الأشكالية السياسية في الفلسفة الأسلامية
دراسة تحليلية مقارنة لفلسفة الفارابي و أبن رشد المدنية

أ.م.د. مسلم حسن محمد
جامعة رابرين / كلية العلوم الانسانية
dr.muslimhasan2004@uor.edu.krd
أ.م.د. بتول رضا عباس
جامعة رابرين / كلية العلوم الانسانية
Dr.batool2010@uor.edu.krd
م.م. سه ركار حمه رشيد سعيد
جامعة السليمانية / كلية التربية الاساس
Sarkar.saeed@univsul.edu.iq

تاريخ النشر : ٢٠٢٤/١٢/٣١

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/٨/٤ **تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٨/٢٨**

DOI:10.54721/ jrashc.21.4.1272

الملخص :

لاشك ان الاشكالية السياسية ومنها السلطة، اشكالية ابدية ما دام الانسان على وجه الارض يتحرك، والحضارة الاسلامية والعربية لم تكن ولن تكون مستثنى من هذه الاشكالية نظرا لطبيعة السلطة من جهة ولطبيعة الانسان الساعي دوما للسيطرة والحصول على المزيد من القوة وتحقيق الذات، لقد تناول الفلاسفة المسلمون السياسة والامور التي تخص الدولة ونشاتها وكيفية ادارة الحكم الرشيد في الدولة منذ البواكير الاولى لعصر نشأة و انتشار لفكر الفلسفي الاسلامي، بل لقد كان للمشكلات السياسية في الحضارة الاسلامية اثر كبير في ظهور الفرق الكلامية والفلسفات التي تناصر هذا وذاك.

ان موضوع دراستنا ضمن اطار منظومة الفلسفة السياسية بين فيلسوفين يعدان من اكبر الفلاسفة الذين تناولوا هكذا موضوع حيوى في عصرهما وكل العصور اللاحقة والى يومنا هذا وهما كل من ابو نصر الفارابي وابن رشد اللذان حاولا معالجة الازمات المتلاحقة في مجتمعهم ودولهم فتفلسفوا في كيفية نشأة المدينة الفاضلة التي يسودها النظام والعدل الاجتماعي بعد ان انتشر الظلم والفساد في المدن، اذ ان دور الفلسفة السياسية يظهر بشكل جلي حين تتفاقم الازمات لتاتي الفلسفة في طرح المشروع الامثل لبناء دولة تليق بالانسان، وهذا ما اراده الفيلسوفين المذكورين وبعد ان عرضنا بصورة تحليلية لفلسفتهم المدنية تم مقارنة افكارهم وبيان حضور الفلسفة الفارابية عند فيلسوف قرطبة.

الكلمات المفتاحية : الأشكالية السياسية ، الفلسفة الأسلامية ، دراسة تحليلية .

The Political Problem in Islamic Philosophy: A Comparative Analytical Study of the Civil Philosophy of Al-Farabi and Ibn Rushd

Assist. Prof. Dr . Muslim Hasan Mohammed
College of Humanity sciences/ University of Rabren
Assist. Prof. Dr. Batool Ridha Abbas
college of Humanity sciences / University of Rabren
Assist, instructor.Sarkar hamarasheed Saeed
College of basic education/ university of Sulaymaniyah

Abstract:

There is no doubt that the political problem, including power, is an eternal problem since the presence of the human being on earth and the Islamic and Arab civilization was not and will not be exempt from this problem due to the nature of power on the one hand and the nature of the human being who always seeks to control and obtain more power and self-realization on the other hand. Muslim philosophers have dealt with politics and matters related to the state and the emergence of the state and how to manage good governance in it since the first beginnings of the era of the emergence and spread of Islamic philosophical thought, and we find that the political problems in the Islamic civilization had a great impact on the emergence of theological groups and philosophies that support one trend or another.

The subject matter of our study is within the framework of the political philosophy of two philosophers who are among the greatest philosophers that dealt with such a vital topic in their times and all subsequent eras up to this day, namely Abu Nasr Al-Farabi and Ibn Rushd, who tried to address the successive crises in their society and their countries, so they paved the way for a philosophy on how utopia emerges and that prevails in order and social justice after all the injustice and corruption spread in cities, since the role of political philosophy appears clearly when the crises are exacerbated hereupon comes the role of philosophy in putting forward the optimal project for the construction of a state worthy of man, and this is what the aforementioned philosophers wanted. It is worth mentioning that we presented an analytical study of their civil philosophy and compared their points of view and the presence of Al-Farabi philosophy in the writings of the philosopher of Cordoba.

Key word : Political problematic, Islamic philosophy, analytical study.

المقدمة:

لقد أخذ المسلمون الفلسفة ومشروع التفلسف من جراء طبيعة المجتمع الجديد ما بعد الرسالة ولظروف مستجدة مع نشأة الحضارة الاسلامية وظهور اشكاليات فلسفية وعقلية ناتجة من العمق الحضاري الاسلامي سواء أكانت اشكاليات سياسية او ميتافيزيقية او فلسفية فضلا عن ذلك ظهور حركة الترجمة وبالتحديد في عصر الخليفة المأمون العباسي في بغداد وبيت الحكمة حيث مهد لذلك وجود كتب فلاسفة اليونان المنتشرة في الامصار الاسلامية وكما ان المأمون كان يراسل ملوك الروم ليحصل على الكتب والمخطوطات لاسيما كتب الفلسفة والمنطق وما ان ترجمة الفلسفة اليونانية مع غيرها من العلوم واصبحت في قبضة العلماء والفلاسفة المسلمين بدا عصر جديد مختلف الرؤئ حول القضايا الفلسفية والميتافيزيقية والسياسية وغيرها من القضايا حيث تصادمت الافكار بين القبول والرفض لتلك الافكار فمنها المتشدد ومنها المرحب وكذلك الموفق بينهما وعلى كل حال كان لحركة الترجمة اثر كبير لبناء المشروع الفلسفي الاسلامي والنظر حول الاشكاليات الفلسفية بصورة اكثر عقلانية ومنطقية ولابد من الاشارة الى ان الفلاسفة المسلمين ومع ظهور حركة الترجمة لم يكونوا مجرد ناقلين للفلسفة والافكار المترجمة انذاك بل كانت لهم اسهاماتهم واضافاتهم وابتكاراتهم التي تشير وتؤكد اصالة الفلسفة الاسلامية وقد حاولوا جاهدا التوفيق بين الحكمة والشريعة ومن هؤلاء الفلاسفة الفارابي وابن رشد اللذان هما موضوع دراستنا في الجانب السياسي من فلسفتهما كدراسة مقارنة بين افكارهما بهذا الشأن، وكذلك غيرهم من الفلاسفة المسلمين كان لهم ابتكاراتهم في المجال الفلسفي كابن سينا والرازي والغزالي وابن طفيل وابن باجه وغيرهم كثير.

منهج البحث:

ان طبيعة دراستنا الموسومة" الأشكالية السياسية في الفلسفة الأسلامية دراسة تحليلية مقارنة لفلسفة الفارابي و ابن رشد المدنية" تحتم علينا اتباع المنهج التحليلي والمقارن في موضوعنا هذا لدراسة فلسفة الفيلسوفين، وعرض افكارهم ومن ثم تحليلها ومقارنة الرؤى الفلسفية بينهما وبيان الحضور الفلسفي للمعلم الثاني عند فيلسوف قرطبة.

اشكالية البحث :

اما حول اشكالية البحث فتجدر الاشارة الى ان هنالك اشكاليات فلسفية ازلية فمتى ما كان الانسان والمجتمع تبقى تلك الاشكاليات قائمة وموضع نقاش وحوار واحيانا صراع بين الاطراف ومن تلك الاشكاليات اشكالية السلطة وعدالة الحكم وادارة الدولة وعلاقة الدولة بالدين وكيفية التوفيق بين السلطتين، هذه الاشكاليات والعديد من التساؤلات الفلسفية كالبناء الخلقي للنظام السياسي في الدولة والحاكم الانسب للدولة والحكم الرشيد وكذلك صفات رئيس الدولة الذي يمكن ان يعبر عن ارادة الشعب والمواطن في تامين حياة كريمة لابناء الوطن، ففي مجتمعنا والعديد من المجتمعات الاخرى المعاصرة التي تعانى من ازمة الرجل المناسب والقيادة الحكيمة صاحب الرؤية الاستراتيجية لصناعة مجتمع مدني يسوده الامن والاستقرار والتطور ونرجع

ذلك الى ان اغلبهم يميلون كل الميل نحو ذاتهم واشباع رغباتهم الخاصة دون النظر الى ابناء الوطن ومستقبل ابنائه، مما يؤدي الى نشوب التوترات والنزاعات بين اطراف الدولة الواحدة وقد يؤدي الى حروب داخلية وربما خارجية نتيجتها دمار الشعوب ومستقبل مجهول لابناءه.

هيكلية البحث:

دراستا تتكون من عدة مباحث، ففي مستهلها تناولنا مبحثا وموضوعا مدخليا حول بواكير الفلسفة الاسلامية والفكر المدنى كمدخل مفاهمي يتضمن المحاور والاشكاليات في الفكرالسياسي الاسلامي وفي المبحث الثاني تناولنا موضوع التاسيس الفلسفي حول موجبات المدنية وفي المبحث الثالث كان لنا وقفة مع مسالة نشأة المدينة وتدبيرها كما كان لنا اشارة الى قضية اساسية وعنصر منهم في اي مجتمع سياسي والمدنية الا وهية قضية مكانة المراة و بيان حقوقها وواجباتها فان اهمال وتهميش المراة في المجتمع تهميش لنسبة كبيرة من مكونات المجتمع وخلق لمشكلات عديدة تعيق تنمية الدولة وتقدمها.

المبحث الاول: مدخل مفاهيمي حول بواكيرالفكر السياسي في الفلسفة الأسلامية

المطلب الاول : المحاور و الاشكاليات في الفكر السياسي الاسلامي

يبدا الحوار في الكتاب الذي سمي ب (القوانين) او النواميس = في التشريع، حيث يعرض افلاطون النظام السياسي الافضل بسؤال حول اصل النواميس، فيسال الغريب الاثيني رفيقه الى ماذا ينسبان نواميسهما، قائلا: الى من يمكن ان ينسب فضل تنظيم قوانينكم ايها السادة؟ اترى ينسب لأله ما او لبعض الناس؟ فيجيب كلينياس، و لم ذلك السؤال؟ انه ينسب لأله ياسيدي، لأله بالتحقيق. (١)، و عندما ادرك ابو نصر الفارابي كيف كان كتاب القوانين = النواميس) لافلاطون يطرح الاسئلة المتعلقة بالشرائع، كان هذا المصنف المرجع الاساس حول النبوة و الشريعة الالهية، توجهت الفلسفة بعدها نحو السياسة و ظهرت الفلسفة المدنية داخل الامة المسلمة.

و مع ان اتباع ملل الوحي كانوا قد اجابوا من قبل بطريقة جازمة و نهائية عن السؤال المتعلق بمعرفة ما اذا كان " اله ما او اي موجود انسي" هو الذي وضع لهم نواميسهم، فقد بقيت اسئلة كثيرة مطروحة للنقاش و التوضيح: العلاقة بين الله، و الانسان الذي يلعب دور الوسيط، والملة و المدى الذي تنتشر فيه الملة خارج الحدود القومية و الجغرافية ، و العلاقة بين ما هو من الوحي و ما يكشفه عقل الانسان من دون مساعدة، و لقد كانت مثل تلك الاسئلة تشغل ايضا بال علماء كلام ملل الوحي و فقهائها و كانت تمثل ما اصطلح عليه تسميته فكرهم المدني الذي لم يكن لم يكن امتدادا للفكر المدني الوثني او امتداد للفلسفة المدنية التقليدية، ان انتصار ملل الوحي على ملل العصور القديمة الوثنية قد حول الاساس ما قبل المدن للحياة المدنية بمقدار ما حول الاساس ما قبل التكيف للفلسفة، و لقد مثل ادخال الفلسفة المدنية ثانية الى قلب هذه الملل مهمة فرضت اكثر بكثير من مجرد استعادة الارث التقليدي التي لم تكن بحد ذاتها مهمة يسيرة في الظروف الجديدة ولاسباب لم تكن قد اخضعت للفحص عنها، او

فهمت على نحو كامل، فان الفلسفة المدنية لم تبدا مسيرتها في السياق الجديد للحضارة العربية الاسلامية حتى القرن العاشر الميلادي عندما نجح الفارابي في بعث فلسفة افلاطون و ارسطو المدنية من جديد بعدما حرر الفلسفة السقراطية في اللاهوت المسيحي و بعدما اطلق ما صار الارث السائد في الفكر المدني داخل الامة المسلمة، كذلك فان المدنية لم تدخل اليهودية حتى القرن الثاني عشر الميلادي بواسطة موسى بن ميمون و لم تخترق المسيحية اللاتينية حتى القرن الثالث عشر مع اتباع ابن رشد و مع البيرالاكبر وتومماالاكويني (٢).

دون شك هنالك عدة محاور و اشكاليات في الفكر السياسي الاسلامي خاصة في بواكيرها الاولى و من تلك الاشكاليات هي اشكالية الجذور المدنية للفكر السياسي الاسلامي في المرجع الديني الاسلامي في مستوى (القران) و التجربة التاريخية للرسول (ﷺ)، ثم اشكالية اصالة الفكر السياسي الاسلامي و صفائه النوعي مع ملاحظة التاثيرات الفارسية و الشرقية و الاشكالية الاخرى هي علاقة الوحي بالسياسة، و هذا ما تطرقنا له في مستهل مدخل دراستنا من خلال التساؤل الفلسفي الافلاطوني في كتاب (النواميس - القوانين)، هذا و قد عرف التراث العربي الاسلامي ثلاثة اصناف من الفكر السياسي: صنف يدور اساسا حول الخلافة الامامة و صنف موضوعه الاداب السلطانية و نصائح الملوك و صنف اقرب الى الفلسفة منه الى السياسة، فالاول نشأ من خلال النقاش حول ازمة الخلافة التي تفاقمت بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان و تفاقمت اكثر بعد الخلاف السياسي بين معاوية مع الامام علي (كرم الله وجهه) و من ثم تحويل الخلافة الى ملك وراثي و هو الجدل الذي استثمر لقرون عدة و كموضوع من جوهر الاشكاليات في علم الكلام و الفقه و قد استمرت هذه الاشكالية ربما الى يومنا هذا و قد تشعبت منها اشكاليات اخرى عديدة، و كذلك صنف اخر برز كأهم عنصر نقل من التراث الفارسي عقب انتصار الثورة العباسية و تسنم عناصر من اصل فارسي مواقع هامة في الدولة كتابا و وزراء و مستشارين، بينما ظهر الصنف الثالث في اول الامر في صورة نصوص فلسفية كنوع من رد الفعل على هيمنة الادبيات السلطانية على ساحة التفكير السياسي في اوساط النخبة ثم كجزء من فلسفة توفيقية تدمج الدين مع الفلسفة مع ابو نصر الفارابي بصفة خاصة (٣).

المطلب الثاني: الدولة و الشريعة في التراث الاسلامي

ان من اهم ما اورثه الاسلام للعالم المتحضر قانونه الديني الذي يسمى ب (الشريعة) و الشريعة الاسلامية تختلف اختلافا واضحا عن جميع اشكال القانون، جملة من الاوامر الالهية التي تنظم حياة كل مسلم من جميع وجوهها، وهي تشتمل على احكام خاصة بالعبادات و الشعائر الدينية كما تشتمل على قواعد سياسية و قانونية و على تفاصيل و اداب و سلوك وصور من مباديء الحياة اليومية و كيفية التعامل مع الاخر، فالشريعة هي ابرز مظهر يميز اسلوب الحياة الاسلامية و هي لب الاسلام، و الى يومنا هذا نجد ان الشريعة بما تتضمنه من موضوعات قانونية ما تزال تكون عنصرا هاما، ان لم يكن اهم عنصر في الصراع القائم في عالم الاسلام اليوم بين

الاتجاه التقليدي الذي يتمسك بالتراث الماضي و اتجاه التجديد الناتج عن تاثير الاراء الغربية (٤).

هذا و قد حدث في تاريخ الشريعة الاسلامية تغييران في الاتجاه كان لهما شأن، الاول: هو ظهور نظرية قانونية منذ وقت مبكر، لم تقتصر على تجاهل كل عنصر غير اسلامي بأدق معنى ممكن، بل تنكر اي عنصر كهذا و تقتصر مصادرها الحقيقية على القران و اتباع سنة الرسول (ﷺ)، اما الاتجاه الثاني الذي لم يبدأ الا من خلال التشريع الحديث الذي قامت به الانظمة السياسية الاسلامية الحديثة و الذي لم يقتصر على تضييق مجال تطبيق الشريعة عمليا و حسب بل يريد تجديد الصورة التقليدية للشريعة الاسلامية.

هذا و قد افلح الرسول (ﷺ)هو و خلفاؤه الراشدون في ان يبعثوا في نفوس ابناء الصحراء الاحرار، و كذلك في نفوس من هم كانوا في مستوى من التحضر و المدنية من اهل الامصار الواقعة في الاطراف و روح الاتحاد في العمل، و الى هذا البعث يرجع الفضل في المكانة التي يتبوؤها الاسلام كدين عالمي، و لم يمضي زمن طويل من ظهور الرسالة المحمدية حتى وصلت تلك الرسالة الى بلاد الفرس و سيطرت على البلاد المجاورة كما و انتزع المسلمين من الامبراطورية الرومانية الشرقية اهم ولايتين فيها و هي مصر و الشام، (٥).

ويمكن القول بان الانسان يعد القضية المركزية للفلسفة و الشريعة على حد سواء، الفلسفة من عمل الانسان و الشريعة تخاطب الانسان و ليس الحيوان و الكواكب او الملائكة، و بالاضافة الى ذلك كلاهما يتطلبان من الانسان ان يبحث عن شيء اسمى من ذاته و ان يصبح الهيا و ان يتمسك بما هو اعلى و ابعد من ذاته و يواجه الانسان فرضية ان ينفتح على الكل او على المبدا الاسمى للكل، كما و ان لا الفلسفة و لا الشريعة صممتا لخدمة الانسان بل الاحرى ان الانسان هو الذي ينبغي ان يكون في خدمة كل منهما انهما ليستا معنيتين بتلبية حاجياته او تحسين حالته كما كانت قبل ان يصبح مدركا للفلسفة او للشريعة لان الفلسفة و الشريعة تعتبران حاجات الانسان و حالته بائسة و غير جديرة بقدراته ككائن انساني و يرى الاستاذ محسن مهدي انه من الان فصاعدا يتم تشكيل انسية الانسان او اعادة تشكيله بفضل دعوى اسمى فالفلسفة تدعو الانسان الى معرفة الكل المرئي و قوانينه بواسطة ملكته الاسمى اي عقله او ذكائه، اما الشريعة فتلزمه بالامتثال مخلصا الى وصايا الله و النبوة غير انه في كلتا الحالتين يؤدي فريضة اكثر مما يطالب بحقوق فالحقوق الاولى ليست حقوق الانسان و انما هي حقوق الكون ومبدأه الاول، الا و هو حق الله على الانسان ان يعرفه و يطيعه فلذلك تفرض كل من المدينة التي يبنيها الفلاسفة و تلك التي تؤسسها الشريعة على الانسان رؤية شاملة الى الكون و مبدأه الاول و ادراكا لمرتبته في النظام العام للاشياء، (٦).

هذا وان الفضيلة الرئيسية في كل من المدينة التي يصوغها الفيلسوف تلك التي تضعها الشريعة هي العدالة و العدل يعني طاعة القانون اي القانون الذي يشمل كل

حالات الحقوق المدنية منها و الجزائية و العامة منها و الخاصة و الاخلاقية منها و الملية او الحقوق المتعلقة بالافعال و المعتقدات في ان واحد. ان الفلاسفة و المتكلمين قد انتصروا طويلا لاولوية هذه القوانين الشاملة على تلك التي لا تشمل سوى الافعال المقبولة اجتماعيا او مدنيا هذا و قد افرط علم الكلام و المتكلمين منذ البدأ في التركيز على العلم المدني و في الواقع ان مسالة رئاسة الامة الاسلامية كانت واحدة من المسائل الاساسية ان لم نقل هي المسالة الاساسية التي قادت الى نشوء علم الكلام الاسلامي و كذلك الحال فان المسالة ذاتها اصبحت في صلب اهتمامات الفلاسفة في الاسلام كالفارابي و ابن سينا و ابن باجه و ابن رشد و ابن خلدون و غيرهم من الفلاسفة و في دراستنا هذه سنحاول التركيز على الاشكالية السياسية في الفلسفة الاسلامية و نتناول مقارنة رؤية شخصين و هما الفارابي و ابن رشد و فلسفتهم و طروحاتهم الفلسفية فيما يتعلق بالحكم الرشيد و بناء و ادارة الدولة، بصورة تتلائم وطبيعة الانسان الاجتماعية.

المطلب الثالث: الفلسفة و الدين بين الاندماج و القطيعة

لعل الحديث عن الصلة الوثيقة بين الفلسفة و الدين عبر العصور صارت امرا بديهيا مع اختلاف الاراء حول تلك الصلة على اعتبار هنالك مشتركات بين الفلسفة و الدين من خلال الاتفاق حول الغاية كالوصول الى الحقيقة الثابتة و الاختلافات من جانب اخر كاختلاف في المنهج و الموضوعات و الثوابت و حول الشك و الايمان، الا ان اصبح و كما ذكرنا من البديهيات التي لا يمكن القول معها بانه لا وجود للفلسفة بدون دين و لا وجود للدين بلا فلسفة وهذا القول ان لم ينطبق على اية فلسفة انما ينطبق على الفلسفة الاسلامية بل و ربما يسري على جميع الاديان ، و لعل اهتمام الفارابي بالدين من خلال اعماله الفلسفية المختلفة لهو خير نموذج على اهتمام الفلاسفة المسلمين وانشغالهم بالدين و معالجتهم لقضاياه المتنوعة، فالفارابي اول فيلسوف طور فلسفة للملة تعتمد في اساسها الى حد ما على التراث الفلسفي الافلاطوني و الارسطي بشكل عام و على الفلسفة المدنية الافلاطونية بصورة خاصة، بل يمكن القول بانه نحن مع الفارابي و لاول مرة امام مقاربة فلسفية ملائمة للشريعة الالهية و من دون شك امام المسالة المركزية للفلسفة الاسلامية ايضا، (٧). هذا وقد سبق للفارابي ان تناول الدين في كتبه المتعددة و خاصة كتاب الحروف، لكنه ابى الا ان يخصص كتابا بعينه لفحص هذه المسالة و هو كتاب الملة و كتاب الملة قد يكون لاحق التأليف لكتاب الحروف،بقرينة عدم ذكره في كتاب الحروف و ذكر غيره من كتب الفارابي في المنطق، كما عاد المعلم الثاني مرات عدة الى العلاقات بين الدين و الفلسفة و ذلك في نصوص عدة من كتاب (المدينة الفاضلة) و كذلك احصاء العلوم فضلا عن انه اشار الى ذلك في موضوعين من كتاب (الحروف) كما ذكرنا، و يذكر الاستاذ لويس جارديه بأن مصطلح الدين لم يبتعد عن المصطلحات الفارابية و اذا برز هذا المصطلح حين يتصل الامر بالاسلام فذلك في الاعم الاغلب هو مصطلح (الملة)

الذي يكشف عن فكرة (الدين) و الى هذا اشار الجرجاني في التعريفات و ذهب الى ان (الدين) و (الملة) يتفقان في جوهرهما و لكنهما يختلفان في المعنى.

ان الدين يستدعي صلة الانسان بالله، في حين ان الملة تنسب الى النبي مؤسس المجتمع الديني، اذن سيكون من الافضل ان ينظر الى مصطلح الدين لدى الفارابي من خلال المظهر الاجتماعي الذي يمارسه جمهرة المؤمنين،(٨). لقد تناول الفارابي المشكلة الدينية في كتبه و تعليقاته من وجهات نظر ثلاث، اولهما: ذلك النبوة و الرسالة التي اسست و بررت وضع الاديان، ثانيهما، ان نظرية المعرفة الفارابية تهدف الى احتواء المشكلة الدينية. ان حقيقة وجود المجتمعات الدينية (ملل) في معتقداتها و تطبيقاتها الحاضرة و تنظيماتها و منها الاسلام بكونه دينا، لتقدم بصورة ما النموذج المفضل. ثالثهما، انما تم من انجاز و ما تدافع عنه القوانين الدينية التي يتابعها الاجتهاد للعلماء بحيث ان علم الفقه و علم الكلام وجدا مكانهما بين طائفة العلوم،و هذا يعني بالنسبة للفارابي وضع هذه المنظورات الثلاثة في الرؤية العامة للعالم و لاظهار الانسجام الضروري (توفيق - اندماج) بينهما و بين فلسفته و رؤيته في الكون و علومه في الالهيات و هو بهذا يمهد الى طائفة من الاجوبة التي اجاب بها الفلاسفة المتاخرين كأبن سينا و ابن رشد، و هو احيانا يذهب في تمهيده بأستمرار يؤدي الى ما في اجوبتهم في حين انه قد يختلف في اسلوب عما وجد في اجوبتهم و ستكون العلاقات بين الفلسفة و الشريعة (القانون و الدين) طوال عصور متعاقبة احد المسائل الكبرى للفكر الاسلامي و ان جدلية (التهافت) الشهيرة لتغرس اصولها في هذا الموضوع.

هذا و قد بذل الفارابي جهودا كبيرة لازالة الخوف بين العقل و النقل او بين الفلسفة و الدين لاثبات عدم التناقض بينهما مبينا رأيه على نقطتين اساسيتين: اولهما: ان الدين (الشريعة) و الفلسفة (الحكمة) ترجعان الى اصل واحد فالدين مرده الى الوحي،و الوحي من الله، و مرد الفلسفة الى الطبيعة و الطبيعة من صنع الله و مصدر واحد هو العقل الفعال، و ثانيهما: ان النبي و الفيلسوف يستمدان المعرفة من ينبوع العلم الالهي، اما النبي فيتلقى العلم الالهي بواسطة الوحي في حين ان الفيلسوف يتلقى العلم الالهي بعد ان يصبح عقلا مستفادا من العقل الفعال و من ثم فلا فرق جوهري بينهما و لا خلاف بين الحكماء و الانبياء و لا خلاف بين الفلسفة و الشريعة فهما و جهان لحقيقة واحدة و مسارين لحقيقة واحدة بلغة متباينة و منهج متباين و ذلك لاختلاف الناس المخاطبين في كل منهما، فلغة الشريعة لغة حسية تصويرية لاستخدامها الاسلوب التمثيلي التشبيهي لانها تخاطب الناس على مختلف طبقاتهم و استعداداتهم الفكرية الخاصة منهم و العامة، بينما لغة الفلسفة هي اللغة البرهانية التجريدية لانها تخاطب الخاصة و خاصة الخاصة اي الفئات التي اقتصر اربابها على البحث العقلي المجرد، و بهذا اقر الفارابي رأيه في الوفاق بين الفلسفة و الدين رغم بعض الاختلاف فالاندماج قد يكون في جوهر المسائل في حين القطيعة ظاهرية فحسب، (٩).

اما حول مسالة الاندماج و القطيعة فيما يخص الحكمة و الشريعة، ففي الحقيقة لم يكن ابن رشد الفيلسوف الوحيد الذي تصدى لمشكلة التقريب او التفريق لهذه الاشكالية فقد سبقه و كما ذكرنا انفا الفارابي و كما عمل الكندي (ت: حوالي ٨٦٦ م) قبلهما و هو من كبار المروجين للفلسفة و العلم اليونانيين الاول، على الذود عن دراسة الفلسفة اليونانية و الدفع بها قدما في وجه علماء الكلام المحافظين الذين تنكروا للعقل و اعتبروا الاشتغال بالفلسفة و العلوم القديمة بدعة، ذهب الكندي دون تحفظ الى ان الفلسفة و الشريعة او العقل و الوحي تجمع بينهما وحدة والغرض حتى ليستحيل على الفيلسوف ان يماري في ذلك. و لكن خلافا لهذين الفيلسوفين الافلاطونيين المحدثين اللذين اقاما الفلسفة كحلم نهائي في اي خصومة بين الفلسفة و الشريعة، اكد الكندي على تفوق التنزيل دون التباس، فاذا نشأ الخلاف بينهما، فيرى انه من واجب الفيلسوف هو اللجوء الى التأويل، (١٠). اما فيلسوف قرطبة و على الرغم من انتمائه الى التراث الفلسفي الذي نقرنه بأسم الفارابي و ابن سينا، انما استحدث في معالجة لمشكلة العلاقة بين الفلسفة و الدين اسلوبا كلاميا يمتاز بدقته عن اسلوب كلا خلفيه هذين، و مستهل هذا الاسلوب هو التقرير العريق في تاريخ الافلاطونية المحدثة المتاخرة بوحدة الحقيقة في شتى مظاهرها، كان اخوان الصفا اول من روج لهذا التقرير في القرن العاشر، الا انه من المفترضات الصريحة عند الكندي و الفارابي و ابن سينا و في التراث الاشراقي برمته، و ان لم يكن من المفترضات التي سلم بها عدد من المفكرين امثال (ابن الراوندي ت ٩١٠ م) و (ابي بكر الرازي ت: ٩٢٥ م) و بديهي ان مفهوم وحدة الحقيقة هذا كما يتبين من انتقائية (ايا مبليخوس ت: ٣٣٠ م) و (دمسقيوس ت ٥٥٣ م) و (مريانوس عاش حوالي ٤٣٠ م) و (سبنلقيوس ت: ٥٣٣ م)، كان السبيل المنطقي الوحيد الذي استطاع فلاسفة الاسلام ان يبرروا من خلال تدارسهم الفلسفة دون اغاضة الفقهاء و المتكلمين و يرووا غليل العقل في نزعته الى الانسجام الداخلي و كأن الانسجام الداخلي لن يتحقق الا بعد ان نبرهن للفقهاء بأن عادة التفلسف لا تعيق مساركم الديني بل قد تكون سندا لعقائدكم من خلالها تقررون البراهين لاتباعكم.

هذا و ربما اعان ابن رشد بوجه خاص على اتخاذ الموقف الصعب (تكافؤ الفلسفة و الشريعة) امران: الاول، التميز القراني "هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله و ما يعلم تأويله الا الله و الراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا و ما يذكر الا اولو الالباب" (سورة ال عمران – ٧) و الذي اقره المفسرون منذ عهد (الطبري ت٣١٠هـ / ٩٢٣ م)، بين الايات المتشابهات و الايات المحكمات، والثاني الافتقار الى سلطة تعليمية عليا في المذهب (السني) تنفرد بحق تحديد مضمون العقيدة الايمانية، فالذي يفترضه الامر الاول هو الاقرار بأن بعض الايات المنزلة لا يمكن حملها على الظاهر، و الذي يفترضه الثاني هو الحاجة الى سلطة يسند اليها حق الفصل في الخلافات العقائدية. اما في المذهب (الشيعي) فقد اسند هذا الحق الى الامام الذي كان يعتبر رئيس الامة الزمني والروحي فضلا عن

كونه المعلم المعصوم، لذا لم يتخذ الخلاف بين الفلسفة و الشريعة شكلا حادا في الاوساط الشيعية، ابتداءا بأخوان الصفا في القرن العاشر و انتهاءا ب ناصر خسرو في القرن الحادي عشر و الشيرازي في السابع عشر.

اعلاه ذكرنا (الاية ٧) من سورة ال عمران، و قد ورد فيها عبارة (و الراسخون في العلم)، و يلاحظ فورا ان المشكلة برمتها تدور على تأويل هذه العبارة و عند ابن رشد ان هذه العبارة لا تتحمل الا تأويلا واحدا، هو انهم الفلاسفة، و بعض حججه تقوم على اسس تاريخية، بينما يقوم البعض الاخر على اعتبارات نظرية مجردة فهو بناء على المنطق الارسطوطالي و على فهم خاص لمناهج المتكلمين العقلية. و في ضوء تمييز ارسطوطاليس بين الادلة البرهانية و الادلة السفسطائية هذه هي: التعليمية و الجدلية و الامتحانية و العنادية، اما ابن رشد فيرد جميع هذه الاقيسة الى ثلاث اشكال رئيسية: هي البرهاني و الجدلي و الخطابي و يعتير القياس البرهاني من اختصاص الفلاسفة، و الجدلي من اختصاص المتكلمين، و الخطابي من اختصاص جمهور الناس الغالب، (١١).

يقول ابن رشد ان كان فعل الفلسفة ليس شيئا اكثر من النظر في الموجودات و اعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، اعني من جهة ما هي مصنوعات، فأن الموجودات انما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، و انه كلما كانت المعرفة (بصنعتها) اتم كانت المعرفة بالصانع اتم، (١٢). اذن ابن رشد يعتقد بأن الشرع يوجب النظر الفلسفي، فبدأ بتحديد معنى الفلسفة قائلا "فعل الفلسفة ليس شيئا اكثر من النظر في الموجودات و اعتبارها من جهة دلالتها على الصانع" و الشرع قد ندب الى ذلك او اوجب العمل به، اما انه قد دعا الى اعتبار الموجودات بالفعل فذلك ظاهر في ايات كثيرة كما في قوله تعالى "او لم ينظروا في ملكوت السموات و الارض و ما خلق الله من شيء" (سورة الاعراف – الاية ١٨٤) و هذا حث ظاهر، و كما في قوله تعالى "فأعتبروا يا اولي الابصار" (سورة الحشر – الاية ٢) و هذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي او العقلي و الشرعي معا، فالنظر و الاعتبار لايكونان الا بالقياس العقلي، اذ ان الاعتبار ليس شيئا اكثر من استنباط المجهول من المعلوم و استخراجه منه و هذا هو القياس او بالقياس، فواجب اذن ان نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي، و من ثم فالنظر الفلسفي واجب واذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى (فأعتبروا يا اولي الابصار) وجوب معرفة القياس الفقهي (١٣)، فبالحري ان يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي ثم هل الحكمة في الاية الا الفلسفة، (١٤).

وهكذا و كما ذهب الفارابي الى ان لا قطيعة بل اندماج و توافق و انسجام بين العقل و الوحي (الفلسفة و الدين) و كذلك اراد ابن رشد ان يثبت ان الشرع يطلب النظر العقلي و ان النظر العقلي هو الفلسفة، و من الجدير بالملاحظة ان ابن رشد لا يقر للفيلسوف، اذ يعمل على التوفيق بين الحكمة و الشريعة عن طريق التأويل، يحق وضع عقائد جديدة، على العكس يرفض عقائد صريحة واردة في الكتاب و السنة،

فيلزم عن ذلك ان الفيلسوف كالمفسر للنصوص المنزلة مقيد بهذه النصوص كل التقييد و هذا اول حد و لعله اهم الحدود لاسلوب التأويل الفلسفي و لكن ثمة حدودا اخرى لا تقل عنه شأنا، فللفيلسوف كمالا لا وضع الناس في مجتمعه الديني رغبة شخصية بالخلاص، او بما يدعى في المصادر الاسلامية بالسعادة في الدارين و لكي يتسنى له هذا الخلاص، عليه ان يتمسك بتلك المعتقدات التي لا يتم الخلاص الا بها.

المبحث الثاني: التأسيس الفلسفي حول موجبات المدنية

المطلب الاول: الدولة، تجليات التأسيس

لقد كان فلاسفة الاسلام يسعون الى تأسيس نظرية واضحة المعالم في السياسة المدنية على الرغم من ان هذه النظرية غالبا ما يتم ربطها بحديثهم عن المدينة الفاضلة باعتبارها نظاما فلسفيا من الصعب تحقيقه في الواقع. مع ذلك، فقد نحج كل من ابي نصر الفارابي و ابن باجه و ابن سينا و ابن رشد في بلورة نظرية متميزة في السياسة المدنية انطلاقا من نصوص ارسطو طاليس في السياسة و الاخلاق و الفلسفة، و افلاطون في جمهوريته ، لكن كيف يمكن للفيلسوف ان يؤسس سياسة مدنية من دون ان يستحضر رأيه في المدينة الفاضلة بأعتبارها غاية الفلاسفة؟ و ما الذي يجعل الفلسفة الاسلامية تساهم في بلورة نظرية في الفلسفة المدنية تساهم في تدبير شؤون المدينة الاسلامية؟(١٤)، اذ لا يتردد الفارابي في الاعلان عن اختياره لاراء اهل المدينة الفاضلة اي الفلاسفة الذين يشعر الانسان معهم بمتعة الحياة و لذة العيش في الوجود، و بعبارة الفارابي، حرم على الفاضل من (الناس = الفيلسوف) المقام في السياسات الفاسدة و وجبت عليه الهجرة الى المدن الفاضلة ان كان لها وجود في زمانه بالفعل، و اما اذا كانت معدومة فالفاضل غريب في الدنيا و رديء العيش، الموت له خير من الحياة. و لقد ترجم ابا نصر الفارابي هذا الاختيار الى واقع، فقد عاش حياته معتزلا الناس و لم يكن معنيا بهيئة و لا منزل و لا مكسب، بل اكثر من ذلك لقد كان ضعيف الحال حتى انه كان في الليل يسهر للمطالعة و التصنيف و يستضيء بالقنديل الذي للحارس، ويذكر ان سبب قرائته الحكمة ان رجلا اودع عنده جملة من كتب ارسطو طاليس، فأتفق ان نظر فيها فوافقت منه قبولا و تحرك الى قرائها و لم يزل الى ان اتقن فهمها فهماً و صار فيلسوفا بالحقيقة.

هذا و ان الوحدة التي نجح الفيلسوف الفارابي في تشكيلها بين العلوم النظرية و تعني (الميتافيزيقا) و علم النفس انعكست ملامحها بوضوح على الخطوط الرئيسية لفلسفته المدنية وعلى مجال المنطق، اللذين يمثلان الركيزة الاساسية لكتابته الفلسفية، و بينما تطغي على الباقي من كتابات الفارابي عموما، الروح الارسطية بالاضافة الى عناصر الافلاطونية المحدثة التي تم تشخيصها مسبقا فأن كتاباته السياسية هي ذات طابع افلاطوني و تعكس المثال الافلاطوني الذي يطمح الى ان يؤسس الفلسفة السياسية على اسس ميتافيزيقية و بالتالي فأن الكتابين اللذين يمثلان فلسفة الفارابي السياسية هي كتاب (السياسة المدنية) و كتاب (اراء اهل المدينة الفاضلة) و لكن لا ينبغي ان يفوتنا القول بأن هذين الكتابين يعبران بشكل جلي عن اراء الفارابي

الميتافيزيقية، و على الرغم من ان الفارابي لم يكرس الكثير من الانتباه في هذين الكتابين و كتبه الاخرى في الفلسفة العملية الى الموضوعات الاخلاقية على سبيل المثال، طبيعة الحكمة العملية و الفضائل الاخلاقية و التروي، فأن جل اهتمام الفارابي كان منصبا على ارساء دعائم النظرية السياسية، و على الاخص متطلبات تحقيق الدولة المثالية و الحاكم المثالي و كذلك حل اشكالية العلاقة بين الدين و الفلسفة في اطار هذه الدولة المثالية،(١٥).

المطلب الثاني: ضرورة الاجتماع

يذهب الفارابي الى تقسيم الاجتماعات الانسانية الى الكاملة و غير الكاملة، و هذا ينطبق و كما ذكرنا مع الرؤية الميتافيزيقية للفيلسوف و الثنائية الفلسفية كتقسيم العالم الى السماء و الارض و كذلك في جانبها المعرفي الى المحسوس و المعقول و كذا الحال في الجانب الاخلاقي الخير و الشر، ومنها عظمى و وسطى و صغرى، فالعظمى اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن امة و غير الكاملة اهل القرية و اجتماع اهل المحلة ثم الاجتماع في السكة ثم الاجتماع في المنزل وهو اصغرها و المحلة و القرية هي جميعا لاهل المدينة الا ان القرية للمدينة على انها خادمة للمدينة، و المحلة للمدينة على انها جزؤها و السكة جزء المحلة و المنزل جزء السكة، المدينة جزء مسكن امة و الامة جزء محلة اهل المعمورة، فالخير الافضل و الكمال الاقصى انما ينال اولا بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو انقص منها،(١٦). كما يذكر الفارابي في كتابه الاراء قائلا: "و لما كان شأن الخير في الحقيقة ان يكون ينال بالاختيار و الارادة و كذلك الشرور انما تكون بالارادة و الاختيار، امكن ان تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور، فلذلك كل مدينة يمكن ان ينال بها السعادة، فالمدينة التي يقصد الاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة و الاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل و الامة التي تتعاون بينها كلها على ما تنال به السعادة هي الامة الفاضلة و كذلك المعمورة الفاضلة اينما تكون اذا كانت الامم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة"، (١٧).

نجد ان الفارابي يتجاوز نطاق دولة المدينة كما جاءت في فلسفة افلاطون السياسية و ذهب الى اوسع من ذلك فيتحدث عن الامة و قد تجاوز بذلك رؤية اسلافه افلاطون و ارسطو طاليس بل تجاوز النظرة القومية المحدودة بالامة و استشرف ببصره الى الانسانية كلها بوصفها مجتمعا واحدا تتفاوت اممه على السعادة، (١٨) و نعتقد بأن الفارابي بذلك يقترب من الرؤية للدولة العالمية بحيث رات (الرواقية)* ان الطبيعة البشرية هي واحدة و ان طموح الافراد هو التصدي للنزعة التقسيمية و الاستقلالية التي سادت المدن و بالتالي فالواجب ان لاتخشى و لا تخاف البشرية بعضها بعضا و ان تتوحد ضمن نظرة شمولية كونية. تقول الرواقية على البشر ان يتوحدوا كالقطيع تحت راية قانون واحد (١٩)، و الاشرار يعيشون فيه كالغرباء و اما الخيرون فعليهم ان يعيشوا كالاخوة و هذا ما كان يطمح اليه الاسكندر الاكبر، هذه النظرة الرواقية الى

الكون كانت و ستبقى حلم البشرية في ان يتوحد افرادها في دولة كونية رائدة هدفها التكامل بين الشعوب و الاعراق و الاجناس و الاديان و الطبقات الاجتماعية و هنا نود ان نذكر تجارب عدة في هذا المجال في العصر الحديث ومحاولة دول و شعوب من اجل غاية موحدة تهدف الى التكامل السياسي و الاقتصادي و الامني بين الشعوب في اتحاد دول و تحت مسميات و اهداف معينة فنلاحظ مثلا انبثاق الاتحاد الاوربي اتحادا سياسيا و اقتصاديا رغم اختلاف الاعراق و اللغات. و قد نجحت لحد الان في خدمة شعوبها في مجالات شتى، كما نلاحظ اتحادات اخرى في العالم من قبيل مجلس التعاون الخليجي لدول الخليج العربي من الناحية الامنية و الاقتصادية و غيرها كذلك اتحادات اخرى مثل حلف الناتو الامني بالدرجة الاولى، كل هذا لا يمنعنا من القول بأن هذه الغاية تتناقض الى حد كبير مع ما تشهده البشرية من محاولات سيطرة عرق من الاعراق على سائر الشعوب واخضاعها لارادتها و مشيئتها، هذا و بما ان الغاية القصوى هي التعاون على نيل السعادة نجد المدن و هي المدينة التي يقصد بها الاجتماع والتعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة،(٢٠)، و الامة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الامة الفاضلة و كذلك المعمورة الفاضلة اينما تكون، و رغم الخصوصية التي نجدها في فلسفة الفارابي وطابعها الاسلامي الخاص فنؤكد على ما ذهب اليه الاستاذ الفاخوري على ان الفارابي قد اخذ عن افلاطون فكرة تشبيه المدينة بجسم الانسان فقال: "المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون كلها على اتمام حياة الحيوان و على حفظها عليه، و كما ان البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة و القوى و فيها عضو واحد رئيس هو القلب،(٢١)، وكذلك المدينة متحدة الاجزاء متكاملة الجوانب كل اطرافها تتمركز حول رئيس الدولة.

هكذا بسط الفارابي رؤيته التأسيسية للدولة بالقول في احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون و ان الانسان اجتماعي الطبع و انه لا يبلغ الكمال الا في المجتمعات، (٢٢)، وبذلك نجد توافقا تاما بين رؤية الفارابي مع سلفيه افلاطون و ارسطو طاليس حول تجليات النشاة الاولى للدولة على اعتبارها الفطرة السليمة للانسان وميله الفطري للاجتماع وغايته السامية في الكمال و لايتم هذا الكمال الا في المدينة حيث تبدأ باجتماعات صغرى و من ثم اكبر و من ثم القرية الى ان تكتمل دائرة الكمال في المنظومة السياسية و نشأة الدولة، و تجدر الاشارة الى ان التلاقي الفلسفي مع افلاطون هذه المرة من خلال كتابه النواميس و ليس مع الجمهورية، فأذا ما قارنا بين كتاب النواميس لافلاطون و كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة فكلاهما يبدأ فلسفته السياسية من قضية اساسية هي تأكيد وجود الله و العناية الالهية، فقد عارض افلاطون في كتابه النواميس كل مذاهب الالحاد و انتهى الى ان النفس الكلية سابقة على وجود المادة، و كذلك يبدأ كتاب الفارابي اراء اهل المدينة الفاضلة بالبحث في الموجود الاول و بيان صفاته و انه لا شريك له و لا ضد، ليؤكد الفارابي الاتحاد الديني في السياسة و هو الذي يحاول ان يقدم تنظيما للكون و المجتمع يعتمد التصورات الدينية، كما و

يتضح اثر افلاطون عليه من حيث تصوراته للسياسة في مدينة على نحو ما كان سائدا ببلاد اليونان،(٢٣).

ولا بد من الاشارة الى ان الفارابي لم يكن مقلدا و لا ناقلا حرفيا للنص الفلسفي السياسي الافلاطوني كما هو بل ادخل في نصه السياسي مصطلحات سياسية نابعة من الواقع السياسي الاسلامي قبل زمانه و في زمانه و كيفهما و قربها من الواقع المعاش بما يتلائم و مشروعه الابداعي في اراء اهل المدينة الفاضلة.

اما فيلسوف قرطبة (ابن رشد) و حول تجليات التأسيس البدائي لنشأة الدولة و من خلال شرحه لكتاب افلاطون تحت عنوان تلخيص السياسة قائلا انه من غير الممكن لشخص واحد الحصول على كل الفضائل، او ان كان ذلك ممكنا فأنه في غاية الصعوبة ان يجد امكانيه الحصول على كل هذه الفضائل دفعة واحدة. و لكن من الممكن نوعا ما ان توجد هذه الكمالات على الاغلب مجتمعة في عدة اشخاص على نحو متصل و انه لمن غير الممكن ان نرى شخصا واحدا يقوم حتى و لو بواحدة من هذه الفضائل بصورة مستقلة دون عون من احد و ان كنا نعلم ان الانسان بطبعه يحتاج الى معونة الاخرين في اكتساب فضائله، و لهذا صح القول ان الانسان مدني بالطبع، (٢٤).

ويعتقد ابن رشد بأن هذا الشيء اي الاجتماع الانساني ليس كمال الانسانية فقط و انما لضرورة الحياة ايضا و هذا الشيء يشترك فيه الانسان مع الحيوانات الى حد ما مثل الحصول على الطعام و اللباس و المأوى، و بالجملة فأن اي شيء يحتاجه الانسان انما يعود الى القوة الشهوية فيه، و ان الحصول على الحاجات انما يتم بعدة طرق، و لتكن للضروريات التي لايستطيع الانسان ان يوجد بدونها، و انه لمن المستحيل على الانسان بمفرده ان يوفر كل متطلبات عيشه من حيث المأكل و المسكن و الملبس، او طلبا لمزيد من السهولة على سبيل المثال، و لانه من غير الممكن الحصول على الكمالات الانسانية مجتمعة فانه لا يستقيم ذلك الا لجماعة من الناس، و ذلك لاختلاف الافراد فيما بينهم من حيث الرغبات و الميل الى هذا او ذاك، نظرا لاختلاف هذه الكمالات لانه لو كان الواحد قادرا بطبعه على بلوغ سائر كمالات الانسانية، فهذا يعني ان الطبيعة تفعل باطلا، و هذا محال لانه يتنافى و العقل و افتراض امكانية تحقق شيء ما، و لكن حصوله بالفعل مستحيل،(٢٥).

وكغيره من الفلاسفة، يرى ابن رشد ان وجود الناس لا يتم الا بالاجتماع، و ان هذا الاجتماع لا بد له من الضرورة من قانون يحكمه و من ناموس خلقي يهيمن عليه، و ان الناس لا يتم وجودهما الا بالاجتماع و الاجتماع لا يمكن الا بالفضيلة فأخذهم بالفضائل امر ضروري لجمعهم، و ان الناموس هو الذي يحرك الناس الى الفضيلة و يفيدهم اياها، فالاراء الناموسية توضع للناس طلبا للفضيلة لا لتعرفهم الحق، و فساد القانون يؤدي الى فساد احوال الناس فالشرائع عنده انما هي مباديء الفضائل فأذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بأطلاق، (٢٦).

وحول تماسك الجماعة عند تأسيسها و مدى تأثيرها في الجانب النفسي و الاخلاقي، يرى ابن رشد بأن الشرائع ضرورية لتماسك الجماعة و صحتها النفسية و الاخلاقية كضرورة الغذاء لصحة الاجسام فأنه يشبه ان يكون الامر في الشرائع كالامر في الاغذية و كانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس و قد نرى اختلاف في وجهة نظر فيلسوف قرطبة في كتابه الضروري في السياسة عما سبق ذكره و الذي نراه اكثر حرية في افكاره الفلسفية و اعطاء الجانب العلمي الخالص في الجانب العملي الفلسفي و الى حد ما بعيد عن المقدس في تفكيره السياسي.

المبحث الثالث: نشأة المدينة و تدبيرها

يعتبر ارسطو الاخلاق و السياسة علمين عمليين، لا يقصدان النظر و انما يقصدان العمل، لان معرفة علة الاشياء الاخلاقية و السياسية فيهما غير ذات اهمية قصوى، انما الاهم معرفة الوقائع، ففي العلم السياسي يتخذ البحث في الافعال كيف ينبغي فعلها اهمية اكبر و لهذا الامر انعكاسه على مستوى الفحص العلمي اذ ان البحث السياسي طريقة ليس البرهان و ما يتبعه من استقصاء في القول كما هو الامر في الموضوعات النظرية التي تحكمها العلل، انما يقتصر النظر السياسي على الرسم لانه ينصب على الوقائع، موضوعات الفلسفة المدنية،(٢٧).

ورغم هذا الطابع العملي للفلسفة المدنية فأن ارسطو طاليس يعتبر صاحبها (رئيس بحار العلم) و يعتبر غاية السياسة هي الغاية العليا، لان هذا العلم يجعل اهتمامه الرئيس تحويل الافراد الى كائنات فاضلة و قادرةعلى القيام بأعمال نبيلة، و لذا يعتبر ارسطو طاليس صناعة تدبير المدن التي تجمع بين الاخلاق و السياسة اشرف الصناعات لانها تتشوق خير الانسان فردا كان او شركة.

ان جميع الصناعات تتشوق خيرا ما، لكن الصناعات ليست واحدة بل هي متراتبة، منها رئيسية و منها ثانوية تحتها، و صناعة تدبير المدن عند ارسطو طاليس هي الصناعة الرئيسية بغاياتها التي هي هدف الصناعات التي تحتها، و يمكن القول ان هذه الصناعة الرئيسية هي صناعة تقديرية بجهة ما، فهي تقدر طبيعة الصناعات و العلوم التي يجب على كل طبقة ان تتعلمها كما تقدر غايات المتعلم من هذه الصناعات و هذه السمة التقديرية تبرز بشكل كبير ان غرض صناعة تدبير المدن هو العمل، و هو ما سيؤكده ابو نصر الفارابي و من ثم ابن رشد في (الضروري) اذ انها و هي تستعمل العلوم العلمية فأنها تحدد ما ينبغي فعله و ما ينبغي تركه، من هنا تكون غاياتها اشمل من غايات الصناعات التي تحتها كصناعة الطب و صناعة الحرب و صناعة الخطابة و هذه الغاية مرتبطة بالخير الذي تتشوق هذه الصناعة الرئيسية و هو خير المدينة و هو اعظم و اكمل. من هنا فأن البعد الاخلاقي للعلم السياسي الذي يذكرنا بكثير من المباديء الافلاطونية في الجمهورية و ارسطوطاليس في السياسة و الفارابي في الاراء و ابن رشد في الضروري.

المطلب الاول: من الجمهورية الى مدينة الكون

ان احدى سمات الفلسفة الاسلامية الكلاسيكية اللافتة للنظر هي سيطرة الفلسفة المدنية و دمج علم الكلام فيها باخضاعها للفلسفة المدنية و اثناء القرون العشرة التي تفصل شيشرون عن الفارابي، لم يحدث ان ربط اي فيلسوف مهم الفلسفة بالفلسفة المدنية ربطا وثيقا و لا اولى الفلسفة المدنية في كتاباته مكانة عالية ومركزية وحاسمة، ومما لاشك فيه ان الفلسفة المدنية لم تكن غائبة عن الافلاطونية والمسيحية للفترة الهيلينية الرومانية غير انها بقيت هامشية باطنية او كذلك تحت سيطرة العلم الالهي و علم الكلام والصوفية، و هكذا فأنه في وسع المرء ان يذكر ربما فائدة الخلفية الهيلينية - الرومانية للفارابي او تاريخ نقل المعارف اليونانية الى العربية عبر السريانية. و يرى محمد عابد الجابري ان لحظة الفارابي في الحضارة العربية بالمشرق كلحظة ارسطو في الحضارة اليونانية، لقدانتقلت الحضارة اليونانية من (الميتوس) الى (اللوغوس) في الديانة الشعبية المبنية على الاساطير و الخرافات الى ديانة العقل و ذلك عبر سلسلة من التطورات الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية و الفكرية، انتقلت بهم من مجتمع القبيلة و اقتصادها الصناعي التجاري المتطور، وقد رافق هذا التطور في الحياة الاقتصادية والاجتماعية تطور مماثل في الحياة السياسية انتقل بهم من النظام العشائري الى النظام المديني والى نظام الدولة الامبراطورية دولة الاسكندر المقدوني التي كان ارسطو فيلسوفها الاكبر الفيلسوف الذي امدها بالحكمة التي لا بد منها، كما يقول الفارابي في مدينته الفاضلة انها دولة الفتوحات و السيطرة على الطرق التجارية العالمية، دولة العقل و التنظيم العقلاني. و لقد عرفت الحضارة العربية الاسلامية تطورا مماثلا مع الاخذ بعين الاعتبار جميع الظروف التاريخية و الاجتماعية و الجغرافية، اذ انتقلت هي الاخرى من (الميتوس) الى (اللوغوس)، انتقلت بهم ايضا من مجتمع القبيلة و اقتصادها الرعوي الى مجتمع مكة التجاري الديني، الى مجتمع دولة دمشق و بغداد، مجتمع الامبراطورية الاسلامية و اقتصادها التجاري الصناعي القائم على المبادلات العالمية، و في الميدان السياسي و من النظام القبلي و التنظيم العصبي الى النظام المديني (مكة و المدينة) الى الدولة الامبراطورية دولة الرشيد والمأمون دولة العقل و التنظيم العقلاني،(٢٨).

لاشك ان الفارابي كان يدرك اشد الادارك الصعوبة التي تعترض امكان تحقيق مدينته الفاضلة و لعل الاحوال التي كانت المدينة الاسلامية تعرفها في عصره مكنته من ان يدرك ان ما يتصوره العقل ابعد مما يسمح به الواقع و يتبين ذلك في تنازلاته العديدة و هو يضع الشروط التي كان يرتئي انها ينبغي ان تتوفر في رئيس المدينة كي تكون رئاسته رئاسة فاضلة و لم يكن الفيلسوف المسلم ليتميز في هذا عن مؤلف الجمهورية، فالفيلسوف الاغريقي كان يشعر هو الاخر بالحلقة المفرغة التي يدور فيها مشروعه، انه كان يدرك ان قيام مدينة فاضلة لا بد و ان يعتمد على تربية صالحة و لكن التربية الصالحة لا يمكن ان تقوم الا في مدينة عادلة و لقد شعر افلاطون انه اذا صح رأيه في ان الفلاسفة هم الذين يجب ان يقوموا احكاما للمدينة فلن تتم سياسة

بالمعنى الواقعي، لا فقط لان تعلم الفلسفة ياخذ وقتا طويلا بل و قبل كل شيء لان الذي تعلم الفلسفة و فرض ان بلغ غايتها سيقرب من عالم المثل ليتأملها و يحاول الاتحاد بها و عندما يريد ان يقترب من الكهف ليسلط عليه الاضواء، و ان ينزل الى المدينة ليحكمها بمقتضى ما تعلمه، سيقف حائرا مرتبكا امام ما يسود المدينة من شرور و ما يعمها من ظلمة. و بالرغم من ان الفارابي لم يتحدث عن عالم المثل هذا فان مشروعه كان يواجه صعوبات ربما كانت اكثر من تلك التي عرفها الفيلسوف الاغريقي، ذلك ان الفيلسوف المسلم لم يكن يرمي الى بناء مجتمع عادل و تكوين مواطن صالح فحسب بل كان يهدف الى تقريب مدينة الانسان من ملكوت الله و الى ربط الزمنية الدنيوية بالزمنية القدسية،(٢٩).

المطلب الثاني: الجمهورية في صورة جديدة

مدينة فيلسوف قرطبة مدينة وسيطة واقعة تحت تاثير جارف للمقدس الاسلامي و للفقهاء فيها تاثير مهيمن و يذكر ان الاندلسيين يسمون الامير العظيم الذي يريدون الاشارة اليه بالفقيه، فمدينة ابن رشد كانت من حيث سماتها العامة مدينة محافظة مع بعض الاستثناءات القليلة التي لا ينبغي تقديرها اكثر من قدرها، فاقبال بعض امرائها على الفلسفة و تشجيعهم على شرح المؤلفات اليونانية لا يغير من الطابع العام المحافظ للمدينة، و السلطة السياسية في المدينة ملكية وراثية منخرطة في حروب داخلية وخارجية ضد اعداء شرسين لن يلبثوا ان يفتكوا بها و الناس فيها صنفان رئيسيان، خاصة مرفهة و عامة معوزة مثقلة بدفع الضرائب و الاتاوات، وحال الفلسفة في هذه المدينة مرتبط بارادة الحكام فهي تتطور او تضمر وتموت بحسب ما تقتضيه مشيئتهم، اما اوسع الناس فكانوا في غربة عنها بل في معاداة لها جراء الجهل المتفشي بينهم و احكام الفقهاء قبضتهم عليهم،(٣٠).

و كحال المعلم الثاني(الفارابي) و من قبله افلاطون و القديس اوغسطين فان نتاجهم في التاسيس الفعلي للمدينة الفاضلة انما ما ال اليه من جراء الوضع السياسي في بلدانهم اثينا و بغداد و روما وكذلك الاندلس من فساد وكان من بين اسبابه التنكر للفلسفة و الفلاسفة الذين هم حقا فلاسفة و من هذا النوع من الناس اتباع السفسطائية، القائمين على امر المدن ممن يعرضون عن كل ما هو جميل كالفلسفة و غيرها و يستحسنون كل ما هو قبيح، وبالجملة كل شرور المدينة الواقعة في مثل هذه المدن، اما اراؤهم و تسلطهم على المدن فهي اكبر اسباب ضياع الفلسفة و انطفاء نورها و اذا ما محصت الامر فستجد ان هؤلاء هم الاكثر عددا في هذه المدن (الاندلس، العالم الاسلامي).

هذا و يلتقي الفيلسوفان (المعلم الثاني و فيلسوف قرطبة) في الرؤى حول المعنى الحصري لكلمة المدينة و يفترقان عن افلاطون اذ نلاحظ ان مفهوم المدينة عند ابن رشد لا يميل الى المدينة بالمعنى الحصري للكلمة كما هو عليه الحال مثلا في المرجعية الافلاطونية و انما اوسع من ذلك انه يعني بلدا او مجتمعا او نظام حكم لذلك نراه عندما يتحدث عن المدينة الجماعية او مدينة وحدانية التسلط يحيل الى نظام حكم

تشمل سلطته مساحات شاسعة من الارض و تخضع له مدن متعددة بالمعنى الضيق للكلمة، فعندما يتحدث عن المدينة زمن الخلفاء الراشدين فانه لا يعني مكة او يثرب وانما نظام الحكم الراشدي و عندما يتحدث عن المدينة في زمن الموحدين فانه يعني الدولة و اختلاف دلالة مفهوم المدينة في السياق الرشدي عن مفهوم المدينة في السياق الافلاطوني فرضته التطورات التاريخية فضلا عن الرسالة السامية، فأذا كان افلاطون يتحدث عن المدينة الدولة فانه في عصر ابن رشد ذكر دولة تتجاوز حدود المدينة بالمعنى الجغرافي لكي تشمل بعدا مترامي الاطراف، و لذلك فانه في نظرية ابن رشد قد تكون المدينة اوسع من المدينة اليونانية حدا و محتوى، قد تكون مملكة او خلافة،(٣١). و بذلك علي القول بأن التلاقي الفكري بين الفارابي وابن رشد واضح حول مفهوم حجم المدينة و المقصد منها و بما يتلائم مع الرؤية و الخلفية الدينية لكلا الفيلسوفين و كذلك لواقع الدولة و الخلافة في عصرهم بخلاف رؤية افلاطون الذي استمد رؤيته حول المدينة من واقعه و عصره حيث المدن عبارة عن مقاطعات مستقلة كانتونات تتمتع بخصوصية و نظام سياسي و دستور مستقل عن المدن الاخرى، اما في العالم الاسلامي فالدولة اشبه بأمبراطورية او خلافة مترامية الاطراف و تمتد الى امصار مختلفة تحت نظام سياسي مركزي موحد.

يذكر ابن رشد في كتابه (الضروري في السياسة) دور الفيلسوف في المدينة حيث يقول: " واذ قد بينا ذلك كله، بقي ان نقول الان في كيف تقوم الفضيلة في نفوس اهل المدينة و كيف يحصل ذلك، لكن ينبغي ان تعرف قبل هذا ان ما يكفي في وضعها (الفضائل) بالقول لا يكفي لأخراجها الى الفعل في المدن لذلك يقال ان سياسة المدينة انسب للذين يجمعون بين العلوم النظرية و التجربة المكتسبة بطول العمر، كالطبيب الذي انما يبلغ الكمال عندما يحصل له، مع المعرفة بكليات الصناعة التي لا غنى عنها، الفضيلة العقلية التي يحققها في المادة بالتجربة"، (٣٢)، اذ اهتم ابن رشد بالدور الذي يتوجب على الفيلسوف القيام به عندما تكون المدينة التي ينتسب اليها مدينة ضالة، و يتمثل ذلك الدور في تحليل و تفكيك اوضاعها و نقد امراضها و استشراف الحلول الممكنة لمشكلاتها و تأسيسها، اذ كان يرى ان صناعة الطب صناعة فاعلة عن مباديء صادقة يلتمس بها حفظ بدن الانسان و ابطال المرض و ذلك بأقصى ما يمكن في واحد من الابدان، فأن التدبير المدني بالنسبة اليه لا يختلف من حيث مقصده عن تلك الصناعة، و لكن بفارق و هو ان مدار اهتمامه ليس البدن و انما المدينة فمنزلة الفيلسوف بالنسبة الى المدينة الضالة شبيهة لمنزلة الطبيب بالنسبة الى الجسم العليل اي انه اذا كانت وظيفة الطبيب قائمة على معرفة الامور التي اذا اجتمعت في الجسم ادت الى خلاصه من ادوائه، فان دور الفيلسوف يكمن في تشخيص احوال المدينة و تحديد السبل التي تكفل تغيير ما امكن تغييره من اوضاعها، و ضمن هذا السياق يندرج تاكيده امكانية تاسيس المدينة الفاضلة باعتبارها بديلا لمدن الضلال مجتمعة، فهو يؤكد امكانية الخروج بالمدينة الفاضلة الى ارض الواقع من معطيات عصره و خصوصية مجتمعه، فالمهمة المنوطة بعهدة الفيلسوف انما تتمثل في ايجاد مخرج

فعلي لجماهير الامة من واقع سياسي و اجتماعي مأزوم، ونحن نجد في مجتمعاتنا المعاصرة وخاصة العربية تغيب متعمد لدور الفلاسفة في معالجة الازمات المتعددة التي يعاني منها المجتمع والدولة في المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها، بل في غالب الاحيان ينوط الامر باشخاص هم ابعد ما يكونوا من موقع القرار الصائب بل تغلب على طبعهم الانتهازية والمصلحة الخاصة ومن ثم نتاج افعالهم دمار المجتمع والدولة نتيجة لقراراتهم الخاطئة.

المطلب الثالث: المدينة و تدبيرها

اولا: فن الرئاسة وادارة المدينة (الرئيس او النبي المشرع)

ان دمج العلم المدني بالالهي يعني التاكيد على الاهمية السياسية للمعتقدات الصائبة المتعلقة بالموجودات الالهية و بمباديء العالم، و الاسلام و الفلسفة المدنية الكلاسيكية يتفقان حول هذا الامر اذ يعتقد المسلمون ان التسويغ الاساسي لوجودهم كأمة متميزة يكمن في الوحي الذي تلقاه النبي محمد (ﷺ) و الذي كشف حقيقة الاشياء الالهية، و انه لو لم يأتهم النبي (ﷺ) بهذه الرسالة لاستمروا بالعيش في حال من البؤس و اللايقين فيما يخص رفاههم في العالم و في الاخرة و بسبب هذه الاعتبارات ايضا اعتقد افلاطون بأنه يجب على الملوك ان يصبحوا فلاسفة او ان يصبح الفلاسفة ملوكاً، اذ عندما يصل البحث عن النظام الافضل الى ضرورة دمج العلم الالهي و المدني، يصبح من الضروري ان تجتمع في الرئيس حرفتا الرئاسة و النبوة او الفلسفة، فالنبي - الرئيس، او الفيلسوف – الرئيس هو الانسان الذي يقدم حلا لمشكلة تحقيق النظام الافضل و فيما يتعلق بهذا الامر، تكون وظائف الرئيس – النبي هي نفسها وظائف الرئيس – الفيلسوف،(٣٣).

الفارابي في كتاب (الاراء) يشبه الرئيس بالقلب و اهميته في صحة البدن حيث يقول: " و كما ان العضو الرئيس في البدن هو بالطبع اكمل اعضائه واتمها في نفسه و فيما يخصه، و له من كل ما يشارك في عضو اخر افضل هو دونه ايضا اعضاء اخرى رئيسة لما دونها، و رياستها دون رياسة الاول و هي تحت رياسة الاول و ترأس، كذلك رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة فيما يخصه، و له من كل ما شارك فيه غيره افضله، و دونه قوم مرؤوسون منه، و يرؤسون اخرين، و كما ان القلب يتكون اولا ثم يكون هو السبب في ان يكون سائر اعضاء البدن و السبب في ان تحصل قواها و ان تترتب مراتبها، فأذا اختل منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه اختلاله،(٣٤).

هذا و يحاول الفارابي ان يلقي الضوء على الهوية الحقيقية و المفهومية لافكار المشرع و الامام و يرى ان تعدد التصنيفات الدينية و الفلسفية ما هي الا تأويلات مختلفة تعكس الصفات المميزة لحقيقة واحدة ان هذا يعني وفقا للنمط الافلاطوني ان هؤلاء الذين لا يحاولون ان يطبقوا كمالهم النظري على ارض واقع المساعي العملية و السياسية لا يمكن اعتبار انفسهم فلاسفة بالمعنى الحقيقي فمثل هولاء يبقون على حد تعبير الفارابي، فلاسفة فارغين وعديمي الجدوى، و من اجل ان يتم ايصال فحوى و

افكار الفلسفة الى عامة الناس ينبغي للفيلسوف على الارجح ان يتمتع بقدرات خطابية و شعرية و خيالية و عليه سوف ينجز بالاضافة الى مهمته كفيلسوف كذلك شروط و خلاصة الخطوط العريضة للنبوة المحددة و المطروحة في الاجزاء والفارابي يدرك ان الاتحاد او التركيب المثالي بين النبوة و الفلسفة او القيادة الدينية و القيادة السياسية و الفضائل الاخلاقية و الفضائل العقلية المتوافرة في الرئيس هي امر نادر تحققه في الممارسة السياسية و نتيجة لذلك فأن التوفيق بين الافكار الفلسفية و المعتقدات الدينية امرا من الممكن تحقيقه نظريا لكنه مع ذلك يتطلب ظروفا و تطورات تاريخية خاصة جدا،(٣٥).

وعند الفارابي و حسب ما جاء في (كتاب الملة)، الرئاسة ضربان، رئاسة تمكن افعال و السير و الملكات الارادية التي شأنها ان ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة، و هي الرئاسة الفاضلة، و المدن و الامم المنقادة لهذه الرئاسة هي المدن و الامم الفاضلة، و رئاسة تمكن في المدن الافعال و الشيم التي تنال بها ما هي معنونة انها سعادات من غير ان تكون كذلك وهي الرئاسة الجاهلية، و تنقسم هذه الرئاسة اقساما كثيرة و يسمى كل واحد منها بالغرض الذي يقصده و يؤمه ويكون على عدد الاشياء التي هي الغايات و الاغراض التي لها تلتمس هذه الرئاسة، فأن كانت تلتمس بلا يسار سميت بأسم غايتها تلك،(٣٦).

يعتقد المعلم الثاني بأن الرئاسة ضرورية، بل انها شرط لازم سابق حتى على وجود المدينة ذاتها فرئيس المدينة ينبغي ان يكون هو اولا ثم يكون هو السبب في ان تحصل المدينة و اجزاؤها بالهيئة و الملكة الارادية و لا يقصد الفارابي هنا بطبيعة الحال ان الرئيس يخلق المدينة. ان الوجود المقصود هنا هو وجود المدينة كمدينة فاضلة و هذا يعني انه ان كانت المدينة تتحدد الى حد ما بحركتها الداخلية فأن الرئاسة كجزء من هذه المدينة لا تخضع هي الاخرى لهذا التحديد ولا تدخل في تلك الحركة، و ذلك لانها هي المحدثة لكل الحركة مثلما ان الله هو المحرك الاول و انه القلب، ثم يكون هو السبب في ان يكون سائر اعضاء البدن،(٣٧).

اما حول ما ينبغي توافره في الشخص الرئيس فالفارابي حدد جملة من الميزات منها بدنية و منها اخلاقية و منها فلسفية، اذ ذكر في كتابه الاراء في باب القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة او فيما يجب اجتماعه في رئيس المعمورة من الخصال، احدها، ان يكون تام الاعضاء، قواها مؤاتية اعضاءها على الاعمال التي شأنها ان تكون بها، و ثانيهما، ان يكون بالطبع جيد الفهم و التصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل و على حسب الامر في النفس. و ثالثهما ان يكون بالطبع جيد الفهم و التصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل و على حسب الامر في نفسه، و كذلك ان يكون جيد الحفظ لما يفهمه و لما يراه و لما يسمعه و لما يدركه و ايضا ان يكون يد الفطنة ذكياً، اذ راى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل و كذلك ان يكون حسن العبارة و محباً للتعليم و الاستفادة و ايضا ان لا

يكون شره المأكول و المشروب و المنكوح و محباً للصدق و اهله و كبير النفس محباً للكرامة ثم ان يكون الدرهم و الدينار و سائر اعراض الدنيا هينة عنده، (٣٨).

ان هذه الميزات في رئيس الدولة ليس لها مثيل في اراء الفلاسفة الذين بحثوا موضوع الدولة قبل الفارابي و قد يأتي اليوم الذي ترى فيه الامم وضع مثل هذه الشروط في دساتيرها و الاحزاب في مناهجها و ان رئيس الدولة سواء كان رئيساً للجمهورية او ملكاً هو موضوع يترتب عليها بدرجة خطيرة السلام العالمي و سعادة الشعوب و الامن الغذائي العالمي و ان اشتراط مثل هذه الفضائل في الدساتير سواء في النظام الدستوري الدولي و دساتير الامم و الدول على انفراد اذ يجب ان لا تخلو من قيود تحدد مؤهلات الزعامة في الدول.

و قد دار في خلد فيلسوفنا ان تلك الصفات قد لا تتوفر كلها في انسان واحد فرأى ان تكون الرئاسة جماعية من عدة افراد تتوفر في مجموعهم هذه الصفات و بذلك وضع صورة فاضلة لحكم القلة المختارة التي كانت لدى من سبقوه من الفلاسفة. اذن نحن هنا امام عناصر جديدة كل الجدة في التفكير السياسي في الاسلام وتتميز بالاصالة والابداع نابعة من العمق الحضاري:

١- ضرورة الفلسفة كجزء من الرئاسة وادارة الدولة.
٢- ضرورة قيام قيادة جماعية تكون الفلسفة حاضرة فيها اذا تعذر وجود شخص واحد تتوافر فيه جميع الشروط المطلوبة خاصة شرط الحكمة.
٣- ضرورة قيام الرؤساء الثواني بملائمة ما شرعه الاول من الاراء و الافعال العقيدة و الشريعة مع تطورات العصر حتى و لو ادى ذلك الى ادخال تغيير اساسي فيما شرعه الاول.

و بالامكان القول ان الفارابي ينقل هنا عن افلاطون فكرة ما، ففكرة الحاكم الفيلسوف فكرة افلاطونية معروفة واشتراط الحكمة في الحاكم الفرد او في جماعة الحكام هدفه الاساسي تمكين المدينة من مشروع يحكم بالعدل و بين القوانين التي تلائم معطيات العصر و تطورات الزمان،(٣٩)، طبعا مع اختلاف في هذه الرؤية وفقا لاختلافات في البيئة والعصر والحضارة.

من جانب اخر نجد ان رئيس المدينة قد اخذ حيزا كبيرا في فلسفة ابن رشد و بيان خصاله اللازم توافره فيه حيث يذكر في كتابه (الضروري في السياسة) و يورد الخصال التي يجب ان تكون فيمن يختار من هؤلاء الافضل و هو اكثرهم حباً لمنفعة اهل المدينة و اكثرهم تهذيبا فيهم و ذلك انما يكون اذا اجتمعت فيه شروط منها الثبات على الراي و عدم الحياد عنه و لو غصباً و اضطراراً و يكون الاضطرار من وجوه عدة، كأن يكره على فعل امر من الامور قسرا او بالتهديد، او تصيبه الحيرة فيرتكب الخطأ او يعترض للتضليل و الاغراء بلذة من اللذات او يصاب بالنسيان طول الوقت،(٤٠).

هنا لسنا بصدد ذكر حضور افلاطون في فلسفة ابن رشد و كذلك الفارابي صاحب كتاب الرأي، انما نود بيان حضور الرؤية الفارابية في مخيلة ابن رشد بشكل متميز

في نصوصه الفلسفية السياسية و تحديدا في كتابه تلخيص السياسة اذ يشير ابن رشد الى الفارابي بالنص مقتبسا من كتاب السياسة المدنية الملقب بمباديء الموجودات بقوله"و ان الفارابي قد حكى من قبل في كتابه مباديء الموجودات بأن اعتبر القضايا التأملية النظرية اموراً من الملائم وضعها امامهم و في اعلى مرحلة من تعلمهم و لهذا فأن ما قاله سيجد العناية المناسبة من قبلنا". (٤١). و يرى الباحث العراقي حسن العبيدي بأن ابن رشد كثيراً ما كان يستعين بالفارابي و مؤلفاته في تلخيصه لجمهورية افلاطون اي ان الفارابي كان بمثابة الموجه المرشد و المعين له و هو يقوم بعمله هذا؛ اذ يشير ابن رشد الى كتاب الفارابي تحصيل السعادة كما و ينقل نصوصا كاملة من الفارابي في كتابه اراء اهل المدينة الفاضلة و لا سيما خصال رئيس المدينة، فأن الفارابي حاضر بأصطلاحاته و نصوصه تبعا لكتبه الاراء و السياسة المدنية و تحصيل السعادة في كتاب تلخيص السياسة لابن رشد، عليه فأن هذه المؤلفات الفارابية ينابيع و ليست فقط اضواء على الافكار السياسية و الاخلاقية عند ابن رشد و خاصة في قضايا الاجتماع الانساني و التعاون بين الناس و الكمالات و فضائله و سعادته بالاجتماع مع الاخرين و مسألة فطرية الاجتماع المركوزة في النفس الانسانية و اهميته في تلبية الحاجات الضرورية و الاساسية للمجتمع و الفرد معاً و لهذا يقدم ابن رشد تعريفه ان الانسان كائن مدني بالطبع موضحا بلغة فارابية خالصة مضامين هذا التعريف فيقول انه لمن غير الممكن ان نرى شخصا واحدا يقوم بواحدة من هذه الفضائل بصورة مستقلة دون عون من احد و ان كنا نعلم ان الانسان بطبعه يحتاج الى معونة الاخرين في اكتساب فضائله،(42).

هذا و فضلا عن ذلك فان ابن رشد يشترط و كما اشترط الفارابي من قبل ان يكون رئيس المدينة الفاضلة هو الملك الفيلسوف و واضع الشرائع الامام و تشكل هذه المصطلحات التي ذكرها ابن رشد معنى واحدا لديه. كما ومن خصال رئيس المدينة عند ابن رشد فيلاحظ انه قد رجع في تحديدها الى الفارابي كما وردت في كتابه الاراء مع ملاحظة ان تحديد ابن رشد لهذه الخصال لم يرد بالترتيب الذي وردت فيه عند الفارابي من حيث التقديم لبعض الخصال على بعضها، بل اخضعه ابن رشد لترتيب اخر من حيث التقديم لبعضها على بعض بحسب مقتضيات عمل ابن رشد لهذه الخصال و نظرته اليها، (٤٣).

فمن الملاحظ ان المرأة في المجتمع العربي المشرقي والاندلسي غالبا ما يؤخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن وكذا للرضاعة والتربية فكان ذلك مبطلا لافعالهن الاخرى ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الانسانية كان الغالب عليهن فيها ان يشبهن الاعشاب.ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من اسباب الفقر في المدن.

هذا، غير انه فلسفيا يريد ابن رشد ان يقول لنا بأن النساء يصلحن لتولى الرئاسة وانتاج الحكمة ولاتعوزهن الفطنة ولاينقصهن العقل لتحقيق ذلك واذا الاديان لا ترى هذا الرأي فأن لفلسفة ابن رشد موقف اخر اذ تقره فابو الوليد الذي لا يقر شرعيا

للمرأة الحق في امامة الرجال في المسجد يقر لها الحق في تولي مهمة الحكم في المدينة.

اما المعلم الثاني وموقفه من مسألة المرأة فقد كان مندرجا ضمن حديثه عن النفس الانسانية واجزاءها والقوى المكونة للنفس الانسانية وكيفية اجتماعها لتكون نفسا واحدا وذلك ضمن اطار اوسع واعم وهو البحث في القضايا السياسية وتكوين المدينة الفاضلة.

في كتابه اراء اهل المدينة الفاضلة نظفر باراء الفارابي بخصوص المراة في ثنايا بحثه في تكوين الجنين فاول الاعضاء المتشكلة القلب، اذ يرى الفارابي ان القلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو اخر ويليه الدماغ فانه ما رئيس ورئاسته ليست رئاسة اولية لكن رئاسة ثانية وذلك لانه يرأس بالقلب ويرأس سائر الاعضاء فانه يخدم القلب في نفسه وتخدمه سائر الاعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع وذلك مثل صاحب دار الانسان فانه يخدم الانسان في نفسه وتخدمه سائر اهل داره بحسب ما مقصود الانسان في الامرين.

هذا و قد بين فيلسوف قرطبة اشكال الحكم الثمانية مدرجاً ضمنه نوعين من رياسة الملك الفيسلوف، و هما رياسة الملك الفيلسوف تكون عندما يرأس ملك فيلسوف المدينة، و هذا الملك الفيلسوف يكون بالضرورة حكيماً حاصلا على العلم العملي و هوذاك الحائز على العلمين النظري و العملي و على الفضائل الخلقية و الفكرية مجتمعة و تجليات ذلك تكون في الخصال التي تتوافر فيه و هي بحسب ما جاء بالمقالة الثانية من كتاب تلخيص السياسة لافلاطون و كالاتي: اولهما، الاستعداد بحكم الفطرة لتحصيل العلوم النظرية و ثانيهما قوة الحافظة بما يعنيه ذلك من تغلب على النسيان و كذلك حب العلم الى حد طلب الكمال في جميع اجزائه و حب الصدق و كره الكذب و الاعراض عن اللذات الحسية و الاعراض عن حب المال وكذلك سمو النفس و الشجاعة و خصال اخرى كالاستعداد الدائم للتحرك ناحية الخير و الجمال و الخطابة و ما تقتضيه من فصاحة،(٤٤).

واذا كانت هذه الخصال ذات طابع معنوي فأن ذلك لا يعني تغافل ابن رشد عن الخصال الجسمانية اذ ينبهنا الى ما ينبغي ان يتوافر في الملك الفيلسوف منها و يذكر انها ذاتها التي تشترط في الحفظة مثل قوة البنية الجسدية و رهافة الحس و سلامة الجسم و الاداء العسكري الجيد و اذا كان قد لاحظ عندما سرد تلك الخصال المتعلقة بالملك الفيلسوف انه يصعب وجود فرد تتوافر فيه بأكملها فأنه عند حديثه عن الملك الحق و ما تتوافر فيه من شروط لا يثير تلك الصعوبة مما يعني ان هنالك امكانية اكبر لوجود هذه الرياسة واقعياً (٤٥).

اما رياسة الاخيار و هي رياسة تتوزع فيها الخصال (التي ذكرت انفاً في الرياسة السابقة، الملك الحق) على عدد من الافراد تتوافر في كل واحد منهم خصلة معينة حينها تكون ازاء مجلس رياسة مركب من خمس افراد، و بهذا يفتح ابن رشد مجالا رحب لايجاد السياسة الفاضلة مهما تعددت اشكال الرياسة فيها، و الواضح انه (ابن

رشد) يستلهم حديث الفارابي من هذا الشكل من الرياسة فهو يميل اليه بالاسم قائلا: "و رياسة الاخيار هي التي تكون افعالها فاضلة فقط، و هذه تعرف بالامامية و يقال انها كانت موجودة في الفرس الاول فيما حكاه ابو نصر"، (٤٦).

وذكر ابن رشد ايضا رياسة الملك الحق و هو الذي يتوافر فيه شروط خمسة منها الحكمة و التعقل التام و جودة الاقناع و جودة التخيل و القدرة على الجهاد و ان لا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة الاشياء الجهادية و كذلك ذكر نوعا اخر من انواع الرياسة و اسماه ب ملك السنة و من خصال هذا الملك ان يكون على بينة من الموروث المؤلف من النواميس و التشريعات و من القدرة على الاجتهاد و قدرته على خوض الحرب و الشكل الاخر من الرياسة هي الرياسة المشتركة بين الفقيه و المجاهد و ذلك بأن تكون الرياسة موزعة بين شخصين احدهما الفقيه الذي له احاطة بالنواميس و الشرائع و الثاني متدبرا لامر الحرب، والامور الطارئة التي قد تواجه الدولة فهم اقدر الناس على التصرف والقرار في امور كهذه.

ثانيا: وحدة المدينة و الاجتماع المدني

١- مدينة الفارابي(الغاية والشكل)

الفارابي يصنف الدول بحسب مباديء غائية يغلب عليها التجرد و الابهام فالمدينة الفاضلة هي مبدئيا مدينة تجري فيها الحياة خيرة سعيدة و تنتشر فيها الفضائل على انواعها لكن قد تكون هنالك دولة لا ينشر اهلها من الاغراض ما يتجاوز حاجات الحياة الضرورية و في بعض الدول ربما اكتفى الحاكم و بطانته بطلب المجد و الكرامة لانفسهم اما عن طريق الفضيلة (كما في المدينة الفاضلة او الارستقراطية) او اليسار (كما في مدينة النذالة) او الاهتمام بالتربية الصالحة (كما في النظام الملكي الوراثي) او الفتح (كما في مدينة تغلب)، و قد تذهب بعض الدول الاخرى (المدينة الجماعية) الى اللذة و هي غاية الدول القصوى، بينما ينشد سواها من ذوات النظم المغايرة المختلطة اهدافا اخرى متعددة جامعة بين الثروة و اللذة و الكرامة،(٤٧).

و تتميز هذه الدول بعضها عن بعض و عن سائر الدول الاخرى بالغايات القصوى التي تنشدها و من الجائز ان ينظر ايضا الى هذه الدول من حيث هي عرضة لان تنحل الى انواع شتى من الانظمة الفاسدة، و في هذه الحالة يصف الفارابي هذه الانظمة الفاسدة بأنها انظمة (مضادة) اضطرب فيها التناسق الاصلي الذي هو السمة المميزة للدولة الفاضلة او تنكرت للسعادة الحقيقية التي كانت غايتها القصوى ودليلها المرشد، و يذكر الفارابي اربعة من انماط هذه لمدن الفاسدة اذ يقول: و اما المدن الفاسقة فهي التي اعتقد اهلها المباديء و تصوروها و تخيلوا السعادة و اعتقدوها و ارشدوا الى الافعال التي ينالون بها السعادة و عرفوها و اعتقدوها، غير انهم لم يتمسكوا بشيء من تلك الافعال و لكن مالوا بهواهم و ارادتهم نحو شيء ما من اغراض اهل الجاهلية، اما منزلة او كرامة او غلبة او غير ذلك و جعلوا افعالهم كلها و قواهم مسددة نحوها و انواع هذه المدن على عدد انواع مدن جاهلية، من قبل افعالهم

كلها افعال الجاهلية و اخلاقهم اخلاقها و انما يباينون اهل الجاهلية بالاراء التي يعتقدونها فقط، و اهل هذه المدن ليس واحد منهم ينال السعادة اصلا،(٤٨).

و اما المدن الضالة فهي التي حوكيت لهم امور اخرى غير هذه التي ذكر بأن نصبت لهم المباديء التي حوكيت لهم غير تلك التي ذكرناها (الفارابي)، و نصبت لهم السعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة و حوكيت لهم سعادة اخرى غيرها، و رسمت لهم افعال و اراء لا تنال بشيء منها السعادة بالحقيقة. و ما (النوابت) في المدن الفاضلة فهم اصناف كثيرة منهم صنف متمسكون بالافعال التي تنال بها السعادة غير انهم ليس يقصدون بما يفعلونه من ذلك السعادة بل شيئا اخر مما يجوز ان يناله الانسان بالفضيلة من كرامة او رئاسة او يسار او غيره فهولاء يسمون متقنصين، و منهم يكون له هوى في شيء من غايات اهل الجاهلية فتمنعه شرائع المدينة و ملتها من ذلك فيعمد الى الفاظ واضع السنة و اقاويله في وصاياه فيتأولها على ما يوافق هواه و يحسن ذلك الشيء بذلك التأويل، و هولاء يسمون المحرفة، و منهم و لسوء فهمه عن قصد واضع السنة و افعاله خارجة عن مقصد الرئيس الاول فيضل و لا يشعر فهولاء هم المارقة، و يجدر بالذكر ان (النوابت) اي الاشواك و الحشائش الضارة التي تظهر في المدينة الفاضلة على رأي المعلم الثاني هم الناس الذين دون مثالية الاراء التي تبناها في تخطيطه العام لدولته العالمية و ما ينبغي ان يفعله رئيس المدينة الفاضلة ازاء هذه النوابت التي تتطفل على مجتمعه ذاك ؟ فواجبه كما يرى الحكيم هو اشغالهم و علاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة اما بأخراج من المدينة او بعقوبة او بحبس او بتصرف في بعض الاعمال و ان لم يسعوا له، (٤٩).

و هنا تجدر الاشارة الى ان المدن عند المعلم الثاني تصنف على اساس اختلاف اراء اهل المدينة الفاضلة لان المدينة تكون كذلك بأرائها و هي تكون جاهلية اذا ما جهلت السبل الحقيقية للسعادة و بنت اراءها على مجرد الظنون و الطرق الاقناعية سواء اكان ذلك في الاسلام او عند الملل الجاهلية و الضالة الموجودة اليوم في الامم، (٥٠).

و حول ايجاد علاقة عضوية بين جمهورية افلاطون و مدينة الفارابي الفاضلة و حيث انه لا يمكن نفي تأثير اي نصر بالعوامل الخارجية خلال مرحلة النقل الحضاري و بذلك يمكن القول كما ذهب الى ذلك الباحث جعفر ال ياسين ان مدينة الفارابي الفاضلة اقيمت و انشئت فكرياً لاجل الانسان الفرد، فهي منذ قيامها صالحة و عادلة و اصحابها بالضرورة صلحاء عادلون، بينما مدينة افلاطون امرها معكوس تماما من حيث ان الافراد فيها يخضعون لتربية معينة ثابتة غير متغيرة او بصلاح الافراد تصلح المدينة فهي عادلة بعدالتهم، و فرق بلا شك بين الموقفين لان مدينة الفارابي تخضع للحركة و التصير رغم سكون اطارها الخارجي و الامر مخالف في المدينة الافلاطونية و لكن العنصر الجامع بين المدينتين هو ان كليهما ينطلقان من موقع مثالي رغم ان مثالية المدينة اليونانية تفوق بكثير مثالية المدينة العربية بينما الالتقاء يتم على قاعدة (الوجوب) بمعنى ما يجب ان تكون عليه المدينة الفاضلة، و هو بناء في نظرنا

فوقي في الحالين ندرك بعضه بدلالته الاجتماعية فيما هو كائن و قائم في الحضارة التي عاصرها كل فيلسوف،(٥١).

٢- ابن رشد ورؤيته في نظام الحكم والادارة

لم يكن ابن رشد في كتابه الضروري في السياسة يسعى الى تأسيس مدينة فاضلة على غرار الطريقة الافلاطونية او طريقة فلاسفة الاسلام كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس و ابن الصائغ بن باجة، فأذا كان افلاطون قد انتهى به الامر الى الشك في امكانية قيام المدينة الفاضلة على ارض الواقع، فأن ابن رشد كان يؤمن بأمكانية قيامها في الاندلس، كما ان ابن رشد لم يقتنع بأراء الفارابي في هذا الباب خاصة و انه كان يرغب في تأسيس المدينة الفاضلة انطلاقا من اراء اهلها، وبعبارة اخرى لقد دفعه تأثره بعلم الكلام الى اعتبار المدينة الفاضلة مدينة يندمج فيها الدين و السياسة و الفلسفة الى انها مدينة تأخذ منطلقاتها و اسسها من الواقع و قد يبدو هنا ان لا داعي لربط ما يقوله المعلم الثاني عن المدن الجاهلية بما قاله الفيلسوف الاغريقي، و خصوصا ان لفظ الجاهلية يوحي بأن الفيلسوف المسلم يستوحي حديثه من مفهوم اسلامي و ما هومؤكد هو ان افلاطون لا يستخدم الفاضاً تشترك مه هاته السياق، هنا سياق ديني اسلامي بحت، و الجاهلية المقصودة هنا ليست تعني مجتمع ما قبل الاسلام و انما تدل على اي مدينة فسدت اراؤها فالجهل هنا ضد المعرفة فالامر هنا مماثل لما كان يراه افلاطون، و الفيلسوف المسلم متفق مع نظيره اليوناني في ان تعليماً جيدا يسمح بأن يترسخ في اذهان جميع افراد المدينة فكرة صائبة عن التسلسل الطبيعي و الحقيقي للقيم و احترام افضلها و هو يوافقه في ضرورة اقامة الدولة على اساس المعرفة الصائبة و في كون السياسة علما اكثر منها مداراة و دبلوماسية،(٥٢).

اما عند ابن رشد فنجد ان مفهوم المدينة بحسب رؤيته لا يميل الى المدينة بالمعنى الحصري للكلمة كما هو عليه الحال مثلاً في المرجعية الافلاطونية و انما هو اوسع من ذلك انه يعني بلداً او مجتمعاً او نظام حكم لذلك نراه عندما يتحدث عن المدينة الجماعية او مدينة وحدانية التسلط يميل الى نظام حكم تشمل سلطته مساحات شاسعة من الارض و تخضع له مدن متعددة بالمعنى الضيق للكلمة فعندما يتحدث عن المدينة زمن الخلفاء الراشدين فأنه لا يعني مكة او يثرب، و انما نظام الحكم هناك و عندما يتحدث عن المدينة زمن المرابطين او الموحدين فأنه يعني الدولة،(٥٣)، ويقول ابن رشد في هذا الصدد" اذن، فهذا الاجتماع يقوم على المال وهو الغاية التي يرمي اليها من هذا الاجتماع ويدعى هذا النوع من الحكم بحكم القلة (ويقابل النظام الاوليغاركي بالحرف الواحد عند افلاطون) لانه ما دامت هناك رغبة في استحصال الملكية، فانها ستكون قلة بالضرورة فيما ستكون الاكثرية في هذه المدينة من الفقراء واما الاجتماع القائم على السياسة الجماعية فغايته ان يكون الفرد فيه حرا من اي قيد وهذا يعني ان المرء يفعل اي شيء ترغب فيه نفسه وتقوده اليه ولهذا سوف تتوفر في هذه المدينة الجماعية كل الاشياء التي تتوفر في بقية المدن وبالتالي سيقوم فيها اناس يرغبون في المجد والشرف واناس يرغبون في امتلاك المال واناس يرغبون في التسلط والاستبداد

ولربما نجد منهم من يمتلك سائر الفضائل،(٥٤)، وهكذا فان كل الصناعات والحرف والرغبات توجد في هذه المدينة، مما يعني انه سوف تقوم على طول الزمان كل المدن الاخرى فيها سوى المدينة الفاضلة وفيما يخص ذلك نجد ان الفارابي يسميها بـ(المدينة الجماعية) والاختلاف الوحيد بين ابن رشد والفارابي هو ان الاول يعبر بصورة ايجابية عما يعبر عنه الثاني بصورة سلبية وان التقييم الايجابي لبعض خصائص السياسة الجماعية من قبل ابن رشد انما يناقض فيه افلاطون وقد يعزى ذلك في الرؤية الدينية للفلاسفة المسلمين وقد كان ابن رشد في الحقيقة دقيقا وواضحا ومحددا في وصفه بلفظة احرار،(٥٥).

كما ويرى ابن رشد بخصوص تحول الحكم الفاضل الى حكم النبلاء ان المدينة الفاضلة اذا ما تاسست فان زوالها سيكون صعبا ولكنها مع ذلك تؤول للفساد لامحالة،مثلها مثل اي كائن اخر،(٥٦)، وبهذا الصدد يقول ابن رشد"ومع ان هذه ، اعني المدينة الفاضلة، اذا ما وجدت يصعب فسادها على ما هي عليه(بوصفها مدينة فاضلة) فانها لاريب تفسد ضرورة لان كل كائن فاسد كما تبين في العلم الطبيعي وكما تبين ذلك بالفحص والنظر، اما من اين يدخلها الفساد؟ فجلى انه يدخلها من الصنف المترئس عليها، اذا ما عرض له مايزعزع كيانه فلحقه الفساد وامتزجت فيه اخلاط من غير الذهب والفضة،(٥٧).

الخاتمة:

من خلال دراستنا الموسومة بـ(الأشكالية السياسية في الفلسفة الأسلامية،دراسة تحليلية مقارنة لفلسفة الفارابي و ابن رشد المدنية)، توصلنا الى عدة نتائج نذكر منها :-

أولا: أن رؤية الفارابية وثيقة الصلة بوجهة نظره الكوسمولوجية، حيث نجد مراتبية شبيهة بالمراتبية الكوسمولوجية، ولغياب فكرة اونظرية الفيض لدى فيلسوف قرطبة وحضورها لدى المعلم الثانى واستتباعاتها على المستوى السياسي، فمدينة ابن رشد الفاضلة كما عبر عنها في تلخيص السياسة لا نلمس فيها تاثيرا لافتا للمقدس الاسلامي وقد تكون هذه بادرة بارزة من فيلسوف قرطبة حول بناء قطيعة بين الدين والسياسة، اما بالنسبة الى الفارابي فأن حضور ذلك المقدس اكبر لديه فـ الفلسفة عند الفارابي فلسفة موفقة تدمج الملة في المدينة وتوحد بين الدين والسياسة وتعتبر الزمنية الديناوية مجرد حلقة من زمنية متعالية.

ثانيا: ان ابن رشد جعل الفلسفة الخلقية اساسا تقوم عليه الفلسفة السياسية على غرار الفلسفة السياسية عند افلاطون وارسطوطاليس، ولذلك فانه بين وجهة نظره في الاصول الاخلاقية التي تبنى عليها الفلسفة السياسية وكذلك فعل الفارابي حيث قسم الفلسفة المدنية الى صنفين احدهما تحصل بها الافعال الجميلة والاخلاق التي تصدر عنها الافعال الجميلة والقدرة على اسبابها وبه تصيرالاشياء الجميلة قنية لنا، وهذه تسمى الصناعة الخلقية والثاني يشمل على الامور التي بها تحصل الاشياء الجميلة لاهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفضها عليهم وهذه تسمى بـ الفلسفة السياسية.

ثالثا: ابرز ابو نصر الفارابي التناضر بين تركيب عالم العقول المفارقة من جهة وعالم الانسان كنفس وكبدن من جهة ثانية وعالم الاجتماع المديني من جهة ثالثة لخدمة قضية واحدة اساسية وهي ابراز دور الرئيس بوصفه قمة الهرم الذي تشكله كل من هذه العوالم: العقل الاول بالنسبة الى العقل الالهي والقلب بالنسبة الى الجسد والعقل المستفاد بالنسبة الى قوى النفس والرئيس بالنسبة الى المدينة الفاضلة وهذا هو المقصد.

رابعا: ان بناء الموجودات في عالم الاله وعالم الطبيعة والانسان على اساس تراتب هرمي يقصد منه ظاهريا تشييد المدينة الفاضلة على غرار مدينة الله، وان الرئيس هو المؤسس للمدينة الفاضلة

ونسبته الى هذه المدينة كنسبة السبب الاول الى سائر الموجودات ولذلك ينبغي ان تبنى المدينة الفاضلة على الترتيب والنظام نفسيهما اللذين بنى عليهما الكون فهو الرئيس الذي لايرأسه احد وهو يراس الجميع انه خليفة الله في الارض.

خامسا: انه ومن خلال المواقف الفلسفية الاسلامية في العصر الوسيط والمتمثلة بالفيلسوفين الفارابي وابن رشد فيما يخص النظام الديموقراطي(الجماعي) وشكل هذا النظام ومزاياه وايجابياته وسلبياته، انه موقف يحمل في طياتها ويستنبط النقد الفادح والرؤية السلبية لهذا النظام لانه نظام لايرجى منه خيرا ومالاته تقود نحو الاستبداد والطغيان والديكتاتورية وهذه سنة عامة تنطبق على كل الانظمة العربية قديما وراهنا والتي تدعي ممارسة الديموقراطية كنظام للحياة السياسية والاجتماعية.

سادسا: ان ابن رشد قد وجد في خطاب الفارابي السياسي ما يوائمه في اعداد خطاب سياسي للدولة الموحدية التي يعد نفسه احد اركانها الرئيسي على مستوى العمل والتنظير وان اعداد اهل الدولة لهكذا وسائل لغرس التربية والفضائل انما هو مشروع تربوي قام به ابن رشد بخاصة لهم، اذ وجد اصوله الفلسفية في خطاب الفارابي السياسي والاخلاقي.

سابعا: ان ابن رشد وهو يبين خصال رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي ولاسيما الحكمة وجودة التنظيم والقوة الجهادية انما يجب يتوفرها في شخص الامير وهو بهذا يعد خير رفيق للفارابي السياسي وخير من يتبنى فكره في هذا الميدان بالتحديد، هذا وقد حاول ابن رشد ان يغذي فلسفة الفارابي السياسي بامثلة ومعطيات وتجارب سياسية من التاريخ العربي الاسلامي وحتى من سياسة ومشكلات عصره في حين ظل الفارابي وكما يرى الباحث حسن العبيدي حبيس التنظير الفلسفي فحسب.

ثامنا: يصل الفارابي في فلسفته المدنية مفادها ان التفلسف والتحضر والمدنية لايمكن ان تقوم الا في المجتمعات ذات الطبيعة البيئية والمناخية التي تتسم بالاعتدال في كل شيء اي الاقاليم الوسط على وفق التقسيم الجغرافي القديم او الامة الوسط على وفق الخطاب القراني وهؤلاء بخلاف سكان الاقاليم القصية سواء اكانوا من اهل الشمال والبرودة الشديدة او من اهل الجنوب والحرارة الشديدة والذين لايصلحون ان يكونوا مجتمعا مدنيا حضاريا ثقافيا على وفق رأيه.

تاسعا: الفارابي يوظف السياسة في العلم الالهي ومن هذا المنطلق احدث علاقة جدلية بين المعتقدات الفلسفية وبالذات فلسفته في واجب الوجود وبين الاراء السياسية السائدة في المدينة الفاضلة لان مدى برهانية هذه الاراء يعود الى تفاعلها مع المعتقدات الميتافيزيقية، اما المدينة الفاضلة عند ابن رشد ظل مرتبطة بواقع المدينة الاندلسية لذلك نجده يؤكد على الضروري في المعرفة من اجل نشاتها كما يؤكد على دور الفلسفة في ترسيخ الفضيلة وخاصة فضيلة حسن التدبير في نفوس الحفظة ومن يرأسهم وكذلك ابن باجة قد اختار طريق الفلاسفة بل اكثر من ذلك فقد استطاع ان يوجه مشروعه الفلسفي السياسي الى تدبير شؤون الفرد او المتوحد بلغته.

conclusions:

Throughout our study entitled (The Political Problem in Islamic Philosophy: A Comparative Analytical Study of the Civil Philosophy of Al-Farabi and Ibn Rushd), we have reached at the following findings:

First: The vision of Al-Farabi is closely related to his cosmological point of view, where we find a rank similar to the cosmological ranks, and the absence of the idea or theory of overflow of the philosopher of Cordoba and its presence with the second teacher and its consequences at the political level, the virtuous city of Ibn Rushd as expressed in summarizing politics did not show a remarkable impact of the Islamic sacred and this may be a prominent gesture from the philosopher of Cordoba about building a rupture

between religion and politics, as for Al-Farabi, the presence of that sacred is greater for him since the philosophy according to him is compatible and it integrates religion in the city, unites religion and politics, and considers worldly temporality as merely a cycle of transcendent time.

Second: Ibn Rushd made moral philosophy a basis for political philosophy similar to the political philosophy of Plato and Aristotle, so it is between his point of view in the moral origins on which political philosophy is built, as what Al-Farabi did when he divided the civil philosophy into two categories, one of which gets beautiful actions and morals that issues beautiful actions and by which beautiful things become useful to us, and this is called the moral industry, while the second one includes things by which beautiful things happen to the people of cities and who can gain them, and this is called the political philosophy.

Third: Abu Nasr Al-Farabi highlighted the conflict between the structure of the world of paradoxical minds on one hand and the world of man as a soul and body on the other hand as well as the world of urban sociology on the third hand that serves one basic issue, which is to highlight the role of the president as the top of the pyramid formed by each of these worlds: the first mind for the divine mind, the heart for the body and the learned mind for the powers of the soul and the president for the utopia, and this is the destination.

Fourth: The construction of assets in the world of Allah and the world of nature and man on the basis of a hierarchical hierarchy is ostensibly intended to build a utopia similar to the city of Allah, and who is the president and the founder of the utopia, whereas his ratio to this city as the ratio of the first cause to other assets and therefore the utopia should be built on the same order and system on which the universe was built, as he is the president who is not headed by anyone but he heads everyone that he is the successor of Allah on earth.

Fifth: According to the Islamic philosophical positions common in the Middle Ages and which were represented by the philosophers Al-Farabi and Ibn Rushd regarding the democratic (collective) system and the form of this system as well as its pros and cons, we think that it is a position that carries within it and deduces a gross criticism and a negative vision of this system because it is a system that does not hope for good and its consequences lead to tyranny and dictatorship, and this is a general characteristic that applies to all Arabic old and present regimes which claim to practice democracy as a system of political and social life.

Sixth: Ibn Rushd has found in the political speech of Al-Farabi what is compatible in the preparation of a political discourse for Almohad state, which is considered as one of the main pillars at the level of work and

theorizing and that the preparation of the people of the state for such means is essential to instill education and virtues that is consequently an educational project carried out by Ibn Rushd in particular and whose philosophical origins can be found in the political and moral speech of Al-Farabi .

Seventh: Ibn Rushd, when he shed light on the characteristics of the head of utopia according to the thought of Al-Farabi, especially wisdom and quality of organization and the power of jihad, is telling us that these characteristics must be available in the figure of the prince, thus he became the best companion of Al-Farabi politically and the best in adopting his thought in this field specifically. Also Ibn Rushd tried to feed the political philosophy of Al-Farabi with examples, data and political experiences from the Arab-Islamic history and even from the politics and problems of his time, while Al-Farabi remained, as the researcher Hassan Al-Obaidi thinks, bound to philosophical theorizing.

Eighth: Al-Farabi through his civil philosophy reached to a contention that philosophizing, urbanization and civilization can only be established in societies that have a moderate environmental and climatic nature in everything, i.e. the central regions according to the old geographical division or the middle nation according to the Quranic discourse and those other than the inhabitants of the remote regions, whether they are from the people of the north who live in extreme cold or from the people of the south living in extreme heat, who are not fit to be a civilized society culturally according to his opinion.

Ninth: Al-Farabi employs politics in divine science and from this point of view the latest dialectical relationship between philosophical beliefs, especially his philosophy in the duty to exist and between the prevailing political opinions in the utopia because the extent of the demonstrative of these views is due to their interaction with metaphysical beliefs, while the utopia according to Ibn Rushd remained linked to the reality of the Andalusian city that is why we find him emphasizing on what is necessary in knowledge, its inception and the role of philosophy in the consolidation of virtue, especially the virtue of good management in the hearts of the keepers and those who head them, like Ibn Bajja who has not only chosen the path of the philosophers, but more than that was able to direct his philosophical political project towards managing the affairs of the individual or that who is united in his language.

الهوامش:

- القرأن الكريم.

(١)- افلاطون: القوانين، ترجمه من اليونانية الى الانجليزية د . نيلور، تعريب محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦.ص٨٣.

(٢)- محسن مهدي: الفارابي وتأسيس الفلسفة الاسلامية السياسية، دار الفارابي، ط١، بيروت،٢٠٠٩ ،ص٥٢.

(٣)- محمد عابد الجابري: مدخل كتاب الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لافلاطون- ابن رشد، نقله عن العبرية الى العربية، احمد شحلان، مقدمة تحليلية وشروح محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ط٢بيروت،٢٠٠٢،ص١٣.

(٤)- شاخت وبوروث: تراث الاسلام، القسم الثالث، ترجمة حسين مؤنس وأحسان صدقي، مراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت،١٩٧٨،ص١٠.

(٥)- ت.ج.دي بور:تاريخ الفلسفة في الاسلام، نقله الى العربية وعلق عليه محمد عبدالهادي ابو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٤،ص١٧.

(٦)- محسن مهدي: الفارابي وتأسيس الفلسفة الاسلامية السياسية، دار الفارابي، ط١، بيروت،٢٠٠٩ ،ص٣٧.

(٧)- محمد ايت حمو: الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، دار التنوير،ط١بيروت،٢٠١١ ،ص٢٨.

(٨)- لويس جارديه: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي، من اعمال مهرجان الفارابي والحضارة الانسانية، مطابع دار الحرية بغداد،١٩٧٥، ص١٢٨.

(٩)- نظلة احمد الجبوري: الفلسفة الاسلامية، مطبعة جامعة بغداد، ط١ بغداد،ص١٨١.

(١٠)- ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر، ط١بيروت،١٩٧٧،ص١٣٦.

(١١)- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية ،ترجمة كمال اليازجي، دار المتحدة للنشر والتوزيع ط١ بيروت ٢٠٠٤،ص٣٨٦.

(١٢)- ابوالوليد ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١بيروت ، ١٩٨١ص٢٢.

(١٣)- ابوالوليد ابن رشد: فصل المقال، المصدر نفسه، ص١٠.

(١٣)- حنا فاخوري: تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، مكتبة لبنان ، ناشرون وموزعون ط١بيروت،٢٠٠٢،ص٨٠٩.

(١٤)-عزيز الحدادي: ابن رشد واشكالية الفلسفة السياسية في الاسلام ، نكبة الفيلسوف ومحنة الفلسفة، دار الطليعة ط١ بيروت،٢٠١٠، ص١٧٦.

(١٥)- عماد نبيل: ابو نصر الفارابي الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، دار الفارابي ط١ بيروت،٢٠١٢،ص١١٦.

(١٦)- ابونصر الفارابي: كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة، نشرة الدكتور البير نصري نادر، دار المشرق، ط٨ بيروت،٢٠٠٢،ص١١٩.

(١٧)- ابو نصر الفارابي: كتاب السياسة الملقب بميادئ الموجودات، حققه فوزي متري نجار، دار المشرق ط٢بيروت،١٩٩٣،ص١١٩.

وايضا، ابو نصر الفارابي: كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، دار المشرق، ط١ بيروت.، ١٩٨٦.

* احدى الفلسفات التي شاعت في الفترة الهلينستية –الرومانية اسسها زينون الاكتيومي في نهاية القرن الرابع ق.م وتستمد اسمها من الرواق وهو بهو ذو اعمدة وقد حاولوا المزج بين الاخلاق العملية وبين المثل العليا النبيلة مما جعل الرواقية اكثر االمدارس الفلسفية شيوعا وذيوعا لحوالي خمس او ست قرون، للمزيد ينظر: جوناثان و ج.او.ارمسون(٢٠١٣): الموسوعة الفلسفية

المختصرة، ت. فؤاد كامل وجلال العشري وعبدالرشيد محمود، مراجعة زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة ط١ القاهرة.
(١٩)- ق.اجروف:رسالة في النظام الفلسفي للرواقية، ترجمة، يوسف هواوينى،مراجعة علي حمية،الفرات للنشر والتوزيع ط١ بيروت، ٢٠٠٩ ،ص٢٦٠.
(٢٠)- ابونصر الفارابي: كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة، نشرة الدكتور البير نصري نادر، ص٩٦.
(٢١)- ابونصر الفارابي: كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة، نشرة الدكتور البير نصري نادر،ص٢١.
(٢٢)- عباس حلمي الحلي: اراء الفارابي في الدولة والمجتمع الانساني والتخطيط الاقتصادي، مطابع دار الحضارة، وقائع مهرجان الفارابي والحضارة الانسانية، بغداد،١٩٧٥،ص٤٩٦.
(٢٣)- حسن العبيدي: اراء اهل المدينة الفاضلة،دراسة تحليلية نقدية من منظور مختلف، دار ومكتبة البصائر ط١، بيروت،٢٠١٠،ص٣٦.
(٢٤)- ابن رشد: تلخيص السياسة، ترجمة حسن العبيدي وفاطمة الذهبي، دار الطليعة، ط٢بيروت٢٠٠٢،ص٦٨.
(٢٥)- ابن رشد: تلخيص السياسة، نشرة حسن العبيدي وفاطمة الذهبي،ص٦٩.
(٢٦)- عمار الطالبي: دراسات في الفلسفة والفكرالاسلامي،ج١، دار الغرب الاسلامي ط١ بيروت٢٠٠٥،ص٨٣.
(٢٧)- ابراهيم بن عبدالله بورشاش: الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، تقديم بنسعيد العلوي، دار المدار الاسلامي ط١ بيروت،٢٠١٠،ص٤٢٠. حسام محي الدين الالوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، ط١ بغداد،١٩٩٢، ص١٣٦.
(٢٨)- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية ط١ بيروت،٢٠٠٦،ص١١٧.
(٢٩)- عبد السلام بن عبد العالي: الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، ط١، بيروت١٩٨٦، ص١٢٧.
(٣٠)- فريد العليبي: رؤية ابن رشد السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية،ط١،بيروت٢٠٠٧، ص٢٥٣.
(٣١)- فريد العليبي: رؤية ابن رشد السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية،ط١،بيروت٢٠٠٧، ص٢٥٥.
(٣٢)- ابن رشد: الضرورى في السياسة مختصر كتاب السياسة لافلاطون، نقله عن العبرية الى العربية الدكتور احمد شحلان، باشراف الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، بيروت٢٠٠٢،٧٩.
(٣٣)- محسن مهدي: الفارابي وتأسيس الفلسفة الاسلامية السياسية ،٢٠٠٩،ص١٨٤.
(٣٤)- ابونصر الفارابي: كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة، نشرة الدكتور البير نصري نادر،ص١٢٠.
(٣٥)- عماد نبيل: ابو نصر الفارابي الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية،ص١١٨.
(٣٦)- الفارابي: اراء اهل المدينة الفاضلة، ص٧٠
(٣٧)- عبد السلام بن عبد العالي: الفلسفة السياسية عند الفارابي،ص٨٦.
(٣٨)- ابو نصر الفارابي: كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة، نشرة الدكتور البير نصري نادر، ص١٢٨.
(٣٩)- محمد عابد الجابري:مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية، مهرجان الفارابي والحضارة الانسانية، بغداد ١٩٧٥، ص٣٦٦. وكذلك ،محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية،ط٣ بيروت٢٠٠٧. ص١٠٤.

(٤٠)- ابن رشد: الضرورى في السياسة مختصر كتاب السياسة لافلاطون،نشرة احمد شحلان، ص١٠٢.
(٤١)- ابن رشد: تلخيص السياسة، نشرة حسن العبيدي وفاطمة الذهبي، دار الطليعة، ط٢بيروت٢٠٠٢،ص٦٨.
(٤٢)- حسن العبيدي: اراء اهل المدينة الفاضلة من منظور مختلف، ص٧٤.
(٤٣)- حسن العبيدي: اراء اهل المدينة الفاضلة من منظور مختلف، ص٧٦. وايضا، حسن العبيدي:الفارابي، من اشكالية النص الى اليوتوبيا، دار رؤية، ط١، القاهرة٢٠٢٤، ص٩٩.
(٤٤)- ابن رشد: الضروري في السياسة، ص١٤٠.
وحول موقف الفارابي من المرأة ايضا ينظر كتابه ابونصر الفارابي: كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة، ،ص٦٧ .
(٤٥)- فريد العليبي: مصدر سابق، ص٨٧.
(٤٦)- فريد العليبي: نفسه، ص٨٧.
(٤٧)- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية ،ترجمة كمال اليازجي، دار المتحدة للنشر والتوزيع ط١ بيروت ٢٠٠٤،ص١٧٨.
(٤٨)- ابو نصر الفارابي: كتاب السياسة الملقب بميادئ الموجودات، حققه فوزي متري نجار، دار المشرق ط٢بيروت،١٩٩٣،ص١٠٤.
(٤٩)- جعفر ال ياسين: فلاسفة مسلمون، دار المشرق، ط١، بيروت ١٩٨٧، ص٥١.
(٥٠)- عبدالسلام بن عبد العالي: الفلسفة السياسية عندالفارابي، ص٦٣.
(٥١)- جعفر ال ياسين: فلاسفة مسلمون، دار المشرق، ط١، بيروت ١٩٨٧، ص٢٩.
(٥٢)- عبدالسلام بن عبد العالي: الفلسفة السياسية عندالفارابي، ص٦٣.
(٥٣)- فريد العليبي: نفسه، ص٢٥٥.
(٥٤)- ابن رشد: الضرورى في السياسة، ص١٨٤.
(٥٥)- حسن العبيدي: مصدر سابق، ص١٨٥.
(٥٦)- فريد العليبي: نفسه، ص١١٨. محمد المصباحي: الوجه الاخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، ط١،بيروت١٩٩٨، ص٦٧.
(٥٧)- ابن رشد: تلخيص السياسة، نشرة العبيدي والذهبي. ص١١٨.
** هنا الاشارة الى الديانة الموسوية في حالة رفضها للنساء بأن يكن كاهنات اوامامات والاشارة التالية بامكان وجود مثل اولاء النسوة هي الى افلاطون، ويرى روزنتال ان قبول ابن رشد لذريعة افلاطون ونقاشه حول المساواة بين النساء والرجال يمثلان نقطة انطلاق مهمة في الفكر والممارسة الاسلامية.(حسن العبيدي،٢٠٠٢، ص١٢٥).

المصادر والمراجع :

- القرأن الكريم.
١- افلاطون: القوانين، ترجمه من اليونانية الى الانجليزية د . نيلور، تعريب محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦.
٢- بورشاش ، ابراهيم بن عبدالله: الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، تقديم بنسعيد العلوي، دار المدار الاسلامي ط١ بيروت،٢٠١٠،ص٤٢٠. حسام محي الدين الالوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، ط١ بغداد،١٩٩٢
٣- جاردية ، لويس ، التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي، من اعمال مهرجان الفارابي والحضارة الانسانية، مطابع دار الحرية بغداد،١٩٧٥

٤- الجابري ، محمد عابد ، مدخل كتاب الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لافلاطون - ابن رشد، نقله عن العبرية الى العربية، احمد شحلان، مقدمة تحليلية وشروح محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ط٢بيروت،٢٠٠٢
٥- الجبوري ، نظلة احمد ، الفلسفة الاسلامية، مطبعة جامعة بغداد، ط١ بغداد.
٦- ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر، ط١بيروت،١٩٧٧
٧- بور، ت – ج ، دي ، تاريخ الفلسفة في الاسلام، نقله الى العربية وعلق عليه محمد عبدالهادي ابو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٤.
٨- جاردية ، لويس ، التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي، من اعمال مهرجان الفارابي والحضارة الانسانية، مطابع دار الحرية بغداد،١٩٧٥.
٩- الحلي ، عباس ، اراء الفارابي في الدولة والمجتمع الانساني والتخطيط الاقتصادي، مطابع دار الحضارة، وقائع مهرجان الفارابي والحضارة الانسانية، بغداد،١٩٧٥.
١٠-الحدادي ، عزيز ، ابن رشد واشكالية الفلسفة السياسية في الاسلام ، نكبة الفيلسوف ومحنة الفلسفة، دار الطليعة ط١ بيروت،٢٠١٠.
١١-حمو ، محمد ايت ، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، دار التنوير،ط١بيروت،٢٠١١ ،ص٢٨.
١٢- جارديه ، لويس : التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي، من اعمال مهرجان الفارابي والحضارة الانسانية، مطابع دار الحرية بغداد،١٩٧٥.
١٣-ابن رشد ، ابو الوليد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١بيروت ، ١٩٨١.
- الضرورى في السياسة مختصر كتاب السياسة لافلاطون، نقله عن العبرية الى العربية الدكتور احمد شحلان، باشراف الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، بيروت٧٩،٢٠٠٢.
١٤-فاخوري ، حنا ، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، مكتبة لبنان ، ناشرون وموزعون ط١بيروت،٢٠٠٢
١٥-الفارابي ، ابو نصر: كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة، نشرة الدكتور البير نصري نادر.
١٦-فخري ، ماجد ، دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر، ط١بيروت،١٩٧٧.
- تاريخ الفلسفة الاسلامية ،ترجمة كمال اليازجي، دار المتحدة للنشر والتوزيع ط١ بيروت ٢٠٠٤.
١٧-العبيدي ، حسن ، اراء اهل المدينة الفاضلة من منظور مختلف، ص٧٦. وايضا، حسن العبيدي:الفارابي، من اشكالية النص الى اليوتوبيا، دار رؤية، ط١، القاهرة٢٠٢٤
١٨-العليبي ، فريد ، رؤية ابن رشد السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية،ط١، بيروت.
١٩-العالي ، عبد السلام ، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، ط١، بيروت١٩٨٦.
٢٠-ال ياسين ، جعفر ، فلاسفة مسلمون، دار المشرق، ط١، بيروت ١٩٨٧.
٢١-مهدي ، محسن ، الفارابي وتأسيس الفلسفة الاسلامية السياسية ،٢٠٠٩.
٢٢-نبيل ، عماد ، ابو نصر الفارابي الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، دار الفارابي ط١ بيروت،٢٠١٢

Sources and references :

- The Holy Quran.
1-Plato: laws, translated from Greek into English by Dr. Naylor, the Arabization of Mohammed Hassan Zaza, the Egyptian General Authority for the book, Cairo 1986.
2-bourchache, Ibrahim bin Abdullah: jurisprudence and philosophy in the Rashidi discourse, presented by Bensaid Al-Alawi, Dar Al-Madar al-Islami, i.1, Beirut, 2010, p. 420. Hossam Mohieddin al-Alusi: studies in Islamic philosophical thought, House of General Cultural Affairs, i. 1, Baghdad, 1992
3-Guardia, Louis, the reconciliation of religion and philosophy by Al-Farabi, from the works of the Al-Farabi festival and human civilization, Freedom House press, Baghdad, 1975
4-Al-Jabri, Mohammed Abed, the introduction to the book of the necessary in politics, the summary of the book of politics by Plato-Ibn Rushd, his transfer from Hebrew to Arabic, Ahmed Shahlan, analytical introduction and annotations by Mohammed Abed al-Jabri, Center for Arab unity Studies, i. 2, Beirut, 2002
5-Al-Jubouri, nazla Ahmed, Islamic philosophy, Baghdad University Press, Baghdad 1st floor.
6-Majed Fakhri: studies in Arab Thought, Dar An-Nahar publishing house, i. 1, Beirut,1977
7-Pur, T-G, d, the history of philosophy in Islam, transferred to Arabic and commented on by Mohammed Abdulhadi Abu Rida, the House of the Arab renaissance for printing and publishing, Beirut, 1954.
8-Guardia, Louis, the reconciliation of religion and philosophy by Al-Farabi, from the works of the Al-Farabi festival and human civilization, Freedom House press, Baghdad, 1975.
9-al-Hilli, Abbas, Al-Farabi's views on the state, human society and economic planning, Dar Al-Hadara press, Proceedings of the Al-Farabi festival and human civilization, Baghdad, 1975.
10-Haddadi, Aziz, Ibn Rushd and the problematic of political philosophy in Islam , the philosopher's Nakba and the plight of philosophy, Vanguard House, 1st floor, Beirut, 2010.
11-Hammo, Mohammed AIT, religion and politics in the philosophy of Al-Farabi, Dar Tanweer, i. 1, Beirut,2011, p.28.
12-gardet, Louis: the reconciliation of religion and philosophy by Al-Farabi, from the works of the Al-Farabi festival and human civilization, Freedom House press, Baghdad, 1975.

13-Ibn Rushd, Abu al-Walid, the article separated wisdom and Sharia from communication, the study and investigation of Muhammad Amara, the Arab Foundation for studies and publishing, i.1, Beirut, 1981.
- The necessary in politics, the summary of Plato's book Politics, translated from Hebrew into Arabic by Dr. Ahmed Shahlan, under the supervision of Dr. Mohammed Abed al-Jabri, Center for Arab unity Studies, i.2, Beirut, 2002, 79.
14-Fakhoury, Hanna, the history of philosophical thought among the Arabs, Lebanon library, publishers and distributors i. 1, Beirut,2002
15-Al-Farabi, Abu Nasr: the book of opinions of the people of the utopian city, the Bulletin of Dr. Al-Ber Nasri Nader.
16-Fakhri, Majed, studies in Arab Thought, Dar An-Nahar publishing house, i.1, Beirut, 1977.
- History of Islamic philosophy, translated by Kamal Yazigi, United house for publishing and distribution, Vol.1, Beirut, 2004.
17-Al-Obaidi, Hassan, the views of the people of the utopia from a different perspective, P.76. And also, Hassan al-Obeidi: Al-Farabi, from the problematic of the text to utopia, Dar Ruya, 1st floor, Cairo, 2024
18-Al-ulaibi, Farid, Ibn Rushd's political vision, Center for Arab unity studies, Block 1, Beirut.
19-Aali, Abdus Salam, political philosophy at Al-Farabi, Vanguard House, Vol. 1, Beirut, 1986.
20-Al Yassin , Jafar, Muslim philosophers, Dar Al-Mashreq, 1st floor, Beirut, 1987.
21-Mehdi, Mohsen, Al-Farabi and the foundation of Islamic political philosophy, 2009.
22-Nabil, Imad, Abu Nasr Al-Farabi the satisfying fruit in some Farabi letters, Dar Al-Farabi, i. 1, Beirut, 2012