

رؤية ابن رشد السياسية(*)

فريد العليبي (**)

باحث تونسي، وعضو الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية.

- ١ -

ظلت إشكالية السياسة لدى ابن رشد مجهولة من طرف القارئ العربي على مدى عهود طويلة، فقد نُظر إلى كتب ابن رشد المتداولة على أنها أبعد ما تكون عن السياسة وقضاياها، لكن المتمعن في كتاب ابن رشد العائد لتوّه إلى اللغة العربية بعد غربة طويلة، ونعني بذلك مختصر كتاب السياسة لأفلاطون^(١) لا يمكنه إلا أن يعود إلى تلك الكتب دارساً إياها بعين جديدة؛ فالخطاب الرشدي المبتوث في مؤلفات أبي الوليد العديدة، يشي بمجموعة من الأفكار السياسية التي لا تتطلب فقط الإحاطة بمفاصلها وتفكيك آلياتها وإنما كذلك فهم ما قاله ابن رشد في مواضع أخرى على ضوءها، وفهمها هي ذاتها على ضوء ما قيل في تلك المواضع، فأشكالية السياسة إنما تمثل ضمن المتن الرشدي جزءاً من كل، ويستدعي الأمر تناولها على هذا الأساس بالذات، وبالتالي إخضاعها للمساءلة الفلسفية وتبيين طبيعتها المساهمة الرشدية في حقل الفلسفة السياسية.

والمقاربة الرشدية للمساءلة السياسية مشبعة بالعودة إلى الأصول اليونانية والعربية، فقد استحضّر ابن رشد أفلاطون وأرسطو والفارابي في ثنايا الكتاب الذي وضعه. كما اعتمد النص الأفلاطوني الذي شرحه كنقطة ارتكاز لنقد واقع عصره، فنحن معه إزاء قول فلسفي حريص

(*) تمثل هذه الدراسة الخلاصة التنفيذية للطبعة الثانية من الكتاب، الذي صدر حديثاً عن مركز دراسات الوحدة العربية تحت العنوان نفسه (٣٥٠ ص) (المحرر).

efaridalibi@yahoo.fr.

(**) البريد الإلكتروني:

(١) انظر العنوان الكامل للكتاب: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العربية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح للمشرّف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

على التدخل في مجريات المعيش الاجتماعي السياسي، تشريحاً ونقداً، حيث يقول أبو الوليد «والاجتماعات في كثير من الممالك الإسلامية اليوم، إنما هي اجتماعات بيوتات لا غير، وإنما بقي لهم من النواميس الناموس الذي يحفظ عليهم حقوقهم الأولى. وبين أن جميع أموال هذه المدينة أموال بيوتات. وهم يضطرون في بعض الأحيان إلى أن يخرجوا من البيت ما زاد من ممتلكاته ويدفعونه إلى من يقاتل عنهم، فيعرض من ذلك مكوس وغرامات. والقوم من هؤلاء صنفان: صنف يعرف بالعامّة وآخر يعرف بالسّادة، كما كان عليه الحال عند أهل فارس، وكما عليه الحال في الكثير من مدننا. وفي هذا الحال يسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال [العامّة] إلى أن يؤدي بهم الأمر أحياناً إلى التسلط، كما يعرض هذا في زمننا هذا وفي مدننا هذه»^(٢).

ويذهب ابن رشد إلى أبعد من ذلك فيشير إلى ما يمكن أن يترتب عن ذلك الوضع من ردة فعل من قبل «العامّة»، رابطاً بين الوضع الاجتماعي وطبيعة السلطان السياسي بقوله: «وإذا اتفق مع هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة منهم، وكانوا يتسلطون عليهم، كان ذلك أشد الأمور قسوة على العامّة. وعندها يعملون

للإطاحة بهؤلاء الرؤساء، ويجتهد السيد فيهم في التغلب عليهم، ولذلك تصير هذه المدينة في غاية المناقضة لمدينة جودة التسلط. والأموال المكتنزة أصلاً في هذه المدينة هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات أعني أنها من أجل بيوت السادة»^(٣). ومن البين أن ابن رشد من خلال حديثه عن «زماننا هذا ومدننا هذه» و«هذه المدينة اليوم» إنما يركز نظره على العضلات التي تعصف بالمجتمع الأندلسي وهو يعيش آخر أيامه، مستعملاً العقل سلاحاً، هذا العقل الذي أضحت سهام الجمود الفكري كلها متجهة صوبه، في لحظة تاريخية تكلمت فيها الأطر الاجتماعية السياسية والفكرية، مما استدعى خضّها بقوة لفضح ما يعتريها من نقائص، وقد حاول ابن رشد القيام بذلك فجاء كلامه شهادة على ما انحط إليه المجتمع الأندلسي من جور وتسلط فساعت أحواله وأضحت كل العلامات تشير إلى قرب انفجاره.

إن هذه الاعتبارات تتيح لنا مساءلة إشكالية السياسة في فلسفة ابن رشد في مستوييها المتصلين بتلخيص النص الأفلاطوني من جهة، ومن جهة ثانية بتدخل ابن رشد في ذلك النص لكي يسلب من خلاله نقده على الوضع الذي يعاصره، فابن رشد لم يكن مجرد ملخص للنص، وإنما يتجاوز ذلك لكي يدلي بأفكاره الخاصة بشأن القضايا المثارة، في صلة بالهاجس الاجتماعي السياسي الذي أمل عليه قول ما قاله بعبارة صريحة حيناً، والتلميح والإشارة

لم يكن ابن رشد مجرد ملخص للنص الأفلاطوني، وإنما تجاوز ذلك لكي يدلي بأفكاره الخاصة بشأن القضايا المثارة، في صلة بالهاجس الاجتماعي السياسي، الذي أمل عليه قول ما قاله.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

أحياناً أخرى، بل إن صمته إزاء بعض المشكلات كان يكفي لكي ينطق بما يفكر فيه.

والآلاف للنظر أن المقاربة الرشدية بمضامينها المختلفة قد هاجرت بسرعة إلى أوروبا، فترجمت العديد من مؤلفات ابن رشد إلى اللاتينية والعبرية، واستثارت ردود فعل متباينة قبولاً ورفضاً، ولكنها مارست في كل الحالات تأثيرها في تربة الثقافة الأوروبية، فـ «بالرغم من الإدانات المتوالية من السلطات الدينية المشرفة على جامعة باريس في سنة ١٢٧١م وسنة ١٢٧٧م على وجه الخصوص، فقد ظلت مؤلفات وشروح ابن رشد تحظى بعناية وافرة لدى المشتغلين بالفلسفة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر»^(٤).

أما بالنسبة إلى العرب فقد ظلت في منفاها القسري إلى وقت قريب، وإذا أخذنا الجانب السياسي بعين النظر فإن الكثير من الطروحات الرشدية حول نمط الحكم والعلاقة بين الدين والسياسة وموقع المرأة في المجتمع، والدور الذي على الفيلسوف أن يؤديه في المدينة، لا تزال تعاني غرباً إلى حد اليوم، ولم تشق بعد طريقها إلى نسيج الحياة الاجتماعية والسياسية.

- ٢ -

لقد حفت بتشكك فلسفة ابن رشد عوائق شتى، وصلت إلى حد إحراق كتبه ونفيه. ولم يكن فيلسوف قرطبة على جهل بذلك، بل إننا عندما نقرأ كلماته التالية التي كتبها قبل محنته نلاحظ أنه كان على بينة مما كان يمكن أن يحصل له، يقول «من هذا النوع من الناس تظهر فئة السفسطائيين القائمين على أمر المدن ممن يعرضون عن كل ما هو جميل، كالفلسفة وغيرها، ويستحسنون كل ما هو قبيح. وبالجمله كل الشرور المدنية الواقعة في مثل هذه المدن. أما آراؤهم وتسلطهم على المدن، فهي أكبر أسباب ضياع الفلسفة وانطفاء نورها». وستعلم إذا تفحصت الأمر أن أمثال هؤلاء الرجال هم الأكثر عدداً في هذه المدن، فإذا ما نجا أحد من الخلق في هذه المدن، فإنك لن تعدو الحق إذا قلت بأن الله اصطفاه بعنايته السرمدية^(٥). فهل كان ابن رشد يشير إلى وضعه هو بالذات قبل أن يؤول إلى ما آل إليه من إقصاء ونفي؟ هل كان يستحضر في ذهنه مصير ابن باجة الذي وجّه سهام نقده إلى وضع مماثل فقضى مسموماً على يد أعدائه؟

لقد كان ابن رشد مدركاً للمخاطر التي تتهدد القول الفلسفي العقلي في بيئة تخشبت ذهنيها فأطلقت العنان لتكفير التفكير، وقد سار بحذر شديد وهو يواجه هذه الذهنية، محاولاً تجريبها من أعز أسلحتها ونعني بذلك المقدس الديني، ورغم ذلك فإن ردة الفعل كانت عنيفة، متخذة شكل حملة ضارية أحرقت خلالها كتب الفلسفة وسط تهليل جمهور لا عقل له، وحرّم الاشتغال بالفلسفة بمرسوم أميري^(٦).

(٤) عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية (سوسة، تونس: دار المعارف،

١٩٩٣)، ص ١٤٩.

(٥) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١٤٠ - ١٤١.

(٦) انظر نص المرسوم الوارد، في: أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة

لكتابي الموصل والصلة، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣)، ج ٥، السفر ٦، ص ٢٧.

إن هذه الظروف المختلفة التي أحاطت بتشكيل الخطاب السياسي الرشدي تتطلب المسألة الفلسفية والخوض في ذلك بالرجوع إلى النص ذاته ودراسته باعتماد المقارنة بينه وبين الآثار الرشدية الأخرى من جهة، ومن جهة ثانية دراسته على ضوء ما تضمنه النص الأفلاطوني الذي تعامل معه ابن رشد والنص الأرسطي الذي لم يحصل عليه، وتأويلات جالينوس للنص الأفلاطوني والموقف الرشدي منها، وما عرفه الفكر العربي من آثار فلسفية تخوض في الحقل نفسه، ونعني الحقل السياسي باستحضار الفارابي وابن باجة كمصدرين هامين للتدبير المدني لدى العرب، بالإضافة إلى فكر ابن تومرت وتجربته السياسية، أي تأثيرات الثورة الموحدية في تناول ابن رشد لإشكالية السياسة.

إن دراسة مثل هذه تضعنا مباشرة أمام سيل من الأسئلة التي تتطلب الفحص وتلمس الأجوبة الممكنة بخصوصها، فقد تناول ابن رشد قضايا عديدة ما تزال تحتفظ من حيث طرحها براهنيتها بالنسبة إلى العرب على وجه الخصوص، ومن بينها تعقل السياسة وتعدد أنظمة الحكم وأي منها ينبغي تفضيله على غيره، والدور الذي يتوجب على المرأة أن تضطلع به في المدينة وقضايا العدل والحرية والحرب والسلام.

لقد حرص ابن رشد على تمثيل علوم عصره فكانت محاولته تعقل الشأن السياسي من خلال التأسيس البرهاني للتدبير المدني، لأجل ذلك أكد ضرورة تحديد موضوع السياسة والأسس التي تقوم عليها، وأوجه التماثل والاختلاف بينها وبين المباحث الأخرى، وعند قيامه بذلك أعلن انحيازها الكامل للعلم الأرسطي بأقسامه المختلفة.

وإذا كان لم يطلع على سياسات أرسطو، فإنه يبذل جهداً لكي يتمثل التصور الأرسطي للتدبير المدني، سنده في ذلك ما اطلع عليه من مؤلفات أرسطو. وعند بحثه في مواضيع العلوم ومبادئها، يلاحظ أن هناك اختلافاً جوهرياً بين العلوم العملية والعلوم النظرية، فموضوع العلم العملي الذي يتضمن السياسة والأخلاق هو الأفعال الإرادية التي تصدر عن البشر ومبادئه الإرادة والاختيار، أما موضوع العلم النظري الذي يشتمل على علم التعاليم بأقسامه المكونة من الحساب والهندسة والفلك والموسيقى فهو الأشياء الطبيعية، ومبادئه الطبع والطبيعة، يقول ابن رشد «أما أن هذا العلم المشهور بالعلم العملي، يباين بجوهره العلوم النظرية، فهذا مما لا شك فيه ولا جدال، إذ كان موضوعه يختلف عن موضوع من موضوعات العلوم النظرية، ومبادئه تختلف عن مبادئها. وذلك لأن موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية التي تصدر عنها، ومبادئها الإرادة والاختيار، كما إن موضوع العلم الطبيعي هو الأشياء الطبيعية ومبادئها الطبع والطبيعة»^(٧). يتعلق الاختلاف إنذاً بالموضوع المدروس والمنهج المتبع في الدراسة سواء بسواء، حيث يرسم ابن رشد الحدود الفاصلة بين العلمين المشار إليهما على هذا المستوى بالذات، أي مستوى المواضيع والمناهج.

وبعد أن يحدّد الفرق بين العلم النظري والعلم العملي بهذه الصورة، يواصل تدقيق

(٧) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ٧٢.

المسألة المثارة، فيتناول الفرق بينهما على مستوى الغايات بقوله: «ثم إن هذا العلم يختلف أيضاً عن العلوم النظرية من جهة أن غاية هذه هي العلم لذات العلم، وإن وجد فيها ما له صلة بالعمل فبالعرض، كما هو الشأن في كثير من الأمور التي ينظر فيها أهل التعاليم. ولما كان هذا العلم الغاية منه العمل فقط، فإن أجزاءه الاستفادة مما هو عملي تختلف بالقرب منه والبعد.

ولهذا، فما كان من الأمور العامة المستنبطة في هذا العلم أكثر كلية كان أكثر بعداً عن العمل، وما كان منها أقل كلية ازداد منه قريباً، لكونها مستفادة مما هو عملي. وذلك كالأمر في صناعة الطب: ولذلك سمّي القسم الأول منها بالقسم النظري، والقسم الثاني بالعملي»^(٨).

كان ابن رشد مدركاً للمخاطر التي تتهدد القول الفلسفي العقلي، فأطلقت العنان لتكفير التفكير، لذا حاول بحذر تجريدها من سلاح المقدس الديني.

بيّن إذن أن غاية العلم النظري هي «العلم لذات العلم»، والذي يحيط بهذا العلم غير مطالب بأن يمر به إلى مستوى ممارسته، أما غاية العلم

العملي فإنها تتمثل في العمل، مما يجعل المعارف المترتبة عنه تقتضي ممارستها، وإذا ما ارتبط علم نظري ما بغاية عملية، فإن ذلك يحدث اتفاقاً فقط.

وبعد أن يدقق الحدود التي تفصل العلمين عن بعضهما البعض يتجه صوب تدقيق معنى العلم المدني والنظر في الأقسام المكونة له بقوله «ولهذا السبب انقسمت هذه الصناعة (العلم المدني) إلى قسمين: قسم أول تذكر فيه الملكات والأفعال الإرادية والعادات جملة، في مقالة جامعة، تعرف منها نسبة بعضها إلى بعض، وأي الملكات تؤثر في غيرها، والقسم الثاني يفحص فيه عن الكيفية التي ترسخ بها هذه الملكات في النفوس، وكيف تعمل ملكة في أخرى، حتى يكون الفعل الحاصل من الملكة المقصودة على أكمل وجه، وأي ملكة تكون كالعائق لغيرها»^(٩).

ويلاحظ ابن رشد أن كتاب أرسطو في الأخلاق إلى نيقوماخوس يخوض في القسم الأول من العلم المدني (الأخلاق)، أما القسم الثاني (السياسة) فيطرقة أفلاطون في كتابه الجمهورية، وحتى يكتمل بنیان هذا العلم يلجأ إلى تلخيص مؤلف أفلاطون لتعدّر الحصول على كتاب أرسطو في السياسة، يقول: «والقسم الأول من هذه الصناعة يتضمنه الكتاب المعروف بـ نيكوماخيا لأرسطو، والثاني يفحص عنه في كتابه المعروف بـ السياسة وأيضاً في كتاب أفلاطون الذي نروم تلخيصه هاهنا نظراً لأننا لم نحصل على كتاب أرسطو»^(١٠). غير أن طريق ابن رشد إلى هذا الهدف لم تكن سهلة، فالكتاب الذي يتعامل معه يعود إلى مرحلة ما قبل العلم الأرسطي، لذلك توجب عليه تنقيته من كل ما هو غريب عن العلم، فخطاب أفلاطون في السياسة تخللته الأساطير واختلط فيه البرهاني بالجدلي.

(٨) المصدر نفسه، ص ٧٢ - ٧٣.

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧٣.

ولكي توضع الأمور في نصابها العلمي ينبغي الاحتفاظ بما هو برهاني وتجاهل ما عداه، وهذا هو الذي فعله ابن رشد البرهاني، فقد تعامل مع الكتاب بانتقائية تعلن عن ذاتها بصراحة، فاستبعد الأقسام التي لا علاقة لها بالسياسة كعلم، وركز النظر على الأقسام الأخرى التي تندرج ضمن مسعاه القاضي بالتأسيس البرهاني للسياسة.

- ٣ -

وإذا كان كتاب **الجمهورية** قد جاء في شكل حوارات، فإن ابن رشد صاغ مجموع آراء أفلاطون بخصوص السياسة وفق أسلوب يعتمد تحليل القضايا، وعند بحثه في الكيفية التي يمكن أن يتأسس بها علم السياسة، يعتمد إلى تناول الأرضية التي يمكن أن يقوم عليها، ملاحظاً أنها تتمثل في علم الأخلاق الذي يتأسس بدوره على علم النفس، مما يعني أن علم الأخلاق وعلم السياسة يجدان في علم النفس أساسهما المشترك باعتبارهما ينتميان إلى علم واحد هو العلم المدني، ولذلك فإنه عندما يعرض لرئاسة الفيلسوف للمدينة يشبها برئاسة العقل للنفس، يقول «فبيّن إذن أن الرئاسة هي لهذا الجزء من المدينة، أعني أهل العلوم النظرية ومن هو على رأسهم. وكذلك الشأن في النفس: فالعدل هو أن يفعل كل جزء من أجزائها ما عليه أن يفعل، بالقدر الذي يجب، وفي الوقت الذي يجب. وهذا إنما يحصل بالضرورة في أجزاء النفس إذا قادها سلطان العقل»^(١١).

وعند الحديث عن نشأة المدينة، يلاحظ أن ما يفرض تلك النشأة هو حاجة الإنسان إلى الاجتماع واستحالة عيشه في عزلة عن بقية الأفراد المحيطين به، إذ: «إن الإنسان يحتاج في حصوله على فضيلته إلى أناس غيره، ولذلك قيل بحق عن الإنسان: إنه مدني بالطبع»^(١٢).

وهذا الاجتماع ينبغي أن يخضع برأيه إلى تدبير عقلي كي ينظم على النحو الذي يضمن للإنسان حريته وكرامته، وإلا فإنه يكون ضالاً جاهلاً، تسلط خلاله على الناس شتى صنوف القهر. ومن ثمة يفرق فيلسوف قرطبة بين نوعين من السياسات: سياسة فاضلة وسياسة ضالة. فمن جهة هناك المدينة الفاضلة، ومن جهة ثانية هناك المدن الأخرى التي تتصف بالضلال وتسبب للفرد الشقاء، فإذا كانت المدينة الفاضلة حكيمة، شجاعة، عفيفة، عادلة، فإن المدينة الضالة فاسدة، جاهلة، جائرة، يقول «وبيّن أن هذه المدينة إذا كان حال أهلها هذه الحال، فإنها ستخلو من الحسد والبغضاء، وكذا من سوء الحال، وغير ذلك من الشرور القائمة في هذه المدن (الأخرى). ولذلك فلا حاجة لهم إلى سنّ العقوبات درءاً للاستيلاء على الأموال أو السرقة أو غير ذلك من هذه الأمور القائمة في هذه المدن. بل إن هؤلاء القوم هم في غاية السموّ والسعادة، فإنهم سعداء لا يلحقهم شيء من تلك الشرور التي تلحق أهل هذه المدن»^(١٣). ويبدو ابن رشد من خلال هذا التحديد للمدينة الفاضلة

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٢١.

وأحوالها، كأنما يستحضر ابن باجة الذي يقول بخصوصها: «وبين أن المدينة الفاضلة قد أعطي فيها كل إنسان أفضل ما هو معدّ نحوه، وأن آراءها كلها صادقة، وأنه لا رأي كاذب فيها، وأن أعمالها هي الفاضلة بإطلاق»^(١٤).

ومن الواضح أن المقاربة الرشدية لمسألة أنظمة الحكم تضعنا منذ البدء على أرضية رسم الحدّ الفاصل بين نظامين متميزين من حيث طبيعتهما، نظام فاضل، ونظام فاسد. ولئن كان ابن رشد يتبع رئيسياً نفس التقسيم الذي وضعه أفلاطون لأنظمة الحكم: المدينة الفاضلة، مدينة الكرامة، مدينة الأقلية الموسرة، المدينة الجماعية، مدينة وحدانية التسلط، فإنه يضيف إلى ذلك نوعين آخرين وهما مدينة الضرورة ومدينة الشهوة، في تفاعل واضح مع فلسفة الفارابي السياسية. كما أنه يركز النظر بصورة لافتة على قضية تأسيس المدينة الفاضلة، فيخوض في هذا الأمر من مختلف جوانبه بما في ذلك بحث إمكانية المرور بالمدينة الفاضلة من مستوى التصور الفلسفي إلى مستوى التطبيق العملي. ويقدم بهذا الخصوص إجابة واضحة، فالمدينة الفاضلة ممكنة التحقيق فعلياً وفي الأندلس نفسها، لذلك نراه يورد اعتراضاً ممكناً على نشأتها ثم يقوم بنقضه درءاً لكل تشكيك، يقول «فإن قال قائل: إذا كان وجود هذه المدينة إنما يكون ممكناً بوجود مثل هؤلاء القوم (الفلاسفة)، وبتلك الصفات التي نشأوا عليها في هذه المدينة، فلا سبيل إنذاراً إلى وجود هذه المدينة، وصار ما كنّا نعتقده ممّا افترضناه في قولنا ممتنع الوجود؟ والجواب هو أنه يمكن أن نربي أناساً بهذه الصفات الطبيعية التي وصفناهم بها، ومع ذلك (= إلى جانب ذلك) ينشأون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذي لا مناص لأمة من هذه الأمم من اختياره، وتكون مع ذلك شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية، وتكون الفلسفة قد بلغت على عهدهم غايتها. وذلك كما هو عليه الحال في زماننا هذا وفي ملتنا هذه [الإسلام]، فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة [حكم]، وذلك في زمن لا ينقطع، صار ممكناً أن توجد هذه المدينة»^(١٥).

وبذلك، فإنه يرى في التأسيس الفعلي للمدينة الفاضلة قطيعة مع ما آل إليه الوضع السياسي في الأندلس من فساد كان سببه التنكر للفلسفة والفلاسفة «الذين هم حقاً فلاسفة»^(١٦) واتباع السفسطائيين «ممن يعرضون عن كل ما هو جميل، كالفلسفة وغيرها، ويستحسنون كل ما هو قبيح. وبالجملة كل الشرور المدنية الواقعة في مثل هذه المدن»^(١٧). وبالتالي فإن من أؤكد المهام التي ينبغي القيام بها لفتح السبيل أمام تأسيس نظام حكم فاضل، إعادة الاعتبار للفيلسوف والكف عن اضطهاده، بالفلسفة وحدها بإمكانها إصلاح ما فسد، أي أننا إزاء دعوة صريحة من قبله إلى القطع مع وضع تسوده أنظمة حكم

(١٤) أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، حققها وقدم لها ماجد فخري، الدراسات والنصوص الفلسفية؛ ١ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨)، ص ٤١.

(١٥) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

فاسدة، أداتها المادية القمع المباشر للبشر، وسندها الأيديولوجي الأكاذيب الخطابية التي يروجها سفسطائيون ينتدبون للغرض. هذه الأنظمة السياسية الضالة التي تحيل الفيلسوف الحقيقي إلى الصمت، وتحكم عليه بـ «التوحد»، يقول ابن رشد «وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها. ولذلك فإنه [يفضل] التوحد ويعيش عيشة المنعزل»^(١٨).

ويعطي ابن رشد أهمية كبرى للممارسة السياسية، أي لما يطبق واقعياً، إذ يمكن لهذا الحاكم أو ذاك أن تكون آراؤه جميلة، ولكن ممارسته تناقض ذلك، مما يتطلب الحكم على صنيع النظام السياسي لا من خلال ما يقوله أصحابه عن أنفسهم، وإنما من خلال أعمالهم، يقول عند الحديث عن تحول المدينة الناقصة إلى مدينة فاضلة «وبالجملة فتحولها إلى مدينة فاضلة أقرب إلى أن يكون في هذا الزمان بالأعمال الصالحة منه بالآراء الحسنة. وأنت تلمس ذلك في مدننا. وبالجملة فلن يصعب على من كملت لديه

«إذا اتفق ونشأ في هذه المدن
فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة
إنسان وقع بين وحوش ضارية،
فلا هو قادر على أن يشاركها
فسادها، ولا هو يأمن على
نفسه منها...»

أجزاء الفلسفة [واطلع] على طرق تحول المدن أن يرى أنها لن تؤول نحو الأفضل بالآراء [وحدها]»^(١٩).

- ٤ -

ومن المسائل التي عرض لها ابن رشد بالتحليل مسألة المرأة والموقع الذي ينبغي أن تشغله في المجتمع. ويكشف تحليله لهذه المسألة عن تمثلها من جهة كما وردت على لسان أفلاطون، ومن جهة ثانية كما هي عليه واقعياً ضمن المحيط الثقافي الذي عاش فيه ومن ثمة تبين الأفق الممكنة لتحرر جمهور النساء، لما لذلك من علاقة وثيقة بتطور المجتمع، فالمشروع السياسي الرشدي إنما يهدف إلى مقاصد كبرى تتصل بمجموع الشعب الذي يمثل جمهور النساء، وفق ابن رشد، سواده الأعظم، وإذا ما ظل ذلك الجمهور على تخلفه، واستبعد من المشاركة في الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية، وسجن بين جدران أربعة، فإن النتيجة تكون تخلف المجتمع بأسره، الذي سوف يزرع لا محالة تحت عبء الفقر والجهل.

وتقوم استراتيجية ابن رشد في تناول هذه المسألة، على نسف المرتكزات النظرية التي تعتمد تقليدياً لاستعباد المرأة، وإقصائها من كل مشاركة في الحياة العامة، لأجل ذلك ينصب

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٦٤ - ١٦٥.

اهتمامه على تأكيد المساواة النوعية بين المرأة والرجل من حيث امتلاك العقل، مما يعني أنهما من طبيعة واحدة باعتبارهما بشراً، مؤكداً أنه إذا كانت هناك اختلافات، فهي اختلافات كمية وليست نوعية، يقول: «إن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها [الأفعال الإنسانية] وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف. أعني أن الرجال أكثر كدّاً في الأعمال الإنسانية من النساء. وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقاً في بعض الأعمال، كما يظن ذلك في فنّ الموسيقى العملية، ولذلك يقال أن الألحان تبلغ كمالها إن أنشأها الرجال وعملتها النساء»^(٢٠).

ومثلما هو بين، فإن الأمر لا يتعلق بتناقض بين الجنسين يؤدي إلى التمييز بينهما، ويشرع أفضلية هذا على ذلك، وإنما باختلاف في تأدية بعض الأعمال، وبوحدة في النوع الذي هو الكائن الإنساني. وعندما يقرّ ابن رشد بتفوق الرجل على المرأة في بعض المهن، فإنه لا يترك الأمر يمضي هكذا بدون أن يرد للنساء ما لهن من صفة التفوق على الرجال في مهن أخرى، فتكون النتيجة هنا كذلك اختلافاً لا يمكن أن يكون مبرراً للتمييز بين الجنسين. بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك، مؤكداً أن الكثير من المهن التي يعتقد عادة أنها حكر على الرجال يمكن للنسوة القيام بها، ومن بينها أن يكنّ فيلسوفات ورئيسات ومحاربات، يقول «وقد يتبين ذلك غاية البيان بالفحص. وذلك أننا نرى نساء يشاركن الرجال في الصنائع، إلا أنهن في هذا أقل منهم قوة، وإن كان معظم النساء أشد حذقاً من الرجال في بعض الصنائع، كما في صناعة النسيج والخياطة وغيرهما. وأما اشتراكهن في صناعة الحرب وغيرها فذلك بين من حال ساكني البراري وأهل الثغور. ومثل هذا ما جبلت عليه بعض النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيماً أو صاحبات رياسة»^(٢١).

وإزاء المشكّكين في ذلك يلجأ ابن رشد إلى الحجج الفلسفي، مؤكداً أن وجهة نظره إنما تصدر عن فحص وتدقيق وأن البراهين التجريبية تدعمها، يقول «وقد تبين ذلك بالفحص في الحيوان. أعني أنه ينبغي أن يكون هناك في النساء حافظات، وذلك [حاصل] عند الحيوانات التي شبّهنا بها الحافظ فيما تقدم. ونرى هذا في أنثى الكلاب، فهي تحمي ما تحميه الذكور منها، وتصارع ما تصارع ذكورها، غير أنها أضعف منها في ذلك. وقد جعلت الطبيعة أحياناً للذكر - وهذا نادر - آلة بها يحارب ولم تضعها للأنثى، كما هو عليه الحال في الخنزير (الوحشي). ولما كانت الآلات (= كالأنياب والمخالب) التي بها تهاجم الحيوانات التي من شأنها أن تهاجم، هي في الذكر منها والأنثى في الأغلب على حدّ سواء، فذلك دليل على أن الأنثى تفعل هي أيضاً نفس ما يفعله الذكر»^(٢٢).

يحرص ابن رشد إذاً على تأكيد المساواة بين الجنسين، محاولاً البرهنة على ذلك عقلياً

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

وتجريبياً، ولنا أن نتساءل عن سرّ هذا الحرص، وللإجابة نقول: إن ذلك مرتبط بمشروع التجديد السياسي الاجتماعي الذي يطمح إلى جعله حقيقة واقعة بالنسبة إلى مجتمعه وعصره، فالأمر لا يتوقف مثلما ذكرنا على مجرد تلخيص وجهة نظر أفلاطون في السياسة، وإنما الانقلاب على مشكلات واقعية تعوق حركة مجتمعه، فالنظرة الدونية للمرأة واستبعاد النساء من عملية الإنتاج الخ.. عوامل من شأنها جعل المجتمع يتخبط في الفقر والتخلف، لذلك ينتقد ابن رشد إبقاء المرأة في البيت، ويشير بضرورة خروجها للعمل لتشارك الرجل الأنشطة الفكرية والعملية، فمن أسباب شقاء المدن سجن النساء في البيوت، واختزال طاقتهن في الحضانة وطهو الطعام وغسل الثياب وخدمة الأزواج، فهنّ يؤلفن وفق تقديراته ثلثي السكان، فإذا ما أصابت هذا العدد الهائل

يحرص ابن رشد على المساواة بين الرجل والمرأة من منطلق التجديد السياسي الاجتماعي، منتقداً إبقاء المرأة في البيت، ومؤكداً ضرورة خروجها للعمل كي تشارك فكراً وعملاً.

من الناس العطالة فإن المجتمع بأسره سوف يتأثر لا محالة، يقول «وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن.. لأنهن اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلاً لأفعالهن [الأخرى]. ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيبات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملاً ثقيلاً

على الرجال صرن سبباً من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أنهنّ فيها ضعف عدد الرجال، فإنهنّ لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال، كما في صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بين نفسه» (٢٣).

والواضح من هذه المعالجة للمسألة النسوية أنها تروم إصلاحاً سياسياً اقتصادياً اجتماعياً، فجمهور النساء أضحى على هامش الحياة الاقتصادية جرّاء استبعاده القسري، مما جعله يشغل موقعاً طفيلياً، يستهلك بدون أن ينتج، مثله مثل الأعشاب الطفيلية، وللنهوض بالمجتمع تصبح مشاركة المرأة في الإنتاج من خلال انخراطها في العمل متأكدة. وللاتجاه صوب هذا الهدف يحاول ابن رشد إقناع الرجل نفسه بأن المرأة التي لا تعمل هي عالة عليه، فهي تلحق به الأذى اقتصادياً واجتماعياً.

إنه يدعو إلى القطع مع نوع من التعامل مع المرأة أدى إلى تبليد ذهنها، وشلّ طاقتها، فالمجتمع الأندلسي لم يعتن بتهيئة المرأة للأعمال الجليلة فأصبحت مثل الأعشاب التي تنبت بين الزرع فتلحق الضرر به، فهي تنمو كيفما اتفق، ولا نفع يتأتى منها، ومن ثمة يخاطب ابن رشد الرجال، فنزعتهم الذكورية وما يترافق معها من تهميش دور المرأة هما سبب البلاء الذي يقعون هم بالأخص تحت وطأته.

وهو يعترض صراحة على استبعاد بعض الشرائع المرأة من أن تكون حاكمة ورئيسة، يقول «ولما ظنَّ أن يكون هذا الصنف نادراً في النساء، منعت بعض الشرائع أن يجعل فيهنَّ الإمامة، أعني الإمامة الكبرى، ولإمكان وجود هذا بينهن أُعدت ذلك بعض الشرائع»^(٢٤). وابن رشد يستعمل هنا عبارة «ظن» لكي يبرز أن الأمر لا يرتقي إلى مرتبة اليقين، وإنما هو من قبيل التخمين والتشكُّك، ملاحظاً أن تلك «الشرائع» منعت تقلد المرأة الرئاسة (الإمامة الكبرى) بالاستناد إلى ذلك، أي إنها استندت إلى خلفية مشكوك في صحتها.

- ٥ -

وعرض ابن رشد منطلقاً من نفس هذه الروح النقدية التحريرية إلى مسألة الحرية، ومعالجته لها تشي بنزعة تحررية لافتة، إذ عارض آراء المتكلمين وخاصة المعتزلة والجبرية بخصوصها فقد «افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين: فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة... وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية»^(٢٥). وينقض ابن رشد تصورات الفريقين ملحقاً الأشاعرة بالجبرية، فمعضلة القضاء والقدر لا تجد حلها في الدائرة الكلامية وإنما في الدائرة الفلسفية على وجه الحصر. والجدير بالتنويه هنا أنه يقف على طرفي نقيض مع الأب الروحي للدولة التي عاش في كنفها، ونعني المهدي بن تومرت، مما يعني تنكُّره للمذهب الرسمي لتلك الدولة، وذلك في انحياز واضح من طرفه للفلسفة. فإذا كان ابن تومرت يرى أن مصير الإنسان محدّد سلفاً فالسعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه و«جميع المخلوقات صادرة عن قضائه وقدره، أظهرها الباري سبحانه كما قدرها في أزليته من غير زيادة ولا نقصان، لا تبديل في المقدور ولا تحويل في المحتوم، أو جدها لا بواسطة ولا لعلّة»^(٢٦)، فإن ابن رشد يضفي على معضلة القضاء والقدر طابعاً عقلياً صرفاً، غير إنه إذا كان نقضه لآراء الجبرية مفهوماً فكيف نفهم تصديه في نفس الوقت لآراء المعتزلة؟

لقد أكدت هذه الفرقة أن الإنسان مسؤول عن أفعاله فهو الذي يقوم بها، ومن ثمة كانت مسؤوليته عنها، فقد «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم، وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله جلَّ وعزَّ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم»^(٢٧).

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٢٥) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضدَّ على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشروع على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ١٨٧.

(٢٦) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت، أعز ما يطلب (الرباط: مؤسسة الغنى للنشر، ١٩٩٧)،

ص ٢١٨.

(٢٧) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار (القاضي)، المغني في أبواب التوحيد والعدل (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، [د.ت.])، ج ٨، ص ٣.

لقد رأى ابن رشد في الحلّ المعتزلي تنكراً للأسباب الموضوعية المستقلة عن إرادة الإنسان، لذلك فهو يجرد المتكلمين جميعهم من ادعاء القدرة على حلّ تلك المعضلة، فقد كانت آراؤهم أحادية الجانب، فالجبرية غلبت الأسباب الخارجية، أما المعتزلة فقد غلبت الإرادة الذاتية للإنسان. بينما نحا ابن رشد منحى تأليفياً من خلال الربط بين الجانبين المشار إليهما، أي الأسباب الموضوعية من جهة وإرادة الإنسان من جهة ثانية، فأفعال الإنسان إرادية وهو مسؤول عنها لا محالة، غير أنها تحدث ضمن محيط من الأسباب الموضوعية الضرورية المستقلة عن إرادته، يقول «لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً»^(٢٨). واللافت أن أبا الوليد يخرج معضلة القضاء والقدر من مجال الدين إلى مجال الفلسفة، فالنظام والترتيب الذي عليه الكائنات هو القضاء والقدر.

ولا يختلف تناوله لمسألة العدل عما ذكرناه، فقد التزم في تحليلها حدود القول الفلسفي، فالعدل برأيه إنما يتمثل في احترام كل فرد الوظيفة التي هو مؤهل للقيام بها بحكم طبيعته، فالعدل يستلزم «أن لا يقوم (الفرد) إلا بعمل واحد من الأعمال التي تحتاجها (المدينة)، وهو العمل الذي أعد له بالطبع»^(٢٩) أي إن العدل يتطلب «احترام ما توجبه النواميس»^(٣٠). وهذا يحيل إلى ضرورة سيادة النظام والانسجام والتناسق، بينما يسود الجور عندما ينتشر الاضطراب وتعم الفوضى.

وقد انتصر أبو الوليد لفكرة العدل شرعياً أيضاً، وتصدى لأقوال المتكلمين، وخاصة الأشاعرة، لقولهم إن أفعال الإنسان وحدها يمكن أن تنطبق عليها صفات مثل العدل والجور، أما أفعال الله فهي عادلة بإطلاق، معتبراً هذا القول «في غاية الشناعة»^(٣١) فبرأيه هناك آيات تنص على العدل الإلهي مثل ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط﴾ و﴿أن الله ليس بظالم للعبيد﴾ أو ﴿إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون﴾^(٣٢). ويقوم حجاج أبي الوليد ضد خصومه على وعي كامل بما يتضمّنه النص القرآني من آيات أخرى تشير إلى ذلك: ﴿فيضّل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾^(٣٣) أو الآية التي تقول ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾^(٣٤).

وفي مواجهة هذا التعارض، لا حلّ سوى التأويل العقلي، فالإنسان مسؤول عن أفعاله

(٢٨) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضدّاً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، ص ١٨٨.

(٢٩) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ١١٩ - ١٢٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٣١) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضدّاً على الترسيم

الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، ص ١٩٥.

(٣٢) القرآن الكريم: «سورة آل عمران»، الآيتان ١٨ و١٨٢، و«سورة يونس»، الآية ٤٤ على التوالي.

(٣٣) المصدر نفسه، «سورة إبراهيم»، الآية ٤.

(٣٤) المصدر نفسه، «سورة السجدة»، الآية ١٣.

كما تقدم ذكره، والله ليس سبباً للجور وإنما يتعلق الأمر بعوامل موضوعية أوجدها الله في المخلوقات، أي إن أسباب الهداية والضلال سواء بسواء موجودة فيها، وعندما يقدم الإنسان على هذا الفعل أو ذاك فإنه وحده المسؤول عما اختاره لأجل ذلك يحاسب عليه. إن الله مسؤول برأيه عن خلق أسباب الضلال لا عن الضلال نفسه، وإذا كان الله خالقاً للشر فإنه إنما يفعل ذلك لأجل الخير، إنه «خالق للخير لذات الخير، وخالق للشر من أجل الخير»^(٣٥).

إن أسباب الهداية والضلال سواء بسواء موجودة في المخلوقات، وعندما يقدم الإنسان على هذا الفعل أو ذاك، فإنه وحده المسؤول عما اختاره، ولأجل ذلك يحاسب عليه.

وقد أضاف أبو الوليد على العدل دلالات ذات شأن، فهو يستدعي برأيه الإصغاء لمن يخالفنا الرأي؛ إذ «من العدل، كما يقول الحكيم، أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه. أعني: أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه»^(٣٦)، وإذا ما نزلنا هذا القول ضمن المجال السياسي فإن ذلك يعني أن العلاقة بين الفرقاء السياسيين يجب أن تقوم على الحوار ونبذ الإقصاء.

- ٦ -

كما عرض لمسألة الحرب من ذات الزاوية، وهو لا يتناولها نظرياً فقط، وإنما عملياً أيضاً فقد انشغل بالقضايا الواقعية التي تثيرها الحرب، وفي كتابه الفقهي بداية المجتهد ونهاية المقتصد خصص فصلاً كاملاً للحديث عن الجهاد، كما انشغل بمسألة الحرب مفهوماً في تليخيصه للجمهورية، وبحث علاقتها بتأسيس المدينة الفاضلة وديمومة بقائها.

واعتبر الحرب صناعة وحرفة تخضع لتقسيم العمل الذي يجب أن تسير وفقه المدينة الفاضلة، مما يعني وجود طبقة بعينها تقوم بهذه الوظيفة، وهي طبقة الحرّاس (الحفظة) ورأى أن المدينة الفاضلة معنية بإكراه مدن الضلال على السير على طريق الفضيلة وإذا حصل ذلك بالإقناع والسبل السلمية فإن ذلك يكون أفضل.

لقد طرق فيلسوف قرطبة إشكالية السياسة وما تتفرع إليها من قضايا من زاوية عقلية، ومن البين أن الكثير من طروحاته ما تزال محافظة على قيمتها بالنسبة إلى العرب

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٣٦) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٢٨٠.

على وجه الخصوص، مثل موقفه من المرأة، ونقده للجور والاستبداد، ودعوته إلى النظر في الشأن السياسي من موقع التفكير والروية، وتصديه لتدخل رجال الدين في شتى مناحي الحياة الاجتماعية السياسية، ودفاعه عن تأصيل الفلسفة في التربة العربية. وعندما نلقي نظرة على ما يحدث راهناً في دنيا العرب من انتشار التكفير وغياب التسامح وتفشي الطائفية الخ... نتنبّه إلى راهنية ابن رشد ونقف على مدى الحاجة للإفادة من الموروث الرّاخر الذي تركه لنا.

وإذا كانت مساهمة ابن رشد في حقل الفلسفة السياسية قد وضعت نصب العين الارتقاء بالتعامل مع الظاهرة السياسية من مستوى التعاطي العرضي والخطابي إلى مستوى التحليل البرهاني وهو ما ذكرناه، فإن ذلك لا يعني أن السياسة قد تحولت معه إلى علم مستقل بذاته، فهذه المهمة لن تنجز إلا لاحقاً على يد هوبز ومكيافلي على وجه الخصوص، حيث ستستقل السياسة عن الأخلاق وتصبح لها مفاهيمها ومبادئها وقوانينها المخصوصة على المستوى الإبستيمي، بينما ظلت لدى أبي الوليد منشدة إلى القيم الأخلاقية وتدور في فضاء التدبير المدني بمعناه الإغريقي.

ورغم القيمة التي تتمتع بها مساهمته، فإنها لا ترتقي أيضاً إلى مستوى الفلسفة السياسية، لما يفترضه مثل ذلك الارتقاء من الكشف عن المبادئ والغايات المحركة للظاهرة السياسية، فابن رشد لا يزعم لنفسه أنه توصل إلى إنتاج مبادئ ونظريات سياسية أو صاغ تعريفات ومفاهيم جديدة، وإنما تحرك رئيسياً وهو يتناول المسألة السياسية على أرضية التفاعل مع النصوص الفلسفية الإغريقية والعربية التي سبقته وأبدى، في علاقة بذلك، آراءه السياسية. لأجل هذا، فإن ما قدمه لنا على هذا الصعيد يصح أن نسمه على وجه التدقيق بأنه رؤية سياسية نجدها ماثورة في سائر مؤلفاته، وبالتالي من الخطأ حصرها في تلخيصه لجمهورية أفلاطون، رغم أن هذا الأثر يظلّ الموضوع الأهم الذي ضمّنه أبو الوليد رؤيته السياسية، موضوع حديثنا □