير مطاق، «وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليف الإنسان وتكليف الجماد، لأنّ الجماد ليس له استطاعة وكذلك الإنسان ليس له في ما لا يطيق استطاعة (...) ولهذا صار الجمهور إلى أنّ الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء»[8].

وهكذا فإنّ وحدة الذات والموضوع/الإنسان والوجود تعكس في جوهرها وحدة النواميس الكونية واتحاد الفرع بالأصل. وهي وحدة لا تسلب خصوصية هذا الفرع واستقلاليته بل تنظم سلوكه وأفعاله على مثال النظام والترتيب الذي يجري في الوجود. ومعنى التنظيم هو «أن تكون أفعالنا تجري أيضاً على نظام محدود، أعني أنّها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود، وإنّما كان ذلك واحداً لأنّ أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة، مقدّرة فهو ضرورة محدود ومقدّر»[9]. ويبدو أنّ إقرار وحدة الذات والموضوع على الصعيد الأنطولوجي يمكن تمثلها بالكيفية نفسها على صعيد المعرفة والتعقل. فتصريح ابن رشد بأنّ النفس جوهر روحاني قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم وإنكاره لنظرية الفيض الأفلاطونية ولوساطة العقول السماوية ولا سيما العقل الفعال الذي وضعه الفارابي خارج النفس يكشف لنا التماسك المنطقي لفلسفة ابن رشد، وهو تماسك يبرز في نقده لنظريات الاتصال الفيضية والإشراقية[10] وتوحيده لمظاهر التعقل الثلاثة: العقل المادي والعقل بالفعل والعقل الفعال باعتبارها ثلاثة مظاهر نفسية توجد داخل النفس. ينشأ الأولان بسبب اتحاد النفس بالبدن، أما الثالث فهو دليل على استقلال

7 ابن رشد، **فصل المقال**، مرجع سابق، ص ص 137–138

8 ابن رشد، **فصل المقال**، مرجع سابق، ص 136

9 المرجع نفسه، ص ص 138–139

10 يقول روزنتال إنّ الفارابي لم يؤثر في ابن رشد بخصوص توفيقه بين نظرية الفيض الأفلاطونية وظاهرة النبوة الإسلامية على عكس بقية الفلاسفة المسلمين. ولذلك لم تكن النبوة عند ابن رشد شرطاً من شروط الحكم. Rosenthal, Erwin, *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*, S.O.A.S, London, 1953, p. 271.

ذلك الجوهر البسيط على الرغم من اتصاله بالبدن «فالعقل المادي والعقل الفعال ليسا في الواقع سوى شيء واحد وهو النفس الإنسانية، فإنّ هذه إذا اتصلت بالبدن كان فعلان: أحدهما خاص بانتزاع المعاني وتجريدها والآخر استعداد لقبولها»[11].

وهنا إذن يتبين أنّه يوجد في النفس منّا فعلان: أحدهما فعل المعقولات والآخر قبولها. فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعالاً، ومن جهة قبوله إياه يسمى منفعلاً، وهو في نفسه شيء واحد[12].

وعليه فإنّ توحيد القوى العقلية داخل النفس وتوحيد هذه النفس بعقل الطبيعة يشبه إلى حد ما عقيدة الرواقيين في أنّ «الإله ليس خارج العالم، وإنّما هو العالم نفسه على القول بوحدة الوجود أو حال فيه على القول بالحلول»[13].

وهكذا فإنّ الوحدة العقلية التي أثبتها ابن رشد بين العقل الإنساني النسبي والعقل الكوني المطلق «تعد ثورة خطيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، إذ ليس هناك مفكر من مفكري الإسلام لم يجعل العقل الفعال آخر العقول السماوية»[14]. كيف تتمظهر الوحدة الأنطولوجية والوحدة المعرفية في الاجتماع الإنساني؟

3 - الاجتماع البشري وضروراته

تمثل المدينة الرمز الأعلى للتعاون والتآزر بين البشر. بل هي نقطة التمفصل والعبور من طور الحالة الطبيعية- بلغة فلاسفة العقد الاجتماعي- إلى طور الحالة الثقافية والمدنية. في المدينة تتحقق إنسانية الإنسان بالمعنى المدني والثقافي.

بيد أنّ هذا الرأي- على وجاهته وربما بداهته- لا يعني أنّ هذه الإنسانية لم تتفتق في الحالة الطبيعية. والحقيقة أنّ هناك رأيين في هذه المسألة:

***الرأي الأول**، هو ما يذهب إليه ابن رشد على أثر أفلاطون وأرسطو والقائل بأنّ الأصل في قيام المدينة هو احتياج الفرد إلى معونة أشباهه في تسديد حاجياته وإشباعها نظراً «لافتقاره إلى معونة الآخرين»[15].

11 محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإسلام والإغريق، ط4 ، القاهرة، 1969، ص 245

12 عبد المجيد الغنوشي، "تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد وديكارت"، ضمن **أعمال مؤتمر الجزائر حول فلسفة ابن رشد المنعقد بالجزائر من 4 إلى 9 نوفمبر 1978**، 1985، ص 258

13 محمد البيصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، دار الكاتب العربي، مصر، 1953، ص ص 115–116

14 عبد المجيد الغنوشي، "تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد وديكارت"، مرجع سابق، ص 258

15 أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة حنا خباز، ط 2، بيروت، 1980، ص 57

ويبدو إذن أنّ الدافع الأول من الاجتماع البشري ومن قيام التنظيمات الاجتماعية، كان بالأساس حيويًا وأمنيًا. فنظراً لعجز الإنسان عن تلبية حاجياته وضمان استمرار نسله منفرداً، فهو يلجأ إلى الآخرين الذين يقتسمون معه العجز والحاجة ذاتها إلى التوحد لمواجهة القوى الطبيعية العاتية. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ دوافع هذا الاجتماع لا ترد كلها إلى السببين الآنفي الذكر، لأنّ طبع الإنسان وطبيعته تدفعانه إلى التوحد مع أشباهه، وكأنّنا حيال تجاذب غريزي وليس ثقافيًا مثلما تشير إلى ذلك بعض المقاربات الأنتربولوجية. وبالفعل، أثبتت الأبحاث التاريخية والأنتربولوجية أنّ الإنسان لم يكن أبداً متوحداً في معاشه، بل وجد دوماً في علاقة ما بغيره وشبيهه. وبعبارة أخرى لم يوجد في تاريخ الإنسانية الأنموذج الروبنسوني، «لأنّ هذا الذي يبقى متوحشاً بحكم النظام لا بحكم المصادفة هو على التحقيق إنسان ساقط أو إنسان أسمى من النوع الإنساني»[16].

***الرأي الثاني**، يعتبر دعاة هذا الرأي أنّ الإنسان كان يحيا حياة الحبور في الحالة الطبيعية، ولم يكن مقيداً بأيّ ضوابط سواء أخلاقية أو دينية أو قانونية أو سياسية، ومع ذلك كان يحقق الإشباع الكامل لكل غرائزه، على الرغم من حالة الصراع المبيدة التي كانت تحكم موازين القوى في المجتمعات الطبيعية.

كانت هذه المرحلة بمثابة «العصر الذهبي» للإنسانية السعيدة (فولتير)، لكن تنازل الإنسان عن حرياته وحقوقه الطبيعية واستبدالها بحريات مدنية وحقوق دستورية مقيدة، أفقده كل حرياته، فأصبح مرتهناً للدولة ومؤسساتها، تمنحه أو تمنع عنه كما تشاء النزر الذي تراه مناسباً من الحرية والمعاش والأمن الذي تتقوّم به حياته (روسو).

على الرغم من أهمية هذا الجدال، فإنّه لن يغير المسارات التاريخية المتجهة دوماً نحو اتحاد الإنسانية في أشكال لا حصر لها من الجماعات تبدأ بالجماعة العائلية الصغرى وتنتهي بالجماعة الكونية الكبرى (المجتمع الدولي). ومهما خسرت الإنسانية في اجتماعها المدني من حريات، وهو الثمن الذي تستوجبه الحريات الدائمة، المكفولة من الجميع وليس القانون وحده، فإنّ المغانم التي حققتها الإنسانية في أطوار الوجود المدني والسياسي، لا حصر لها.

وبالعودة إلى ابن رشد والفارابي، نتأكد أنّ الفضاء الاجتماعي كان ولا يزال- على الرغم من قهريته وإكراهاته كما بيّنها بإسهاب فرويد خاصة- هو الكفيل بتحقيق لا حاجات الإنسان الحيوية والأمنية فحسب، بل وخاصة الحاجات القيمية التي تجعل منه كائناً أخلاقياً وسياسياً. ذلك أنّ الاكتفاء بما هو حيوي، لا يرتقي

16 أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، ط 2، مصر، 1979، ص 96

بالإنسان إلى منزلة «الحيوان السياسي»[17]، بل يبقيه في منزلة الحيوان المنزلي، وهو الكائن/العبد الذي يعمل ويأكل ويملك، في إطار حياة منزلية/عبودية خالية من الحرية.

يطمح الكائن المدني إلى التحرر من الحاجات الحيوية، لذلك فهو يتوق إلى تحقيق الفضائل الكبرى التي تؤهله للحرية الحقيقية، وهي الفضائل التأملية والعملية والأخلاقية والفنية[18]. في فضاء المدينة- وليس في الطبيعة حيث يتواجه الكل ضد الكل- يحقق الأحرار كمالاتهم الأخلاقية والسياسية. ولكن بعد أن يكتسبوا المهارات المعرفية اللازمة والكفاءات العملية والإدارية لتسيير الشأن العام وقيادة المجتمع، وبعد أن يكونوا قد تشبعوا بالقيم الجمالية التي ستهذب طباعهم وأرواحهم. يقول ابن رشد في **تلخيص الخطابة**: «إنّ الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع، والاجتماع لا يكون إلا بالفضيلة، فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجمعهم»[19].

وهكذا، فعندما يصبح بلوغ هذه الفضائل أو محاكاتها أو التشبه بها، الهدف الأقصى من الاجتماع الإنساني، عندئذ تتحقق الغاية الأخلاقية من وجود الدولة. يقول أرسطو: «كل اجتماع لا يتألف إلا لخير ما دام الناس أيّاً كانوا لا يعملون أبداً شيئاً إلاّ وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنّه خير. فبيِّن إذن أنّ كل الاجتماعات ترمي إلى خير من نوع ما، وأنّ أهم الخيرات (...) تسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسي»[20].

17 أرسطو، السياسة، المرجع السابق، ص 113

18 ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون **(تعريبنا)**، مرجع سابق، ص ص 112–113

19 ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، القاهرة، 1967، ص 8

20 أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص 92.

المصادر والمراجع:

- أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال، ط 2، دار العلم للجميع، بيروت، 1935
- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، القاهرة، 1967
- أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة حنا خباز، ط 2، بيروت، 1980
- أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، ط 2، مصر، 1979
- إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، 1957
- دي بور، (ت ج)، (د ت)، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد الهادي أبو ريدة، تونس.
- سلفادور نوقالس (Salvador Nogales): «الاستيعاب الأصيل للسياسة عند الفارابي وصدى ذلك في المغرب الإسلامي» نشرت في: *Les Cahiers de Tunisie*, revue n° 103 et 104, 1978
- محمد جلال شرف، **الفكر السياسي في الإسلام**، دار الجامعات المصرية، 1978
- محمد البيصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، دار الكاتب العربي، مصر، 1953
- محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإسلام والإغريق، ط 4، القاهرة، 1969
- عبد المجيد الغنوشي، «تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد وديكارت»، ضمن **أعمال مؤتمر الجزائر حول فلسفة ابن رشد المنعقد بالجزائر من 4 إلى 9 نوفمبر 1978**، 1985

- (Arnaldez, R., "Ibn Rushd", in *Encyclopedia of Islam*, tome 3, 1971).
- Gauthier, Léon, *Ibn Rochd*, PUF, Paris,1948.
- Renan, Ernest, *Averroès et l'averroïsme*, PUF, Paris, 1861, p. 462)
- Rosenthal, Erwin, The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd, S.O.A.S, London, 1953

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016