

The Utopia virtuous between Al-Farabi and Averroes (Ibn Rushd)

Abdulaziz Sayed Hashem*

Abstract

Utopia is the greatest dream of all people, especially philosophers and thinkers especially philosophers and thinkers who aspire to establish the foundations of a political system that ensures happiness for everyone. Al-Farabi and Ibn Rushd were amongst the foremost contributors to this topic; Al-Farabi wrote 'The Virtuous City,' and Ibn Rushd explained Plato's 'Republic.'

The aim of the research is to examine the efforts of Al-Farabi and Ibn Rushd in one of the most important aspects of the utopia, which is the moral aspect. The research included four sections that discuss the following: Biographies of the two philosophers, their motivations for discussing utopia, and the non-utopian cities.

The problem of the research lies in identifying the moral aspects mentioned in the utopia -whether positive or negative – and the stance of both Al-Farabi and Ibn Rushd's on them.

I employed the principles of scientific research following the descriptive approach, then the analytical approach, and finally the comparative approach.

One of the most significant research finding is that Al-Farabi and Ibn Rushd were not merely transmitters or commentators of Platonic political thought, but they also added the originality of their thoughts.

They have linked politics and ethics, and they perceived that these two concepts are interwind that accomplish happiness and how it is achieved.

Finally, the Islamic influence on the city of Al-Farabi and Ibn Rushd is faded, while the Platonic influence is evident. We had hoped that the philosophers would not follow Plato in racist issues rejected by logic and religion; and that they would invoke the Islamic model of that city that was realized on the ground during the era of the Prophet, peace be upon him, alongside with his Rightly Guided Caliphs.

Keywords: Al-Farabi, Ibn Rushd, Plato, Ethics, Utopia.

* Academic, Kuwait Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, Kuwait. abdelaizeiz@hotmail.com

Submitted: 28/11/2023, Revised: 8/4/2024, Accepted: 23/4/2024.

<https://doi.org/10.34120/ajh.v42i168.551>

To cite this article / الإشارة المرجعية للبحث

هاشم، عبد العزيز: "أخلاقيات المدينة الفاضلة بين الفارابي وابن رشد"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت: العدد 168، 2024، 11-44.

Hashem, Abdulaziz. "The Utopia virtuous between Al-Farabi and Averroes (Ibn Rushd)", *Arab Journal for the Humanities*: 168, 2024, 11-44.

أخلاقيات المدينة الفاضلة بين الفارابي وابن رشد

عبد العزيز سيد هاشم *

الملخص

المدينة الفاضلة هي الحلم الأعظم للناس جميعاً، ولا سبماً الفلاسفة والمفكرون الذين يتطلعون إلى وضع أسس لنظام سياسي يكفل السعادة للجميع. وكان الفارابي وابن رشد في مقدمة الذين أدلوا بدلوهم في هذا الموضوع؛ فكتب الفارابي (آراء أهل المدينة الفاضلة)، وشرح ابن رشد جمهورية أفلاطون.

والهدف من البحث هو الوقوف على جهود الفارابي وابن رشد في جانب من أهم جوانب المدينة الفاضلة، وهو الجانب الأخلاقي.

وقد اشتمل البحث على أربعة مباحث، تتناول: ترجمة الحكيمين، ودوافعهما للحديث عن المدينة الفاضلة، وأخلاقيات المدينة الفاضلة، والمدن غير الفاضلة.

وتكمن مشكلة البحث في تحديد الجوانب الأخلاقية التي وردت في المدينة الفاضلة - سواء أكانت إيجابية أم سلبية - وموقف الفارابي وابن رشد منها.

أما عن المنهج المتبع في الدراسة فقد حرصتُ على مراعاة أصول البحث العلمي - قدر الإمكان - والالتزام بالموضوعية، مستعيناً بالمنهج الوصفي ثم المنهج التحليلي ثم المنهج المقارن.

وكان من أهم نتائج البحث أن الفارابي وابن رشد لم يكونا مجرد ناقلين أو شارحين للفكر السياسي الأفلاطوني فحسب، بل كانا يضيفان من أصالة فكرهما ونتائج خبرتهما وخلاصة تأملاتهما.

وقد ربط الحكيمان بين السياسة والأخلاق، وهما يريان أن السياسة لا تنفصل عن الأخلاق، وإنما يمثلان كلاً واحداً يدور حول السعادة وكيفية تحصيلها.

وأظهر البحث أن الأثر الإسلامي في مدينة الفارابي وابن رشد باهت، بينما الأثر الأفلاطوني يعلن عن نفسه، وكنا نود ألا ينساق حكيماننا وراء أفلاطون في قضايا عنصرية يرفضها العقل والدين، وأن يستحضرا النموذج الإسلامي لتلك المدينة التي تحققت على أرض الواقع في عهد الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين.

الكلمات المفتاحية: الفارابي، ابن رشد، أفلاطون، الأخلاق، المدينة الفاضلة.

* أكاديمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة الكويت. abdelazeiz@hotmail.com

الاستلام: 2023/11/28، التعديل النهائي: 2024/4/8، إجازة النشر: 2024/4/23

<https://doi.org/10.34120/ajh.v42i168.551>

To cite this article / الإشارة المرجعية للبحث

هاشم، عبد العزيز: "أخلاقيات المدينة الفاضلة بين الفارابي وابن رشد"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد 168، 2024، 11-44.

Hashem, Abdulaziz. "The Utopia virtuous between Al-Farabi and Averroes (Ibn Rushd)", *Arab Journal for the Humanities*: 168, 2024, 11-44.

مقدمة

المدينة الفاضلة هي الحلم الأعظم للناس جميعاً، ولاسيما الفلاسفة والمفكرون الذين يتطلعون إلى وضع أسس لنظام سياسي يكفل السعادة لجميع أفراد المجتمع. وكان الفارابي (ت: 339 هـ 950م)، وابن رشد (ت: 595 هـ 1198م) ممن أدلوا بدلوهم في هذا الموضوع.

وتكاد تتشابه الظروف والأحداث التاريخية التي دفعت الحكيمين إلى الكتابة في هذا الموضوع؛ فالفارابي استمد نظرياته مما رآه من مشاهد الاستبداد والظلم والفسق والفجور، وبحث عن حلول لعلاج الفساد في الحكم، ونادى بإقامة مدينة فاضلة تتمتع بمقومات مثالية. وتعرض ابن رشد لنكبة ومحنة شديدة واتهم بالإلحاد والكفر والزندقة، وحُيس ونُفي، ولم يطلق سراحه إلا قبيل وفاته.

يضاف إلى هذا اطلاع الحكيمين على التراث اليوناني؛ فالفارابي في مقدمة هؤلاء الفلاسفة الذين طالعوا كتب أفلاطون (ت: 347 ق.م) وأرسطو (ت: 322 ق.م)، ووقفوا على أغراضهما، وأحسنوا فهمها. وقد اعترف له بالرياسة في الفلسفة، ولُقّب بالمعلم الثاني كما لُقّب أرسطو بالمعلم الأول.

وابن رشد هو أحد كبار الفلاسفة في الحضارة الإسلامية، وأكبر الفلاسفة كلهم في العصور الوسطى، وأعظمهم أثراً في التفكير الأوروبي الوسيط، وهو الملقب بالشارح الأكبر لأرسطو.

فما شهدته الحكيمان من صدمات نتيجة للضعف السياسي، وما أطلعاً عليه من تراث اليونان، دفعهما إلى البحث عن مدينة فاضلة من خلال نظرة تدير ظهرها للواقع وما فيه من انحطاط وفساد، ومن خلال التفكير في نظام سياسي يكفل السعادة للمجتمع؛ فكان لهما حديث مطول عن المدينة الفاضلة؛ فكتب الفارابي (آراء أهل المدينة الفاضلة)، وشرح ابن رشد جمهورية افلاطون.

وسوف أتوقف في هذا البحث عند جهود الفارابي وابن رشد حول المدينة الفاضلة، وسأكتفي بجانب واحد منها، وهو الجانب الأخلاقي، وذلك من خلال الحديث عن أخلاقيات المدينة الفاضلة بين الفارابي وابن رشد. وذلك من خلال المباحث الأربعة الآتية:

المبحث الأول: ترجمة الحكيمين

المبحث الثاني: دوافع الحكيمين للحديث عن المدينة الفاضلة

المبحث الثالث: أخلاقيات المدينة الفاضلة

المبحث الرابع: المدن غير الفاضلة

وقد حرصتُ على مراعاة أصول البحث العلمي - قدر الإمكان - والالتزام بالموضوعية، مستعيناً بالمنهج الوصفي، وما يتميز به من الدقة والواقعية، ثم استعنت بالمنهج التحليلي للتعلم في الموضوع والحصول على خلاصات دقيقة، وكذلك أفدت من المنهج المقارن في توضيح أوجه التشابه والاختلاف فيما يتعلق بموضوع الدراسة.

وإنني إذ أقدم هذا الجهد المتواضع فإنني أرجو أن يتقبله الله سبحانه، وأن يجعل عملنا خالصاً لوجهه، فهذا مرادنا وقصدنا، وعلى الله قصد السبيل، ﴿رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنبَأْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [الممتحنة: 4].

المبحث الأول

ترجمة الحكيمين

أولاً: ترجمة الفارابي

الفارابي في مقدمة الفلاسفة المسلمين الذين طالعوا كتب أفلاطون وأرسطو، وأحسنوا فهمها. وبسبب وضعه لمعالم العلوم وتصنيفها لُقِّبَ بالمعلم الثاني كما لُقِّبَ أرسطو بالمعلم الأول. وقد سُئِلَ أنت أعلم أم أرسطو؟ فقال: لو أدركته لكنتُ أكبر تلاميذه.

وهو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، ولد في فاراب إحدى مدن الترك فيما وراء النهر (نهر جيحون) سنة 259 هـ 874 م، وهو تركي الأصل، وكان أبوه قائد جيش.

نشأ الفارابي على ثقافة لغوية دينية؛ فأقبل على العلوم الإسلامية من فقه وحديث وتفسير، وشرع في تعلم اللسان العربي، فتعلمه وأتقنه غاية الإتقان فضلاً عن اللسان التركي ولغات عدة أخرى، ونال قسطاً من الدراسات العقلية المحيطة به من رياضة وفلسفة، ثم اشتغل بعلوم الحكمة (1).

ودخل مدينة بغداد سنة 310هـ، وعمره حينئذ يناهز الخمسين، فالتقى بالباحثين من مناطق ولغويين، ودرس المنطق على أبي بشر متى بن يونس (ت: 328هـ-940م)، وما لبث الفارابي أن تفوق عليه. ثم توجه إلى حران، فأخذ المنطق عن يوحنا بن جيلان (ت نحو: 290 هـ-903م)، وتلمذ عليه الكثير، منهم يحيى بن عدي (ت: 364هـ-975م) المنطقي المشهور، ثم رجع إلى بغداد مرة أخرى، فقرأ بها علوم الفلسفة، وأقبل على كتب أرسطو مستخرجاً معانيها بعد أن قرأها مرات عدة. ولم يزل ببغداد مُكَيِّباً على الاشتغال والتحصيل لعلوم الفلسفة إلى أن برز فيها، وفاق أهل زمانه. وألّف ببغداد معظم كتبه، ثم سافر منها إلى دمشق، ولم يبق بها، ثم توجه إلى مصر، وقد ذكر أبو نصر في كتابه الموسوم بالسياسة المدنية أنه ابتداءً بتأليفه في بغداد وأكمّله بمصر، ثم عاد إلى دمشق، وأقام بها⁽²⁾.

يقول ابن صاعد (ت: 462 هـ-1070م): "الفارابي فيلسوف المسلمين بالحقيقة، أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن جيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر، فبز جميع أهل الإسلام، وأربى عليهم في التحقيق لها، وشرح غامضها وكشف سرها، وقرب تناولها وجميع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة. ثم له بعد هذا كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه، ولا ذهب أحد مذهبه فيه، ولا يستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به"⁽³⁾.

الفارابي وسيف الدولة: عاد الفارابي إلى دمشق، وأقام بها، وسلطانها يومئذ سيف الدولة الحمداني (ت: 356 هـ-967م)، فاتصل به الفارابي، وعاش معه مدة في كنفه، مع أنه لم يكن من عادته الاتصال بالحكام والساسة، لكن اتصاله به وبغيره لم يخرج عن دائرة العلم. والتقى في بلاطه بعلماء الإسلام من كل جنس وثقافة، لغويين وأدباء وفلاسفة.

يقول القفطي (ت: 646 هـ-1248م): "قدم أبو نصر الفارابي على سيف الدولة أبي الحسن علي بن أبي الهيجاء عبد الله بن حمدان إلى حلب، وأقام في كنفه مدة بزي أهل التصوف، وقدمه سيف الدولة، وأكرمه، وعرف موضعه من العلم ومنزلته من الفهم"⁽⁴⁾. وأجرى عليه سيف الدولة في كل يوم أربعة دراهم، ثم توجه الفارابي من دمشق إلى مصر، ثم عاد إليها⁽⁵⁾، فأكرمه سيف الدولة، وأحسن إليه .

الفارابي وابن سينا: تخرج ابن سينا (ت: 428 هـ-1037م) على كتب الفارابي، وانتفع بها، ويحكي الصفدي (ت: 764 هـ-1363م) قصة لابن سينا في إفادته من شرح الفارابي

لكتاب ما بعد الطبيعة، فيقول نقلا عن ابن سينا: "قرأتُ كتاب ما بعد الطبيعة، فما كنت أفهم ما فيه، والتبس عليَّ غرض واقعه، حتى قرأته أربعين مرة، وصار محفوظًا، وأيست من فهمه، وقلت: لا سبيل إلى فهمه، فبينما أنا يومًا بعد صلاة العصر في الوراقين، وإذا بدلال ينادي على مجلد، فعرضه عليَّ، فرددته رد متبرم به، معتقد أن هذا العلم لا فائدة فيه. فقال: اشتريه، فإني أبيعك أياه بثلاثة دراهم، فاشتريته، فإذا هو من تصانيف أبي نصر في أغراض ذلك الكتاب، فرجعت إلى بيتي، وأسرعت قراءته، فانفتح عليَّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب، وفهمته، وفرحت فرحًا شديدًا، وتصدقت ثاني يوم على الفقراء بشيء كثير"⁽⁶⁾.

مصنفات الفارابي: كان أبو نصر يحب الوحدة والانفراد، ولا يأنس إلا في الأماكن الطبيعية حيث الأشجار والمياه والرياض، وهناك يؤلف كتبه، ويعكف على تأملاته؛ فترك ما يقارب المائة كتاب، ولُقِّبَ بالمعلم الثاني لشرحه مؤلفات أرسطو الملقب بالمعلم الأول، يقول ابن خلكان (ت: 681 هـ 1282م): "وكان منفردًا بنفسه، لا يجالس الناس، وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالبًا إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض، ويؤلف هناك كتبه، ويتنابه المشتغلون عليه"⁽⁷⁾.

وتجدر الإشارة إلى الجهد المشكور الذي قام به الدكتور جعفر آل ياسين (ت: 1430 هـ 2008م) بنشر كثير من كتب الفارابي محققًا لها تحقيقًا علميًا، بعنوان الفارابي الأعمال الفلسفية⁽⁸⁾.

وفاته: لم يكن الفارابي بالرجل الذي تغريه مظاهر الدنيا والجاه، بل إنه قضى حياته كلها في شظف من العيش، وكان يكسب قوته بعمل يده، حتى إنه كان يعمل ناطورًا إبان المدة التي ذهب فيها إلى دمشق، والشيء البارز في حياته هو انقطاعه للتعليم والتأليف وحبه للأسفار، فقد سافر غير مرة في المدة التي قضاها في حلب إلى مصر وإلى دمشق⁽⁹⁾.

وكان زاهدًا في الدنيا لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن، يكتفي بالدرهم الأربعة التي أجراها عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال، وهو الذي اقتصر عليها لقناعته، ولم يزل على ذلك إلى أن توفي بدمشق في رجب سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة 339 هـ 950م، وقد ناهز ثمانين سنة، وصلى عليه سيف الدولة، ودفن بظاهر دمشق خارج باب الصغير⁽¹⁰⁾.

ثانياً: ترجمة ابن رشد

نشأته وطلبه للعلم: وُلِدَ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي سنة 520 هـ 1126م في مدينة قرطبة، وكانت قرطبة آنذاك مركزاً للعلم والثقافة، فنشأ في بيت علم وجاه، كان ينحدر من سلالة من المتبحرين والقضاة اللامعين، فجدُّ ابن رشد وسميَّه كان قاضياً، صنَّف في الفقه، وله فتاوى ذات مكانة عالية. وقد تسلَّم والد ابن رشد أيضاً القضاء.

وفي سنة 565 هـ ولي ابن رشد قضاء قرطبة، فحمدت سيرته وعظم قدره. وكان يُلقَّب بابن رشد الحفيد تمييزاً له عن جده محمد بن أحمد (ت: 520 هـ 1126م)⁽¹¹⁾.

وعُرِفَ عنه الجِدُّ والإقبال على طلب العلم، فتعلَّم علوم اللغة والدين، وعرض الموطأ على والده أبي القاسم (ت: 563 هـ 1168م)، ودرس الفقه حتى برع فيه، وكان يحفظ ديوان حبيب والمنتبي، ثم أقبل على الطب وعلم الكلام والفلسفة وعلوم الأوائل حتى صار يضرب به المثل فيها، فجمع بين القضاء والفقه والطب والفلسفة⁽¹²⁾.

والمتواتر من جملة أخباره أنه كان شديد الانكباب على البحث والمذاكرة، لم يصرف ليلة من عمره بلا درس أو تصنيف إلا ليلة عرسه وليلة وفاة والده، وربما شغله ذلك عن العناية ببزته أو ادخار المال لأيام عوزه، يقول عنه ابن الأبار الأندلسي (ت: 658 هـ 1260م): "لم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً. قال: وكان متواضعاً، منخفض الجناح، عُني بالعلم حتى حُكي عنه أنه لم يدع النظر والقراءة مذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة عرسه، وأنه سوَّد فيما صنَّف وقيَّد واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة، ومال إلى علوم الأوائل، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره، كان يُفزع إلى فتياه في الطب كما يُفزع إلى فتياه في الفقه، مع الحظ الوافر من العربية"⁽¹³⁾.

أخلاقه وصفاته: كان ابن رشد دمث الأخلاق، حسن الرأي ذكياً، لم يذكر عنه قط خبر من أخبار التبسط لمجالس اللهو والطرب مما استباحه أبناء عصره، ومنهم طائفة من العلماء والحكماء، بل كان يتعقّف عن حضور هذه المجالس، وبلغ من تعقّفه عما لا يراه خليقاً بعلمه ومكانته من القضاء أنه أحرق شعره الذي نظمه في الغزل أيام شبابه.

وكان ابن رشد يبذل العطاء لقصّاده، ويُلام أحياناً على البذل لمن لا يحبونه ولا يكفون عن اتهامه، فيقول: "إن إعطاء العدو هو الفضيلة، أما إعطاء الصديق فلا فضيلة فيه"⁽¹⁴⁾.

كما كان ابن رشد متواضعًا، لا يتكبر بعلمه، ومع ما كان له من أسلوب علمي خاص به إلا أنه كان يُصرِّح لمن وقع في كتبه على خطأ أن يصلحه، ومن ذلك قوله في بداية المجتهد: "فهذا هو الذي رأينا أن نثبته في هذا الكتاب من المسائل التي ظننا أنها تجري مجرى الأصول... وأنا قد أبحثُ لمن وقع من ذلك على وَهْمٍ لي أن يصلحه، والله المعين والموفق" (15).

مؤلفاته: ألَّف ابن رشد الكثير من الكتب، وشرح العديد من النصوص، وتنقسم كتبه إلى مؤلفات وشروح وتلخيصات، وتتناول الفلسفة والطب والفقه وعلم الكلام، وكذا الأدب واللغة. والمعروف أن ابن رشد قد اختص بشرح التراث الأرسطي، وعُرفَ بأنه الشارح الأكبر لأرسطو، وتتضح مكانته الفلسفية "إذا علمنا أن ابن رشد قد قدَّم على أغلب آثار أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح: هي الشروح والجوامع والتلخيصات، وأنه قد مزج بين آرائه هو وآراء أرسطو في أحيان كثيرة، وأضاف إليها كثيرًا، وضمنها تجربته وتجربة عصره ومنجزات العلم والحضارة التي لم يدركها حكيم اليونان" (16). وتنقسم شروحه على أرسطو إلى ثلاثة أقسام:

- مختصرات وجوامع: وهي ما فهمه ابن رشد من أرسطو دون أن يتعلق الشرح بالنص مباشرة.
- تلخيصات: وتسمى أيضًا شروح صغرى، وهي شروح مختصرة لأرسطو دون إيراد متونه.
- شروح كبرى: وفيها يورد ابن رشد قول أرسطو، ثم يأتي بالشرح المسهب.

وقد فاقت طريقة ابن رشد في الشرح غيرها؛ لأنه كان يتناول النصَّ بالإيضاح فقرةً فقرة، ويفسِّر كلام أرسطو تفسيرًا دقيقًا، ويحلُّل معانيه تحليلًا عميقًا. وكان غالبًا إما أن يلخِّص، أو يوضح باختصار، أو يسهب في التفسير ويستطرد في التعليق؛ ولذا جاءت شروحه ما بين الصغير والمتوسط والكبير.

وينبغي الإشارة إلى أن هناك العديد من المسائل الأساسية التي تميَّز بها ابن رشد عن أرسطو، مثل تصوره للذات الإلهية وتوفيقه بين الحكمة والشريعة، ولبعض القضايا الاجتماعية كقضية الحرية الإنسانية والموقف من المرأة (17).

ومن أهم مؤلفاته: (الكليات في الطب)، و(بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه المقارن)، و(الضروري في أصول الفقه)، و(منهاج الأدلة في الأصول)، و(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة في علم الكلام). و(جوامع كتب أرسطوطاليس)، و(الضروري في المنطق)، و(تهافت التهافت)، وغيرها⁽¹⁸⁾.

صلته بالأمراء: اتصل ابن رشد ببلاط الموحدين، وزار مدينة مراکش عاصمة الموحدين مرات عدة، وفي سنة 548هـ قدّمه ابن طفيل (ت: 581 هـ 1185م) إلى أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (ت: 580 هـ 1184م) الذي يُعدُّ المؤسس الحقيقي لدولة الموحدين، فحظي ابن رشد بمكانة كبيرة عنده، وبعد وفاة يوسف بن عبد المؤمن تولى ابنه يعقوب المنصور (ت: 595 هـ 1199م) سلطان الموحدين، فاستدعاه سنة إحدى وتسعين وخمسمئة، وأكرمه واحتفى به. ولكن الحال لم يستمر على ذلك؛ إذ سعى الوشاة بـ ابن رشد إلى الأمير، ورموه عنده بالزندقة والإلحاد بسبب آرائه الفلسفية، فأوغروا عليه صدر المنصور، فنفاه وسائر الفلاسفة من أرضه إلى مراکش، وأحرق بعض كتبه.

ثم عاد الأمير إلى نفسه، فاستدعى ابن رشد، واعتذر إليه، وأذن له بالعودة إلى وطنه، ولكن الفيلسوف ما لبث أن توفي بمراكش سنة 595 هـ 1198م، ونقل جثمانه إلى قرطبة⁽¹⁹⁾.

ومما يحسن بعد هذه الترجمة الموجزة التي أشرت فيها إلى صلة الفارابي وابن رشد بالحكام والأمراء، وما كان لهما من جهد علمي - أن أتناول ما يتعلق بأخلاقيات المدينة الفاضلة، وأبدأ بالحديث عن الدوافع التي أدّت بالحكيم إلى الحديث عن المدينة الفاضلة في المبحث الآتي.

المبحث الثاني

دوافع الحكيمين للحديث عن المدينة الفاضلة

المدينة الفاضلة حلم كل مفكر وفيلسوف، يبحث فيها عن آماله وأحلامه التي لم يجدها في عصره، وعلى رأس هؤلاء الفارابي وابن رشد اللذين كان لهما حديث مطول عن المدينة الفاضلة، الذي دعاهما إلى تناول هذه المسألة - كما أرى - ينحصر في ثلاثة أمور:

الأول: أن كلاً منهما بوصفه فيلسوفا يسعى بفكره وخياله نحو الأسمى والأمثل في كل شيء، فضلاً عن أهمية البحث في المدينة الفاضلة التي هي الترجمة المثلى لسعادة الفرد والمجتمع.

الأمر الثاني: أنهما يعيشان في وسط مجتمع، وينفعلان بمشكلاته وهمومه، وقد رأيا وعاصرا كثيراً من الأحداث السياسية التي تُظهر الصراع على السلطة وحب المال والبعد عن قيم العدل والحرية والمساواة.

الأمر الثالث: أنهما اطلعا على كتاب (الجمهورية) لأفلاطون، وتأثرا بهذا الكتاب، وكان لا بد أن يدلّيا بدلويهما في هذا الأم، فأثمر ذلك تأليف الفارابي لكتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) وشرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون في (تلخيص السياسة)⁽²⁰⁾.

وتكاد تتشابه الظروف والأحداث التاريخية التي مرّت بالحكيّمين - ومن قبلهما أفلاطون. فافلاطون رأى أستاذه سقراط وهو يُعَدَم أمام عينه بسبب آرائه، وبات مهدداً في حياته.

والفارابي رأى أمامه التعسف والاستبداد من الحكام، ولاحظ تدهور الحالة السياسية وأقول الدولة العباسية وتمزقها إلى دولايات متفرقة، وضعف الخلفاء العباسيين، فاستمد نظرياته مما كان يتمثل أمامه من مشاهد الاستبداد والظلم والفسق والفجور، وبحث عن حلول لعلاج الفساد في الحكم والفوضى الاجتماعية، ونادى بإقامة مدينة فاضلة تتمتع بمقومات مثالية.

وقد ارتبطت فكرة المدينة الفاضلة عند أفلاطون بمفهوم العدالة السياسية؛ ففي نظره لا يمكن حل مشكلة الحقيقة الفلسفية بغير أن تحل مشكلة العدالة السياسية⁽²¹⁾.

وكذلك ابن رشد عندما أصاب الفلسفة اضطهاداً في القرن الثاني عشر تعرض لنكبة ومحنة شديدة واتهم بالإلحاد والكفر والزندقة، وحُجِسَ ونُفِيَ، ولم يطلق سراحه إلا قُبَيْلَ وفاته، وكما يقول أحد الباحثين: "عرض ابن رشد من تلخيص الجمهورية أو السياسية لأفلاطون هو التنديد بجميع أشكال التسلط والاستبداد، وتعرية وحدانية التسلط أو الحكم الديكتاتوري"⁽²²⁾.

وهذا بعض مما شهده الحكيمان من صدمات نتيجة للضعف السياسي؛ حيث أخذت الدولة في الانحلال وزالت هيبتها بسبب تسلط عناصر خارجية عليها، وضعف

الدولة وضعف ملوكها، فصار تمزق في الوحدة السياسية للدولة الإسلامية، وتنازع الفرق الدينية؛ مما صدم شعور المفكرين، فكان لا بد من نظرية (يوتوبية) تدير ظهرها للواقع الدامي وما فيه من انحطاط وتأخر وفساد مما حدا بهم حذو أفلاطون⁽²³⁾.

أضف إلى هذا تأثرهما بالفكر اليوناني، "ولا شك أن جمهورية أفلاطون كانت ولا تزال أساساً متيناً ومصدرًا مهمًا لكل المدن الفاضلة التي كتبها الفلاسفة من بعده، فكل فيلسوف يبني حضارته ويعالج مشكلات عصره على اختلاف المكان الذي وجد فيه والعصر الذي عاش تحت ظل ثقافته فإنه يستقي الإلهام من جمهورية أفلاطون"⁽²⁴⁾.

وقد حلق الفارابي وابن رشد بفكرهما في سماء المثاليات، وأقاما فلسفتهم على أساس البحث النظري الخالص؛ لعدم اقتناعهما بالأوضاع القائمة والرغبة في إقامة نظام مثالي يتلافى عيوب النظام الموجود ويحقق المزايا المنشودة.

ومع تناول الحكيمين للمدينة الفاضلة من زواياها عديدة فإنني سأكتفي بجانب واحد منها، وهو الجانب الأخلاقي؛ وذلك من خلال الحديث عن أخلاقيات المدينة الفاضلة، وخصال رئيسها وأخلاقيات المدن المضادة لها.

ولا شك في أهمية الجانب الخُلقي وارتباطه الوثيق بالجانب السياسي؛ فالمدينة الفاضلة في التنظير الفلسفي هي المكان الذي يجري فيه التحويل والتغيير، وتتجسد فيه حركة الإنسان، ومن ثم فإن العلاقة وثيقة بين الأخلاق والسياسة⁽²⁵⁾.

المبحث الثالث

أخلاقيات المدينة الفاضلة

حاول الفلاسفة والمفكرون أن يغطوا الجوانب المتعلقة بالمدينة الفاضلة كلها؛ فتناولوا النواحي السياسية، والتنظيمات الحربية، والآراء الاعتقادية، والجوانب التربوية، والعادات الاجتماعية، وغير ذلك من النواحي المتعلقة بالمدن والعمران والحضارة.

ومن الجوانب المهمة التي تتعلق بالمدينة جانب الأخلاق، وهو ما سأتوقف عنده في هذا البحث محاولاً إبراز الجوانب الأخلاقية الإيجابية منها والسلبية، وذلك من خلال المسائل الآتية:

أولاً: صفات المدينة الفاضلة

ثانياً: التعاون في المدينة الفاضلة

ثالثاً: شيوعية المدينة الفاضلة

رابعاً: الطبيب في المدينة الفاضلة

خامساً: خصال رئيس المدينة الفاضلة

أولاً: صفات المدينة الفاضلة

المدينة الفاضلة كما يصفها أفلاطون وابن رشد هي مدينة تتسم بالطابع الأخلاقي؛ فهي تماثل في فضائلها الفرد تماماً، "إنها مدينة حكيمة، وشجاعة، وعادلة، وعفيفة" (26).

فهذه صفات أربع تتصف بها المدينة الفاضلة؛ أما عن الصفة الأولى، وهي الحكمة، فالمدينة الفاضلة حكيمة؛ "لأنها ذات مشورة حكيمة بكل الدساتير والشرائع التي تشير بها، وتمتلك العلم والحكمة، على معرفة بالصناعات العملية مثل الفلاحة والتجارة وما شابهها، وعلى معرفة بالغاية الإنسانية الفاضلة التي يجوز تصورها عن طريق العلوم النظرية التأملية" (27).

وهي مدينة شجاعة لا تُؤثّر فيها عواطف الخوف والألم، ولا يُؤثّر فيها حب الشهوة كذلك، "أما الشجاعة فصفة هذه المدينة، وهو اعتقاد صحيح وسليم، ونسعى إلى تقويته في كل الرجال الصلحاء؛ حيث إن في كل مدينة شدة وضعفاً، وأنا أعني بالشدة تلك العواطف كالخوف والألم، وأعني بالضعف تلك العواطف والرغبات للقوة الشهوية" (28).

والشجاعة هي أهم صفة للحراس، "فإن من الضروري أن يكون الحارس شجاعاً بطبعه؛ لأن الذي تنقصه الشجاعة لا يستطيع أن يحمي ويصد الأعداء" (29).

أما الصفة الثالثة للمدينة الفاضلة فهي صفة العفة، وفيها يقول ابن رشد: "إن العفة تعني التوسط بالاعتدال في الأكل والشرب والنكاح، والرجل العفيف هو الذي يمكن أن يبقى على الدوام في وضع معتدل؛ ولهذا يقال إن العفة هي كف النفس ومنعها من امتلاك اللذات والرغبات" (30).

فالمدينة الفاضلة عفيفة، وإذا كانت الحكمة تنحصر في طبقة الحكام والشجاعة تنحصر في طبقة الحراس، فإن العفة شاملة لجميع طبقات المدينة، ومن غير الصحيح قصر فضيلة العفة على فئة واحدة من الناس، بل هي عامة للجميع من حكام وجمهور.

ولسنا مع من يقول إن أفلاطون يعدّ العفة من الفضائل الخاصة بالطبقة العاملة في الدولة وبالقوة الشهوانية في النفس لا من الفضائل العامة لأجزائهما الثلاثة⁽³¹⁾.

أما الصفة الرابعة فهي صفة العدالة، فقيام المدينة وتنظيمها إنما يقومان على العدالة، ومن العدالة في المدينة الفاضلة أن يؤدي كل إنسان بمفرده عملاً واحداً فقط يلائم طبعه، "والمدينة توصف بالعدالة عندما يكون فيها أناس عادلون؛ لأن العدالة موجودة في كل فرد من أفرادها"⁽³²⁾.

فالعدالة شيء موجود في كل أجزاء المدينة، ويتصف بها أفرادها كلهم مثل فضيلة العفة، بينما الحكمة تقتصر على طبقة الحكام، والشجاعة تقتصر على طبقة الحراس.

كذلك فإن العدالة تعني التوافق بين قوى المدينة الثلاثة؛ العاقلة وفضيلتها الحكمة، والغضبية وفضيلتها الشجاعة، والشهوية وفضيلتها العفة.

وهكذا يعدّ الفيلسوفان المدينة الفاضلة كالإنسان الفرد والجسد الواحد الذي له قوى ثلاث تتوافق فيما بينها.

وفضلاً عما سبق فقد قسّم الفارابي الفضائل إلى أربعة رئيسة أيضاً هي: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الأخلاقية، والفضائل العملية، وتحصيل الفضائل عنده من أولويات المدينة الفاضلة، ومن خصال أهلها؛ لذا نجدّه يطيل النفس في الحديث عن المدينة الفاضلة، ويربط بين السياسة والأخلاق، وهو يرى - بحق - أن السياسة لا تنفصل عن الأخلاق، وإنما يمثلان كلا واحداً يدور حول السعادة وكيفية تحقيقها أو تحصيلها، فإذا كان مدار البحث في الأخلاق دراسة السلوك الفردي المؤدي إلى اكتساب الفضائل وتحصيل السعادة لكل فرد على حدة، فإن مجال البحث في السياسة دراسة كيفية تحصيل السعادة للمجتمع بأسره، ولذلك فإن الغاية من الأخلاق والسياسة واحدة، وقد حرص الفارابي على إبراز هذا المعنى في قوله: "والفلسفة المدنية صنفان: أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة والقدرة على أسبابها،

وبه تصير الأشياء الجميلة قُنيّة لنا، وهذه تسمى الصناعة الخُلقيّة، والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم، وهذه تسمى الفلسفة السياسيّة⁽³³⁾.

ثانيًا: التعاون في المدينة الفاضلة

المدينة الفاضلة في مفهوم الفارابي تَجْمَعُ بين طرفين؛ طرف يمثل الحكام والسادة وكبار القوم، وطرف يمثله العوام وهم الأغلبية؛ فهي إذاً تتكون من طبقتين: رؤساء ومرؤوسين.

وهذا التجمع من أهل المدينة الفاضلة - كما يرى الفارابي - يُقصدُ به التعاون بينهم على بلوغ أفضل الأشياء، فالمقصود بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، وهذا هو الاجتماع الفاضل، وكذا الأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة، ومن ثم فإن المدينة الفاضلة هي "التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة"⁽³⁴⁾.

فهم يتعاونون على بلوغ الكمال الأخير الذي هو السعادة القصوى؛ فلذلك يلزم أن يكون أهلها خاصة ذوي فضائل دون سائر المدن، يقول الفارابي: "وأما المدينة الفاضلة فهي التي يتعاون أهلها على بلوغ أفضل الأشياء التي بها يكون وجود الإنسان وقوامه وعيشه وحفظ حياته"⁽³⁵⁾.

فالتعاون ضروري في اكتساب الفضائل، والإنسان لا يبلغ الكمالات جميعها إلا بمعاونة الآخرين، "إذ الكمالات جميعها لا يمكن أن يبلغها وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له... وإنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم"⁽³⁶⁾.

ويؤكد الفارابي على علاقة التعاون والمحبة بين أفراد المدينة الفاضلة، فيقول: "أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأتلف بعضها مع بعض، وترتبط بالمحبة، وتتماسك، وتبقى محفوظة بالعدل وأفاعيل العدل"⁽³⁷⁾.

ومن ثم فإن المدينة فاضلة "بأراء أهلها وحسن نيتهم مهما كانت تجريدية؛ يضاف إليها الأفعال العملية المحققة والمجسدة لتلك الآراء على أرض الواقع، فلا سعادة

لأهل المدينة إلا بتعاونهم الجاد على بلوغهم سعادتهم بالفكرة الموحدة أولاً، وبالعمل ثانياً⁽³⁸⁾.

ويتابع ابن رشد تصور أفلاطون والفارابي في الهدف من الاجتماع، فالإنسان يحتاج إلى آخرين؛ لأنه لا يقوى على تلبية متطلباته المادية كلها من طعام وشراب وملبس وسكن، فيقدم لهم عملاً ويقدمون له أعمالاً. والاحتياج المعنوي يتمثل في أن الإنسان يحتاج إلى غيره لإكمال نفسه بالفضائل؛ لأن الفضائل المكتسبة تأتي عن طريق التعلم من الآخرين: الوالدين، أو المعلم، أو الرئيس، فيحتاج الإنسان إلى كل هؤلاء لكي يعلموه الفضيلة، يضاف إلى هذا استحالة أن يجمع الإنسان المنفرد الكمالات والفضائل كلها، بل تتفاوت مقدرة الإنسان في امتلاك الفضائل، فقد يحوز بعضهم فضيلة خلقية، وبعضهم الآخر فضيلة عملية، وآخرون فضيلة نظرية. ومن هنا احتاجوا إلى المشاركة من أجل اكتمال الفضائل، وباجتماعهم يتكون مجتمع الفضائل لأن "من غير الممكن الحصول على الكمالات الإنسانية مجتمعة؛ فإنه لا يستقيم ذلك إلا لجماعة من الناس"⁽³⁹⁾.

ولذا لا بد أن توجد جماعة من الناس تتصف بسائر أوصاف الكمالات الإنسانية، يعضد كل واحد منهم الآخر لأجل بلوغ الكمال الأقصى.

وعندما يتحدث ابن رشد عن الكمالات البشرية مقسماً إياها إلى أربعة رئيسة، هي: الفضائل النظرية، والفكرية، والخلقية، والعملية؛ يؤكد على ضرورة التعاون من أجل تحقيق هذه الكمالات، يقول ابن رشد: "هذه الكمالات يوجد بعضها في شخص والآخر في شخص آخر، وكل منهم يكمل صاحبه؛ ولذا أضحى التعاون بين البشر ضرورة حيث لا تتوافر في شخص كل الفضائل بالفعل وإن كانت متوفرة بالقوة"⁽⁴⁰⁾.

ثالثاً: شيوعية المدينة الفاضلة

من العجيب ألا نرى للفارابي ولابن رشد نقداً أو اعتراضاً على ما ذكره أفلاطون حول نفي الملكية للحراس والصناع وشيوعية النساء، بل إنه قد يُستشف أن فلاسفتنا قد يوافقون أفلاطون في بعض ما جاء به، فابن رشد ينقل عن أفلاطون أنه يرى أن طبقة الحراس يناسبهم أن لا يمتلك أحدهم أي عقار أو أي قنية أو ما شابه ذلك، وإن كان يسمح لهم باقتناء ما هو ضروري كالغذاء واللباس، ولا يقتنون الذهب ولا الفضة، ولا المسكن

ولا الأراضي ولا المال، وكذلك أصحاب المهن والصناع الآخرين، فليس لهم حق التملك، فأفلاطون "يعتقد بضرورة ألا يكون في هذه المدينة تملك لأي فرد، ولا سيّما إذا ما كان يتكسب منها ويغتني"⁽⁴¹⁾.

ويعلق ابن رشد على عدم وجود سكن خاص أو امرأة أو ابن تعليقا غريبا - وكأنه يوافق أفلاطون في ذلك - إذ يقول: "وبرأينا هذا هو السبب في قيام النزاعات التي تشجر بين سكان هذه المدينة بشأن الملكية والأبناء والنساء. ومن البين أنه عندما تُرتب هذه الأمور كلها في هذه المدينة فإن البغضاء والحسد بين الفقراء والأغنياء سوف يزولان!"⁽⁴²⁾.

كذلك أمر الزواج والأسرة، فقد وضع له أفلاطون قانونا غريبا يبتعد تماما عن الأخلاق والمبادئ الإنسانية، "فإنه ولا واحد من أهل المدينة سيكون له النكاح مباحا عندما يرغب ومع من يرغب، إنما يشرع ذلك وفق نسب مُحددة، ولحاجة الحفاظ على تلك الفئة من الناس التي عددها محدود في المدينة، مثلما حكى أفلاطون عندما تحدّث عن علاقات الزواج فيما يخص الحراس"⁽⁴³⁾.

وتحدث أفلاطون حول حرية الحراس في الزواج وإنجاب الأطفال، وتساءل: هل يجب أن تكون لهم النساء مشاعة! وأن يحملنّ منهم وينجبنّ لهم الأطفال؟

ويقدح زناد فكره، فيخرج لنا بهذا النظام الشيطاني في موضوع الزواج والإنجاب، يقول ابن رشد: "إن أفلاطون يرى أنه من الملائم لما يجب أن يحدث من نكاح بين الحراس والنساء بغرض إنجاب الأطفال أن تكون أولئك النسوة مشاعا لكل الرجال، وأن لا يتخذ الحراس واحدة منهن دون غيرها يختص بها، كما هو معروف في بلادنا هذه. وأيضا أطفالهم يكونون مشاعا لكل، ووفق هذا فإن معشر النساء يجب أن يكن في سكنهن سوية مع الرجال دون أي اتصال فيما بينهم. وعندما يرى الحكام أنه توجد هناك ضرورة توجب الإنجاب يأمرهم بتنظيم الزيجات ويجيزونها بين العرسان والعرائس في المدينة... بعد ذلك يجتمع الرجال والنساء سوية للقرعة على الأذهان"⁽⁴⁴⁾. لاختيار النساء، وما على المقترح إلا أن يقبل بما تُظهره القرعة، وأن يعزو ذلك إلى المصادفة والحظ. وبهذه الطريقة يعتقد الرجال بأن جميع النساء هن مشاع لهم. والحق أن إجراء القرعة يجب أن ينظم فيما بينهم وفق ميولهم وطباعهم؛ أي أن على الحاكم الذي يقترح أن يختار أطيب النساء لأطيب الرجال وأخبث النساء لأخبث الرجال، وأن يكون ذلك بعلمه وحده دون غيره!"⁽⁴⁵⁾.

فهذا الرأي يفضي إلى الشيوعية المعروفة والقضاء على الأسرة وعلى الملكية الخاصة؛ حيث لم يعد الرجل بحاجة إلى وريث شرعي معلوم النسب.

يكمل أفلاطون: "إن النسوة في وضع الحمل يُعزَلْنَ عن الرجال، وَيَسْكُنَنَّ مع الحوامل إلى أن يلدن، وعندما يلدن فإنهن لا يعتنين بمواليدهن إن لم يكن فيهن لبن يكفي لرضاعتهم؛ ولهذا يجب أن يُسَلَّم صغارهن إلى مربيات ومرضعات، ويجري ذلك كله لكي يترسخ في أذهانهم أن الأطفال مشاع للجميع، فيعتقد كل واحد منهم أن أطفال تلك الطبقة هم أطفاله، وكذلك الأطفال يعتقدون أن كل واحد من هؤلاء الآباء هو أبوه، وكل ذلك لأجل غرس وتقوية المحبة فيما بينهم!"⁽⁴⁶⁾.

إذاً هذا هو رأي أفلاطون في أن تكون النساء مشاعاً وكذلك الأطفال والأموال، ولا نعجب من رأي أفلاطون الذي يرى أن في هذه الشيوعية والإباحية فضيلة، وأن النساء "لا خوف عليهن وهن يمارسن الرياضة إذا وقفن عاريات مع الرجال طالما أنهن متحليات بالفضيلة"⁽⁴⁷⁾.

فأي فضيلة هذه وهن عاريات أمام الرجال؟! لكن العجب من ابن رشد أنه يحكي ما سبق عن أفلاطون دون نقد أو تعليق.

ويعلق أحد الباحثين على رأي أفلاطون عن المرأة، فيقول: "وفي نظرة إلى رأي أفلاطون عن المرأة نجد في محاوراة الجمهورية يتحدث عن المجتمع المثالي وعن الصفوة من الحراس التي اختارها للحكم، وحرّم عليها الملكية، ثم اختفت الأسرة، واختفى دور المرأة التقليدي؛ حيث إن أفلاطون كان يعتقد أن المرأة من مقتنيات الأسرة، فإذا ألغيت الملكية تحررت المرأة من دورها الطبيعي، ودورها الجديد بعد إلغاء الأسرة يحولها الفيلسوف إلى رجل بحيث تتدرب على الحرب والقتال كما يفعل الرجال، وهي عارية تماماً دون أن تشعر بأي خجل، وتعيش بين الرجال وكأنها واحد منهم"⁽⁴⁸⁾.

إن أفلاطون لم يخرج عن إطار التراث اليوناني الذي يحمل في أعماقه عداً - إن لم نقل كراهية - للمرأة، فليس صحيحاً ما يقال من أنه كان أول من نادى بتحرير المرأة أو أنه دعا إلى المساواة بين الجنسين؛ ذلك لأن عبارات المساواة في محاوراة الجمهورية خداعة؛ لأنها لم تكن مقصودة لذاتها، وإنما جاءت نتيجة لإلغاء وجود المرأة وتحويلها

إلى رجل نتيجة لإلغاء الملكية واختفاء الأسرة، وفي هذا اختفاء للدور التقليدي للمرأة بوصفها ربّة منزل؛ لأنه لم يعد ثمة منزل.

وهكذا يصل إلى نتيجة مهمة، وهي أن فلسفة أفلاطون عكست كراهية المرأة المتأصلة في التراث اليوناني⁽⁴⁹⁾.

رابعًا: الطبيب في المدينة الفاضلة

ذهب أفلاطون إلى عدم حاجة المدينة الفاضلة للطبيب، وإن وجدت إليه حاجة فمن أجل تمييز المواليدين، ومعالجة مَنْ يقبل العلاج، وترك من لا ينفع فيه العلاج ليصارع الموت، يقول أفلاطون في الجمهورية: "إن المعالجة الطبية هي في غير محلها إذا تناولت عليلًا لا أمل في استئنافه الأعمال العادية؛ لأن مريضًا كهذا عديم المنفعة لنفسه وللدولة!"⁽⁵⁰⁾.

وهكذا تنقلب المدينة الفاضلة من الرحمة إلى القسوة والغلظة؛ إذ يتركون الأطفال أصحاب العاهات التي لا تقبل علاجًا بلا رعاية، حتى لو كانت هذه الأدوية يمكن أن تكون سببًا في طول حياته، طالما أنه لا يفيد المدينة في شيء! ومن العجيب أن ابن رشد يتابع أفلاطون في هذا الرأي، وينقله عنه دون أي تعليق، يقول ابن رشد: "وإن وجدت حاجة لوجود الطبيب في هذه المدن فلسبب هو تمييز المولود ذي العاهة القابلة للعلاج من عدمها، ومعالجة الأولى، وترك الثانية، حتى وإن كان من الممكن أن يعيش على الدواء؛ لأنه لن يكون بذي نفع للمدينة. وهو ما حكاه أفلاطون حول ذي العاهة المستديمة وعدّه شخصًا غير قادر على امتلاك الفضائل بصورة حسنة والتي لا تحتاج إلى علاج"⁽⁵¹⁾.

بل إن القسوة لا يقتصر أثرها في المرضى، بل إنها تتعدى إلى المحاربين الذين يقعون في الأسر، فيتركون للأعداء دون أي اهتمام، يقول أفلاطون: "وأي محارب منهم إذا ما أُسِرَ وسجن، فإننا سنتركه للعدو دون أي اهتمام به! ما دام قد أوقع نفسه في الخطأ، وقبض عليه مثل ما يقبض على الكبش!"⁽⁵²⁾.

وإذا كان ابن رشد لم يُعلق على الكلام السابق الخاص بترك المرضى يموتون بلا علاج، فإنه في فقرة تالية ينقد كلام القائلين بقتل المرضى غير القادرين على العيش دون علاج واصفًا هذا الكلام بأنه لا يستحق الاهتمام، يقول ابن رشد: "أما فيما يخص المرضى غير القادرين على العيش دون علاج، وما هو دورهم في أي عمل يقوي المدينة؟ فإن

بعضهم يرى لزامًا أن يُقتلوا، فيما لا يرى بعضهم الآخر ذلك، بل يصرح بوجود أن يتمتع هؤلاء بالحياة، بينما الرأي الأول يرى في هؤلاء أنهم يسببون أذى للمدينة، وإن كان هذا الأمر لا يهم عندنا، وهو ما يجعل وجود الطبيب ملائمًا في المدينة؛ لأنه سيوصف العلاجات النافعة، ويميز العلل المستديمة من غيرها⁽⁵³⁾.

فابن رشد يعتقد أن وجود الطبيب ضروري في المدينة، وهو يتصرف هنا من منطلق أخلاقي ديني كون الدين الإسلامي لا يأمر بقتل الضعفاء أو المرضى الذين لا شفاء لهم.

خامسًا: خصال رئيس المدينة الفاضلة

اهتم الفلاسفة الذين كتبوا مدناً فاضلة بالحديث عن رأس المدينة، وهو الحاكم الذي يدير شؤون المدينة، وأوجبوا فيه صفات وخصالا، حتى يتمكن من إدارة البلاد على الوجه الأكمل، ويحقق للشعب ما يرجوه من سعادة وأمن ورفاء.

وتحدث الفارابي عن خصال رئيس المدينة الفاضلة، وجعل لرئيسها الذي يصفه بأنه الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر، وهو الإمام، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها، ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطِرَ عليها.

وهذه الخصال التي ذكرها الفارابي تنقسم إلى صفات عقلية وخلقية وجسدية، ويعيننا هنا الصفات الخلقية، وعددها سبعة خصال، هي:

- أن يكون محبًا للتعليم والاستفادة، منقادًا له، سهل القبول.
- أن يكون غير شرهٍ على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنبًا بالطبع للعب.
- أن يكون مُحِبًّا للصدق وأهله، مبغضًا للكذب وأهله.
- أن يكون كبير النفس عن كل ما يشين، محبًا للكرامة.
- أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيئة عنده.
- أن يكون بالطبع مُحِبًّا للعدل وأهله، ومبغضًا للجور والظلم وأهلها، مؤاتيًا لكل ما يراه حسنًا وجميلاً، ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد، ولا جموحًا ولا لجوجًا إذا دعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دُعِيَ إلى الجور وإلى القبيح.

- أن يكون قوي العزيمة جسورًا مقدامًا غير خائف ولا ضعيف النفس .

ويؤكد الفارابي على أهمية الحكمة بوصفها صفة أساسية من صفات رئيس المدينة الفاضلة، بل ويذهب إلى أنه لا وجود للمدينة دون رئيس يتصف بالحكمة، يقول الفارابي: "فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك" (54). ويلاحظ أن الصفات التي خلعتها الفارابي على رئيس المدينة تتشابه إلى حد كبير مع تلك الصفات التي أضافها أفلاطون على الحاكم، كما أن الفارابي قد سار في وصفه لرئيس المدينة الفاضلة في الطريق نفسه الذي سار عليه إخوان الصفا وفلاسفة الإسماعيلية في وصف الإمام رئيس الدعوة (55).

الفارابي لم يغفل عن رئيس المدينة الفاضلة في فلسفته، بل جعل مكنم السعادة في هذا الحاكم، وجعل صلاحه صلاحًا للمجتمع ولأمور الدولة التي يرأسها، وكذلك أحوال المواطنين الخاضعين تحت إمرته، وبفساده ينتشر الظلم والاضطهاد وتندم الأخلاق.

وهذا الرئيس هو السبب في نشوء هذه المدينة وقيام نظامها، وهو المسؤول عن إصلاح الخلل فيها، ويوزع الأعباء على الرؤساء في كل ناحية من نواحيها، وعلى كل من دونه أن يقتدي بهذا الرئيس، وكذلك أفراد المدينة؛ حتى يكون الرئيس هو قبلة العامة التي تتوجه إليه نفوسهم.

أما ابن رشد فقد تطرق إلى الحديث عن خصال رئيس المدينة الفاضلة؛ وذلك على غرار أفلاطون في جمهوريته، فذكر صفات الرئيس أو الحاكم الذي يُختار من بين الحراس، والحاكم في هذه المدينة هو من الفلاسفة الذين توفرت فيهم إلى جانب الحكمة الفضائل الخُلُقِيَّة كلها وغيرها من الفضائل؛ ولذا فمن الضروري أن يتصف رئيس المدينة الفاضلة بخصال نذكر منها الخصال الخلقية الآتية:

- أن يكون مُحبًا للعلم ولتحصيل العلوم.
- أن يكون مُحبًا للصدق وأهله كارهاً للكذب.
- أن يكون كارهاً للذات معرضاً عنها، حتى لا يصعب عليه ذم نفسه بالهوى.
- أن يكون غير محب للمال.

- أن يكون كبير النفس.

- أن يكون شجاعاً.

- أن يميل نحو كل خير وجميل لذاته كالعدل وسائر الفضائل⁽⁵⁶⁾.

ومن استعراض هذه الصفات الأخلاقية يمكن القول إن: "قراءة ابن رشد لواقع المجتمعات الإسلامية عموماً والمجتمع الأندلسي خصوصاً جعله يركز في فلسفته السياسية على الحاكم؛ لأنه بمثابة الأساس الذي تقوم عليه الدولة، فإذا كان هذا الحاكم صالحاً، وتوافرت فيه جملة شروط الحاكم الصالح كانت الدولة سالحة، ونجحت في تحقيق أهدافها وغاياتها. فضلاً عن أن السياسة أو الحكومة الناجحة عند ابن رشد هي التي تتأسس على الأخلاق، فالأخلاق هي المقوم الجوهري للدولة، ونجاح أي نظام سياسي مرتبط بمدى التزامه بالفضائل الأخلاقية"⁽⁵⁷⁾.

ومن الملاحظ أن كلاً من الفارابي وابن رشد قد تأثرا في حديثهما عن صفات حاكم المدينة الفاضلة بأفلاطون في جمهوريته.

ولابد هنا من وقفة سريعة مع صفة أوجبوا أن يتصف بها الحكام، وهي أن يكونوا صادقين، وأن يبتعدوا عن الكذب، ومع أن أفلاطون أوجب خصلة الصدق للحاكم والمحكوم إلا أنه في أحيان كثيرة يرخص الكذب للحاكم، يقول ابن رشد: "قال أفلاطون: وإنه لمن الملائم أيضاً أن يكون الحكام أكثر تلهفاً وتحمساً للصدق خاصة... وإن كان يسمح ويعد ملائماً للحكام اللجوء في بعض الأحيان إلى الكذب البريء على العامة! فلغاية ما مثلما يعطى الدواء للمريض لغاية ما هي المنفعة العامة"⁽⁵⁸⁾.

وقد ذكر هذا أفلاطون في الجمهورية، فقال: "فإذا ما أبيع لأحدهم أن يكذب فينبغي ألا يكون إلا لحكام الدول، فلهؤلاء وحدهم الحق في خداع الأعداء أو المواطنين إذا اقتضى الصالح العام ذلك، وعلى الرغم من أننا نبيح الكذب للحكام فيجب أن نعد من يكذب من الرعايا على حكامه أثمًا..."⁽⁵⁹⁾.

ويقول في موضع آخر: "يبدو لي أن الحكام سيضطرون إلى أن يلجئوا كثيراً إلى الكذب والخداع من أجل نفع تابعيهم، ولقد قلنا من قبل إن هذا النوع من الكذب نافع بوصفه دواء"⁽⁶⁰⁾.

وقد بنى أفلاطون طريقة اختيار الحاكم على الكذب؛ إذ يتوجب على القائمين على شؤون الدولة أن يشوا في روع سكانها أنهم جميعاً إخوة، لكن الله خلق الحكّام من طينة مختلفة عن باقي الشعب، يقول أفلاطون: "سأقول لهم مواصلاً هذه الأسطورة: إن من الصحيح أنكم جميعاً - يا أهل هذه البلد - إخوة، غير أن الله الذي فطركم قد مزج تركيب أولئك الذين يستطيعون الحكم منكم بالذهب، لهذا كان هؤلاء أنفُسكم، ثم مزج تركيب الحراس بالفضة، وتركيب الفلاحين والصناع بالحديد والنحاس!"⁽⁶¹⁾.

وهذا القول في طريقة اختيار هذا الحاكم يتناقض مع ما ذكره من اتصاف الحاكم بالأخلاق الحسنة والفضائل. ولا أدري، هل كان أفلاطون يُقعد للحكام ويحضهم على الكذب وغش شعوبهم؟ أم كان يتنبأ بما سيكون عليه الحكام، مما نتجرع اليوم مرارته من الكذب والغش ممن تحملوا الأمانة والمسؤولية، فخانوها، ولم يرقبوا في شعوبهم عدلاً ولا رحمة!

والسماح للحكام بالكذب في بعض الأحيان يتناقض مع ما قالوه من وجوب تمكن الفضائل من الحكام؛ لأنهم قدوة لغيرهم، يقول الفارابي "إن صلاح الرئيس عامٌّ لأهل مملكته، فإذا هفا هفوة تعدى فسادُه إلى كثير غيره، فيجب أن تكون الفضائل فيه طباعاً وملكاتٍ، ويكفيه ثواب ما يثبت فيمن يقومهم"⁽⁶²⁾.

المبحث الرابع

المدن غير الفاضلة

لم يكتفِ الفارابي وابن رشد بالمدينة الفاضلة، بل تحدثا عن المدن غير الفاضلة، وأطلقوا عليها مضادات المدينة الفاضلة، وقد أشار الفارابي إلى المدن غير الفاضلة، وهي التي توجد فيها تجمعات جاهلة وضالة وضارة لا تستند فيها إلى حكمة العقل، وإنما تعتمد في حياتها على ممارسة الملذات الحسية، يقول الفارابي: "والمدينة الفاضلة تضاد المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدلة، والمدينة الضالة"⁽⁶³⁾.

- فالمدينة الجاهلة هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم، وهي تنقسم إلى مجموعة مدن، منها: المدينة الضرورية، والمدينة البدالة، ومدينة الخسة والسقوط، ومدينة الكرامة، ومدينة التغلب، والمدينة الجماعية.

فمدينة الضرورية هي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان، والمدينة البدالة يتعاون أهلها على اليسار والثروة، ومدينة الخسة والشقوة هي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح، وإيثار الهزل واللعب بكل وجه، ومدينة الكرامة يسعى أهلها إلى الشهرة والمدح والتعظيم بين الأمم، ومدينة التغلب هي التي قصد أهلها أن يكونوا قاهرين لغيرهم ممتنعين أن يقهرهم غيرهم، والمدينة الجماعية هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء، ولا يمنع هواه في شيء أصلاً⁽⁶⁴⁾.

- وأما المدينة الفاسقة فهي التي يختلف فعلها عن أقوالها ومعتقداتها؛ فهم يقولون بالآراء الفاضلة، ويعتقدون بما يعلمه أهل المدينة الفاضلة، ولكن أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلة.

- وأما المدينة المبدلة فهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدلت، فدخلت فيها آراء أخرى، وتحولت أفعالها؛ وبهذا دب الفساد في آرائهم وأفعالهم.

- وأما المدينة الضالة فهي التي يعتقد أهلها آراء فاسدة، ويخضع رئيسها الناس، ويدعي أنه موحى إليه⁽⁶⁵⁾.

وإذا كانت المدينة الفاضلة تقوم على النظام والمحبة والتعاون، وهدفهم واجتماعهم من أجل تحقيق السعادة، فإن أهل المدن غير الفاضلة لا يجتمعون إلا على الضلالة، ولا يهدفون إلا إلى تحقيق لذاتهم وشهواتهم الدنيوية، فضلاً عما يتمتعون به من الأنانية والظلم وردائل الأخلاق.

وهناك مجموعة من الأفراد يطلق عليهم الفارابي النوابت، وهم يعيشون في المدينة الفاضلة وفي غيرها من المدن، وهم مفسدون يضرون بالمجتمع، كما أنهم طفيليون مثلهم كمثل الشوك في الزرع، "وهؤلاء ينبغي أن يجرؤوا مجرى البهائم؛ فمن كان منهم إنسياً وانتفع به في شيء من المدن ترك واستعبد واستعمل كما تستعمل البهيمة، ومن كان منهم لا ينتفع به أو كان ضاراً عمل به ما يعمل بسائر الحيوانات الضارة"⁽⁶⁶⁾.

وهذا الكلام الأخير عن معاملة هؤلاء تلك المعاملة القاسية كالحيوانات الضارة واستعبادهم يؤكد على تأثر الفارابي بما أورده أفلاطون في الجمهورية؛ ففي مدينته الزائفة

تفرض الدولة أنواعاً من قواعد السلوك التي تحدد العلاقة بين المواطنين والعبيد، فكل ما هو محرم في العلاقات القائمة بين المواطنين مسموح به تجاه أولئك الذين يعدون كائنات أدنى منزلة، وبينما يتحلى المواطن اليوتوبي بالرقّة ودماثة الخلق في معاملة من هم في منزلته نفسسها، فإنه يتسم بالفظاظة في معاملة عبيده، إنه يحب السلام في وطنه، ولكنه يشن أبشع الحروب خارج الحدود، وقد أخذت معظم اليوتوبيات التي حذت حذو أفلاطون بهذه الثنائية في الإنسان، وجعلت الحرب جزءاً حتمياً من نظامها⁽⁶⁷⁾.

إن المدينة قد تخوض حروباً لأسباب ذكرها الفارابي، فقال: "الحرب تكون إما لدفع عدو ورد المدينة من خارج، وإما لاكتساب خير تستأهله المدينة ممن في يده ذلك!... وإما محاربة من لا ينقاد للعبودية والخدمة ممن الأجود له والأحظى أن تكون رتبته في العالم أن يخدم ويكون عبداً"⁽⁶⁸⁾.

وإننا لنعجب إزاء ترديد الفارابي لما ذكره أفلاطون من عنصرية وهمجية مدعياً أن تلك الحروب هي حروب عدالة تخوضها المدينة، وإذا نظرنا إليها وجدنا أن السبب الأول لها هو دفع عدو يهاجمها، وهو السبب الوحيد المقبول، وما عدا ذلك فهي حرب جور وعدوان. ولعله حاول استدراك بعض ما سبق، فوصف محاربة الرئيس لقوم ليدلوا وينقادوا له أو لمجرد الغلبة فقط أو لشفاء غيظ أو للذة ينالها؛ بأنها حرب جور⁽⁶⁹⁾.

ويوضح الفارق عندما نقارن تلك الأفكار بمفهوم المدينة في الفكر الإسلامي الذي يستمد أساسه وأصوله من الشريعة، "إن المدينة في الفكر الإسلامي مفتوحة على الآخر ولا تُقصيه، وأن الانتماء إليها تحدده الحرية والأخوة والعدالة. بينما المدينة في العرف اليوناني هي مدينة اليونانيين فقط، إنها ترفض الآخر وتعدّه بربرياً وهمجياً، وأن الطبيعة وهبته لهم بصفة عبيد، وبوصفهم مركز العالم وسادته"⁽⁷⁰⁾.

أما عن تناول ابن رشد لهذه المدن فإنه قد رصد في كتابيه تلخيص السياسة وتلخيص الخطابة أنواع المدن غير الفاضلة، وتحدث في المقالة الثالثة من تلخيص السياسة عن مضادات المدينة الفاضلة، فقال: "إن أفلاطون يرى أن الدساتير البسيطة التي توجد بموجبهها المدن خمسة أنواع عموماً: النوع الأول هو الدستور الفاضل، الذي بينته من قبل. والثاني هو الدستور القائم على المجد والشرف. والثالث هو حكم القلة، وهو الحكم القائم على

المال، ويعرف بحكم الرذيلة. والرابع هو الحكم الجماعي. والخامس هو الاستبداد. وإذا ما انقسمت المدينة الفاضلة وحكومتها إلى قيادة الملك الواحد أو قيادة أكثر من واحد يكون هناك إذًا ستة أنواع للحكومات" (71).

ويضيف إليه اثنين ليصبح عدد المدن ثماني مدن، فيقول: "ونحن نرى أنه يوجد هناك شكل آخر من الدستور يسمى الحكم فيه بحكم طالب اللذة، وهو الدستور الذي يسعى فيه الحكام إلى اللذة فقط. وإذا ما التحق بهذا الدستور دستور الضرورة؛ عندها تكون الدساتير ثمانية" (72).

وإذا حذفنا المدينة الفاضلة بنوعيتها من هذه المدن، فإن عدد المدن غير الفاضلة يصير ست مدن. وحول هذه المدن غير الفاضلة يقول ابن رشد فيما ينقله عن أرسطو في تلخيص الخطابة: "والسياسات بالجملة أربع: السياسات الجماعية، وسياسة الخسة، وسياسة جودة التسلط، وسياسة الوحداية وهي الكرامية، وهذه السياسات كلها المقصود بالسنن الموضوعة فيها إنما هو المدينة والكل لا الشخص" (73).

وسأتناول بإيجاز فيما يلي أخلاقيات هذه المدن غير الفاضلة كما أوردها ابن رشد:

1 - مدينة المجد والشرف: وهي تنقسم إلى نوعين أحدهما محمود والآخر مذموم، فالمحمود منها يقوم دستورها على طلب المجد والشرف، وهو الذي يعين أهل المدينة بعضهم بعضًا بغرض الحصول على السمعة الحسنة والأعمال الصالحة، أما النوع الآخر المذموم، فهو قائم على عدم التعاون، ويسعى أهلها إلى الغنى والفائدة، والشرف عندهم يقوم على الاستناد على الأشياء الملائمة والتي هي غاية بذاتها، وهي الأشياء ذات القيمة بنظرهم من بين غيرها إما هي اليسار والحسب المشرف، وإما مؤاتاة أسباب اللذة واللعب بالترد" (74).

وهذه المدينة هي التي يسميها الفارابي مدينة الكرامة، ويبدو أن هذه المدينة هي المدينة الأكثر تميزًا من بين المدن غير الفاضلة؛ لأنها تبغي الفضائل التي يظن أنها أولى بالأعمال الحميدة، وينبغي الإشارة إلى أن حاكم الشرف والمجد والسمعة والحسب يمتلك الثروة العظيمة (75).

وفي حديث ابن رشد إسقاط على عصره وعلى الأوضاع القائمة فيه؛ فإن مدينة المجد والشرف تتحول إلى حكم يسيطر فيه الأغنياء على الفقراء، وتكون القيمة العليا للدينار

والدرهم، فيفضلون كل ما فيه منفعة على الجميل، ويفرون من الفضيلة إلى الرذيلة، "إن هذا الحكم هو حكم النذالة والخسة، وهو حكم السقوط؛ إذ ينحل بسرعة عند حدوث أي طارئ من الخارج أو من الداخل، وإن أول شرور هذا الحكم أن أصحابه لا يسلمون الحكم لمن هو ماهر بينهم لكي يعينهم عليه، بل ينظرون إلى الرجل الغني نظرة فيها كل التبجيل، وهو بذلك كالذي يسلم أمر قيادة السفينة إلى من هو أكثر غنى من ربابتها، ويمنع ذلك عن الربان الحاذق فيها رغم كونه فقيرًا، ومن يقوم بذلك لا بد أن يقود السفينة إلى الهلاك، الشيء نفسه ينطبق على هذه المدينة" (76).

2 - مدينة الرذيلة: الأكثرية في هذه المدينة من الفقراء، وأميرها هو أيسرهم، وغاية الاجتماع فيها يقوم على المال، ويدعى هذا النوع من الحكم - كما يصفه ابن رشد - حكم القلة، أو الحكم القائم على المال أو حكم الرذيلة والنذالة، يقول ابن رشد: "وفيما يتعلق بحكم النذالة فإن الحكام فيه هم الذين يهتمون بالشراء والمال والاستكثار من كل ما هو ضروري، في مقابل الشح والتقتير عليهما بأي شيء لأنفسهم" (77).

3 - مدينة الحكم الجماعي: وعن هذه المدينة يقول ابن رشد: "وأما الاجتماع القائم على السياسة الجماعية فغاياته أن يكون الفرد فيه حرًا من أي قيد، وهذا يعني أن المرء يفعل أي شيء ترغب فيه نفسه وتقوده إليه، ولهذا سوف تتوفر في هذه المدينة الجماعية كل الأشياء التي تتوفر في بقية المدن، وبالتالي سيقوم فيها أناس يرغبون في المجد والشرف، وأناس يرغبون في امتلاك المال، وأناس يرغبون في التسلط والاستبداد، ولربما نجد فيهم من يمتلك سائر الفضائل" (78).

وهؤلاء الذين يسعون إلى الغنى والثراء، ويُفَرِّطون في طلب المال والثراء لا شيء مفضل عندهم سوى الحرية المطلقة؛ فيتحولون إلى الاستبداد.

ويتحدث ابن رشد عن الواقع الذي يحياه محاولاً تقويم مجتمعه؛ حيث يرى أن كثيرًا من المدن الموجودة اليوم هي من صنف السياسة الجماعية، وأن الشخص الذي يقودهم بصورة صحيحة هو الذي بيده سلطة القول والفعل، وفي تلك المدينة "السادة سوف يستكثرون في الاستيلاء إلى حد بعيد؛ مما يحوّل أمر هذه المدينة إلى الاستبداد كما يحدث في زماننا وبلادنا" (79).

أقول: وكما يحدث في زماننا وبلادنا أيضًا.

إن ابن رشد هاهنا يبدو ناقداً للدول الإسلامية المعاصرة له، ولا سيّما للحكام الصغار الذين أسسوا السلالات ولا سيّما ملوك الطوائف ودولة المرابطين.

4 - المدينة المستبدة: وهي مدن غير عادلة تمامًا؛ إذ يجتمع أهلها على القهر، وطلب غاية ما، هي غاية المستبد، وهي الحصول على مآربه الخاصة سواء بالرغبة في الغلبة أم بالرغبة في الشرف، أم بالرغبة في الثروة، أم بالرغبة في اللذة أو بها كلها جملة، "ومن بين أن أهل هذه المدينة لا يسعون إلى أي غاية سوى خدمة المستبد، وتنفيذ رغباته وإرادته؛ ولهذا فإنهم أشبه بالعبيد"⁽⁸⁰⁾.

وغاية المستبد هي تحقيق منفعته وحده، ولا يريد النفع لعموم الناس، وإنما يقدم لهم بالأحرى ما هو ضروري فقط، مثلما هو شأن السيد مع عبده، والمستبد يستعين بأعوان له، من خلالهم يستبد بالناس عامة، والأشداء فيها مع القاهرين يغلبون أهلها ويقهرونهم، ولربما يساعد الغالبون بعضهم بعضاً في تقوية دعائم الاستبداد على الأمم، وليس قهر بعضهم بعضاً فحسب.

وهذا الحاكم المستبد يحاول قهر الناس جميعهم؛ ليجعلهم يتمسكون بالدستور، حتى يظن الجاهل بأمره أنه ليس بمستبد، وأنه يبغى الإرشاد الصحيح للناس عن طريق توزيع الملكية والفوائد بينهم، وأنه ليست لديه أي نية سوى الاعتناء بالناس كافة، وتحسين المدينة، كما أن هذا المستبد "يهادن أعداء المدينة الخارجيين عن طريق تصحيح أموره مع بعضهم وقهر الآخرين على الخضوع له، وعندها يلتفت إلى مدينته التي يحكمها لكي يثير الحروب لأهلها دائماً، وهو يقوم بذلك من أجل أخذ ما يملكه أهلها، ليستحوذ عليه، ظاناً أنه ما دام يسرق ما يملكون، فإنهم لن يكونوا بقادرين على زعزعتهم؛ لأنهم منشغلون بأنفسهم ساعون لقوتهم اليومي مثلما حدث للناس في منطقتنا"⁽⁸¹⁾.

وهذا المستبد يستخدم الأشرار من الأجانب لإقصاء الناس عامة، ويأتي بهؤلاء من كل مكان شرط أن يجزّل لهم العطاء، وفيما بعد يكونون مقربين منه، ويقضي بهم على كل من أوصله إلى سدة الحكم من الناس، "وإن لم يجد المستبد أي شيء يديم به أمر الجند والمعسكر، فإن هذا الأمر سوف يجبره على أخذ الأموال والهبات من المدينة إن كانت هذه موجودة في أحد بيوت العبادة، وبالطريقة نفسها سيصادر ملكية الناس الذين جعلوه حاكماً عليهم"⁽⁸²⁾.

ويحاول المستبد أن يجعل الحكم وراثته في ولده الذي يسعى إلى كل ما هو مفرط في الشهوات، وبحماس أكبر من حماس أبيه "إن هذا الرجل سيكون همُّه إقامة الولاة والتجمعات لإشباع ملذاته التي من بينها الأسواق والحمامات والمتنزهات، وبالجملة كل شيء يُقَوِّي فيه حب الشهوة ولذة النكاح، وبالطبع ستكون هذه اللذات هي المتحكمة فيه والمسيطرة على قوى نفسه"⁽⁸³⁾.

ولا أدري أكان أفلاطون يتنبأ بما يحدث في مجتمعاتنا؟ أم أن حكامنا قد درسوا جمهوريته، وتخرجوا على سياسته؛ فسعوا إلى تطبيقها؟

وعلى أيِّ حال فإن سبب وجود المستبد مرده إلى الجهل وعدم المعرفة، فالجهلاء هم من يوصلون المستبد إلى الحكم، يقول ابن رشد: "وسيساعدهم في ذلك الجمهور من الناس الجهلاء بأن يسلموهم السلطة ليستبدوا بهم!"⁽⁸⁴⁾

5 - مدينة اللذة: أما المدن القائمة على اللذة فإنها تلك المدن التي غاية أهلها في اجتماعهم الحصول على اللذات الحسية من المأكول والمشروب والمنكوح وما شاكل ذلك⁽⁸⁵⁾.

6- مدينة الضرورة: وهي مثل مدينة اللذة، تقوم على توفير الضروريات بأي طريقة كانت ويعرفها الفارابي بقوله: "هي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح والتعاون على استفادتها"⁽⁸⁶⁾. فهذه المدينة تتعاون فيما بينها لاكتساب كل ما هو ضروري في قوام الأبدان، وهم يلجؤون إلى وجوه عديدة في تحصيل الضروريات كالفلاحة والصيد، وقد يلجؤون في ذلك إلى اللصوصية، وإلى ذلك يشير ابن رشد بقوله: "ووسيلة الحصول على الضروري هي إما الفلاحة والصيد أو اللصوصية"⁽⁸⁷⁾.

الخاتمة

في ختام حديثي عن أخلاقيات المدينة الفاضلة بين الفارابي وابن رشد أوجز أهم النتائج التي سعت إلى التوصل إليها فيما يلي:

أولاً: الفارابي وابن رشد كلاهما فيلسوف يسعى بفكره وخياله نحو الأسمى والأمثل في كل شيء، ويعيشان وسط مجتمع ينفعلان بمشكلاته وهمومه، وقد اطلعنا على كتاب

الجمهورية لأفلاطون، وتأثرا به، ولم يكونا مجرد ناقلين أو شارحين فحسب، بل كانا في شرحهما للنصوص يضيفان إليها من نتائج خبرتهما وخلاصة تأملاتهما، ويظهران من أصالة الفكر ما شهد به المنصفون من المستشرقين، وقد جمعا بين الاتجاه الواقعي والاتجاه المثالي، رغبة منهما في إقامة نظام مثالي؛ فأثمر ذلك تأليف الفارابي لكتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة)، و(شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون).

ثانياً: كانت معرفة ابن رشد بدقائق هذا الكتاب أكثر من الفارابي الذي ظهرت عنده المدينة الفاضلة جامعة للمذهب الأفلاطوني والأفلاطوني المحدث، وتكاد المشكلات السياسية والأخلاقية تختفي من المدينة كما كتبها الفارابي، بل إن مدينته بعيدة عن الواقع وأقرب إلى الخيال. بينما التزم ابن رشد بالموضوعات الأساسية في المحاور مضيفاً إليها تصورات الخاصة وواقعه العملي وخلفيته الفلسفية الأرسطية.

ثالثاً: تتشابه الظروف والأحداث التاريخية التي دفعت الحكيمين إلى الكتابة في هذا الموضوع. فالفارابي رأى أمامه تعسف الحكام واستبدادهم، ولاحظ تدهور الحالة السياسية وأفول الدولة العباسية، فاستمد نظرياته مما كان يتمثل أمامه من مشاهد الاستبداد والظلم والفسق والفجور، وبحث عن حلول لعلاج الفساد في الحكم والفوضى الاجتماعية، ونادى بإقامة مدينة فاضلة.

وكذلك ابن رشد تعرض لنكبة ومحنة شديدة واتهم بالإلحاد والكفر والزندقة، وتم حبسه ونفيه، وما شهد من صدمات نتيجة للضعف السياسي صدم شعوره، وجعله يحلّق بفكره في سماء المثاليات رغبة في إقامة نظام مثالي يتلافى العيوب، ويحقق المزايا المنشودة.

رابعاً: ربط الفارابي وابن رشد بين السياسة والأخلاق، وهما يريان أن السياسة لا تنفصل عن الأخلاق، وإنما يمثلان كلا واحداً يدور حول السعادة وكيفية تحقيقها أو تحصيلها؛ فإذا كان مدار البحث في الأخلاق دراسة السلوك الفردي المؤدي إلى اكتساب الفضائل وتحصيل السعادة لكل فرد على حدة، فإن مجال البحث في السياسة دراسة كيفية تحصيل السعادة للمجتمع بأسره، فإن الغاية من الأخلاق والسياسة واحدة.

خامساً: المدينة الفاضلة تتصف بالحكمة والشجاعة والعدالة والعفة، ومن أولوياتها تحصيل الفضائل، والتعاون بين أهلها ضروري لاكتساب الفضائل، ويتابع ابن رشد تصور

أفلاطون والفارابي في الهدف من الاجتماع، فالإنسان يحتاج إلى آخرين؛ لأنه بمفرده لا يقوى على تلبية كل متطلباته ويستحيل عليه أن يجمع الكمالات والفضائل كلها، ومن ثمَّ احتاج إلى التعاون والمشاركة من أجل اكتمال الفضائل والكمالات.

سادساً: من العجيب ألا نرى للفارابي ولا ابن رشد نقداً أو اعتراضاً على ما ذكره أفلاطون من أمور تتنافى مع الأخلاق مما ورد بشأن نفي حق التملك للحراس والصناع، وشيوعية النساء وتكوين الأسرة والزواج وإنجاب الأطفال؛ فلم يخرج أفلاطون عن إطار التراث اليوناني الذي يحمل في أعماقه العداة للمرأة، ووضع قانوناً غريباً يتعد تماماً عن الأخلاق ومبادئ الرحمة والإنسانية، ويفضي إلى الشيوعية المعروفة والقضاء على الأسرة وعلى الملكية الخاصة.

سابعاً: اهتم الفلاسفة الذين كتبوا مدناً فاضلة بالحديث عن رأس المدينة، وهو الحاكم الذي يُختار من بين الحراس، وهو في هذه المدينة من الفلاسفة الذين توفرت فيهم إلى جانب الحكمة كل الفضائل الخُلُقِيَّة وغيرها من الفضائل والصفات، حتى يتمكن من إدارة شؤون المدينة على الوجه الأكمل، ويحقق للشعب ما يرجوه من سعادة وأمن ورفاء. وقد تحدث الفارابي وابن رشد عن خصال رئيس المدينة الفاضلة، وهي تنقسم إلى صفات عقلية وخُلُقِيَّة وجسدية، ويلاحظ أن أغلبها يتشابه إلى حد كبير مع تلك الصفات التي ذكرها أفلاطون في الجمهورية.

ثامناً: المدينة الفاضلة في الفكر الإسلامي لها علاقتها الوطيدة بدولة المدينة التي أسسها الرسول، فهي النموذج الذي ينبغي بناؤه من جديد ليجد الإنسان سعاده وحرية، ويظفر بكرامته وإنسانيته، وقد أشاد الفارابي وابن رشد بها، وعداها النموذج الأمثل للحكم.

تاسعاً: كان الفارابي وابن رشد ينظران بعين إلى الثقافة اليونانية وبعين أخرى إلى التعاليم الإسلامية، وظهرت ابتكاراتهما فيما استمدا من التاريخ الإسلامي ضاربين مثالا بما تحقق من مدينة فاضلة في عهد الخلفاء الراشدين، وموجهين النقد إلى الدولة الإسلامية المعاصرة لهما لبعدها عن هذا النموذج الفاضل.

ومع ذلك فإن الأثر الإسلامي في مدينة الفارابي وابن رشد باهت، بينما الأثر الأفلاطوني - وإن وظَّفاه في سياق إسلامي - فإنه يعلن عن نفسه، وكنا نود ألا ينساق

حكيمانا وراء أفلاطون في قضايا عنصرية يرفضها العقل والدين، وأن يستحضرا النموذج الإسلامي لتلك المدينة الفاضلة التي تحققت على أرض الواقع - لا في خيال الفلاسفة - في عهد الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين رضي الله عنهم؛ ليخرجا إلينا بفلسفة إسلامية أصيلة، وليظهرا للبشرية أنموذجًا فاضلاً ينبغي أن يحتذى.

الهوامش والمراجع

- (1) ذكر ابن خلكان أن الفارابي توفي سنة 339هـ عن ثمانين سنة؛ وبذا يمكننا أن نستنتج تاريخ مولده بأنه كان نحو عام 259هـ. وهذا الاستنتاج ضروري في هذا المجال؛ إذ المعلم الثاني لم يترجم لنفسه كما صنع بعض مفكري الإسلام، وكذا لم يفعل ذلك أحد من تلاميذه". زايد، سعيد: الفارابي، ط4، القاهرة: دار المعارف، 1998م، ص15.
- (2) ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، ج5، ط6، بيروت: دار صادر، 2013م، ص153-155.
- (3) الأندلسي، صاعد بن أحمد: طبقات الأمم، طبع بعناية: الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1912م، ص53.
- (4) القفطي، علي بن يوسف بن إبراهيم: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ/2005م، ص211.
- (5) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، ج1، ط1، بيروت: دار إحياء التراث، 1420هـ/2000م، ص103.
- (6) الوافي بالوفيات، ج1، ص103. والقصة ذكرها أكثر من مؤرخ، منهم: ابن فندمه، ظهير الدين البيهقي: نعمة صوان الحكمة، تحقيق: محمد كرد علي، دمشق: مطبعة الترقى، 1365هـ/1946م، ص55، 56. وابن العبري يوحنا الملطبي: تاريخ مختصر الدول، تحقيق: أنطون صالحاني اليسوعي، بيروت: دار الشروق، 1992م، ص187، والقفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص305.
- (7) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج5، ص156.
- (8) نشر في: بيروت: دار المناهل، 1413هـ/1992م.
- (9) الفارابي، ص16، 17.
- (10) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء، تحقيق: حسان عبد المنان، بيروت: بيت الأفكار الدولية، 1424هـ/2004م، ص3664. وابن الأثير، عز الدين علي بن محمد: الكامل في التاريخ، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، ج7، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 2012م، ص194.
- (11) شرف الدين، خليل: ابن رشد الشعاع الأخير، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995م، ص23-24، والعقاد، عباس محمود: ابن رشد، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013م، ص19-21.
- (12) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ج12، ط1، بيروت: دار دار الغرب الإسلامي، 2003م، ص1039-1041، وابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: د. نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، ص530.
- (13) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ج42، ص198.
- (14) ابن رشد الشعاع الأخير، ص19، 20.

- (15) ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: يوسف البكري، بيروت: بيت الأفكار الدولية، 2009م، ص111.
- (16) عمارة، د. محمد: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، ط2، القاهرة: دار المعارف، 1983م، ص17.
- (17) المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، ص21.
- (18) الوافي بالوفيات، ج2، ص82.
- (19) عيون الأبناء في طبقات الأطباء، ص531، 532، وسير أعلام النبلاء، ص3255، وابن رشد الشعاع الأخير، ص18، 19.
- (20) عمد ابن رشد - مع أنه الشارح الأكبر لأرسطو - إلى شرح الجمهورية لأفلاطون؛ لأنه لم يعثر على كتاب السياسة لأرسطو، وقد صرح بذلك في بداية كتابه جوامع سياسة أفلاطون. ويتساءل الباحث: لماذا لم يبحث ابن رشد عن آراء أرسطو السياسية وكثير منها مبسوط في الأخلاق إلى (نيقوماخوس) وفي الخطابة وفي (الميتافيزيقا)، وبعضها أيضًا مبسوط في كتب الفارابي، فلماذا لم يستخرج ابن رشد من هذه الأسفار مادة سياسية علمية أرسطية تكمل القسم العملي من العلم المدني بدلًا من اللجوء إلى شرح الجمهورية، ولابد من التساؤل أيضًا عن سبب إقدام ابن رشد على قراءة الجمهورية وعدم اتخاذ كتاب القوانين غرضًا لتلخيصه، وهو الكتاب الذي كتبه أفلاطون في أواخر عمره، ويعدّ أنضح سياسيًا من كتاب الجمهورية؟.
- (21) القرنشاي، رمضان على حسن: "المدينة الفاضلة دراسة تحليلية مقارنة"، مجلة وادي النيل للدراسات والبحوث، كلية الآداب، جامعة القاهرة فرع الخرطوم: العدد التاسع، يناير 2016م، ص215.
- (22) الميناوي، د. أحمد: جمهورية افلاطون المدينة الكاملة كما تصورها فيلسوف الفلاسفة، القاهرة: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، 2010م، ص49. وحول النكبة التي تعرض لها ابن رشد يمكن الرجوع إلى: ابن رشد الشعاع الأخير، ص21-26، والعراقي، عاطف: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ط4، القاهرة: دار المعارف، 1984م، ص44-49، وربان، أرنت: ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتري، عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2017م.
- (23) صقر، د. مصطفى سيد أحمد: نظرية الدولة عند الفارابي، المنصورة: مكتبة الجلاء الجديدة، 1989م، ص13.
- (24) جمهورية أفلاطون المدينة الكاملة كما تصورها فيلسوف الفلاسفة، ص10.
- (25) عبد الله، د. موسى: المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت: دار الروافد الثقافية، 2013م، ص13.
- (26) ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد: تلخيص السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية: حسن مجيد العبيدي، وفاطمة كاظم الذهبي، بيروت: دار الطليعة، 1998م، ص116.
- (27) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص116، 117. ومن الملاحظ أن ابن رشد يضيف على موضوع الحكمة عند أفلاطون صبغة أرسطية واضحة عن طريق تعريف الحكمة بكونها معرفة نظرية.
- (28) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص117.
- (29) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص80، 81.
- (30) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص118.
- (31) فخري، ماجد: ابن رشد فيلسوف قرطبة، ط2، بيروت: دار المشرق، 1992م، ص122.
- (32) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص119.
- (33) الفارابي، محمد بن محمد بن أوزلغ: كتاب التنبيه على سبيل السعادة، الهند، حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف الإسلامية، 1346هـ، ص20، 21.
- (34) الفارابي، محمد بن محمد بن أوزلغ: آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة، مؤسسة هندواي، 2016، ص70.

- (35) الفارابي، محمد بن محمد بن أوزلغ: فصول منتزعة، تحقيق: د. فوزي متري نجار، ط2، بيروت: دار المشرق، إيران: المكتبة الزهراء، 1405هـ، ص45.
- (36) الفارابي، محمد بن محمد بن أوزلغ: كتاب تحصيل السعادة، تحقيق: علي بو ملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995م، ص43، 44.
- (37) فصول منتزعة، ص14. ولعل الفارابي يستند في هذا المعنى إلى الحديث النبوي: "مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ، وَتَرَاحُؤِهِمْ، وَنِعَاطِفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى". النيسابوري، مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، بتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت: ج4، ص1999، رقم: 66 - (2586).
- (38) عابدين، د. يسار ونانو، بدير: مفهوم الفضيلة في مصطلح المدينة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، المجلد الثامن والعشرون، العدد الأول، 2012م، ص168، 169.
- (39) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص69، أبو زيد، منى أحمد: المدينة الفاضلة عند ابن رشد، الإسكندرية: منشأة المعارف، 2000م، ص35.
- (40) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص154.
- (41) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص108-105.
- (42) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص132.
- (43) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص109.
- (44) القرعة على الأذهان هي القرعة القائمة على الخداع أو الصدفة أو الحظ. تلخيص السياسة لأفلاطون، هامش ص128.
- (45) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص128.
- (46) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص129.
- (47) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص126.
- (48) عبد الفتاح، د. إمام: أفلاطون والمرأة، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2009، ص14.
- (49) أفلاطون والمرأة، ص15.
- (50) أفلاطون: الجمهورية، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، الإسكندرية: دار الوفاء، 2004م، ص76.
- (51) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص98، 99. ونرى صدى هذه الدعوى الأفلاطونية فيمن ينادي في عصرنا الحاضر بقتل المريض الذي لا يرجى شفاؤه، بدافع الرحمة والشفقة!
- (52) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص133.
- (53) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص100.
- (54) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص77.
- (55) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص75-77، وغالب، د. مصطفى: الفارابي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1998م، ص99.
- (56) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص140، 141.
- (57) علي، أرفيس: "المدينة الفاضلة من منظور ابن رشد"، مجلة أفاق للبحوث والدراسات، المركز الجامعي الإليزي، الجزائر: المجلد6، العدد1، 2023م، ص424.
- (58) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص88.
- (59) الجمهورية، ص250.

- (60) الجمهورية، ص336.
- (61) الجمهورية، ص284.
- (62) فصول منتزعة، ص4.
- (63) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص79، وفصول منتزعة، ص90-92.
- (64) الفارابي، محمد بن محمد بن أوزلغ: كتاب السياسة المدنية، قدم له وشرحه: د. علي بو ملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1996م، ص100-102. وآراء أهل المدينة الفاضلة، ص79-80.
- (65) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص80، 81.
- (66) كتاب السياسة المدنية، ص100.
- (67) بريزي، ماريا لوزيا: المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة: د. عطيات أبو السعود، القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2022م، ص23.
- (68) فصول منتزعة، ص16.
- (69) فصول منتزعة، ص16.
- (70) عرفة، د. عبد القادر: المدينة والسياسة دراسة في الضروري للسياسة لابن رشد، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، 1426هـ/2006م، ص105.
- (71) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص175، 176.
- (72) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص178.
- (73) ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص السياسة، تحقيق وشرح: د. محمد سليم سالم، الجمهورية العربية المتحدة- القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1387هـ/1967م، ص:136.
- (74) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص179، 180.
- (75) كتاب السياسة المدنية، ص104، 106.
- (76) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص199.
- (77) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص182، 183.
- (78) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص185.
- (79) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص187.
- (80) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص188.
- (81) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص213.
- (82) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص214، 215.
- (83) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص217، 218.
- (84) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص219.
- (85) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص192.
- (86) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص132.
- (87) تلخيص السياسة لأفلاطون، ص192.