الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم والبحث العلمي
جامعة وهران 2 أحمد بن أحمد
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
تخصص الفلسفة

مذكرة تخرج

مقدمة للحصول على شهادة ماستر:

بعنوان

الفلسفة السياسة عند ابن رشد

من إعداد : صحرواي سفيان

تحت إشراف الأستاذة: أ.صاري رشيدة

لجنة المناقشة:

الإسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ. كبير محمد	أ.محاضر –أ-	وهران 2	رئـــــيسا
أ. صاري رشيدة	أ.محاضر –أ-	وهران 2	مــشرفـــا
أ. شارف فاطمة	أ.محاضر –أ-	وهران 2	مـــناقشـا

السـنة الـجامعية :
2020 -2021

الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى أغلى من في الكون بعد الله عزوجل أمي وأبي حفظهما الله وأطال في عمرهما ..

إلى من تقاسم معي حياتي في أفراحها وأحزانها، وكانوا رمز الثقة وسندا لي أفراد عائلتي، إلى كل من يحمل لقب صحراوي ..

وإلى كل أصدقائي دون استثناء عرفت معهم معنى الحب الأخوة والوفاء في المشوار الجامعي ..

إلى كل من علمني حرفا من الطور الابتدائي إلى الطور الجامعي، وإلى كل محب للعلم وقارئ مذكرتي ..

الفهرس

1- الإهداء
2- المقدمة
3- الفصل الأول: السياسة قبل ابن رشد
4- المبحث الأول: مفهوم السياسة ومصطلحات متعلقة بها
5- المبحث الثاني: السياسة في الحضارات القديمة
6- الفصل الثاني: السياسة عند ابن رشد وبعده
7- المبحث الأول: السياسة عند ابن رشد
8- المبحث الثاني: مدينة السعادة والإنسعاد عند ابن باجة
9- خاتمة
10- قائمة المصادر والمراجع
11- ملخص

مـقدمـــة:

بعد ابن رشد من أهم أعلام وفلاسفة المسلمين الذين اهتموا بالفلسفة السياسية، حيث كان له الدور الفعال في تقوية المدينة الإسلامية والأندلس خاصة، وهكذا كان له الأثر الواضح في السياسة، لما كانت تعانيه الأندلس من اضطرابات وهذا ما جعل ابن رشد يتحمس معالجة المجال السياسي في ذلك الوقت، إذ نراه متأثر بالفلاسفة اليونانيين والمسلمين، ومن أبرزهم (أفلاطون، أرسطو، الفارابي، ... وغيرهم) وبهذا لقب بالسارح الأكبر وفي ظل هذا تتبعنا المسارات الفكرية لابن رشد، وأهم المواضيع التي عالجها خاصة في الفكر السياسي، ولقد قيل أن سياسة ابن نرشد مجرد آراء مستقاة من فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو.

تعد السياسة (poltique) من أهم المواضيع التي عولجت في التراث اليوناني في القرن الثالث قبل الميلاد، وهي تشير للمدينة عند اليونان وأول من اهتم بها من فلاسفة اليونان أفلاطون (427ق.م-347ق.م) في كتابه " الجمهورية" وأرسطو (384ق.م-332.م) في كتابه "السياسة". فتعني السياسة مصر "أساس"، وهي تنظيم أمر الدولة وتدبير شؤونها وقد تكون شرعية أو تكون مدنية.

تتمحور الإشكالية الأساسية للموضوع في الفلسفة السياسية لابن رشد وفي هذا الإطار نطرح الإشكالية التالية:

- ما الفلسفة السياسية عند ابن رشد؟

وتتفرع هذه الإشكالية لعدة فرضيات:

- ما السياسة؟
- ما الفلسفة السياسية؟

- كيف كانت الفلسفة السياسية قبل ابن رشد من خلال الحضارات الشرقية واليونانية؟
- ما هي المصطلحات المتعلقة بالسياسة؟

ولتحليل هذه الإشكالية اعتمدت على عدة مناهج، حيث شمل هذا البحث في الفصل الأول على مبحثين، كان المبحث الأول منهج تحليلي والثاني تاريخي، أما الفصل الثاني كان المبحث الأول منهج تحليلي والثاني نقدي.

أما فيما يخص خطة البحث، فقد تحتوي الأطروحة على مقدمة وفصلين وخاتمة، فمقدمة هي عبارة عن توضيح المعالم الأساسية لموضوع المذكرة. فهو يشتمل على مبحثين، يتضمن المبحث الأول بعض من مفردات متعلقة بالسياسة كالقانون والعدالة وغيرها... ،

أما المبحث الثاني تناول السياسة في الحضارات القديمة. حيث ذكرت البعض منها، أما فيما يخص الفصل الثاني الذي كان عنوانه "السياسة بعد ابن رشد" واندرجت ضمن مبحثين تناول المبحث الأول مفهوم المدينة الفاضلة عند ابن رشد والتي وضحت فيها رؤية ابن رشد للمدينة الفاضلة، وذكرت أهم قواعد بناء المدينة الرشدية وشروط الحاكم فيها، بعدها تطرقت إلى المرأة والسياسة عند ابن رشد مع أهم المراحل التربية عنده، أما بالنسبة للمبحث الثاني والأخير تحدث عن مدينة السعادة والانسعاد عند ابن باجة.

أما الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع منها أسباب ذاتية وموضوعية نذكر البعض منها:

الأسباب الذاتية:

- فضولي للتعرف على الفلسفة السياسية.
- ميلي للمواضيع السياسية خاصة أحد أعلام ورواد ابن رشد.

الأسباب الموضوعية:

- إثراء مكتبتنا بمثل هذه المواضيع (الفلسفة السياسية).
- معرفة الأصول السياسية للفكر الإسلامي، وللفيلسوف ابن رشد خاصة.

كما تتمحور دراستنا حول الأهداف التالية:

- التعرف على أبرز شخصية في الفلسفة السياسية الإسلامية (ابن رشد).
- محاولة التوصل لمعرفة الفكر السياسي الرشدي.
- التوصل إلى ضبط أهم مبادئ بناء المدينة الفاضلة.

ويعلم الله أنني بذلت الجهد، فلم أدخر وسعا ولم أقصر حتى خرج البحث على هذه الصورة التي أود أن تكون نافعة وجديرة بالإعجاب.

مفهوم الفلسفة السياسي:

لتعريف الفلسفة السياسية فلا بد من تعريف الفلسفة أولا:

تعني الفلسفة بأوسم معانيها – حب الحكمة– أوجب البحث عن الحكمة وتقصي جذور الحقائق العليا وطبيعتها والعلاقات التي تربط بعضها ببعض وذلك بإثارة الأسئلة الكبرى في شانها، وإعمار العقل في محاولة الإجابة عن تلك الأسئلة[1].

وبتعريف أدق أدق فالفلسفة هي البحث النظري في العلاقات المنطقية التي تربط بين الأفكار المستخدمة في فهم بعض أجزاء الحقيقة، وفي خلال البحث النظري تتولد في ذهن الفيلسوف مجموعات من الأفكار الكلية، والنظارات القيمية المعيارية التي تضع القواعد والمقاييس المثالية لتركيب المجتمعات الإنسانية وتدل على ما يجب أن يكون عليه حال تلك المجتمعات، وأما الفيلسوف فهو في تقصير الشيخ محمد عبده: الشخص الذي له رأي ومذهب في العقليات والاجتماعيات يمكنه الاستدلال عليه والمدافعة عنه[2].

أما الفلسفة السياسية فهي فرع من فروع الفلسفة الذي يركز بحثه حول اكتشاف الحكمة والحقيقة المتعلقة بالمبادئ الأصولية للحياة السياسية ومعرفة علاقات هذه المبادئ بعضها ببعض. وعلاقات المبادئ السياسية بمبادئ الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وبتعريف أدق يقدمه لنا العالم السياسي الهندي فارما[3]

تعني الفلسفة السياسية: توليد وتركيب الآراء والمعلومات والتأمينات والبديهيات والافتراضات والقواعد، والتقيمات المتصلة بتوزيع واستخدام القوة في المجتمع أي بتكوين الحكومة وتعين مهامها وتحديد سلطاتها، وتأهيل المبادئ والغايات الكبرى للمجتمع السياسي[4]

[1] محمد وقيع الله أحمد الفلسفة السياسية، دمشق، دار الفكر، ط1، 2010، ص41.
[2] محمد عمارة، الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، القاهرة، دار الشروق البلد، ط1، 2008، ص72
[3] محمد وقيع الله أحمد الفلسفة السياسية، دمشق، دار الفكر، ط1، 2010، ص41.
[4] نفس المرجع

المبحث الأول:

مفهوم الساسة: السياسة لغة هي مصدر الفعل (ساس) (يسوس) أي تعهد الشيء بما يصلحه، وذلك عن طريق القيادة والتدبير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقول المقريزي في شرح ذلك: ويقال ساس الأمر سياسته بمعنى قام به، وهو سائس من قوم ساسة. وسوس– وسوّسه القوم. جعلوه يسوسهم والسّوس: الطبع والخلق، فيقال الفصاحة من سوسِه: أي من طبيعته، فهذا أصل وضع الساسة في اللغة، ثم رسمت بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال[5].

فالسياسة بهذا المعنى ضرورة بشرية، لأنها تنقل حالة الاجتماع الإنساني من حالة الفوضى والاحتراب والعيش البدائي الذي لا يقوم على نوع منظم ومقنن من التعاون والتبادل إلى طور أرقى من العيش يقوم على شيء من علاقات التعاون والتبادل السلمي[6].

والتعريف الجامع للسياسة هو قول الفقهاء: ما كان به الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، يقول فقيه السياسة الشرعية " أبو الحسن الماوردي" عن القادة السياسيين المهتدين بالشرع أنهم: " ظلّ الله في الأرض، الأن من حقه أن يحتذي مثاله فيها، ويحي رسومه في مكانها هذا مع أنه جعلهم عمار بلاده. وسماهم رعاة عباده تشبيها لهم بالرعاة الذين يرعون السوائم والبهائم، وتمثيلا لرعياه، بالإضافة إليهم بها. ولهذا المعنى سماهم الحكماء ساسة، إذا كان محلهم من سوسيهم محل السائس مما يسوّسه من البهائم والدواب الناقصة الحال من القيام بأمور نفسها والعلم بمصالحها ومناشدها، وسمو أفعالهم الخاصة بهم سياسة.

ولذلك ما كانت الأمم الماضية في الأيام الخالية، والعرب خاصة تسميهم أرباب الأرض والأرباب مطلقا ومقيدا، لأنهم كانوا يتوقعون منهم ويرجون من فتيلهم أن يقوموا لهم وفيهم من تنفيذ أحكام الله[7]. وإمضاء حدوده وإقامة فرائضه وسننه، وفي النظر في مصالحهم وحوائجهم ومضارهم ومنافعهم. وتاريخيا كانت تلك هي مهمة رسل الله، الذين وكلوا بإصلاح العقائد، وتأصيل علاقات الحسنى والتآلف بن البشر، وقد جاء في الحديث النبوي الصحيح:" كانت

---

[5] تقي الدين أبي العباس أحمد علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بفكر الخطط والثار، مكتبة المتنبي،ط2008،2، ص330

[6] أبي الحسن الموارديي، نصيحة الملوك، ط1، مكتبة الفلاح، 2007، ص51.

[7] نفس المرجع

بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفهم نبي"[8]. أي كان يرعاهم الأنبياء المرسلون ويشرفون على حياتهم حسب خطة الدين وهديه العام، فالسياسة بهذا الاعتبار هي ممارسة السلطة وتولي القيادة الرشيدة وإزجاء التوجيه الحكيم.

ومما يتضمنه لفظ (سياسة) ويوحيه أن يكون (السائس) صاحب حكمة وخبرة وحرية، حتى يؤدي المراد من أهداف السياسة الكبرى المتعلقة بتطوير حياة الركب الإنساني.

وهذا هو الإمام الجليل ابن قيم الجوزية وهو من كبار من كتبوا عن السياسة من المفهوم الشرعي، يعرفها لنا في نص طويل له على هذا الصعيد فيقول " السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد وإذ لم يصفه الرسول صلى الله عليهن ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما ينطق به الشرع. فغلظ وتفليظ للصحابة، وهذا موضوع مزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك ومعترك صعب، فوّط فيه طائفة ففصلوا وضيعوا الحقوق، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدّوا على أنفسهم طرقا صحيحة من طرف معرفة الحق والتنفيذ له وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعا، أنها حق مطابع للواقع، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع، والذي أوحي لهم ذلك نوع تقصير في الشريعة وتقصير في معرفة الواقع. وتنزيل أحدهما على الآخر[9].

ويقول صاحب كتاب "البحر" في حديثه عن بعض الحدود الشرعية واصفا كلام الفقهاء عن السياسة. وظاهر كلامهم هنا أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها. وإن لم يرد ذلك الفعل دليل جزئي. وهو معنى ليس بالبعد عن معنى ابن القيم السابق ويعلق على ر رأي صاحب "البحر" الشيخ الفقيه الأصولي عبد الوهاب خلاف قائلا: " فالسياسة على هذا المعنى هي العمل بالمصالح المرسلة، الآن المصلحة المرسلة هي التي لم يقم بها من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها[10]. ومن الفقهاء المعاصرين يعرف الدكتور عبد الكريم زيدان السياسة على أنها " التصرف في شؤون الأمة العامة على وجه المصلحة لها. فإن كانت

[8] البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 2002، ص63

[9] ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، القاهرة، مكتبة المؤيد بتحقيق بشير محمد عيون، ط3، 1410ه سنة2007، ص 16-17.

[10] عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 2015، ص 06.

على مقتضى النظر الشرعي وقواعد الشريعة فهي السياسة الشرعية وإن لم تكن كذلك فهي السياسة العقلية الوضعية.

فالشريعة بهذا المفهوم الشامل منهاج لسياسة الواقع، ولتطويره باتجاه المثل الإنسانية العليا، وهي منهاج مرن يتسع للاجتهاد ويستوعب كل بصر حكيم، وكل تفكير قاصد سليم يتجه حيث تتجه مقاصد الشريعة.

تعرف السياسة أيضا بأنها "كيفية توزيع القوة والنفوذ ضمن مجتمع ما أو نظام معين"، كذلك تعرف السياسة بأنها العلاقة بين الحكام والمحكومين أو الدولة وما يتعلق بشؤونها أو السلطة الكبرى في المجتمعات الإنسانية وكل ما يتعلق بظاهر السلطة[11].

وختاما يكون تعريف السياسة بالمعنى الهدفي بأنها العلم الذي يهدف إلى تقديم السبل والمناهج المختلفة من أجل تسيير شؤون الدولة في الداخل وفي علاقاتها مع الخارج (حول منظمات وغيرها من أجل تحقيق أهدافها على المدى القصير والمتوسط، والطويل والدولة).

السياسة عند الفارابي:

كثيرون هم الذين يعيدون قراءة فلسفة الفارابي يهدف تجلية الوضعية التي تحتلها الفلسفة المدنية في لب هذه الفلسفة وسعوا إلى قلب الرؤية التي كان ينظر بها إلى الجانب السياسي عند الرجل إذ كان تؤول غالبا بوصفها أجزاء مبعثرة في كتبه الكثيرة وبالتالي فهي تعد مجرد جزئية تابعة لبقية الفروع الأساسية في فلسفته، أو أنها ملحقة بمباحث الإلهيات والطبيعيات والمنطقيات، أي بوضعها من توابع الميتافيزيقيا أو نتيجة لها، فإن القصد ربما ينزع إلى أنه لم يرد أن يبحث في العلم المدني على الخصوص بقدر ما أراد البحث في الأصول التي يبني عليها تركيب المدينة الفاضلة والسياسة المدنية والمنهج الذي استخدمه في الكتاب[12].

إن نوع الفارابي النظرية التي حددت إطار بحثه المسائل السياسية في فلسفة ضمن الميتافيزيقا، قد لا تكفي في الواقع لتفسير رغبته في طرح المسائل السياسية ضمن ذلك الإطار، ورغم الحجم الكبير الذي تحتله مسائل الإلهيات في الكتب الفارابي السياسية، فإن ثمة من يعتقد أنه لم يرد أن يطرق قضايا السياسة ضمن إطار الميتافيزيقا، بقدر ما هو عكس ذلك[13].

---

[11] عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 2015، ص 06.

[12] محسن مهدي، الفارابي، كتاب الملة (مقدمة المحقق)، دار المشرق، بيروت، ط1، 1970، ص13.

[3] حن الفاخوري، خليل الجر، الفلسفة السياسية عند الفارابي/ الطليعة، بيروت، ط4، 1980، ص508.

فالفارابي أعطى الفلسفة طابعا سياسيا خاصا حتى دانه ليتعذر فهم هذه الفلسفة دون دراستها على ضوء تركتها السياسية الخاصة. وكأن هذه التركة المسيطرة على فكر الفارابي وتوجهه تخضع القضايا الفلسفية الأخرى لها[14]. الآن الفرض الذي يحرك فلسفته كلها عرض سياسي، ولا يمكن بالنتيجة فهم هذه الفلسفة ما لم ينظر إليها من الناحية السياسية[15].

السياسة في الفكر السياسي المعاصر:

ومن التعريفات الحديثة في السياسة أناه تعني " فن الحكم " أو " فن إدارة الشؤون العامة " أو " مبادئ الحكم والقيادة " أو " فن الممكن " أو " فن ممارسة النفوذ " أو " الصراع من أجل القوة "، وواضح من هذه التعريفات أن بعضها يركز على البعد القيادي والإداري في السياسة، في حيث يركز البعض الآخر على ملامح القوة والصراع في العمل السياسي والذين يركزون على نواحي القيادة والإدارة أنها يعنون أعمال السلطتين التنفيذية والتشريعية بوجه خاص، لأنها السلطتان الأبرز في تنظيم وإدارة شؤون المجتمعات ويوضح ذلك المعنى أكثر الدكتور الفريد دي جيشريا في تعريفه للسياسة حيث يقول أنها هي الأعمال والأحداث التي تصنع حول مراكز اتخاذ القرارات في الحكومة[16].

وأما الذين يتبنون المعنى الثاني للسياسة فإنهم يجعلون منه مرادفا لمعاني القوة واقتسام النفوذ والتأثير، وأفضل تعريف يمكن اقتطافه هنا هو تعريف العالم السياسي الكبير" وليام بلوم " حين يعطي السياسة معنى العمليات الاجتماعية المتميزة بالصراع والتعاون في ممارسة القوة[17]

وهو يشير بها لمعنى إلى ممارسات النقابات والأحزاب والبرلمانات والحكومات في إدارة الصراع. وتوليد القرارات التي يتمخض عنها توزيع (المنافع) التي هي الغرض الأساسي وراء ذلك الصراع.

---

[14] حن الفاخوري، خليل الجر، الفلسفة السياسية عند الفارابي/ الطليعة، بيروت، ط4، 1980، ص508.

[15] نفس المرجع، ص 501.

[16] عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 2015، ص 06.

[17] عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمشأمنيين، في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، ص 76-77.

تعرف السياسة بوصفها علما بأنها: دراسة المؤسسات والعمليات والسلوكيات والعقائد السياسية بقصد اسخراج قوانين وتعميمات تفسر مختلف الظواهر التي يتمخض عنها العمل السياسي.

مفهوم العادلة:

يعد مفهوم العدالة محورا هاما للبحث السياسي في محاورة أفلاطون كما نجد كلمة العدالة في النظر اليوناني القديم، ترتبط بعدة ميادين منها الأخلاق والسياسة.

يقدم أفلاطون تعريفا للعدالة رابطا إياه بفكرة المحافظة على الاستقرار في الدولة، حيث يقول: " بأن أعظم أسباب كمال الدولة هي تلك الفضيلة التي تجعل كل من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين، والمحكومين يؤدي عمله، دون أن يتدخل في عمل غيره " يبدو لنا من خلال قول أفلاطون أن كل فرد في الدولة له وظيفته وممتلكاته الخاصة، ولا يمكنه التدخل في عمل وممتلكات الآخر[18].

فالعدالة هي العمل وفقا لمتطلبات القانون سواء ارتكزت هذه القواعد على الإجماع البشري أو على المعايير الاجتماعية والعدالة مفهوم واسع تنادي بهد جميع الشعوب وتطمح لتحقيقها نظرا لأهميتها في خلق نوع من المساواة بين مختلف أبناء الشعب الواحد[19].

أما المفهوم العام للعدالة فهي تصور إنساني يركز على تحقيق التوازن بين جميع أفراد المجتمع من حيث الحقوق، ويحكم هذا التصور أنظمة وقوانين يتعاون في وضعها أكثر من شخص بطريقة حرة دون أي تحكم أو تدخلن وهذا حتى تضمن العدالة تحقيق المساواة بين جميع الأشخاص داخل المجتمع.

أما إذا أردا فهم معنى العدالة وجب علينا الرجوع إلى أصل هذه الكلمة ومنشئها فلغة: تعني الاستواء أو الاستقامة أو كلاهما معا، وهو ما قام في النفوس أنه مستقيم وضد الجور.

أما العدالة اصطلاحا: فهي صيغة مشتركة للتعايش بين البشر، وتعني عدم الانحياز في محاكمة أي شخص إلى أي أمر آخر عن قانون وضعي تشارك في صياغته جميع الناس بعيدا عن التحكم.

---

[18] إبراهيم مذكور المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة للشؤون، ط1، 1974، ص117.

[19] حربي عباس عطيتو، اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة، الجامعية، ط1، 2019، ص 390-391.

ينبثق عن مفهوم العدالة عدة أشكال منها العدالة في الإسلام و العدالة في القانون والعدالة في الفلسفة وهو أحد الأشكال التي سنتطرق إليها في هذا المقال.

مفهوم العدالة في الفلسفة: اتخذ مفهوم العدالة عند الفلاسفة أشكالا كثيرة، فقد كان لكل منهم رؤيته وتأطيره لمفهوم العدالة وفقا لمرحلة والظروف التي عاش بها، فإذا ما سلطنا الضوء على مفهوم العدالة عند أرسطو نجد أنها تنقسم إلى دلالتين: عامة، فالدلالة العامة ترمز إلى علاقة الفرد بالمؤسسات الاجتماعية أي الامتثال إلى القوانين والتحلي بالفضيلة[20].
فالإنسان الفاضل هو الذي يتمثل إلى القوانين ويعمل بها شريطة ؟أن يكون هذا القانون مبنيا على مبدأ الفضيلة، ولا بدلنا من الإشارة إلى وجود فرق بسيط بين مفهوم العدالة الكونية ومفهوم الفضيلة، حيث أن العدالة الكونية تقتصر على العلاقات بين الأفراد والمؤسسات أما مفهوم الفضيلة فتنضوي تحته علاقات الأفراد ببعضهم البعض. أما الدلالة الخاصة تشير إلى ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الفرد في تعامله مع غيره من أفراد المجتمع. وهنا تقترن العدالة الفضيلة باعتبارها جزءا لا يتجزأ منها وتدل على السلوك الفاضل في شتى مجالات النشاط الإنساني.
العدالة عند السفسطائية: أما مفهوم العدالة عند السفسطائية فهي ترمز إلى مصلحة الطرف الأقوى، فالأقوى هو من سن القوانين ونظمها من منظوره الخاص ومن أجل مصالحه الخاصة لهذا يرى السفسطائيون أن العدالة تتغير من مجتمع الآخر وفقا لتغير مصالح الأقوى فيها.
يرى غلوكون أن العدالة نتيجة لعجز الإنسان عن ممارسة الظلم وتحمل عواقبه، فالإنسان لم يخلق وصفة العدل لديه بالفطرة بل يطبق الإنسان العدل عندما لا يستطيع أن يظلم. أو حيث تنسى الإنسان منفعته مادية أو معنوية جراء تطبيقه للعدل. أما العدالة عند أحيمتس يرى أحي منتس أن أصحاب الفضيلة سيحوزون على فضيلتهم من البشر على شكل احترام وتقدير بينما ينالون فردوسا لا يضاهيه شيء عند الآله[21].

[20] إبراهيم مذكور المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة للشؤون، ط1، 1974، ص118.
[21] نفس المرجع، ص 119.

أما إذا أردنا فهم معنى العدالة وجب علينا الرجوع إلى أصل هذه الكلمة ومنشئها، تعني الاستواء أو الاستقامة أو كلاهما معا، وهو مقام في النفوس أمنه مستقيم وضذ الجررن ومن ناحية ثانية فهي صيغة مشتركة للتعايش بين البشر، وتعني عدم الانحياز في محاكمة أي شخص إلى أي خارج عن قانون وضعي تشارك في صياغته جميع الناس جميعا عن التحكم.

ينبثق عن مفهوم العدالة عنده أشكال منها: العدالة في الإسلام والعدالة في القانون والعدالة في الفلسفة، وهو أحد الأشكال التي تطرقت إليها في هذا المقال. اتخذ مفهوم العدالة عند الفلاسفة أشكالا كثيرة فقد كان لكل منهم رؤيته وتأطيره لمفهوم العدالة وفقا للمرحلة والظروف التي عاش بها، فإذا ما سلطنا الضوء على مفهومها عند أرسطو نجد أنها تنقسم إلى دلالتين: عامة وخاصة، ترمز إلى علاقة الفردية في الفرد بالمؤسسات الاجتماعية أي الامتثال إلى القوانين والتحلي بالفضيلة، فالإنسان الفاضل هو الذي يمتثل إلى القوانين ويعمل بها. شريطة أن يكون هذا القانون مبنيا على مبدأ الفضيلة ولا بد لنا من الإشارة إلى وجود فرق بسيط بين مفهوم العادلة الكونية ومفوهوم الفضيلة، حيث إن العدالة الكونية تقتصر على العلاقات بين الأفراد والمؤسسات[22].

مفهوم القانون: (zoi)

يرجع أصل كلمة القانون إلى اللغة اليونانية فهي كلمة معربة أخذت من الكلمة اليونانية " kanun " أو من اللغة اللاتينية kanon ومعناها العصى المستقيمة أو النظام أو المبدأ أو الاستقامة في القواعد القانونية واستعملت كلمات أخرى تدل على نفس المعنى في فاستعملت اللغة الإنجليزية law واللغة الفرنسية droit ويتضح مما سبق أن كلمة قانون تحمل معنى الاستقامة وتستخدم في المجال القانوني كمعيار لقياس مدى احترام الفرد لما تأمره به القاعدة القانونية أو شهادة عنه أو انحرافه عن ذلك فإذا هو سار وفقا لمقتضاه كان سلوكه مستقيما وإن هو تمرد عنها كان سلوكه غير مستقيم[23].

ويطلق مصطلح القانون على كل قاعدة ثابتة تفيد استمرار أمر معي نوفقا لنظام ثابت فهو يستخدم الإشارة إلى العلاقة التي تحكم ظاهر الطبيعة أو الإشارة إلى العلاقة التي تحكم قواعد السلوك فيقال مثل في العلوم: قانون الجاذبية قانون الغليان، أما في الاقتصاد فيقال

[22] إبراهيم مذكور المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة للشؤون، ط1، 1974، ص119-120.
[23] محمد سعيد جعفر، مدخل إلى العلوم القانونية، الوجيز في نظرية القانون، الجزائر، دار هومة 2008، ص14.

قانون العرض والطلب إلا أنه في مجال الدراسات القانونية التي تتحكم في سلوك الأفراد والجماعة قد ينصرف مصطلح القانون إلى مجموعة القواعد القانونية التي تصدرها السلطة التشريعية " البرلمان" يقصد تنظيم مسألة معينة في مجال معين فيقال مثل: قانون الموظفين أو العاملين بالدولة وتنظيم مركزهم من حيث التعيين والترقية والعزل والإحالة على التقاعد.

كما يقال كذلك قانون تنظيم الجامعات وقانون المحاماة .. إلخ واصطلاح القانون في هذه الحالة ينصرف إلى معنى التسريع[24].

وسنرى فيما بعد أن التسريع ليس هو القانون بالمعنى الواسع ولكنه أحد مصادر القانون وقد يستعمل لمصطلح القانون كذلك للدلالة على فرع معين من فروع القانون " المدني–التجاري–الدولي–البحري–العقوبات" وهو في هذه الحالة ينصرف إلى مجموعة القواعد التي تحكم سلوك الأشخاص ونشاطهم في مجال معين.تختلف النظم القانونية بين البلدان مع تحليل اختلافاتها في القانون المقارن في ولايات القانون وتوحيده في أنظمة القانون العام، يصدر القضاة السوابق القضائية الملزمة من خلال السوابق على الرغم انه في بعض الأحيان قد يتم إسقاط السوابق على الرغم من أنه في بعض الأحيان قد يتم إسقاط السوابق القضائية من قبل محكمة عليا أو هيئة تشريعية[25].

يوفر القانون مصدرا للبحث العلمي في التاريخ القانوني الفلسفي والتحليل الاقتصادي وعلم الاجتماع. ينير الاقتصاد مصدرا للبحث العلمي في التاريخ القانوني الفلسفة والإنصاف والمساواة. وقد تنظم هذه القواعد أمورا مدنية أو تجارية أو جزئية أو غيرها. ومع ذلك فإنها جميعها بصرف النظر عن مصادرها أو موضوعها هي التي يتكون منها القانون بمعناه العام الذي بيناه[26].

هذا الاتجاه يمثل الرأي الغالب عند الشارع فهو يعرف القانون على أساس النظر إلى الخصائص التي تميز قواعده عن غيره من قواعد السلوك الاجتماعي حيث أن البعض يعرفه بأنه " مجموعة من القواعد التي تنظم سلوك الأفراد والجماعة تنظيما عاما ومفروضا بتهديد الجزاء الموضوع لمخالفتها.

---

[24]. محمد سعيد جعفر، مدخل إلى العلوم القانونية، الوجيز في نظرية القانون، الجزائر، دار هومة 2008، ص15.

[25] فاضلي ادريس، الوجيز في فلسفة القانون، ديوان المطبوعات، ط1، 2003، ص28.

[26] المرجع نفسه، ص 29.

كما يعرفه البعض الآخر بأنه: مجموعة القواعد العامة المجردة التي تنظم سلوك الأفراد وعلاقاتهم في المجتمع والتي تكون مصحوبة بجزاء توقعه السلطة العامة عند الاقتضاء، والبعض منهم يعرفه بأنه: مجموعة من القواعد التي تحكم أو تنظم الروابط الاجتماعية والتي تجبر على إتباعها عند الاقتضاء[27].

يرتكز مفهوم القانون على الشرعية الشكلية نجده قبل كل شيء في نطاق النظريات القانونية التي تهتم بالتحليل الفكري للموقع القانوني، وفي حين وجهة نظر الشخص المراقب طبقا للاتجاه الذي يرجع للشرعية الشكلية للقانون نظرة الشخص الذي يطبقه وخاصة نظرة القاضي[28].

المثال التقليدي لتعريف القانون طبقا لهذا الاتجاه الذي يولى الاولوية لعنصر الشرعية الشكلية نجده عند الأستاذ جون اوستين فطبقا لتعريف الأستاذ اوستين يتكون القانون من أوامر حيث يقول: كل قانون أو قاعدة قانونية هو أمر[29].

ومن خلال ذلك يعرف الأمر بأنه كل ما يضان فحواه عبر مؤيدات تترتب على عدم الالتزام به فيضيف قائلا: " يفرق الأمر عن الصيغ الأخرى للطلب ليس بالقالب الذي يصاغ فيه الأمر، بل بقدرة وتصميم الطرف الأمر على غنزال الألم والعقاب في حالة عدم مراعاة الأمر[30]. وليس كل أمر هو قانونا ولكن أوامر الهيئة السياسية العليا فقط هي القوانين فيقول:" القوانين والقواعد توضع بواسطة الإنسان للإنسان فبعضها يفرضه القائد السياسي وبعضها الملك وبعضها المرؤوس–أي من قبل الأشخاص تنفيذا للإرادة السلطة العليا أو الحكومة الخاضعة لها في الأمم المستقلة وفي المجتمعات السياسية المستقلة، لتشكل مجموع القواعد أو بعض المجموع الملكون لجزء من هذا المجموع ويستخدم لفظ القانون كعبارة بسيطة ودقيقة على سبيل الحصر.

وبكلمة موجزة يمكن القول أن الأستاذ اوستن يعرف القانون على أنه مجموعة أوامر صاحب السلطة التي يترتب على مخالفتها مؤيدات قانونية.

---

[27] عبد المنعم البيداوي، مبادئ القانون، القاهرة، دار النهضة، ط1، العربية، 1972، ص09.

[28] روبرت ألكسي، فلسفة القانون، مفهوم القانون وسريانه، منشورات الحلبي الحتوفية، ط2، 2013، ص39.

[29] نفس المرجع، ص43.

[30] عبد المنعم البيداوي، مبادئ القانون، القاهرة، دار النهضة، ط1، العربية، 1972، ص09.

المبحث الثاني: السياسة قبل ابن رشد

السياسة في الحضارات القديمة:

إذا ذكرت المدينات القديمة جاءت الحضارة الفرعونية في مصر القديمة في المقدمة، بعمقها التاريخي، وتميزها عن غيرها بما كان فيها من علوم وعمارة. فهل كان الفكر السياسي والنظم السياسية على نفس المستوى الذي بلغته في العلوم والعمارة والطب والتحنيط وغير ذلك مما برع فيه المصريون القدماء.

لقد بدأ الفكر السياسي يتبلور في عصر الأسر الفرعونية، وساد في مصر آنذاك فكرة الملك طلاله الذي كان هو الدولة وهو القانون. وكان هو الواسطة بين كل الناس وبين الإله أو الآلهة. وقد عرف في هذا الفكر إن الدولة وحدة ذات أعضاء وان كل عضو فيها يؤدي وظيفة معينة.

السياسة في الحضارة المصرية:

نشأت الحضارة المصرية الفرعونية في الشمال الشرقي لإفريقيا على ضفاف وادي النيل. حيث تشكلت أراضي زراعية خصبة نتيجة لترسبات الطينية.

1-طبيعة السلطة في مصر القديمة: تتميز السلطة السياسية في مصر القديمة بكونها فردية مطلقة مقدسة ومركزية. حيث كانت مصر إقليما واحدا يحكمه الفرعون الإله.

2-مصدر السلطة السياسية في مصر: يتميز شكل السلطة السياسية مصدرها الهي وراثي. فالملك الفرعون هو اله معبودا حيث يؤمن المصريون القدامى بان هذا الكون يحكمه اله واحد هو الإله "رع" اله الشمس. وان الأرض يحكمها اله واحد هو فرعون[31].

3-شكل السلطة السياسية في مصر: يتميز شكل السلطة السياسية في مصر القديمة بأنه ملكي وراثي مركزي مطلق. يتخذ صورته الحاكم الفرعون الإله الذي تنتقل

[31] سمير أديب، الحضارة المصرية القديمة، العربي للنشر والتوزيع، ط1، 2000، ص35.

صفاته الإلهية وخصائصه المقدسة وسلطاته السياسية من أسلافه إليه. ومنه إلى أبنائه من بعده. حيث يخلف الابن الأكبر أباه تلقائيا وأحيانا لا ترث الإناث الحكم والألوهية من الملوك الذين لم يوهبوا ذكورا[32].

4-وظيفة السلطة السياسية في مصر القديمة: جاءت وظيفة السلطة السياسية في مصر القديمة مزدوجة سياسية ودينية فالحاكم هو الإله يربط العلاقة بين الشعب وآلهية الكون. وهو المسؤول عن كيفية العبادة والتعبير عن الشكر. وهو المسؤول كذلك عن بناء المعابد والمدافن والقرابين أما الوظيفة السياسية في مصر. فهي حكم الدفاع عنها فرض الأمن وإقامة العدل، وتحقيق الطاعة وتنظيم الإدارة، إذا يتم انتقال السلطة السياسية في مصر القديمة بأنه ملكي وراثي.

السياسة في الحضارة البابلية:

لا يختلف الفكر السياسي في الحضارة البابلية القديمة عن تطوره في الحضارة المصرية، وهو يشمل خصائصا ومظاهرا لتنظيم السلطة السياسية نوجزها في النقاط التالية:

ارتبطت السلطة في بلاد النهرين بالتقديس والاولوهية حيث يكون الحاكم إما إلها أو مفوضا من الآلهة لأنه مميز عن البشر.

الألهة هي التي تكون المدن وتعين حكامهاّ، فبرزت المدينة الدولة خاصة في العيد السومري، أين تمثل كل مدينة مركزا أساسيا مستقل بذاته لها مجالها الزراعي وإله رسمي تتسمى باسمه مثل " بابل" والتي تعني باب الإله " أسور " والتي تعني بيت الإله "شور" إلخ[33]

وجود الإنسان مرتبط بحاجة الآلهة لمن يخدمها، وبالتالي فهو مسخر ومجبر على القيام بالعمل المبني طوال السنة وتقديم ما ينتجه للمعابد باعتبارها مقار للآلهية.

علاقة الأفراد بالحاكم في علاقة خضوع تام مطلق، لأن الإنسان خلق ليكون عبدا وخادما للآلهة والتي تكون متمثلة ومتجسدة في الحاكم عن طريق التأليه أو التفويض.

أدى نضج الفكر السياسي بمرور الوقت إلى اعتبار أن وظيفة السلطة السياسية أو الحاكم هي تحقيق العدالة والخير ويظهر ذلك جليا في تعبير الملك " خمورابي" في شريعته بأنه

[32] المرجع نفسه، ص48.

[33] خزعجل الماجدي، الحضارة البابلية، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2020، ص400-401.

كلف من طرف الآلهة لتوطيد العمل والقضاء على الخبث حتى لا يستعبد القوي على الضعيف ولكي ترعى العدالة اليتيم والأرملة ..... إلخ.

السياسة في الحضارة الفارسية:

إن قيام الفرس بثورة ضد حكامهم من المجوس وما ترتب على ذلك من قيام الدولة الفارسية أدى إلى تكوين هذه الحضارة بعد القرن السادس عشر قبل الميلاد، وتميز الفكر السياسي الفارسي المتأثر بالتطور والتراكم المعرفي لحضارات المدن اليونانية بالتعدد الطبقي لفئات المجتمع وبأنه لم ينشأ داخل السلطة السياسية الحاكمة كما عرف فكرة الدورة السياسية وكان خارج تأثير السلطة الدينية[34].

على الرغم من أن تعبيري " فارس" وإيران يستعملان للدلالة على منطقة جغرافية واحدة، إلا أن التعبيرين غير مترادفين تماما وتسمية إيران هي من أقدم تسميته لبلاد فارس التي تعود تاريخها إلى الألف الثاني قبل الميلاد، وهي مشتقة من قبائل آييري الهند الأوروبية التي نزحت إلى الهضبة الإيرانية في حدود 1500 ق.م وأطلقت على البلاد التي استقرت فيها اسم "ايبرت" أي بلاد الآرين والثابت تاريخيا أن اسم إيران استعمل كمفهوم سياسي رسمي للدولة في العهد الساساني في القرن الثالث للميلاد[35].

الميديون كان للقبائل التي أسست دول على أرض إيران دور كبير في تغيير مجريات الأحداث في الشرق الأدنى كله ومن أهم تلك الدول الدولة التي أقامتها الميدون في نهاية القرن الثامن قبل الميلاد وقد قويت شركتهم في عهد ملكهم.

الأخمينيون انتقلت السيادة على الهضبة الإيرانية إلى طائفة أخرى كانت وثيقة الصلة بالميديين سمي رؤساؤها بالأخمينيين واستقرت في الجزء الجنوبي. عصر الإسكندر المقدوني بدأت نهاية قصة الدولة في عهد الملك دار الثالث (336–33 ق.م)وينسب إليه الاستيلاء على مصر والسير نهج أبيه وسياسته في مبدأ الاعتدال فاحترم الآلهة المصرية.

السياسة في الحضارة الصينية:

[34] ول دورانت، قصة الحضارة الفارسية، مكتبة الخانجي، ط1، 2008، ص 95.
[35] المرجع نفسه، ص 95-96.

عرفت الحضارة الصينية فكرا ذو صبغة عملية له يهتم بالمسائل الميتافيزيقية بل تناول فلسفة إرشادية أخلاقية تربوية وسياسة تمس جوهر المجتمع وعلى هذا الأساس، نجد ثلاث سمات أساسية للفكر الصيني، العلمانية: بمعنى تحييد الجانب الديني عن دراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية[36] الاكتفاء الذاتي: يوضح ما مدى تأثير الصينيين بثقافتهم وتقاليدهم العملية، ما يميز الفكر الصيني أنه فكر عملي أكثر منه تجريدي من خلال تناوله للأفكار سياسية والاجتماعية وثقافية وواقعية وقد جاءت أفكار الفيلسوف " كونفشيوش " تحمل هذه المعاني السياسية والتربوية والأخلاقية بحيث دعا الحكم إلى احترام حقوق الناس وتحقيق مطالبهم الاجتماعية والاقتصادية كتوفير المياه وغيرها، إلى جانب دعوته إلى الاعتماد على أساليب الإقناع والحوار والممارسة السياسية كما شدد على رقابة السلطة ويعتبرها ركيزة أساسية لممارسة الحكم وإذا كان ليرفض فكرة السند والتفويض الإلهي للسلطة دالة أنه يرى أنه أن السلطة تغدوا أعمالهم باطلة إذا لم تمثل إلى مبدأ الحق والعدل، وعليه فقد دعا الحكام إلى توفير ثلاث أسس للحياة السياسية والاجتماعية تقوية الجيش بناء اقتصاد قوي والسعي لاكتساب ثقة الشعب.

السياسة في الحضارة الهندية:

يتميز الفكر السياسي الهندي بمجموعة من الخصائص أهمها: الإله هو المركز والمتحكم في الكون وما على الإنسان سوى التسليم الطاعة المطلقة، عرفت الحضارة الهنديو فكرا سياسيا متنوعا ومتعددا جوهرة التعدد الديني بسبب تعدد[37]. الأجناس والأقاليم وأهم ما يميز الفكر السياسي الهندي وجود فلسفتين أو ديانتين هما البراهمة والبودية.

أ- البراهمة: ظهرت في القرن السابع قبل الميلاد ونسبت إلى براهما الذي يمثل القوى العظمى الكامنة، والمجتمع البراهمي هو مجتمع طبقي ينقسم إلى أربع طبقات: طبقة البراهمة: (يشتغلون بالعلم والدين ويحتلون المكانة الأسمى في النظام الاجتماعي والسياسي)، القضاة العسكريون والحكام الملوك المزارعون والتجار العبيد والخدم.

تناولت الفلسفة البراهمية أفكار أساسية تشمل العقاب السياسي الذي ينطلق من مسلمة أساسية هي أن الإنسان بيئي من حيث طبيعته العقابية وعليه يجب تأسيس سلطة

[36] بطرس غالي، المدخل في علم السياسة، مكتبة الأنجلو مصرية، ط1، 1990، ص 37.
[37] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، النهضة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2011، ص 107.

سياسية تنفذ هذه القوانين ويرأس هذه السلطة ملك يحمل صفات الألوهية، والفلسفة البراهمية ترفض العنف ولا تلجئ إليه إلا عند الضرورة.

ب- البوذية: نسبة إلى بوذا بمعنى العارف المستيقظ والعالم المتنور، تقوم الفلسفة أو الديانة البوذية على الابتعاد عن الغنى وترفض الفوارق الطبقية ولذلك دعة إلى المساواة بين جميع فئات المجتمع، وقد ركزت على الجانب الأخلاقي كأفكار سياسية في المجتمع. لذلك تدعوا إلى إصلاح النفس ومحبة الآخرين والمساواة بين الجميع[38].

ت- عموما يتميز الفكر السياسي الهندي بأنه فكر أساسه الدين والأخلاق ومن أهم فلاسفة الهند تجد الفيلسوف كوتيليا الذي دعا الحكام إلى ساسة هدفها الاستقرار والأمن إلى ضرورة وجود مشاركة شعبية كأسلوب رقابة على عمل الحكومات.

وقد عبر عن فلسفته في كتابه المشهور " ارتاكسترا " الذي يبين فيه نظريته المتكاملة حول السيادة القائمة على مفاهيم عقلانية دنيوية بعيدا عن الأمور الأخلاقية كما يدعو فيه الحكام إلى تبني أسلوب عمل يحوي الشؤون الاقتصادية باعتبارها السند الأساسي للشؤون السياسية.

السياسة في الحضارة اليونانية:

تعد الحضارة اليونانية القديمة أول من قدم الفكر السياسي بصورة علمية مستقلة، فقد بدأت الأفكار السياسة في تصوير طبيعة العلاقات الإنسانية في الدولة المدنية وركزت على الأسس الأخلاقية للحكم فاتسمت بالقيم السياسية والمواطنة، فقد امتازت دولة المدينة بالحكم الديمقراطي عكس اسبرطة التي غلب عليها الحكم الارستقراطي لذلك فدولة المدينة (أثينا) كانت بمثابة المركز الحضاري الذي نشأ فيه المفكرون والفلاسفة اليونانيين الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأفكارهم ونظرياتهم، فهي عبارة عن نظام لنموذج مصغر لكيان قانوني يطلق عليه الدولة، وفي شبه جزيرة البلقان قامت الحضارة ذات الحواضر السياسية محتضنة أساطر الفلسفة الإغريقية: سقراط، أفلاطون، أرسطو، أولئك الكبار المشاهير الذين كان لهم الصيت الذائع في الفلسفة والمنطق والسياسة والأخلاق والاجتماع. وفي عدة مدن الإغريق

[38] خزعجل الماجدي: الحضارة الهندية، الرافدين للنشر والتوزيع،2019،10ص

قامت دولة المدينة وكان أشهر تلك الحواضر: أثينا وإسبرطة وقد كانت دولة أثينا كمثال تقوم على نظام له دعائم أساسية[39]:

أولا الطبقية: فقد كان المجتمع منقسما إلى ثلاث طبقات طبقة المواطنين الذين لهم وحدهم حق الممارسة السياسية وطبقا الأجانب وطبقة الرقيق.

ثانيا: الديمقراطية المباشرة التي قامت على أساسين لحل المشكلات الثاني احترام القانون وكان يعيبها أنها كانت قاصرة على طبقة المواطنين دون غيرهم وانها لم تكن ترعى سوى الحقيقة السياسية.

ثالثا: النظام السياسي الذي كان مكونا من أربعة مؤسسات الأولى الجمعية وتضم جميع المواطنين الذكور الذين أتموا عشرين سنة[40].

وهذه الجمعية تعتبر عندهم السلطة التشريعية الثانية للمجلس ويتكون من خمسمائة عضو وهذا المجلس ويتكون يعتبر عندهم السلطة المركزية الثالثة: المحاكم وهي التي تمثل السلطة القضائية الرابعة: الحكم المحلي حيث قسمت أثينا إلى حوالي مائة قسم، كل قسم له حكم محلي مركزي.

ساد المجتمع الأثيني تنظيما طبقيا معينا. قد قسم إلى ثلاث طبقات وكان المجلس المكون من خمسمائة عضو (السلطة التنفيذية) يقوم بإعداد المشروعات التي ستناقش أمام الجمعية العمومية إلا قرارها وكانت إدارة هذا المجلس تجري بالتناوب بين ممثلي القبائل العشرة حيث يقوم ممثلو كل قبيلة من القبائل العشرة، حيث يقوم ممثلو كل قبيلة من القبائل التسع الأخرى، وينتخبون كل صباح يوم واحدا منهم يقودهم[41]

ولقد آمن الأثينيون بأن المناقشة هي أفضل وسيلة لإعداد المسائل السياسية وتنفيذها، كما سلموا بأن قوام حرية المواطن هو حقه الطليق في الإقناع والاقتناع، وأدركوا أن الحرية ليست مطلقة. بل مقيدة باحترام القانون فرقوا بين قيد يفرضه حاكم بطريقة تحكيمية وقيد يأخذ الفرد نفسه به لعلمه بأن القانون حين نص عليه إنما تضمن أمرا خليقا بالاحترام والطاعة[42].

---

[39] إبراهيم درويش: مدخل في علم السياسة دار النهضة العربية –ج1- 1975 ص 130-131.

[40] إبراهيم درويش: مدخل في علم السياسة دار النهضة العربية –ج1- 1975 ص 136.

[41] جورج سباين: تطور الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب –ج1- 2011 ص45.

[42] المرجع نفسه، ص 56

وهذا من الناحية السياسية والإدارية: كانت تقرر في شؤون السلم والحرب وتعيين السفراء واستقبالهم. وإبرام المعاهدات ومراقبة المالية والتصويت على القوانين بعد اقتراحها ودراستها من طرف المجلس النيابي من الناحية القضائية تملك صلاحيات محددة تتعلق بالمسائل الخطيرة التي تمس أمن الدولة.

سقراط:

غالبا ما يقال أن سقراط كان يؤمن بان المثاليات تنتمي لعالم لا يستطيع فهمه الإنسان الحكيم مما يجعل الفيلسوف هو الشخص الوحيد المناسب للتحكم في الآخرين، وفي حوار أفلاطون الجمهورية لم يكن سقراط مرنا أبدا بخصوص معتقداته فيما يتعلق بالحكومة. فاعترض بشكل صريح على الديمقراطية التي حكمت أثينا في ذلك الوقت. ولكنه لم يعترض فقط على الديمقراطية. في أثينا وإنما اعترض على أي شكل من أشكال الحكومات التي لا يتواءم مع أفكاره المثالية عن جمهورية كاملة يحكمها الفلاسفة وقد كانت الحكومة في أثينا أبعد ما تكون عن هذه الحال. إلا أن من الممكن أن تكون أقوال سقراط المذكورة في حوار أفلاطون الجمهورية مصبوغة بآراء أفلاطون نفسه. في السنوات الأخيرة من حياة سقراط كانت أثينا تمر بتغيرات مستمرة نتيجة الاضطرابات السياسية[43]. وأخيرا أطاحت حكومة الطغاة الثلاثون بالديمقراطية وكان يقوده هذه الحكومة كريتاس أحد أقرباء أفلاطون فظلت حكومة الطغاة تحكم أثيننا قرابة عام قبل أن تعود الديمقراطية لتتقلد الحكم مرة ثانية. وفي هذا الوقت أعلنت هذه الحكومة العفو العام عن جميع الأفعال التي قامت بها مسبقا، غالبا ما تنكر معارضة سقراط الديمقراطية، كما أن هذه المسألة تقدر من الموضوعات الفلسفية المثيرة للجدل عند محاولة تحديد الأفكار التي آمن بها سقراط بالفعل. ومن أهم الحجج التي يسوقها هؤلاء الذين يزعمون عدم إيمان سقراط بفكرة الحكم الفلاسفة هي أن هذه الفكرة لم يتم التعبير عنها قط قبل حوار الجمهورية لأفلاطون الذي يعتبر بشكل عام أحد حوارات أفلاطون المتوسطة ولا يمثل آراء سقراط التاريخية علاوة على ذلك[44].

وطبقا لما ورد في أحد حوارات أفلاطون المتقدمة دفاع سقراط، أن سقراط رفض ممارسة السياسة التقليدية، وأقر بشكل متكرر أنه لا يستطيع النظر في شؤون الآخرين أو إخبار

[43] يوسف كريم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم ط1، 1990 ص26.
[44] المرجع نفسه، ص 26-27

الناس كيف يعيشون حياته هو، لقد كان سقراط يؤمن بأنه في فيلسوف همه الأكبر هو السعي وراء الحقيقة، ولم يدع أنه عرفها بشكل كامل، كما أن قبول سقراط لحكم الإعدام الذي صدر ضده بعد إدانته من مجلس الشيوخ اليوناني، يمكن أيضا أن يدعم هذا الرأي ومن المعتقد غالبا أن معظم التعاليم المضادة للديمقراطية كانت من أفلاطون الذي لم يتمكن يوما من التغلب على سخطه كما حدث لمعلمه، على أية حال من الواضح أن سقراط كان يعترض على حكم الطغاة الثلاثين تماما كاعتراضه على الديمقراطية وعندما استدعى للمثول أمامهم للمساعدة في القبض على أحد المواطنين من أثينا[45]. رفض سقراط أن يقوم بهذا وفر من الموت بأعجوبة وكان هذا قبل أن يطيح الديمقراطيين بجماعة الطغاة، ومع ذلك فقد تمكن سقراط من تأدية واجبه كعضو في مجلس الشيوخ الذي عقد محاكمة لمجموعة من الجنرالات الذين قادوا معركة بحرية محمرة، وحتى عندئذ كان يحتفظ بتوجهه غير المرن، إذ كان أحد هؤلاء الذين رفضوا المواصلة بطريقة لا تدعمها القوانين، على الرغم من الضغط الشديد ومن خلال تصرفاته وأفعاله. نستطيع القول إنه كان ينظر إلى حكم الطغاة الثلاثين بوصفه حكما أقل شرعية من مجلس الشيوخ الديمقراطي الذي حكم عليه بالإعدام، يبدو أن سقراط كان دائما ما يدعم الجانب المتوصف إذ ينافس مسألة التقمص والأديان الغامضة إلا أن هذا كان ينسب بشكل عام لأفلاطون.

أفلاطون:

اعتبر أن السياسة فن الحكم وهي من اختصاص الملوك الفلاسفة، وليس الأفراد العاديين. وهو ما عبر عنه في كتابه حيث دعا في مؤلف الجمهورية بأن تخضع جميع الأمور في الدولة لشخص الحاكم الفيلسوف وقد كان ينظر للحاكم كوصية من المحكومين، لأنه لم يتصور الحكم إلا على أنه حكم مطلق. أما في كتابه السياسي فقد سعى إلى التمييز بين الحاكم المثالي الفيلسوف وبين رجل الدولة السياسي. وتوصل إلى ضرورة وجود نظام حكم مثالي، للأفراد ليسو أنفسهم مثاليين. وذلك اقترح نظاما يقوم على القانون لمجابهة الحياة الواقعية وقد قسم أفلاطون المجتمع إلى ثلاث طبقات طبقة الحكام، طبقة المحاربين، طبقة المزارعين والتجار، بينما توصل إلى تطبيق نظام الحكام إلى ستة أنواع: الحكم الفردي المطلق، الحكم المطلق[46]. الدستوري الحكم الأوليغارشي. الحكم الديمقراطي، الحكم

[45] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، ط1، 1990، ص 73.
[46] فؤاد زكريا: جمهورية أفلاطون، دار الوفاء الإسكندرية، ط2، 2004، ص 368

الفوضوي. الحكم الاستبدادي وقد كان أفلاطون متأثرا بالواقع السياسي الأليم الذي راح ضحيته أساتذة سقراط وكان كذلك متأثرا بالفكر الفلسفي الذي ينحو إلى المثالية. فجاء فكرة السياسي آخذا هذا المنحنى المثالي، لذلك حاول أفلاطون في كتابه (الجمهورية) أن يضع تصورا للدولة المثالية. دون أن يعني بنفسه بالإجابة على هذا السؤال هل يمكن تحقيقها في الواقع أم لا؟ لذلك جاء في تصوره في شبابه مثاليا، معرفا في الخيال مجافيا للواقع[47].

وقد تبنى التصور الأفلاطوني للدولة على أساس أن المعرفة أصل الفضيلة، ومن ثم فإن سيدة المعرفة– لا سيدة القانون – كانت هي الأصل الذي قامت عليه الدولة المثالية في كتاب (الجمهورية).

وكان الحاكم في هذه الدولة هو الفيلسوف لكونه– إلى جانب معرفة الحق– يتصف بالصدق ومحبة الحق وكراهية الزيف.الذي يحكم بموجبه معرفته لا بموجب القانون، وزيادة في الخيال الذاهب في الأفق أدخل على هذه الدولة المثالية فكرة الشيوعية فألغى الملكية والأسرة لتتحقق العدالة التامة عن طريق خضوع جميع الأفراد لحكم الحاكم الفيلسوف. وحده لا شريك له.

هذه هي الدولة المثالية التي صاغها أفلاطون في شبابه خيالا فلسفيا في كتابه (الجمهورية) لكنه في شيخوخته أدرك أن تحقق الدولة المثالية تلك أمر غير مستطاع في واقع البشرية. فراح يعيد المحاولة يقترب من الواقع شيئا ما. وذلك في كتابه (السياسي) (والقوانين)، تراجع فيهما عن مبدأ سيادة المعرفة واقترب من مبدأ سيادة القانون.

وسماها الدولة المختلطة أو الدولة المتوازنة، ولم يعتبر ذلك تحولا ولا ارتدادا عن فكرته الأولى. وإنما اعتبر ذلك بديلة " أقل منزلة وأنزل رتبة عن الدولة المثالية[48].

اهتم أفلاطون في كتابه الأول (الجمهورية) بمبدأ هام وهو مبدأ تقسيم العمل والتخصص التكاملي، فكل إنسان موهوب في جانب واستعماله فيما هو موهوب فيه أجدى وأكثر نفعا، ودور الدولة يكمن في كفالة تحقيق التبادل بطريقة عادلة وبتقسيم الأعمال حسب التخصصات بما يحقق النمو والتكامل والازدهار[49].

ولقد حاول أفلاطون تطبيق نظريته المثالية، فقام في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد برحلتيه الشهيرتين إلى سراقوسة لمساعدة صديقة (ديون) في تربية وتثقيف الملك

---

[47] المرجع نفسه، ص 369.

[48] إبراهيم درويش: علم السياسة، دار النهضة العربية، ط1، 1947، ص 39-58.

[49] جورج سباين، تطور الفك السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج1، 2001، ص 94-97.

الصغير (ديونسيوس). الذي فجع أفلاطون في آماله حيث لم يكن قابلا لهذا النوع من التعليم الأفلاطوني العالي في تعاليمه ومثاليته. وفي تجربته الثانية التي جاءت في شيخوخته حاول أفلاطون في كتاب القوانين الجميع بين مبدأ الحكمة في النظام الملكي ومبدأ الحرية في النظام الديمقراطي، فأخرج نظريته الدولة المختلطة التي تأتي عنده في المرتبة الثانية للدولة المثالية التي تحدث عنها في الجمهورية[50].

نظرية أرسطو:

وجاء أرسطو بعد أفلاطون متأثرا بالفلسفة أستاذه في السياسة، غير أن فكرة إقامة دولة مثالية قد قل تجانسها مع مزاج أرسطو في التفكير كلما تقدم به العمر[51]

لذلك لم يلبث أن استقل بفلسفته ليقيم نظرية الدولة الدستورية التي تقوم على أساس سيادة القانون ولم يعترف بحكم الفيلسوف واعتبره صورة من صور الاستبداد السياسي.

ولم يعترف كذلك بسيادة المعرفة واهتم بالحديث عن الدساتير وأنواعها وعن أقسام الدستور ومكوناته وكيفية تنظيمه لسلطات الدولة والأوضاع المواطنين فيها[52].

كما انه لم تعد السياسة عند أرسطو فكرا بحث مجردا بل أضاف للفكر المجرد التجربة، بمعنى يجعلها فكر مرتبطا بمنهاج واقعي تجريبي يعتمد على الملاحظة ويستحل بالتجربة التاريخية وبالظروف السياسية والاجتماعية القائمة، ثم بسعين بكل المعطيات العقلية والواقعية لمعالجة الظواهر السياسية. كما أنه وثب وثبة أخرى حيث دافع عن الديمقراطية[53] ولم يعتبرها كما اعتبراها من قبل سيئة في كل الأحوال، ولكنه اعتبرها خاضعة للتقسيم السداسي الأنواع الحكم، ذلك التقسيم الذي ظل يحظى باحترام الكتاب ومنا طويلا لا يقل عن احترام المناطقة لمنطقة ونص هذا التقسيم على أن الحكم يمر بمراحل ستة ثلاثة منها صالحة والثلاثة الأخرى فاسدة، على هذا النحو، الملكية الدستورية ثم الحكم الاستبدادي ثم الحكم الارستقراطي ثم الأوليجارية ثم الديمقراطية المعتدلة ثم الديمقراطية الغوغاء[54]

وخلاصة ما تميز به تصور أرسطو الدولة الدستورية أن الحاكم يحكم رعاياه برغبتهم وأن الحكم يجب أن يكون دستوريا قانونيا يستهدف الصالح العام، وأن القواعد القانونية لا يصح

---

[50] ريموش غون: الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008، ص 151

[51] المرجع نفسه، ص129.

[52] جورج سباين: تطور الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج1، 2011، ص48.

[53] إبراهيم درويش: علم السياسة دار النهضة العربية، ط2، 1975، ص59.

[54] المرجع نفسه : ص 160.

إلا أن تكون عامة مجردة لا ترتبط بالأفراد[55]. والعجيب بعد هذا أن نظريتي أفلاطون وأرسطو لم يكن لهما الأثر الكبير في الحياة السياسية العملية إلى حد أن الإسكندر تلميذ أرسطو النجيب كان في حكمه على عكس فلسفة معلمه. وهكذا انفردت فلسفة أفلاطون وأرسطو السياسية بخارها من أي أثر مباشر عمليا كان أو نظريا.

والواقع أنت لو حكمنا على تلك الفلسفة على أساس الدور الذي لعبته في القرنين التاليين لوفاة أرسطو لما أمكن دالا أن بعدها فشلا ذريعا[56].

حيث نافس أرسطو ثلاثة أنواع من الحكم: الحكم الملكي الذي يرى أنه عبارة عن حكومة الفرد، وهي قادرة على تحقيق آمال المواطنين بسرعة نظرا للتحكم في القرار والحكم الاستقراطي، وهو حكم أقلية قليلة تحتكر السلطة والحكم الديمقراطي: وهو حكم الأغلبية ويعتبر من الأنظمة البناءة لأنه يمنح الأفراد فرصا متساوية.

السياسة في الحضارة الرواقية:

تبنى الرواقيون الذين جاءوا بعد أساطين الفلسفة اليونانية (سقراط؟، أفلاطون وأرسطو) تبنوا فكرة القانون الطبيعي ويعني عندهم القانون الذي تحتمه طبيعة الأشياء ويرقيه شروع الإنسان إلى الكمال. واعتبروا أن هذا القانون الطبيعي وفوق القانون الوصفي وبنو على ذلك فكرة الدول العالمية. تقوم فكرة الدولة العالمية عند الرواقين على أساس أن الناس يعيشون ضمن جمهور واحد لا ملكية ولا أسرة خاصة ولا امتياز مبني على جنس أو عرق أو مكانة أو منزلة، وأن القانون الذي يجب أن يحكمهم هو القانون الطبيعي. وأن الكل أمامه سواء لا فرق بين حاكم ومحكوم وزلا غني ولا فقير ولا مكان للرق وإنما هي الأخوة الإنسانية ويعتقد الرواقيون ومن بعدهم بعض مفكري الرومان أمثال (شيشرون) أن القانون الطبيعي مهيمن على قوانين البشر ونسبوه إلى طبيعة الأشياء وطبيعة الأمور والطبيعة البشرية وما يحتمه العقل السليم للإنسان واعتقدوا أن مصدر هذا القانون الطبيعي هو الإله. ولكن ليس عن طريق الوحي المنزل على الرسل وإنما عن طريق إلهام العقل البشري وتنوير الفطرة الإنسانية[57]. ولقد امتلأت كتب الرواقيون المتأخرين بالحديث عن وحدة الجنس البشري ومساواة الناس في الحقوق والواجبات وتساوي القيم الرجال والنساء. وحقوق الزوجات

[55] المرجع نفسه، ص63.
[56] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج1، 2011، ص 189.
[57] المرجع نفسه: ص 38.

والأطفال والتسامح مع الآخرين والإحسان إليهم. وشعور الإنسانية الذي يجب أن يشمل كل ساكني الغبراء[58]. ويعتبر فكر الرواقيين إلى جانب إبداعهم فيما يتعلق بالقانون الطبيعي والدعوة لدولة عالمية تعتبر مرحلة استقلالية خصبة بين الفكر اليوناني والفكر الروماني وحلقة وصل جيدة التوصل بينهما ومن النظريات التي تأثر بفيها الرواقيون بالفكر اليوناني وأثروا بها بالفكر الروماني.

السياسة في الحضارة الرومانية:

تأثر الكتاب الرومان بفكر الرواقيين قبلهم فاعتقدوا بأن هناك قانونا أقدم من القانون الطبيعي وأن هذا القانون متولد من الطبيعة البشرية ومواقف للعقل الإنساني، وأشهر هؤلاء (شيشرون) الذي صب أفكاره السياسية في كتابيه الجمهورية والقوانين، فهم شيشرون الدولة على أنها كيان له شخصية معنوية تضم مجموعة أفراد يملكون الدولة وقانونها بالمشاع[59].

وإذا كان شيشرون صاحب فضل على الفكر الروماني فإن فضله يتعدى الدولة الرومانية إلى الغرب الأوربي كله، لما قام به من جهد حيث صاغ نظريته الرواقيين في القانون الطبيعي لتنحدر عنه عبر الدولة الرومانية إلى الفكر الأوروبي الذي ظل يقتاها زمنا طويلا ويبني عليها فكرة الرامي إلى تحرير الإنسان وحماية حقوقه.

ومن الأمور التي سهلت دخول فكرة القانون الطبيعي على الدولة الرومانية ويسرت تألفه مع القانون الروماني الوضعي أن الدولة كانت متزامنة الأطراف وكانت تحكم قطاعات من الأرض متباعدة ومتباينة في ثقافتها وطبائعها وإعادتها. فجاء القانون الطبيعي ليكون قانون الإمبراطور الذي يحلق فوق القانون الوضعي ويتدخل لعلاج احتلال العدل الذي ينجم عن عدم قدرة القانون الوضعي على تحقيق توازن بين هذه الأطياف مع الشعوب. ثم زادت حاجة الدولة الرومانية إليه مع بداية تكوين إمبراطورية الله لدى اعتناق الدولة للديانة المسيحية التي لم تكن تشتمل على تشريعات تنظم العلاقات على أساس تعاليم الدين الجديد[60].

هذا هو الواقع السياسي الذي سبق مجيء فلاسفة الإغريق الكبار والحقيقة التي لا يصح إعقالها هي أن النهضة الفكرية في أثينا، كانت سابقة لمجيء فلاسفتها الكبار، إلى حد أن

---

[58] المرجع نفسه ص 52.

[59] إبراهيم درويش، علم السياسة، دار النهضة العربية، ط1، 1975، ص 72.

[60] عصام سليمان. مدخل، إلى علمن السياسة، دار النضال بيروت، ط2، 1989، ص 54-56.

معظم الأفكار السياسية التي تناولها أرسطو وأفلاطون كانت قد تبلورت في أثينا منذ القرن الخامس قبل الميلاد، غير أنها لم تكن في منظومة فلسفية متناسقة[61].

هكذا كانت أثينا في ظل النظام الديمقراطي – ولا ندري– على الحقيقة ما مدى أثر هذا النظام في حياة الآثينيين، لكن الذي ينقله لنا التاريخ بصدق هو أن اثنين من الثلاثة الكبار انتقد الديمقراطية ونادي بنظريته مخالفة لها، ويرى البعض أن السبب في هذا هو هزيمة أثينا في حربها مع اسبرطة (حرب البيولويوز) الأمر الذي مثل صدمة كبرى هزت قناعات الكثيرين بأن الديمقراطية يمكن أن تنتج نظاما قويا متماسكا، لكنه تبرير غير كاف، فلقد كان الآثينيون يفاخرون بالديمقراطية في قلب الهزيمة فهذا زعيم (بريلكس) وهو يلقي خطبة رثاء في ذكرى شهداء العام الأول للحرب تفيض خطبته ثناء على الديمقراطية ومفاخرة بما كانت أثينا تموج به من حريات وحقوق وعدالة في ظل الديمقراطية[62].

ثم كلا الفيلسوف أسباب موضوعية تؤكد – على أقل تقدير– أن وقع الهزيمة لا ينفرد تبرير نقدهما اللاذع للديمقراطية، فسقراط انتقدها لكونها تفترض أن أي إنسان يصلح لشغل أي منصب. ورأى أن اقاذ الدولة يجب أن يكون على يد فيلسوف[63].

وأفلاطون رأى أن من أخطاء الديمقراطية عدم الكفاية واعتمادها على النظام الحزبي الذي يتميز بالقسوة والأنانية ويعلي مصلحة الحزب على حساب مصلحة الوطن[64]

السياسة في الحضارة الإسلامية:

لقد مكن الإسلام العرب من فتح بلاد فارس وبلاد الروم، وقد ارتقى العرب بشعوب هذه البلدان لأنهم كانوا أهل العقيدة وحضارة معا، مما جعل الشعوب تندمج في الحضارة الإسلامية طوعا، وما وصل الإسلام إلى وسط آسيا وإفريقيا وأوروبا إلا دليل ذلك. وقد حدثنا القرآن الكريم عن أمم وحضارات وعن دول ومدينات ولم نجد في سياق القرآن الكريم ما يدل على أن تم تطورا مطودا سلكته البشرية صعودا في درج السياسة من البداوة إلى الحضارة، وإنما وجدنا في القصص القرآني الدولتين المعاصرتين بينهما تباين شديد وفرق أكيد فهاتان مثلا – حضارتان عظيمتان لدولتين عظيمتين[65]:

---

[61] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2011، ص 61.
[62] المرجع نفسه، ص 49.
[63] المرجع نفسه، ص 75.
[64] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2011، ص 90.
[65] بطرس غالي، مدخل في علم السياسة، مكتبة الأنجلو مصرية، ط1، 1998، ص17.

الأولى: دولة سبأ:﴿ إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم ﴾ سورة النمل آية 23.

الثانية: دولة داود وسليمان عليهما السلام:﴿ وورث سليمان داود وقال يأيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء ﴾ سورة النمل آية 16.

وكلا الدولتين أوتيت من كل شيء من أسباب المكنة والقوة. فأما حضارة سبأ فقد قامت لها دولة على ديمقراطية شكلية وشورى صورية، فما هي بالقيس تقرر الشكل المبهر، ﴿ ما كانت قاطعة أمر حتى تشهدون﴾[66]. وهاهم رجال دولتها يقررون المضمون المتعز: ﴿ قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾[67]

وأما دولة داود سليمان فقد أسست من أول يوم على دعائهم راسية وأسس راسخة: أولها الاتصال بالله تعالى قال تعالى: ﴿اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ (17) إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ (18) وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُ أَوَّابٌ (19) وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ﴾[68] ثانيها العلم والحكمة: ﴿ ولقد آتاينا داود وسليمان علما﴾[69]

ثالثهما العمل: ﴿ اعملوا آل داود شكرا ﴾[70]. رابعهم التكنولوجيا ﴿ أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ﴾ سورة سبأ 11 خامستها العدل ﴿يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾ سورة ص آية26.

ولها وقع الصدام بين الحضارتين المعاصرتين انتهى هذا الصدام بسيادة الإسلام، والذي حكاه القرآن وقرره هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ونحن لا نرتاب لحظة في أي دولة العدل لم تنشأ عن تطور الحدث في مراحل نمو البشر، وإنما دولة العدل قديمة بقدم هذا الإنسان. ملازمة له منذ مولده وما حدث من تطور أو تغيير في الأفكار والنظم غير الإسلامية فإنما هو اجتهاد بشري يخطئ ويصيب. فبقدر ما يقترب من منهج الله تكون إصابته وبقدر ما يبتعد عن منهج الله يكون خطؤه.

[66] ورة النمل الآية 32
[67] سورة النمل الآية 33 .
[68] سورة ص الآية 17-20.
[69] سورة النمل آية 20.
[70] سورة النمل آية 20.

المبحث الأول :السياسة عند ابن رشد

مفهوم المدنية المناضلة عند ابن رشد :

تعتبر المدنية في الفكر الإسلامي من اخطر الموضوعات الفكر السياسي لكونها حاضرة للاجتماع البشري و مقام الحاكم ومنشأ السلة و ميدان التجارة و المعاش، كما تعتبر المدنية هي موطن و ميلاد السياسة.

فالمدنية في مفاهيم الإسلامية ترتبط بالدولة أكثر من ارتباطها بالرقعة الجغرافية ,و يتضمن بالضرورة البعد الديني و يجعل يتجه نحو الوحدة الروحية و المعنوية أكثر من الوحدة الاقتصادية و العرقية ,وان مفهوم المدنية في الفكر الإسلامي أساسها القانوني ثابت في أصوله مستمد من الشريعة الإسلامية، و مرتبط بالحكم الخليفة أو الإمام فما هي فكرة المدنية الفاضلة عند بن رشد؟[1]

المدينة الفاضلة عند ابن رشد:

نجد ابن رشد في تكلمه على المدينة الفاضلة حيث شبهها في تشييدها و بنائها بحالة النفس الإنسانية , أي أن المدينة تشبه الإنسان في كمالها إذا كان حال الإنسان في قوامه و طبعه يكمن و يتحدد من قوى النفس , كذلك بالنسبة لحال المدينة في فضائلها, فالمدينة عند بن رشد تكتسب الفضيلة و الكمة عند سيطرت العقل, كما نجد أن للإنسان له قوى تتحكم فيه نفسانية و شهوانية , و عندما تتحرك الشهوانية فضيلتها (العفة) كي تفسد[2] شيء تقوم القوى الإنفسانية فضيلتها (الشجاعة) بالتصدي لها و هذا ما يجعل تطبيقه على المدينة الفاضلة وهنا نستنتج أن الجزء النفساني مهم بالنسبة للإنسان كما أن الشجاعة مهمتها بالنسبة للمدينة وتتحول المدينة الفاضلة إلى معاناته عندما يخرج الجزء (النفساني الشهواني) من سيطرة العقل[3]

---

[1] عبد القادر بوعرفة المدينة و السياسة (دراسة في الضروري للسياسة) ابن رشد ,مركز الكتاب للنشر .ط1.2006 ص 93.96

[2] المرجع نفسه ص.164.165.

[3] .ولد ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد الملقب (averrose)520 ه الموافق ل 1127 في مدينة قرطبة من اسرة توارث .و توفي سنة 595ه / 1 ديسمبر 1195م في مراكش

يذكر الجابري في قوله عن ابن رشد أن الهدف يجعل المدينة الفاضلة تشبه الطبيعة الإنسانية في كمالها حيث أن تأسيسها يقوم على علم النفس الذي يؤسس علم الأخلاق وعلم الأخلاق يؤسس لنا علم السياسة[1]

والغرض من علم الأخلاق تدبير أمور النفس و علم السياسة تدبير أمور الجماعة وكلاهما يصب في حقل الوصول إلى الكمال و يضفي لمدينة ابن رشد الطابع النفسي. لأنها ليست العمران من المباني وضاعت وليست أناس من حيث هم أجسام يعتبرها الفساد ,بل المدينة في حقيقتها هي تلك الأنفس التي تسعى إلى الكمال و الخلود من ذات الله بعد قتاء الأول[2]
ويقصد ابن رشد من خلال هذا أن المدينة ليست عتاد مادي من الناحية (المباني و الصناعات) و مجموعة من الأشخاص اللذين يمثلونها.بل هي الأنفس التي هدفها السعادة و الكمال

قواعد بـــناء المديـــنة الرشـيدية :

يضع ابن رشد في مشروعه السياسي مجموعة من الفضائل لقيام المدينة الفاضلة,لكن قواعده تختلف عن قواعد أفلاطون في الترتيب ,وهذا الاختلاف راجع إلى مراعاة الظروف القائمة في الأندلس نجد ترتيب أفلاطون للفضائل يقوم على الحكمة ,العدالة ,الشجاعة .العفة , لكن ابن رشد وضع الشجاعة أولا عن الحكمة ,لأنه يحتاج إلى رجل شجاع لتغير نظام الحكم السائد وبعدها تأتي الحكمة و ميل ابن رشد إلى أرسطو أكثر منه إلى الرأي أفلاطون ,كون الرئيس يكون محبا للفلسفة وليس بالضرورة فيلسوف ,و يكون الفيلسوف جليس الملك و عقله المدبر ,كما كان أرسطو مع الإسكندر[3]

تأتي العفة ثالث صفة وقاعدة الأصل المدينة الفاضلة، التي تعلم التوسط في الأشياء كلها خاصة فيما هو اقرب إلي الميول الجزء الشهواني. كما نجد كل من الشريعة و الفلسفة لهم

دور المهم في بناء المدينة الرشيدية الشريـعة و الملة :

نرى أن أمور و شؤون الناس في المدينة لا تستقيم إلا بوجود قانون أو ناموس يتبعون قراراته وهذا ما يقره ابن رشد في قوله أن أمر الناس يمشي وفق قانون أقره صاحب الشرع يكتسب

[1] محمد عابد الجابري .ابن رشدره سيره وفكر (لبنان بيروت مركز الدراسات الوحدة العربية ط1 1998 ص 223.233
[2] عبد القادر بوعرفة ,المدينة و السياسة (دراسة في الضروري و في السياسة) لابن رشد المرجع السابق 164.165

[3] المرجع نفسه ص169-170 .

طابع الثبات في الأصول العامة و خاصة في المدينة الفاضلة التي تتحول من حال إلى حال. لأنه ذالك المنهج ساروا و تربوا عليه. وإذا حل الفساد بالنواميس سيؤدي إلى فساد الأخلاق وتصبح آلة لهدم المدينة وإذا صلحت النواميس صلحت أخلاق المدينة الفاضلة[1]

ثانـــيا الفلسفة :

إذا كانت الشريعة هي أساس المدينة الفاضلة فالفلسفة هي أخت لها في الحضور و التلازم ,لان الفلسفة هي التي تنمي ملكة الفهم في الإنسان و يصبح قادر على التميز بين الأشياء لمتشابهة في الشريعة ويدرك الخطأ و الصواب كما نعرف أن الفلسفة تعتمد على المعقول لأنه يبلغ الإنسان إلى الكلمات وهي تقتصر على قوم كما يقر أفلاطون أنها لليونانيين بل تختلف في درجة الاهتمام من مكان إلى أخر وهذا إلا يبقى وجودها أصل[2]

وهنا نلاحظ وجود الفلسفة في المدينة في جزئها النظري و وجود الشريعة يكون من جزئها العملي من عبادات. من اجل اكتساب الفضيلة التي تقوم عل (الحكمة والشريعة) وهي غاية المدينة الفاضلة ويتبع حصول اختيارات ابن رشد للمدينة الفاضلة من جذور يونانية وبالأخص لمدينة أفلاطون لان هذا يتلاءم مع القضايا الإسلامية. كما أن النظر البرهاني لا يخالف الشرع ,لان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه. أي ما أثبتته الحكمة لكافة البشر بدون حدود جغرافية[3] وتبين لنا من خلال هذا أن تكون العلاقة بين الدين و الفلسفة ضرورية فكلاهما يخدم الأخر.

شروط الحاكم في المدينة الفاضلة :

يرى ابن رشد أن المدينة الفاضلة لا تنشأ بالوجه الذي يراه أفلاطون فقط، بل هذا شق علاجه بالاستعانة بأرسطو في كتابه ينفوماخوس , كما يتضح أن الغاية من وجود المدينة تتحقق أثناء حكم فيلسوف ولا تتم عند أفلاطون إلا بتمامه بالخصال وكما تبين ذلك من قبل معنى

[1] عبد القادر بوعرفة .المدينة والسياسة (دراسة في الضروري في السياسة) لابن رشد المرجع السابق ص 70 .
[2] المرجع نفسه ص 171.172
[3] المرجع نفسه 171.172

الفيلسوف وهو الجل المناسب الذي يمكن ان يكون رئيس وحاكم للمدينة الفاضلة ,فإن من الضروري ان نهتم بالبحث عن خصال التي يجب ان يمتلكها امثال هؤلاء.

"وانه يجب ان يكون ميال بالفطرة الى دراسة العلوم النظرية من اجل الوصول الى ادراك طبيعة الشيئ الموجود باطلاق و تميزه عما هو بالعرض[1]

ان يكون جيد الحفظ ولا يعتو النسيان لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يحركه ,لانه ان لم يمتلك هاتين الخصلتين فانه من غير الممكن ان يعلم اي شيئ مادام يحس بالضيق من درس والبطيء في الفهم حتى وهو يقرأ الدرس.

أن يكون محب للعلم ولتحمل العلوم بشتى أنواعها و فروعها لأنه اذا أحب شيء فلابد أن يطمح إلى معرفة كل أجزائه وعلى سبيل المثال الرجل المولع بالخمر يرغب في كل انواعه ومثل الرجل الذي يعجب بالنساء.

أن يكون محب للصدق وأهله, كارها للكذب ,لان الذي يحب الصدق يحب الحق و الذي يحب الحق لا يكذب و الرجل هذه خصاله لا يكذب أبدا".

"ان يكون كارها للذات معرضا عنها ,لانه إذا كان راغبا في شيئ ما طالبا لا بلذة .فإنه يصعب عليه زم نفسه عن الهوى و شخص تسعى رغباته الى العلم لا يسعى الا الى اللذة التي تتمتع بها النفس وحدها[2]

أن يكون غير محب للمال لان المال غاية كل رغبة ,وحال كهذه لا تتلاءم مع هؤلاء الرجال أن تكون كبير النفس لان الرجل كبير النفس بالطبع ولهذا فان نفسه الناطقة لاترى بادئ الرأي في هذه الحياة الدنيا شيئا يحسب له

أن يكون شجاعا ,لان من كان حيانا لا يستطيع أن يكون له في الفلسفة الحقة مكان ولاسيما من عاش وتربى في هذه المدينة أن ينجو بملأ عزيمته نحو كل شيء خير و جميل بذاته ,مثل العدل و سائر الفضائل الأخرى بعد أن تمرست قوى بنفسه بمحبة كل ما هو عقلي"[3].

---

[1] ابن رشد تلخيص السياسة لافلاطون (محاور الجمهورية) ط ,ص 140

[2] المرجع نفسه 143.

[3] عبدالقادر بوعرفة .المدينة والسياسة (دراسة في الضروري في السياسة) لابن الرشد عالم الكتب الحديث ط2. 2013 .ص175 .

نرى أن هذه الشروط ابن رشد عن " أفلاطون شبيهة بالاستحالة في شخص واحد ولهذا جاء ابن رشد يتبنى شروط أرسطو الاربعة من كتابه ينقوماخوس.

"حسن الخلق :سلامة الجسم و قوته وحسن القوام . حسن الخلق الميل الى ملفات الحسنة والابتعاد عن الرذائل .

حب العلم و التعلم يكونهما شرطين اساسيتين لتحيل العلوم النظرية و العلمية .

ان يكون محب للصدق وكارها للكذب و يبيح ابن رشد الكذب اذا كان الغرض ترتيبه عن الفضائل .اما كذب الرؤساء عن العامة فهو يصلح لهم على نحو مايصلح الدواء للمريض .

علاقة الحاكم بالمحكوم :

ان فلسفة ابن رشد جعلته لا ينضر الى السياسة الا من خلال الاخلاق فالسياسة و الاخلاق عنده ليس علمين منفصلين , بل هما يشكلان فصلينمن العلم الواحد اولا وهو علم الانسان ,هو مسلك ارسطي باعتبار الفرد جزء من الدولة ,وعلم الاخلاق جزء من علم السياسة يهدف الى الخير للفرد . فعلم السياسة يسعى الى الخير للدولة.يعتبر اخلاق الناس ليست واحدة ثابتة على مر الدهور .حيث نجدها تابعة للقانون الجاري في النظام السائد ,كما يقر ابن رشد ان الارادة الانسانية تساهم في صناعة السياسة باعتبار الانسان موجه وصانع للتاريخ على غرار اقوال معاصريه الذين يرون ان الحسن و القبح و النافع و الضار الجميل والسيئ شغل للانسان فيه مسؤوليته عما افترق والحق من تمزق وانحطاط اخلاقي للمجتمع، ومن هذا يرى ابن رشد ان هناك علاقة جدلية بين السلوك الحاكم و المحكومين ففساد الحاكم من فساد الرعية[1]

لقوله تعالى "يا ايها اللذين امنوا اطيعو الله و اطيعوا الرسول واولى الامر منكم فإن تنازعتم في شيئ فردوه الى الله و الرسول ان كنتم تومنون بالله و اليوم الاخر ذلك خير و احسن تاويلا "[2]

و ان فساد القانون يؤدي الى فساد احوال الناس و تغير اخلاقهم و تحويلها من حب الخير و الحق و الجمال الى حب الشهوات و التقلب و الجبروت .وان اخلاق الناس تتوقف على طبيعة القانون و النظام السائد[3].

[1] لخضر مذبوح ,دراسات في الفلسفة الاسلامية .الجزائر العاصمة دار الالمعية ط1 2011 ص82-83

[2] سورة النساء الاية 59

[3] لخضر مذبوح .دراسات في الفلسفة الاسلامية .الجزائر العاصمة .دار الالمعة ط1 2011 ص83

يبدوا لنا من خلال راي ابن رشد ان الانسان مسؤول عن افعاله و سلوكاته ,أما اذا كان السلوك الحسن يكون فيه الحاكم صالح و بهذا يؤدي الى صلاح الرعية .

واذا كانت افعاله قبيحة يءدي الى فساد الحاكم و الرعية والقانون السائد في مدينة لقوله تعالى :" وقالو ربنا إنا اطعنا ساداتنا و كبراءنا فأضلونا السبيل "[1]

المرأة و السياسة :

تعد رؤية ابن رشد للمجتمع الفاضل من خلال دور المرأة و مساواتها مع الرجل لتنهض بأعباء هذا المجتمع مع الرجل ,و تتجاوز ماهي عليه في الواقع الاجتماعي و الثقافي الذي يجعل المرأة في المرتبة الدنيا. و من خلال هذا يدعم ابن رشد المساوات من خلال تحديد ادوارها .

المرأة و الغاية الانسانية :

عندما يتحدث ابن رشد على المرأة فيعالج هذا السؤال .هل لها نفس طبائع الرجل ام تختلف عنهم ؟الإجابة عن هذا السؤال نجد ابن رشد في وقفة فلسفية متقدمة تتمثل في مكانة المرأة في الدولة الإسلامية الذي يمثل قيمة الحداثة , و ثورة فكرية على الموروث العربي . و المرأة في الأندلس خاصة.[2]

و في هذا يقول ابن رشد أن الرجال و النساء يعتبر نوع واحد في الغاية الإنسانية، أي يشتركان في الإنسانية و يتجلى الاختلاف في أن الرجل أكثر كدا في الأعمال من النساء، أي أن الرجل يتجمل المشاق أكثر من المرأة وهذا لا يمنع أن تكون النساء، أكثر حذاق في بعض الأعمال مثل فن الموسيقى تقوم بتلحينها الرجال و تعلمها النساء[3]

ومن خلال هذا تجاوز ابن رشد الطرح الأفلاطوني . لأن المرأة عند أفلاطون تقتصر مهامها في توفير النسل و المتعة .

---

[1]سورة الاحزاب الاية 67

[2]عبدالقادر بو عرفة . المدنية و السياسة (دراسة في الضروري في السياسة لابن رشد)عالم الكتب الحديث ط 2 2013 ص. 274-275

[3]ارنيست رينان . ابن رشد و الرشدية ,كن عادل زعيتر . مصر القاهرة دار إحياء .ط 1957 ص 170

و كذلك بالنسبة لتساوي الرجل للمرأة من حيث الطبيعة وليس من حيث الأعمال لأن لكل منهم مهاراته , وهذا يمنع المرأة من أداء أعمالها بمهارة أكثر من الرجل مثل في فن النسيج و الحياكة مما يخلق نوعا من التعاون داخل المدينة, ولكي تصبح المرأة منافسة للرجل يجب إخضاعها لبرنامج التربية المعد للحفظة كي تحرر نفسها و تتصدى لطبيعة التي تعيق حريتها وانه لايوجد فرق بينها و بين الرجل , ويمكن إخضاعها لبرنامج التربية التي تخضع لها الرجل لأن هناك بعض النساء ينشأن على جانب كبير من الفطنة و العقل , وهذا لا يمنع من وجود الحكيمان و الحاكمات[1]

المرأة و الحكم :

يرى ابن رشد ان المجتمع الفاضل يكمن في التساوي بين المراة و الرجل . لهذا يدعو ابن رشد الى منهج المرأة فرصة الحكم ,حيث يؤكد إن كان طبع النساء و الرجال طبعا واحد في النوع يقصد العمل الواحد في المدينة . اي أن النساء يقمن بنفس الاعمال التي يقوم بها الرجال الى أنهن نجدهن اضعف منهن فينبغي ان يكلفنا من اعمال اقل مشقة[2]

و من خلال هذا جاء ابن رشد بتقديم الادلة والبراهين العقلية لاثبات المساواة بين الجنسين ونبذ الظلم المسلط على المرأة و جعلها كأداة للمتعة ,لان ذلك يدعوا الى التخلف و الظلال.

وكذلك يرى ابن رشد في مسألة الزواج ان المرأة بإمكانها تزويج نفسها و اختيار زوجها . لانها ليست اداة لممارسة المتعة و النكاح صفة إنسانية الهدف منه تكوين اسرة وليس ممارسة الشهوات فقط .

كما يرى ابن رشد ليس هناك مانع من ترأس المرأة للمدينة و تسيير شؤونها نجد انه يفرق بين شؤون المدينة و المسألة الشرعية[3]

ويتضح لنا معالجة ابن رشد لقضية المرأة عن اجل الى اصلاح الاجتماعي و السياسي لما يعاني من ظلم واستبداد في الاندلس ,كما نجد ان دعوته كانت صريحة في اعطاء مكانة للمرأة في السياسة.

---

[1] فريد العليبي رؤية ابن رشد السياسية .جريدة الثورة .بيروت .ط1 العدد 170999 .2011 ص 15

[2] عبد المنعم شيخة .فلسفة الدين عند ابن رشد اشكالية الحرية انموذجا (الرباط المغرب مؤسسة مؤمون بلاحدود للدراسات و الابحاث ط11 2015 ,ص15

[3] المرجع نفسه ص16

مراحل التربية عند ابن رشد:

ينشأ كل نظام سياسي على وجود منظومة تربوية تهدف الى تدعيم السلطة و الحفاظ على إيديولوجيتها لذلك نجد ان كل نظام جديد الا و سبقه نظام فاسد ومن هنا يمكن الانتقال من نظام راهن فاسد الى نظام مستقبلي صالح ؟

يرى ابن رشد أن أنظمة الحكم في المجتمع الإسلامي فاسدة .لارتباطها بنظام البيوت و الأسرة ,ومنهجية أخرى بارتباطها بالنواميس الأولى (شرائع السابقة) لذلك يحدد ابن رشد النموذج السياسي الفاضل ,بالجمع بين التصور الأفلاطوني للمدينة و النسق الأرسطي للعلم المدني و النماذج الراشدة للحكم المدني الإسلامي في عهده الأول[1]. وهذا انطلاقا من إعداد مواطن جديد يتربى منذ صغره تربية فاضلة و يكون باختيار أطفال من القرى لتؤهلهم لتأسيس مدينة جديدة , لان تحقيق العدالة في الدولة رهينا باختيار الحاكم و نظام تربوي بعد هؤلاء الحكام[2]

نلاحظ أن فيلسوف قرطبة وأفلاطون يشتركان في التعليم و التربية يبدأ من الطفل و يكونا من مهمة الدولة لا من مهمة الأسرة .و التربية عند ابن رشد لا تختلف عن مراحل التربية عند أفلاطون وان كان اختلاف هو في التقديم و التأخير و العامل المشترك بينهما ,الطفل كما نجد أن مراحل التربية عند ابن رشد تكون حسب العمر الجسدي و العقلي لان كل عمر له خصوصيات من حيث القابلية ومنه نتطرق الى مراحل التربية عند ابن رشد .

أولا . مرحلة الصبا(الأنا الجسماني و النفساني):

تعتبر هذه المرحلة من اولى مراحل التربية عند ابن رشد التي يتدخل فيها الأنا الجسماني و الأنا النفساني و التي ذكرها افلاطون و وافق عليها ابن رشد على نوعين من التربية

(الموسيقى و التربية البدنية) للحفاظ عن المدينة و حراسها كما نجدها على النحو التالي :

[1] عبدالقادر بوعرفة (المدينة والسياسة دراسة في الضروري في السياسة)ابن رشد .مركز الكتاب للنشر ط1 .2006 ص 216.
[2] حربي عباس عطيتو .اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان .دار المعرفة اليونانية ط3 .2019 ص 394.

1- التربية الموسيقية:

يتبين لنا كل من افلاطون وابن رشد يعتبران ان الموسيقى هي بداية التربية لما فيها من فوائد وتهذيب للنفس فالموسيقى هي تهذيب النفس وتحصيل الفضائل , وهذا التهذيب اسبق في زمان ,اعني تهذيب الموسيقى لان قوة الفهم اسبق من قوة ترويض الجسم[1]

و يقصد بها ابن رشد و افلاطون ان التربية النفسية اول (العناية النفسية)لان عناية النفس تهدف الى شجاعة الجسم وما يقصد به افلاطون بالموسيقى ما يطلق عليه بالعلوم الانسانية و الادب بوجه عام ففي هذا النوع من التعليم توجد بالفعل دراسة للموسيقى .ولاسيما للموسيقة المصاحبة للشعر غير ان اهم مايتألف منه من دراسة للقراءة و الكتابة ثم استخدمها في حفظ الشعر وفي بعض الدراسات الأدبية و الفنية البسيطة[2].

2-التربية البدنية و الرياضة:

تعتبر التربية البدنية هي ترويض الجسد و تهذيبه لان كمال النفس في كمال الجسد و الرياضة تهتم بالجسد ,فالرياضة فن تكوين الجسد , و تدريب الجسم عن التحمل و تحقيق الصحة و القوة للفرد عن تحمل و تنمية بدنية و تنظيم غذائه ... إذان هدفها الاهم هو رعاية النفس في أجزائها الفصلي اعني تنمية صفات الشجاعة واقدام الفرد وبعبارة اخرى فالتدريبات البدنية تهديان معا الى تحقيق خير النفس , لكن بطريقين مختلفين 3

يتبين لنا من خلال قول افلاطون ان التربية تهتم بشقين النفسي و الجسمي للفرد و تقوية العضلات وان يكون قادر على تحمل المشاق دائما من ناحية النفسية كالصبر لا يكون الا من خلال الرياضة مثل ركوب الخيل ,السباحة ,المصارعة و الرمي الخ... و الغاية من الرياضة تحريك الجزء النفساني ويكمن هذا في فضيلة الشجاعة و الشجاعة والاقدام من ناحية أخرى ...

وأن الإفراط في احد النوعين يؤدي إلى فساد المحارب .وان اهتم برعاية جسمه أكثر مما ينبغي أصبح العنف غالبا على طبعه ,واذا افرط بتهذيب روحه بالموسيقى و الادب على

[1] عبدالقادر بوعرفة المدينة و السياسة .دراسة في الضروري لابن رشد .مركز الكتاب للنشر .ط1 .2006 ص 229
[2] افلاطون .الجمهورية بن فؤاد زكريا .التنوير للطباعة و النشر epub60200 DZDط2017 ص133
[3] عبدالقادر بوعرفة .المدنية و السياسة .مركز الكتاب للنشر ط1 .2006 ص 233.

حساب العناية بجسمه .كانت النتيجة هي طراوته و نعومته الى الحد لا يتلاءم مع مقتضيات الروح .العسكرية .اذن لابد ان تكون نفس المحارب مزيجا متوازيا من حساسية الروح و شجاعة القلب و قوة الجسم[1]

يتبين من هذا ان الموسيقى و الرياضة مكملان لبعضهم البعض في مسالة تهذيب النفس و نجدها يخضعان الى منهج التوسط و الاعتدال ,لان أذل افرط شيئ عن الاخر يؤدي الى فساد المدينة .كما يقربها ارسطو في نظرية الوسط الذهبي .

تعليم الرياضيات:

ان افلاطون في مرحلة الأنا الاجتماعي ركز على الرياضيات واعتبرها المرحلة الفاصلة بين المعرفة الحسية الطينية و المعرفة اليقينية ,كما يقول في مقولته لا يخل علينا إلا من كان رياضيا .

ماذا يمكن ان نستفيده من ابن رشد اليوم :

اما الفتن الدينية و الطائفية .الدموية و المدمرة وهي الفتن و الازمات لبتي لا توهم انها قد اختفت الا لكي تعود من جديد , وبحدة وصلت الى حد التهديد أثر من بلد عربي وإسلامي بالتمزيق وبالندثار فإنه من الطبيعي ان نعود لماضينا , ممثل بصورة خاصة في معطياته .

إن مثل هذه العودة لفترة من اخصب فترات تاريخنا الفكري و الثقافية ومن اخطر فتراته السياسية والاجتماعية كذلك[2]

بالحضر وبالرفض تارة وباللامبالاة والتشرية تارة أخرى و ذلك بحجة انه فكر (مقيد) للشريعة الإسلامية بالفلسفة اليونانية الأرسطية منها بصورة خاصة وبأطروحاتها الإلحادية، وليس فكرا موفقا بينهما وكما زعم فإن أوروبا المسيحية قد عرفت ,وبعد فترة قصيرة من رفضها .بدورها له ولنفس الأسباب تقريبا[3].

كيف تحوله و تحول العديد من مفكريها القدماء الى واحد من ابرز عوامل نهضتها الدينية و الفكرية و الثقافية ... و هي النهضة التي لا تزال متواصلة منذ القرن الثلث عشر ميلادي والى اليوم في غياب العرب المسلمين حتى لا نقول على حسابهم وبذلك وبغيره تقدمت

[1] المرجع نفسه ص 234

[2] ابن رشد .فيلسوف الشرق والغرب .منشورات المركز الثقافي العربي الوطني .تونس ط1 1999 ص 45.

[3] البخاري جمانة .تأملات في الدنيا و الدين .دار القدس الجزائرية ط1.2012 ص 358.

اوروبا وبقيت الامة العربية الاسلامية التي كانت يوما ,خير امة اخرجت للناس .تراوح ومن خلال نفس ذلك الاشكالات و المشكلات الدينية و الطائفية التي عرفها ابن رشد نفسها دون اي تقدم بذكر في اي مجال من المجالات لتتحول[1] في النهاية الى واحدة من اسوأ الامم التي عرفها الناس ومن هنا ذلك التشابه الغريب و المحزن بين العديد من اشكالاتنا ومشكلاتنا

ولان كل تاريخ انما هو في النهاية وكما أكد "هيغل " تاريخ للفكر فإننا امام هذه الفتن و الازمات التي تهددنا ,وهذا في الوقت الذي تستعد فيه العديد من الشعوب للدخول وبقوة في الفية الثالثة من تاريخ الانسانية بالبقاء والى الأبد وفي نفس الانحطاط و التخلف فإننا لماضينا الفكري و الثقافي متمثل في واحد من ابرز اعلامه الا وهو ابن رشد (ت 595 هـ .1198م) لنواسي انفسنا وكما يفعل[2]

الكثيرون منا اليوم بأمجاده الماضية عن انكساراتنا الحاضرة بل استلهامه في مثل ذلك التصالح المصيري المنشود مع الذات ومع التاريخ لكل ذلك التصالح المصيري المنشود مع الذات ومع التاريخ لكل ذلك فان عودتنا هذه لابن رشد لن تكون بالتالي لمجرد المشاركة في هذا الاحتفال المشكور بالذكرى المأوية الثامنة لرحيله عنا , أو لمجرد التنويه بأعماله التي امتدت وكما تعلم جميعا من الفقه الى الطب ومن المنطق الى العلوم الطبيعية[3] ومن الفلسفة الى الطب ومن الشعر الى السياسة .

فالاحتفالات بابن رشد وبأعماله وبغيره من مفكرينا القدامى الذين سبقوه وتلوه التي نلاحظ انها لم تكن وكما ذهب البعض مجرد نقل وشح لفلسفة ارسطو.بل كانت قبل كل شيئ تمثلا عميقاله وتحديدا دقيقا لمعالمها وطروحاتها و تاولاتها أيمتهم المعلمين ,الباطلة لمايعتبرونه باطنها الى مطية[4]

لخدمة اهدافهم السياسية في العالم العربي والاسلامي .وكذلك وفعل العديد من الجدليين السوفساطئين ,خاصته في المغرب الاسلامي و في عصر ابن رشد وباسم مواجهة اولئك الشيعة والذين لم ينتهوا في النهاية سوى الى تكريس فرقة المسلمين و الزج بهم في الفتن و

---

[1] المرجع نفسه ص358

[2] البخاري جمانة .تاملات في الدنيا و الدين .دار القدس الجزائر ط1.2012 ص31

[3] ابن رشد فصل المقال .المكتبة المحمودية التجارية للقاهرة ط3 .ص1963 ص31

[4] المرجع نفسه ص33.

الحروب الداخلية وذلك من خلال اقحامهم للعامة في جدلهم العقيم ذاك حول قضايا جزئية بذلك فقدت الامة العربية الاسلامية بالمس قوتها و وزنها في الخارج و تازرها في الداخل تمام مثلما لا تزال تفتقدها على يد امثالهم اليوم.

وبذلك ايضا تأكلت وباسم العودة الى القيم الاسلامية الاولى و الحقيقة القيم التقليدية للامة العربية الاسلامية خاصة تلك المتمثلة في التضامن و التسامح مثلما لا يزال يتآكل ماتبقى منها اليوم باسم نفس الشعارات فحسب بل وبسم شعارات اخرى داعية لتقديم العالم العربي و الاسلامي عن طريق الاخذ بكل قيم الغرب وهي قيم[1]

التي نحن اول من يعترف لهم انهم قد نجحو والى حد كبير في زرع سلبياتها داخل هذا العالم دون شيئ بذكر من ايجابياتها .

وبذلك أخيرا وليس آخرا جرفت العقيدة واجهض الفكر وترددت الثقافة و تراجعت حرية الفكر في عصر ابن رشد عما كانت عليه في عصر النهضة العربية الاسلامية وذلك على يد فقها وحشوية لمن يرفع[2] بعضهم بالمس مثل اليوم شعار التمسك بضاهر العقيدة أمام التناولات العقلية الالحادية فيها الى ارتداد ...وكل ايداع حولها الى ابتداع .

ان النفس الحقيقية تصدق على الشيعة الفاطميين الذين لم يرفعوا بدورهم شعارات التمسك مباطن العقيدة ..... كما عاش ابن رشد في عصر اسلامي تميز بالاستبداد و الظلم والفساد في داخل تعيش الامة العربية و الاسلامية اليوم نفس الفرقة السياسية في الخارج .

[1] البخاري حملة .تأملات في الدنيا و الدين .دار القدس الجزائر ط1 .1960 ص 11.
[2] المرجع نفسه ص361

المبحث الثاني: مدينة السعادة والانسعاد عند ابن باجة

يبدو ان الحديث عن السعادة في غلب الحالة شبيها بالسير في متاهة ليس لها من حدود فالموضوع المطروق يكتفه الغموض من كل جانب فعن اي سعادة نتحدث ؟

ثم في حال تحديد معنى السعادة و النظر اليها بإعتبارها هدفا أسمى تطلبه البشرية أفرادا و جماعات هل من سبيل الى بلوغها ؟ هل تحيل الى الامال و الاماني المتوهمة في غالب الحالات .اي الى مجرد حلم أم أنها موضوع يقبل التحديد الفلسفي الدقيق ,فمن الاثار الفلسفية التي تركها لنا على ندرتها نعثر على تلك الأسئلة الثانوية هنا و هناك

1. السعادة ومدينة السعادة عند ابن باجة :

اعتبر ابن باجة السعادة هدفا اسمى للذات الانسانية محاولا استجلاء معانيها و تحديد السبيل الذي يقود اليها ومن ثمة شغلت مسألة التدبير موقعا محوريا ضمن خطابه الفلسفي اذ يتعلق الامر أولا و أخيرا بضبط الاستراتيجيات التي من شأنها ان نمكن ليس فقط من تميز السعادة عما عاداها من الناحية المفهومية وانها كذلك تبين معنى تأسيسها وفقيا حتى وإن بذلك ضربا البوتوبيا غير القابلة للتحقيق او كما[1]

يشير الى ذلك محمد عابد الجابري فإنه إذا كان التدبير هو ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ,واذا كانت الافعال قابلة للتدبير هي تلك التي تصدر عن فكر وروية ,فإنه من الضروري البحث في ما يحرك الانسان الى الفعل من الكائنات الفكرية قصد التعرف على اي منها يقود المتوحد الى الغاية التي يتوخاها تلك الغاية التي تتمثل في الكمال العقلي الذي به يكون الانسان قد أدرك السعادة و التركيز على تحديد[2]

معنى التدبير دائما يتصل بتذليل الصعوبة التي تعترضنا ونحن نحاول الوصول الى السعادة لاجل ذلك يلاحظ ابن باجة ان الدلالة الاكثر شهرة للتدبير تتمثل في ترتيب أفعال النحو غاية مقصودة أما بالنسبة الى الدلالة الفعل , ودلالة القوة فهي أكثر و أشهر .فترتيب المسألة التي هي بالقوة يتم عن طريق الفكر .لذلك يختص الانسان به دون غيره من

[1] محمد عابد الجابري .نحن والتراث .المركز الثقافي العربي .الدار البيضاء بيروت ط11973 ص354/353

[2] المرجع نفسه ص354

الكائنات يقول "ولفظة التدبير دلالتها على ما بالقوة أكثر و أشهر وبين أن الترتي إذا كان في أمور بالقوة فإنما يكون ذلك بالفكرة فإن هذا مختص بالفكر ولا يمكن ان يوجد الا منه ولذلك لا يمكن أن يوجد الا الإنسان فقط[1]

و هو مايعني ان الغاية التي ينشدها ابن باجة من وراء تأليف أهم مؤلفاته "تدبير المتوحد "انما هي تبين الطريق التي ينبغي إتباعها الإدراك السعادة ,فأي فرد يحتار طريق الاتصال بالعقل الفعال بإمكانه بلوغ القصد الاسعى وإذا كانت الغاية الحكيم هي كمال العقلي .فذلك معناه أن دائما هي السعادة العقلية و الطريق إليها هو العقل و صقله باستمرار .إذ به[2]

يبصر ان الانسان ألا هو الخيال وإدراكه التخيل فهو إذن يدرك بغيره القوة التي تدرك فلا يمكن للقوة المدركة[3] بصار الحقيقي و بغيابه بتردي الى مرتبة حيوانية حرفية . لاجل ذلك يقيم ابن باجة على مستوى المعرفي خطأ فاصل بين العقل و الحس , فالظاهرة عندما يتم إدراكها إنما يحصل لها ذلك من خلال قوة أخرى إدراك الجسم مثل يتم عبر الة مجردة هي الحس الجزئي المتولد عن ذلك مدرك، أن تدرك وكذلك ما كان في الاجسام و هي ذلك كونه جسما هذا في حين ان العقل بإمكانه ان يدرك و يدرك إدراكه بقوة واحدة ,فهو معد لان تفعل عنه الافعال التي توجهها الحكمة وعلى هذا النحو يتجلى أن الفلسفة او الحكمة بالمعنى الباجي لا وجود لها خارج فضاء العقل. وهكذا فإن المعقول لا يمكنه إعتباره صورة للهيولي ولا صورة روحانية كذلك وإنما علاقته بالصور الروحانية فقط. فهي بمثابة الهيولي بالنسبة للمعقول و المعقول هو صورة تلك الصور الروحانية .يقول ابن باجة " والقوة الفكرية انما تحصل (للإنسان) اذا حصلت للمعقولات فحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة الى الفكر و ما يكون عنه. فالمعقولات على صلة وثيقة بالقوة الفكرية التي تعد خاصية مميزة للانسان[4]

تماما مثلما هو الامر بالنسبة للصور الروحانية التي هي على صلة وثيقة ايضا بالقوة الحسية التي تعد خاصية مميزة للانسان و الحيوان في الوقت ذاته ووقف التصور الباجي اذا كان للانسان يشترك مع الحيوانات في جملة من الامور ,كالغذاء و المحافضة على الجنس

[1]ابن باجة .تدبير المتوحد .رسائل ابن باجة الالاهية ت .ماجد فخري .دار النهار للنشر بيروت ط2 1977 ص 27
[2]ابن باجة رسالة الوداع .ضمن وسائل ابن باجة الالهية دار النهار للنشر ط1 1979 ص 137
[3]المرجع نفسه ص138
[4]ابن باجة ,تدبير المتوحد ,رؤية النشر و التوزيع ط2012 ص 79

.فإن الميزة الاساسية له هي كونه كائنا مفكرا (حيوانا عاقل)وأن أفعاله قائمة على الاختيار :كل ما يفعله الانسان باختيار فهو فعل إنساني و كل فعل لإنساني هو فعل بإختيار[1]
و أعني بالاختيار الارادة الكائنة عن رؤية ,وإذا كانت الافعال نوعا (بهيمي .انساني .إلهي) فإن المتوحد يعرض عما هو بهيمي ويتشبه بماهو إلهي .فهو يطالب الفعل لاجل الراي و الصواب ولا يلتفت الى النفس الثالث من الصور الروحية فيتمثل في العقل الفعال و العقل المستفاد من حيث هما صورتان لا تحتاجان في وجودهما 2 الى ميولي والعقل الفعال ,فاعل للمعقولات الهيولانية أما العقل المستفاد فهو متمم لها ويعرف ابن باجة بين الصور الروحانية التي تتضمن العقل الفعال المستفاد و ما يتبعها من معقولات و الصور الروحانية و الواضح كذلك انه يعتمد الى تصنيف الافعال بحسب ما تقتضيه مسألة الفصل بين السعادة و الشقاء لاجل ذلك يقارن أفعال الانسان و أفعال الحيوان

مدينة السعادة :

إن ابن باجة وهو يعرض للقضايا المتصلة بإشكالية السعادة واقع دون شك تحت وطأة الوضع الإجتماعي و السياسي المحيط به فقد تفشت الامراض الاجتماعية و السياسية بمنوعاتها المختلفة وراء الغزو الاجنبي الذي طبق على مدينة سقراط الامر سواء .و في مثل وضع هكذا لابد للفلسفة ان تطلق حولها منبه للمخاطر المحدقة موقضة للنائمين من سباتهم فإن ابن باجة انما يروم تحقيق 3 إصلاح إجتماعي و سياسي .مستشفى الاخلاق الممكنة لتأسيس مدينة السعادة (المدينة الكاملة),التي من علاماتها ان يكون بها اطباء او قضاة فان اهل المدينة الكاملة ليسو في حاجة الى المداواة لانهم لا يتناولون من الغذاء الام أيوافقهم وبذا تختفي الامراض الصادرة عن الغذاء أما الادواء الخارجية عن الانسان .اي التي تصيبه بدون تفريط او افراط منه, فلنها تزول بذاتها 4 أما الاستغناء عن القضاة فان العلاقات بين أبناء البلد .يكون أساسها المحكمة فلا يقع خلاف بين الاصدقاء ثم ان الحكومة الكاملة كفيلة بان يبلغ الفرد فيها ارقى ما يمكن بلوغ الفرد إليه من مراتب الكمال لان الكل يفكرون بالعدل

[1] المرجع نفسه ص46
[2] عابد الجابري .نحن و التراث ,مركز الدراسات الوحدة العربية ط1 2020 ص 267
[3] محمد لطفي جمعة فلسفة الاسلام في المشرق و المغرب .مطبعة المعارف مصر 1937 ص 72-73
[4] المرجع نفسه ص 74

وسائل التفكري وينظرون للامور أدق نظرة .ومدينة السعادة ومايسميه ابن باجة المدينة الكاملة إنما يشير الفيلسوف الى المتوحد بتأسيسها فهو من خلال تعقله[1] للقضايا يسمو الى مستوى الفعل الالهي ,هذا الفعل الذي يختص به المتوحد دون غيره فهو الوحيد الذي يصغي الى النفس العاقلة ولا ينقاد بالتالي الى النفس الحيوانية فالانسان الذي يترك العقل جانبا وتبع شهواته بعد الحيوان أفضل منه ,الحيوان يطبع طبعته الخاصة بينما هو يتنكر لحياته الخصوصية .

إذن لماهو سائد متمرد على المعايير السياسية و الاجتماعية و الاخلاقية و الؤسسات التي تستمد منها شرعيتها و وجوده داخل المدينة الناقصة إنما يمثل جنين مدينة السعادة التي ستتأسس , وأفعاله و افكاره هي بواكير لما سوف يأتي نظم إجتاعية و سياسية و أخلاقية بحيلة ,ورغم أنه غريب داخل المدينة الناقصة و رغم أن الناس يرفضونه فإنه السعيد الوحيد في المدينة الناقصة كل السعداء وان[2] امكن وجودهم في هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد و صواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد واحدا او اكثر من واحد مالم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة , وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم الغرباء لانهم وإن كانو هم في أوطانهم وبين اترابهم وجيرانهم غرباء في أرائهم فقد سافروا بأفكارهم الى مراتب أخرى هي لهم كأوطان[3] .لأجل كل ذلك فإن التوحد وفق وجهة نظر ابن باجة لازم للفاضل الحكيم ليستخلص من تأثير الانسان الناقص ,فالسعيد فهي المدينة الناقصة هو الفيلسوف المتوحد كما ذكرنا الذي يهجر تلك المدينة و يتحصن بالعقل وحده ومثلما هو بين فإن العقل يضل السبيل الوحيد لبلوغ السعادة فعندما يصل الى حدود الاكتمال وهذا يعني أنه درجات و مراتب منها الادنى و المتوسط[4] و الاعلى ففي المستوى الادنى نجد مرتبة الجمهور التي تخص عامة الناس الذين يكون المعقول لديهم مرتبطا بالصور الميولانية .و الوصول الى مرتبة السعداء يتم بمعرفة الوحدة التي تستمد من العقل الفعال الذي يوجد بين السعداء بمعقولاته الواحدة فينتقل بهم من حالة الكثرة الى الوحدة.

---

[1] عابد جابري .نحن و التراث ,المركز الثقافي العربي .دار البيضاء بيروت .ط1 1973,ص367

[2] محمد لطفي جمعة .فلاسفة الاسلام في المشرق و المغرب .مطبعة المعارف طمصر .1927 ص 73-76

[3] ابن باجة .تدبير المتوحد .دار النهار للنشر بيروت ط2 977 ص46

[4] المرجع نفسه ص47

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خير من بعث بالهدى، وعلى آله وصحبه وسلم أما بعد:

فإنه يسعدني وقد وصلت إلى نهاية البحث أن ألخص أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة، هذا ومن الله والتوفيق والسداد بعد الدراسة.

أولا: إن ابن رشد من أهم الفلاسفة المسلمين الذين عاشوا فترة صراعات داخل العقيدة الواحدة خاصة في الأندلس.

ثانيا: يعد ابن رشد أول فيلسوف عربي اهتم بقضية المساواة بين المرأة والرجل، حيث كانت المرأة مهمشة في الأندلس، وهذا ما دفع ابن رشد إلى رد الاعتبار للمرأة وجعلها عنصر فعال في المدينة ومساواتها مع الرجل وإعطائها الحق في الحكم في المدينة الفاضلة.

ثالثا: لقد عالج ابن رشد المسألة السياسية هي زاوية برهانية، الأجل ذلك

رابعا: اتضح لنا أن ابن رشد قد أعطى لأفكاره السياسية طابع فلسفي، حتى أنه ليتعذر فهم هذه السياسة دون دراستها على ضوء نزعته الفلسفية الخاصة.

خامسا: وجود ارتقاء واضح في فكر ابن رشد لدى بلوغه بحث النظرية العامة للمدينة الفاضلة.

وفي الأخير اسأل الله عزوجل أن أكون قد وفقت بجزء قليل في هذا البحث المتواضع، والحمد لله أولا وأخيرا.

قائمة المصادر والمراجع:

- **القرآن الكريم:**

1. ابن رشد، تلخيص السياسة، عبد المجيد العبيري (بيروت، دار الطليعة،ط1967،1).
2. أرنست رينان، الرشحو الرسمية، تر عادل زعتر، مصر القاهرة، دار حياء، ط1، 1975.
3. أفلاطون، الجمهورية، فؤاد زكرياء، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2017.
4. ابن رشد، فيلسوف الشرق والغرب، منشوران المركز الثقافي العربي الوطني، تونس، ط1، 1989.
5. البخاري حمانة، تأملات في الدنيا والدين، دار القدس الجزائر، ط1، 2012.
6. ابن رشد، فصل المقال، المكتبة المحمودية التجارية للقاهرة.
7. ابن باجة، تدبير التوحد، رسائل ابن باجة الإلآهية، ماجد فخري، دار النهار للنشر بيروت،ط2، 1977.
8. ابن باجة، رسائل الوداع، ضمن رسائل ابن باجة الإلاهية، دار النهار للنشر، ط1، 1979.
9. د.إبراهيم درويش، مدخل في علم السياسة، دار النهضة العربية،ج1، 1975.
10. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة، لشؤون المطابع،ط2022،2.
11. أبي حسن الموارديي، نصيحة الملوك، ط1، مكتبة الخليج، 2007.
12. البخاري، صحيح البخاري، دار إبن كثير، بيروت، ط1، 2002.
13. ابن قيم الجوزيه، الطرق الحكيمة، في السياسة الشرعية، مكتبة المؤيد، بتحقيق بشير،ط1، 1410هـ، سنة 2007.
14. بطرس غالي، مدخل في علم السياسة، مكتبة الأنجلو مصرية، ط1998،1
15. تقي الدين، أبي العباس أحمد بن علي، المقريزي، المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار، مكتبة المتنبي، ط2، 2008.
16. جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2011.
17. حن الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفكر السياسي عند العرب، مكتبة لبنان بيروت، ط3، 1980.
18. حربي عباس تطبيق اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، ط1، 2019.

19. ريموش عون الفلسفة السياسية في العهد السقراطي دار الساقي، بيروت، ط1، 2008.

20. روبرت ألكسي، فلسفة القانون، مفهوم القانون وسريانه، مشورات الحلبي الحقوقية، ط2، 2013.

21. عبد القادر بوعرفة، المدينة والسياسة (دراسة في الضروري وفي السياسة) لابن رشد، مركز الكتاب للنشر، ط1، 2006.

22. عبد المنعم شيحة، فلسفة الدين عند ابن رشد، إشكالية الحرية، أنموذجا (الرباط، المغرب)

23. عباس محمود العقاد، ابن رشد سلسلة نوابغ الفكري العربي، القاهرة، ط1، 2005.

24. عابد الجابري، نحن والتراث، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 2020.

25. عبد المنعم البحراوي، مبادئ القانون، القاهرة، دار النهضة، ط1، العربية، 1982.

26. عبد الوهاب، خلاف السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1993.

27. عبد الكريم زيدان أحكام الذميين والمتشائمين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1997.

28. عبد السلام بنعيد العالي، الفلسفة السياسية، عند الفارابي، الطالعية، بيروت، ط4، 1997.

29. عبد المنعم البحراوي، مبادئ القانون، دون، دار النشر، ط3، 1972.

30. فريد العباسي، رؤية ابن رشد السياسية، جريدة الثورة، بيروت، ط1ن 2011.

31. فاضلي إدريس، الوجيز في فلسفة القانون، ديوان المطبوعات، ط1، 2003.

32. فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، دار الوفاء الإسكندرية، ط2، 2004.

33. لخضر مذبوح، دراسات في الفلسفة الإسلامية، الجزائر العاصمة، دار الألمعية/ ط3، 2011.

34. محمد عابد الجابري، ابن رشد، سيره وفكره، لبنان، بيروت، مركز الدراسات، الوحدة العربية، ط2، 1998.

35. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي الإسلامي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1973.

36. محمد لطفي جمعة، فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، مطبعة المعارف، ط1، مصر، 1970.

37. محسن مهدي، الفارابي، كتاب الملة (مقدمة المحقق)، دار المشرق، بيروت، ط1، 1970.

38. محمد سعيد جعفر، مدخل إلى العلوم القانونية، الوجيز في نظرته القانون الجزائر، دار هومة، ط19، 2008.

39. محمد وقيع الله أحمد، الفلسفة السياسية، دمشق، دار الفكر، ط1، 2010.

40. محمد عمارة، الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، القاهرة، دار الشروق، القاهرة. ط1، 2008.

ملخص الدراسة:

تناولت من خلال هذه الدراسة معالجة الفكر السياسي عند ابن رشد، حيث يعتبر موضوع السياسة من أهم المواضيع التي استقطبت اهتمام ابن رشد في الأندلس، وبهذا تطرقنا إلى معرفة السياسة في الحضارات القديمة، واستخلصنا مفهوم المدينة الفاضلة، والتطرق إلى القضايا التي عالجها مثل قضية المرأة والسياسة، وأهم مراحل التربية، ومدينة السعادة ومفهومها عند ابن باجة، ونختم في الأخير إلى جملة من النتائج التي تحصلنا عليها من خلال موضوع الدراسة.