منهج إصلاح المدينة في التصور الفلسفي لدى بعض فلاسفة الإسلام

د. محمود سعيد حميدة عطية (*)

ملخص البحث

يهدف البحث إلى الكشف عن منهج إصلاح المدينة وغايته في التصور الفلسفيّ حتى بلوغ الكمال الإنسانيّ بالتحقّق بالفضائل وتحصيل السعادة لأهلها سواءٌ أكانتْ السعادة ناتجةً عن الاجتماع في المدينة إذا كانتْ فاضلةً كما رأى الفارابيّ أم بالتَّوحُّد مع جُمْلة الفُضلاء إذا كانتْ فاسدةً كما رأى ابن باجه أم بالاكتفاءِ الذَّاتيّ بعيدًا عن صور الاجتماع بأشكالها مع العمل على إصلاح الذات والبحث عن الحقيقة كما رأى ابن طُفَيل. وتلك الغاية لزم عن تحقيقها تصورات وخطوات منهجية في الوصول إليها بغية إصلاح المدينة، فهناك من رأى أن إصلاحها فَوْقيٌّ يبدأُ بإسناد الحُكم إلى الحاكم الفيلسوف وفْقَ تدرُّج هرميّ للهيئات والرُّتب، وهناك مَنْ رأى أنَّ الإصلاح تَحْتيٌّ يبدأُ بالمُتوحِّد مع جماعة من النَّوابِتْ السُّعداء الذين تَكْتَمِل بكثرتهم المدينة الفاضلة، ورأيٌ ثالثٌ جمع في إصلاح المدينة بين الوجهتين السابقتين: الفوقي والتحتي كما فعل ابن طفيل مع "حيّ" في بدايته قبل لقاء "أبسال". وبناء عليه قسَّمتُ البحث إلى: مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، تناول التمهيد أسس الاجتماع الإنساني في المدينة، وعرض المبحث الأول منهج الإصلاح الفوقي، وتناول الثاني التحول إلى منهج الإصلاح التَّحتي، وفي الثالث تطور الإصلاح إلى الذات أو مدينة الفرد. وكان من المناسب في معالجة البحث استعمال المنهج التحليلي والمقارن والنقدي، وانتهيت إلى البرهنة على أن الفلاسفة المسلمين كان لديهم منهج إصلاحيّ متطوِّر بحسب الظروف والأحوال على الرغم من تأثرهم بفلاسفة اليونان.

الكلمات المفتاحية:

الإصلاح، المدينة، التدبير، الاجتماع، المتوحد.

(*) أستاذ مساعد بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

The approach to reforming cities in the philosophical perception of some Muslim philosophers

Abstract

The research aims to reveal the approach to reforming cities and its goal in the philosophical conception until human perfection is achieved through reaching virtues and obtaining happiness for their people, whether happiness results from gathering in a utopia as Al-Farabi thought, by uniting with the community of virtuous people if this city is corrupt as Ibn Bajjah believed, or by self-confinement and keeping away from all forms of socializing, while working on self-reform and searching for truth, as Ibn Tufail believed. To achieve this goal, it is necessary to have visions and proceed with systematic steps to reform the city. There are persons who believed that its reform starts from the top and begins with assigning rule to the good ruler, the philosopher who has a predictable vision in life, according to a hierarchical progression of bodies and ranks. While there are others who believed that the reform starts from the bottom and begins with those united with a group of happy secluded persons whose abundance in number results in making a utopia. The third opinion in reforming the city combined the two previous views: The upper and lower, as Ibn Tufayl did with the character of "Hayy" in the beginning, before meeting "Absal ".Accordingly, I divided the research into: an introduction, a preface, three sections, and a conclusion. The preface dealt with the foundations of human society in the city, the first section presented the above-ground reform approach, the second dealt with the shift to the bottom-ground reform approach, and in the third the section I presented the idea of reform toward the self or the individual's city. In dealing with the research ,it was appropriate to use the analytical, comparative, and critical approach. I ended up proving that Muslim philosophers had a developed reformist approach according to circumstances and conditions, despite their influence by Greek philosophers.

Keywords: reform, city, management, gathering, secluded person.

مقدمة:

قد يتبادر إلى الذهن– لأول وهلة– أن المقصود بالمدينة في هذا البحث هي المدينة في العمران الحضري التي تُمثل مركزًا مهمًا لكل مناشط الحياة سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا، أو هي المدينة كما في التخطيط الهندسي والإداري بالنسبة لموقعها من الدولة، أو هي المدينة في التصور السياسيّ والاجتماعيّ بحيث إنْ كبرتْ تكونتْ منها الدولة وإن صغرتْ فهي مجموع الأفرد، ولا هي المدينة الصناعيّة أو المدن التجارية الحديثة، ولا هي المدينة كما يُصورها خيال الشعراء والأدباء، إنما المقصود من المدينة هو

الكشف عن المدينة في تصوُّر الفلاسفة المسلمين، وهل لهم منهج في إصلاحها، ومن أين نبدأ؟ ومن الطبيعيّ أن يختلف مفهوم المدينة في تصور الفلاسفة عن غيره من حيث الرؤى الواضحة والتصورات الكاملة والكلية حول هذا النظام العام للمدينة حيث حاول بعض الفلاسفة وضع تصور عام مثاليّ لأفكار أهل المدينة أسماه الفارابي "آراء" أهل المدينة الفاضلة التي قد يكون اجتماع أهلها بالطبع سببًا محوريًّا للخلاف والتنازع فيما بينهم، واهتدى به ابن سينا وابن باجه وابن طفيل من فلاسفة المغرب العربي.

تكمن أهمية هذا البحث أنَّ ثمة بعض المحاولاتْ المعاصرة قد صوَّرت الواقع اليوم على نحو لا يُشاكل التصور القديم في "المدينة الفاضلة" بتقديم ما يناقضه "مدينتنا غير الفاضلة"[١]، وثمة تصورات أخرى حَكَمتْ على المدينة وانحرفتْ بها إلى وهاد التكفير، حيث غلَب عليها نزعة اتّهام المجتمعات المدنيّة وأخذها بالشدة والتطرف في الحكم عليها، وهي نظرة ضيقة متعصبة لم يعرفها الفلاسفة، ولم تكنْ لهم نهجًا على الرغم من قسوة الواقع الذي عاشوه حينئذٍ ربما مراتٍ عديدة عن اليوم، وبناءً عليه فإذا استصحبنا النظرة المقارنة في البحث بين النظرة الفلسفيّة الرَّحْبة الهادئة والنظرة التّكفرية الضيقة المتعصبة سنقف على أهمية البحث في تقديم تصور عن منهج إصلاح المدينة بين تصور الفلاسفة وتصوّر الجماعات المتطرفة بما يفارق مدينة الفقهاء التي قسَّمت المجتمعات إلى دار الإسلام ودار الكفر[٢]. وما تزال التصوراتُ الفلسفيّة التي تنشد ما

---

[١] وهو مجموعة مقالات للدكتور أحمد جلال في الإصلاح الاقتصادي والمؤسسي وتبحث في أسرار تقدم الدول، دار الشروق، ٢٠١٨م. وأيًّا كان الأمر فما يزال الإنسان المعاصر يتطلع إلى النزوح إليها باعتبارها النموذج الكامل الذي يحقق للإنسان ضروريَّات الحياة وحاجياتها بل تحسيناتها التي قد تكون سببًا في سعادته المظنونة، وما يزال ارتباط الهامش بمركز المدينة وجهةً مهمةً بالنسبة للإنسان المعاصر، ولقد عرف تاريخ الاجتماع الإنساني صورا متنوعة من الهجرات –الشرعية وغير الشرعية– المستمرة إلى الخارج والتي تدفع الإنسان إلى مجتمعات مدنيَّة أكبر وأكثر قوة وغنىً لاسيما إذا كانت الهجرة من مجتمعات فقيرة أو متخلفة. وراجع: كتاب "المجتمع المنحط كيف صرنا ضحايا نجاحاتنا"؟ تأليف، "روس داوثت"، ترجمة أنس محجوب، وعبد المنعم محجوب، مكتبة سر من قرأ، ط١/٢٠٢١.

[٢] راجع: رضوان السيد: مدينة الفقهاء ومدينة الفلاسفة: نموذج مقارن لرؤية المدينة في المجال الحضاري العربي الإسلامي، بحث منشور بدار الاجتهاد للأبحاث والنشر، مج٢، ع٧، ١٩٩٠م.

ينبغي أن تكون عليه المدينة نقدًا ورفضًا لما هو كائن مستمرة، فهناك تصورات لمدن حديثة لفلاسفة مثل مدينة فرنسيس بيكون، وتوماس مور، وغيرهم[١].

وتكمن أهمية هذا البحث أيضا في محاولة الفلاسفة تقديم حلٍّ عمليّ، وهو كيف يمكن أن يدبِّر الإنسان نفسه في ظل نظام اجتماعي غير فاضل؟ وربما كانتْ هناك مقاربة بين الصورة الحديثة للهجرة المكانية من وطن لآخر والاغتراب النفسي والانفراد والعزلة عن المجتمع في الوطن ذاته ضمن الصور التراثية القديمة، حيث حاول الفارابي أن يقدم صورة مثاليّة للمدينة الفاضلة، وهي مثالٌ من الصعْب تحقيقُه، وفي المقابل وجدنا أن ابن باجه حاول أن يقترح حلًّا للذين يعيشون في مجتمعات تقليدية أو فاسدة كيف لهم أنْ يدبّروا أنفسهم، وكيف لهم أن يتعايشوا معها؟! وحاول كذلك ابن طفيل في تصوير حياة العزلة والاغتراب عن المجتمعات بالانتقال الفعلي من المدن الفاسدة إلى حياة العزلة من جديد، لاسيما بعد عودته مع أبسال إلى الجزيرة مرة أخرى، ولعل في تلك المحاولات القديمة للنهوض بالأفراد في المجتمعات القديمة ما يعطي حلولا مختلفة للشباب اليوم في مفترق الطرق؛ لاسيما إذا استعملوا عقولهم وحاولوا الوصول بأنفسهم إلى السعادة الحقيقية لا المظنونة لاسيما إنْ تغلَّبتْ عليهم مشاعر الغربة أو أحسُّوا بأنَّ أفكارهم غير مقبولة أو إذا كانت مجتمعاتهم لا تتعاطي مع الفلسفة أو تُرحِّب بالفيلسوف.

وبناء عليه حاول البحث أن يقدِّم تصوراتٍ مختلفةً لإصلاح المدن كي تكون نموذجًا لما ينبغي أن تكون عليه المجتمعات الماديّة المعاصرة ذات النزعة الاستهلاكية في ظل النظام الرأسمالي العالمي العولميّ المتوحش الذي تجاوزتْ نظرته الإنسان المعاصر باعتباره مركز المدينة أو هو المدينة الصغرى- كما كان يرى الفلاسفة قديما- لاسيما في صورته الماديّة التي حوَّلته إلى شيء كالأشياء بل أقل منها أو تقديمه في المدن المتقدمة في صورته القويَّة التي أصبح فيها السَّيد القويّ المطاع (السوبرمان)؛ وتطورتْ تلك النظرة في عصر ما بعد الحداثة إلى نظرة (ما بعد الإنسان) حيث بدأتْ الفروقات

---

[١] راجع: كتاب المدن الفاضلة عبر التاريخ، ماريا لويزا برنيري، ترجمة عطيات أبو السعود، الكويت، عالم المعرفة، عدد ٢٢٥، سبتمبر ١٩٩٧م.

بين الإنسان واللإنسان تتلاشى تدريجيًّا[١] حتى أن بعض الحيوانات البهيميّة صارتْ صنوا للإنسان بل ترثه وتصحبه ويتزوجها أحيانا كما ظهر ذلك في سلوكيات بعض المتحررين في الغرب، علاوة على ذلك تحوَّل الإنسان ذاته إلى حيوان محاكيا سلوك الحيوانات كظاهرة الكلاب البشرية في الغرب، وما تزال التكنولوجيا الحديثة تسعى في محاكاة الإنسان عن طريق برامج الذكاء الاصطناعي وأخشى ما أخشاه أن يحل الربوت محلّ الإنسان بعد أن اتّخذ أكبر وظائفَه الكبرى.

وقد حاول الفلاسفة أن يقدموا محاولات وتصورات لإصلاح المدينة حتّى يسعد أهلها سواء كانت هذه الوجهات الإصلاحية أخلاقية أو سياسية أو اجتماعية، فالغاية من تلك النظرات الإصلاحية للمدينة غاية واحدة اتفق حولها الفلاسفة، وهي تحقيق الكمال والسعادة لأهلها جميعا وليس لقلة من الرأسماليين. وبناء عليه اختلفتْ مناهج الإصلاح فهناك من نظر إلى مسألة إصلاح المدينة من أعلى ورأي أن الإصلاح يبدأ من الفرد الرئيس الحاكم، فصلاح الرئيس الفيلسوف يتحقق وفقا للتصور القائل بأن صلاح الحاكم ضامنٌ صلاح الرعيّة، وهناك رأي آخر يرى العكس فالإصلاح لديه يبدأ من عدة أفراد في المجتمع يمثلون نواة للفضيلة والإصلاح، كالمتوحدين أو النوابت، وثمة رأى ثالث رأى أن الإصلاح يبدأ من الذات (كل فرد بذاته) لا من رفقائه في المجتمع، ولا من سلطة أعلى على نحو قولهم "ابدأ بنفسك".

وتلك الوجهات المنهجيّة الثلاثة قد عبر عنها الفلاسفة المسلمون الذين قد يُظن أنَّهم لم يسهموا في جانب الفلسفة السياسيّة بشيء يستحق الذكر وأن اسهاماتهم مجرد أفكار نظرية مثالية لا تُسمن ولا تُغني من جوع، ولكن عند تفحّص هذه الفلسفات نجد أنهم فعلا قدَّموا تصورات قد تكون مثالية أحيانا كما فعل الفارابي، وقد تكون عمليّة وواقعيّة جدا كما قدَّم ابن سينا وابن باجه في "تدبير المتوحد". وقد تجمع تصوراتهم بين المنهجين الفوقي والتحتي كما هو الحال في تصوّر ابن طفيل. فالحركة العقلية صعودا أو هبوطا هي حال سعى نحو الكمال والفضيلة، ففي حالة الهبوط ننتقل من الكمال

---

[١] راجع: روزي بريدوتي، ما بعد الإنسان، ترجمة، حنا عبد المحسن مظفر، الكويت، عالم المعرفة، ط١، ٢٠٢١.

الإلهي إلى استكمال النفس بالفضائل تمهيدا إلى استكمال المجتمع كله، ومن ثم ينتقل الكمال من حالة الكمال المطلق مع الإله إلى الكمال النسبيّ مع الرئيس ومنه إلى مجتمعه باعتباره قدوة، وفي حالة الصعود هو محاولة التشبّه بالكمال المطلق صعودا من الأدنى إلى الأعلى، أي، من الأفراد إلى الحاكم إلى الإله.

ولعل تلك الحركة هي التي دفعتْ إلى اختيار لفظ منهج في عنوان البحث؛ حيث إن هناك غاية محددة للمدينة الفاضلة، وهي إصلاح سيرة أهلها وتحقيق السعادة والفضيلة لهم، وتلك الغاية لها خطوات أو طريق يسلكه الباحث عن السعادة للوصول إليها وتحقيقها ولو كان في التصور الفلسفي فقط لا في أرض الواقع، وذلك ما فعله الفارابي وكان له أثره الواضح في فلاسفة المغرب العربي على وجه التحديد لاسيما ابن باجه.

إشكالية البحث وتساؤلاته:

ذهب بعض الباحثين إلى أن الفاربي كان حالمًا في مدينته الفاضلة وتابعًا لسلفه من فلاسفة اليونان، وأن ما أتي به ضرب من الخيال لم يتفق وقوعه، وإنْ صحتْ تلك الوجهة فهنالك إحجافٌ بيِّنٌ بفلسفة الفارابي إنْ لم تكن دعوة صريحة إلى طرحها، وثمة أدلةٌ كثيرة تخالفُ تلك الوجهة بل تقضي عليها تماما، وبناءً عليه سيحاول البحث الإجابة عن السؤال الآتي: هل "آراء أهل المدينة الفاضلة" مجرد حُلْم أفلاطوني أم أنه اشتمل على منهجٍ متكامل اتضح نسقُه في غيره من كتب الفارابي كالسياسة المدنية وفصول منتزعة وغيرها؟ وهل ثمة منهج لإصلاح المدينة عند الفارابي؟ وهل تأثر به غيره من فلاسفة المغرب أم أنهم خالفوه في المنهج؟! وهل يبدأ إصلاح المدينة من المجتمع بأفراده أو الرئيس أو عدة أفراد أو من الدين؟ وتزداد أهمية تلك التساؤلات إذا لفتنا الانتباه إلى أن مشكلة النهضة الحديثة قد طُرح فيها مثل هذا السؤال الجدليّ من هنا نبدأ، ومن هنا نعلم، ومن أين نبدأ؟[١] ومعنى ذلك أن السؤال قديم حديث.

---

[١] وهي معركة فكريّة جدليّة بدأت في منتصف القرن العشرين بتأليف خالد محمد خالد كتاب "من هنا نبدأ" ورد عليه الشيخ محمد الغزالي بكتاب "من هنا نعلم" ثم وزان الشيخ عبد المتعال الصيعدي بينهما في كتابه "من أين نبدأ".

تقسيم البحث ومنهجه:

وتأسيسًا على ذلك حاول البحث الكشف عن منهج الفارابي في إصلاح المدينة، وبيان الخطوات الفارابيّة في السبيل إليه، وذلك ما فعله الفارابي وكان له أثره الواضح في فلاسفة المغرب العربي على وجه التحديد لاسيما ابن باجه على الرغم من مسلكه المخالف ونقده الضمني. وبناءً عليه قسمتُ البحث إلى: تمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، تناولت في –التمهيد– أسس الاجتماع الإنساني في المدن.. نشأته وغايته، واختص المبحث الأول بمنهج الإصلاح الفوقي أو نظرية الحاكم النبيّ الفيلسوف، وهي تعبر في حقيقة الأمر عن رد فعل على الواقع المأزوم آنذاك، والمبحث الثاني: تناول منهج الإصلاح التحتي أو نظرية تدبير المتوّحد عند ابن باجه، وهي محاولة أخرى تعد تحولا فارقا في تدبير أزمة الواقع السياسي المتدهور آنذاك، والمبحث الثالث حاول الخروج من الأزمة بالجمع بين المنهجين وتجلياته في فلسفة ابن طفيل. وقد اعتمدت على المنهج التحليلي في تأمل نصوص الفلاسفة والفهم منها مع منهج المقارنة بين تلك التصورات المتنوعة، فضلا عن استعمال المنهج النقديّ في تقبل بعض الأفكار الجيدة ورفض آخر. ثم جاءت خاتمة البحث متضمنة أهم النتائج التي توصل البحث إليها بإثبات أن الفلاسفة المسلمين كان لهم تصور عمليّ للاجتماع الانساني المدنيّ ولم يكن الأمر مجرد تصورات مثالية فحسب أو مجرد نقل عن اليونان والتأثر بفلسفاتهم بل كانت تصورات يمكن تنزيلها على الواقع.

تمهيد:

سنتناول في تمهيد البحث ثلاث مسائل مهمة: الأولى تناول فيها بعض المصطلحات التي وردت في عنوان البحث، وهي: المنهج، الإصلاح، والمدينة، التصور الفلسفي. والثانية تتعلق بأسس الاجتماع الإنساني الذي يكون سببا في تكوُّن المدينة ونشأتها، والغايات والأسباب التي تدفع إلى ذلك، والثالثة تعلقت بالإشارة إلى العلم الذي يهتم بتدبير المدن والبحث فيها، وأعني بذلك العلم المدنيّ مع التركيز على آراء بعض فلاسفة الإسلام محل البحث، وتفصيل ذلك كالآتي:

أولا- بيان بعض مصطلحات البحث:

- منهج: هو فن ترتيب الأفكار ترتيبًا دقيقًا بحيث يؤدي إلى كشف حقيقة مجهولة، أو البرهنة على صحة حقيقة معلومة[١]
- الإصلاح: مصدر أصلح يصلح إصلاحا، وهو ضد الفساد، وأصلح ما بين المتخاصمين أزال ما بينهم من عداوة، وهو نوع من التغيير الذي يتجه نحو الأفضل، واجتناب الفساد، وتصحيحه. وقد يشمل هذا الإصلاح نفس الإنسان وقد يمتد إذا صلحت نفسه إلى إصلاح غيره لاسيما إذا لا بسه فساد.
- المدينة: يقال إن الميم في المدينة زائدة وأنها وزن مفعلة من دان يدين(٢)، [المدينة]، بالهاء: الأمة (٣) المدينة المصر الجامع ووزنها فعيلة لأنها من مدن وقيل مفعلة بفتح الميم؛ لأنها من دان والجمع مُدن ومدائن بالهمز(٤)، ولعل تسمية المدينة لها أصل أن الإنسان إذا ما اجتمع مع غيره في مكان ما، فإنه يكون في علاقة يحتاج فيها إلى غيره فيكون مدينا أو يكون له يد على غيره فيكون دائنا، ومن هنا كانت المدينة علما على تلك العلاقة بين هذين الطرفين لا سيما إذا كان هناك مكان محدد وزمان وأشخاص اتفقت رغبتهم في الاجتماع في ذلك المكان المميز. الذي قد تتبعه كثير من القرى، ولعل هذا ما يميز المدينة بالمفهوم الحضري عن المدينة في المفهوم الإحصائي الذي يشترط عددا معينا من السكان.
- التصور الفلسفي:

وهو التصور العقلي، وقد سُئِل عنه الفارابي كيف يكون؟ وهل هو أن يُتصور بالعقل الشيء الذي هو من خارج على ما هو عليه؟ فأجاب بأن "التصور بالعقل هو

---

[١] د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط٢/١٩٥٥م، ص ٩١.

[٢] نشوان بن سعيد الحميرى اليمني (ت ٥٧٣هـ)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: د حسين بن عبد الله العمري وآخرون، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط/١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م، ج٩/٢٥١.

[٣] نشوان بن سعيد الحميرى اليمني (ت ٥٧٣هـ)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: د حسين بن عبد الله العمري وآخرون، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط/١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م، ج٤/٢١٠.

[٤] الفيومي، كتاب المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت، المكتبة العلمية، مادة - م د ن، ج٢/٥٦٦.

أن يُحِسّ الإنسان شيئا من الأمور التي هي خارجة النفس، ويَعْمل العقل في صورة ذلك الشيء ويتصوره في نفسه على أن الذي هو خارج ليس هو بالحقيقة مطابقًا لما يتصوره الإنسان في نفسه؛ إذ العقل ألطف الأشياء فما يتصوره فيه هو إذا ألطف الصور"[١] ويُفهم من ذلك أن التَّصور العقلي يكون مفارقا ودقيقا بل غير مطابق لما هو موجود في الواقع الخارجي بالفعل؛ لأنه من صنع العقل في أدق صورة؛ وقد سئل الفارابي كذلك عن صور حصول الصورة على كم نوع؟ فأجاب بأن ثمة ثلاث صور: منها، حصول الصورة في الحس، وحصول صورة الشيء في الجسم، وحصول الصورة في العقل، وهي الصورة الأخيرة التي تهمنا، وبيَّن أن حصول الصورة في العقل هو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير ملابسة للمادة، ولا تلك الحالات التي هي عليها من خارج لكن بغير تلك الحالات ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ومجردة عن جميع ما هي ملابسة له.

ونستنتج من ذلك أن التصور العقلي يتميز بعدد من الخصائص، منها:

أنه لا يطابق الواقع الخارجي، وأنه يكون مجردا عن المادة، أن التصور العقلي هو ثمرة قوة التخيل حيث يوصلها الى العقل فيحصلها العقل عناية [٢].

ثانيا- أسس الاجتماع الانساني في المدن.. نشأته وغايته:

لم يقف الفارابي عند حدود المدينة الكاملة باعتبارها نموذجا للفضيلة كما فعل أفلاطون في نطاقه المحلي حيث كان كل مدينة لها نظامها المستقل عن غيرها بل اتّسمت نظرتُه بالعالميّة منطلقًا من عموم رسالة الإسلام كما قال تعالى عن دعوة رسولها الكريم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧] حيث قسَّم الفارابي الجماعة الإنسانية الكاملة(المعمورة كلها) إلى مجموعة من الأمم، وكل أمة من هذه الأمم الكاملة تنقسم إلى أمم أخرى: أمة عظمى، ووسطى، وصغرى. فالأمة

---

[١] أبو نصر الفارابي، المسائل الفلسفية والأجوبة عليها، ضمن مجموع رساءل الفارابي، القاهرة، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٧، ص١٧٧.

[٢] أبو نصر الفارابي، المسائل الفلسفية والأجوبة عليها، ضمن مجموع رساءل الفارابي، القاهرة، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٧، ص١٧٨.

العظمي منها، تمثل المجتمعات الإنسانية الكاملة؛ والأمم العظمى عبارة عن جماعة من (الأمم) الكثيرة التي تجتمع وتتعاون، والوسطى تمثل (أمة واحدة فقط)، والصغرى يمثلها (المدينة فحسب)، وهي أصغر وحدة تتكون منها المجتمعات الكاملة أو (المعمورة كلها)[١]، ولا يخفى هنا التدرُّج المنهجي في الرؤية الكلية الفارابية للمعمورة كلها أو العالم من خلال تقسيمه إلى أمم، والأمم تنقسم إلى أنواع دونها إلى أن ينتهي إلى أصغر وحدة تتكون منها الأمة، وأعني بذلك المدينة، وهذه نظرة عالميّة عبر عنها القرآن الكريم في أكثر من آية[٢]، وانفرد بها الفارابي عن سلفه أفلاطون.

أما الاجتماعات البشرية– دون المدينة– كما هو الحال في القرى، والمحال، والسكك، والبيوت فهي اجتماعاتٌ ناقصة تنتهي إلى الاجتماع المنزلي(الأسرة) الذي يعدُّ أقلَّ وحدة للاجتماع البشريّ الأسريّ، وميزة هذه الاجتماعات الناقصة أنها خادمةٌ لأصغر جزءٍ تتكون منه المجتمعات الكاملة، ونعني بذلك المدينة. الأمر الذي يعني أن نظرته الفلسفيّة الكلية بدأتْ باجتماع المعمورة كلها وانتهتْ إلى أصغر مكون لها، وهو: الذكر والأنثى، ومنهما تتكون أيضا الأسر التي أنشأها الله من نفس واحدة وخلق منها زوجها كما قال الحق سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا١﴾ [النساء: ١] وأكَّد الحق سبحانه أن ناتج الكثرة عن الأسرة الواحدة سيصدر عنها أسرٌ كثيرة من خلال التناسل (رجالا كثيرًا ونساءً) بحيث تعد هذه الأسر هي النواة أو الصورة المصغرة للعالم الكبير الذي خُلِقَ من نفسٍ واحدة، وهي نفس الفرد الواحد، من هنا نفسر سرّ ربط الفارابي بين المدينة من جهة وجسد الإنسان من جهة أخرى كما سنوضح ذلك بعد قليل.

ومن المهم في البداية أن نُلفتْ النظر إلى أن المدينة تُعدُّ هي الحدِّ الأوسط بين طرفين: الأول هو المجتمعاتُ الكاملة العظمى، والثاني، هو المجتمعات غير الكاملة أو

---

[١] انظر: الفارابي، السياسة المدنية، الملقب بمباديء الموجودات، تحقيق، د. فوزي متري نجار، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، لبنان،١٩٦٤م، ص٦٩ ،٧٠.

[٢] منها قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣]

الأُسر، وهنا قد يثور التساؤل لماذا اختار الفارابي المدينة مركزا للعمران دون الدولة أو الأمة أو القرية أو دون القبيلة والعشيرة، لاسيما أن الفارابي نفسه قال: "والجمع رُبَّما كان عشيرة، وربما كان مدينةً أو صقعًا، أو ربما كان أمة عظيمة، وربما كان أمما كثيرة"[١]؟ ولعل الفارابي لم يُرد أن يتطرق إلى الدولة؛ لأنها من مسماها دائلة وغير دائمة أو مستقرة؛ وربما كان اختياره للأمة يوقعه في حرج بالغ مع دولة الخلافة في عصره فأراد أن يتجاوز الواقع السياسي في عصره بالوقوف عند حد المدينة الفاضلة، والمعروف أنه ما دام وصفها بحكم أخلاقي (فاضلة) فهناك واقع غير فاضل دفعه إلى البحث عن الفضيلة في التوسط بين طرفين. ولعل ذلك ما دفعه أن يختار أصغر وحدة تتكون منها الأمم باعتبارها نموذجًا يَغْلُب على الثبات النسبي، وخير الأمور أوسطها كما هو شائع في الأثر.

وليس معنى أن البشر يعودون إلى أصل واحد(نفس واحدة) كما أخبرنا رسولنا الكريم ﷺ: "الناس بنو آدم وخلق الله آدم من تراب"[٢] أنَّهم لا يتفاضلون فيما بينهم في العقول والرُّتب والأملاك والمنازل وغيرها؛ فذلك أدعى لفنائهم، لاسيما أن ابن سينا قد أشار إلى بعض أمراض النفس التي تُوْرث الخلاف بينهم إذ قال: "فلما كان التَّحاسُد من أطباعِهم والتَّباهِي من سُوسِهم(أصلهم)، وفي أصل جوهرهم، كان اختلاف أقدارِهم وتفاوتُ أحوالهم سبب بقائهم وعلة لقناعتهم"[٣] فالكثرة سببٌ للتفاضل من جهة، وداعية إلى استرجاع الوحدة بالاشتراك في أصل واحد حتى يهدهد حدَّة طباعهم، وهناك دواع تُحتّم على الإنسان أن يوزان بين وحدته وانفراده وانتظامه في سلك الاجتماع البشري.

جدير بالذكر أن هناك أسبابًا كثيرة دعتْ إلى نشأة الاجتماع البشري في المدن أو غيرها، ومنها:

---

[١] الملة ونصوص أخرى، ص٤٣.

[٢] سنن الترمذي، الجامع الصحيح، الذبائح، أبواب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة الحجرات، من حديث ابن عمر، رقم ٣٣٤١.

[٣] ابن سينا، كتاب السياسة، تقديم وضبط وتعليق، على محمد إسبر، سوريا، بدايات للطباعة والنشر، ط١/٢٠٠٧م، ص٥٧.

أ- حاجة الانسان الضرورية إلى غيره:

وهي حاجة ضرورية يشعر معها الإنسان بحاجته إلى غيره؛ لأن الإنسان وحده يحتاج إلى من يكفيه حاجاته وشئونه التي يَصعُب عليه القيام بها بمفرده، حيث قال الفارابي: "وآخرون لما رأوا أن المتوحد لا يمكنه أن يقوم بكل ما به إليه حاجة دون أن يكون له مؤازرون ومعاونون يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج إليه رأوا الاجتماع"[١] أي رأوا ضرورة الاجتماع، وتلك الضرورة هي التي تميز الاجتماع الإنساني عن غيره من الكائنات حيث قال ابن سينا: "من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوان بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، وأنه لابد أن يكون مكفيا بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضا مكفيا به وبنظيره، فيكون مثلا هذا يُبقِل لذلك، وذاك يخبز لهذا ..حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيا"[٢] أما إذا كانت الاجتماعات تقتصر على مجرد الاجتماع فإنها ستكون اجتماعات عادمة لكمالات الناس[٣]، ومن هنا فسَّر ابن خلدون(ت٨٠٨هـ) سبب الاجتماع الإنساني بأنه حالة ضعف إنساني يلجئه إلى الحاجة إلى غيره، وهو اجتماع ضروري لتحصيل القوت وليدفع عن نفسه عدوان الحيوانات الأخرى[٤]. فالاجتماع البشري في محلة واحدة يلزم عنه اقتسام وجوه المساعي العائدة على جميعهم "فسعى كل واحد منهم في واحد منها؛ حتى حصلها وأحكمها، فصار لذلك كل واحدد منهم خادما ومخدوما وساعيا لغيره ومسعيا له، فطاب للكل بذلك العيشة"[١] ومن ثم كان داعية إلى الاتفاق الضمني أو العقد الاجتماعي بلغة علماء الاجتماع المعاصرين

---

[١] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلّق عليه، ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ط٢/١٩٦٨م، ص١٥٤.

[٢] ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، راجعه إبراهيم مدكور، ص٤٤١.

[٣] انظر: السابق نفسه.

[٤] انظر: ابن خلدون، المقدمة، ج١، مراجعة د سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، د١/١٩٨٠م، ص٥٥، ٥٦.

[١] أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، ضمن كتاب إصلاح النفس بين الرازي في الطب الروحاني والكرماني في الأقوال الذهبية، تحقيق د عبد اللطيف العبد، ط٢/١٩٨٦م، ص١٨٦.

بأن يكفل كل إنسان حاجة غيره بما يحسنه ولا يحتاج إليه، وربما كانت تلك الحاجة الضرورية سببًا في نشأة المدينة، وهذا رأي أفلاطون إذ قال: "فإن المرء يستعين بشخص من أجل غرض من أغراضه، وبغيره من أجل تحقيق غرض آخر، وهكذا، وعندما يتجمّع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضا في إقليم واحد نسمى مجموع السكان دولة"[١]، وسبب وجود الدولة هو الحاجة وأول الحاجات الضرورية وأهمها هي المأكل؛ لأنَّه شرط الحياة والوجود، ثانيها المسكن، وثالثها الملبس وما شابهه، ويلزم عن تعدد صورة الاجتماع البشري بين الناس سواء في سكة أو محلة أو قرية أو مدينة أو إقليم أو دولة أن يكون لها حاكمٌ أو رئاسة تضبط نظامها حتَّى لا يصبحُ الناس فوضى لا سَرَاةَ لهم، وذلك ما أكده الشيخ الرئيس ابن سينا في وصف حالة الناس حال عدم وجود رئيس أو نبيّ قائلا: "ويقعوا في تنازع وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات التي تصدّهم عن أعمالهم المدنية، وربما أوقعهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة، ومنافية لواجب الحق، وكثرت فيهم الشكوك والشبه، وصعُب الأمر على إنسان في ضبطهم"[٢]

ب- استيلاء النقص على الإنسان وسعيه إلى بلوغ الكمال:

معلومٌ أن الإنسان وَحْدَه ليس كاملا بذاته بل لديه نقصٌ يسعى إلى استكماله ما دمنا سلمنا بضعفه[٣]، وكماله يكمن في سعيه إلى سدِّ احتياجاته، وقد نبَّه ابن رشد إلى هذا النقص فأوجب الاجتماع لأجله بقوله: "ينبغي أن تكون هاهنا جماعة من الناس تتكامل فيهم جميع أنواع الكمالات الإنسانية، فيتعاونون على بلوغ أقصى الكمالات، وذلك بأن يتبع أقلُّهم كمالا أكثرَهم كمالا، قصد التهيؤ لكماله الخاص به، وأن يفيد أكملُهم أنقصَهم في ذلك"[١]. وتجدرُ الإشارة إلى أن الموجودات غير الإنسان كالجمادات مثلا قد وُجدتْ

---

[١] انظر: جمهورية أفلاطون، ترجمة د. فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة،٢٠٢١م، ص٢٢٥.

[٢] ابن سينا، الشفاء الإلهيات، ص٤٤٢، ٤٤٣.

[٣] وقد عبر الحق سبحانه عن هذه الحقيقة في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]

[١] ابن رشد، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة د أحمد شحلان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١/١٩٩٨م، ص٧٦.

تامةً وإن كان يشوبها نقصٌ بالنسبة لغيرها من الجمادات، في حين أن الإنسان لا يكتمل تمامه إلا بالسعي إلى الكمال، وهذا الكمال مستمدٌ من العقل الفعّال كما قال الفارابي: "وليس من هذه(الأجسام الطبيعية) نوع يمكن أن يعطيه العقل الفعال الكمالات الباقية سوى الإنسان... فإنه يعطي الإنسان أولا قوة ومبدأ به يسعى أو به يقدر الإنسان على أن يسعى من تلقاء نفسه إلى سائر ما يبقى عليه من الكمالات"[١] وذلك يعني أن غير الإنسان قد يسعى لكنه لا يسعى إلى كمالات تُنال من العقل الفعال، كما تسعى الحيوانات البهيمية إلى غذائها وبقائها. فالإنسان لا يمكن أن يعيش وحده خارج المدينة إلا إذا كان (إلهًا كاملا) فلا يحتاج إلى غيره أو كان غير إنسان كسائر الحيوانات البهيمية، أما طبيعة الإنسان المدنية فلا ينفك فيها عن ضرورة الاجتماع البشري، فالنقص الذي لدى البشر هو الدافع إلى الكمال تشبها بالواحد الأحد الذي استأثر بالفردانية والكمال المطلق وحده.

ج – التطلع نحو الفضائل الأخلاقية التي لا تتحقق إلا باجتماعه مع غيره:

وذلك ما قرره أيضا ابن رشد(ت٥٨٩هـ) في قوله: "لا يمكن لإنسان واحد أن يحصل من هذه الفضائل على الفضيلة الخاصة التي ينفرد بها من غير أن يعاونه في ذلك أناسٌ آخرون. أعني أن الإنسان يحتاج في حصوله على فضيلته إلى أناس غيره؛ ولذلك قيل بحق عن الإنسان: إنه مدنيّ بالطبع"[٢] وخلاصة القول أن الإنسان لا يمكن أن يعيش في عزلة عن غيره حفاظًا على النوع الإنساني، وتدبير سياسية الاجتماع بما يحقق مصالح الأبدان. ولا تتحقق سعادة الإنسان إلا بالاجتماع مع غيره والأنس بهم، وإن كان ذلك قد خالفه ابن طفيل كما سنعرض في المبحث الثالث. ويبقى السؤال عن الوسيلة التي يتحقق من خلالها السعى نحو الكمال وتَحَقُق الإنسان بالفضائل، ولا ريب أن ذلك يتم في الاجتماعات الفاضلة من خلال بعض الوسائل، منها:

أ. التعاون مع الآخر، فمادام الإنسان في حاجة إلى غيره ولا يستكمل نفسه بالفضائل إلا مع غيره فإنه في حاجة إلى التعاون والمحبة لتحقيق حاجته ومصلحته قال أبو

---

[١] الفارابي، السياسة المدنية، ص٧١.

[٢] ابن رشد، الضروري في السياسة، ص٧٤.

نصر: "والإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتمّ لها الضروريّ من أمورها، ولا تَنَال الأفضل من أحوالها إلا باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد"[١] وقصد بمسكن واحد أي، متجاورة حتى يتحقق التعاون حيث أوضح ذلك المعنى في كتاب "الملة" بقوله: "يلزم لذلك(أي، التعاون) أن يكون الجماعة متجاورين في مسكن بالتجاور واحد"[٢] وتلك الجماعات المتجاورة في مكان واحد كثيرة، منها جماعة مدنية منها جماعة أميّة وغيرها.

وقد بيَّن ابن رشد قيمة التعاون المهمة في تحقيق الضروريات فضلا عن الكمالات بقوله: "وليس يحتاج إلى هذا التعاون في الكمالات الإنسانية وحدها بل أيضا في جميع الأشياء الضرورية لحياة الإنسان، وهي الأمور التي يشترك فيها معه الحيوان نحوًا من الاشتراك، كالحصول على الغذاء واتخاذ المسكن وارتداء اللباس، وبالجملة جميع ما يحتاج إليه الإنسان من قبل القوة الشهوانية"[٣] فالتعاون ضروريّ بين أفراد الجنس الواحد، الأمر الذي يلزم عنه أن يرتفق بعضه ببعض، ولو لم يكن ذلك لم يكن لنا فضل في حسن العيش على البهائم، إذ قال الرازي(ت٣٠٣هـ): "وذلك أن البهائم لما لم يكن لها كمال التعاون والتعاضد العقليّ على ما يصلح عيشنا لم يعد سعى الكثير على الواحد منها"[١] وقد حض القرآن الكريم على هذه قيمة التعاون بالأمر في قوله تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ٢﴾ [المائدة: ٢] وذلك التعاون مؤاده تحقيق المصلحة على المستويين الفردي والجماعي بما يحقق حاجات الإنسان التي لا يمكنه القيام بها وحده؛ "لأن المتوحّد(=المفرد) لا يمكنه أن يقوم بكل ما به إليه حاجة دون أن يكون له مؤازرون

---

[١] الفارابي، السياسة المدنية، ص٦٩.

[٢] الملة، ص٥٣.

[٣] ابن رشد، الضروري في السياسة، ص٧٥.

[١] أبو بكر الرازي، الطب الروحاني ضمن كتاب إصلاح النفس بين الرازي في الطب الروحاني والكرماني في الأقوال الذهبية، تحقيق د. عبد اللطيف العبد، دار الثقافة العربية، دار الثقافة العربية، ط٢/١٩٨٦م. ص١٨٥.

ومعاونون، يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج إليه"[١] وذلك هو واقع الإنسان قديما وحديثا.

ب. الاشتراك في القرابة بأصل أو مصاهرة: ويترتب على الارتباط الذي يقوم على التعاون والتحاب والائتلاف أن يزيد منهما الاشتراك في الولادة من والد واحد إذ به يكون الاجتماع والائتلاف والتَّحاب، وقد يقوم على الاشتراك في التناسل والمصاهرة.[٢] فالالتقاء في أصل أو فرع سبب من أسباب التعاون والمحبة وكذلك أيضا قرابة الحواشي من خلال المصاهرة بين أسرتين. فالاجتماع كما يقول الكندي معلول للمحبة أو"الاجتماع علته بالطبع المحبة"[٣]

ج. التحالف والتعاهد بين مجموعة من الأفراد في المناصرة والدفاع بحيث تكون أيديهم "واحدة في أن يغلبوا غيرهم وأن يدفعوا عن أنفسهم غلبة غيرهم لهم"[٤] فاتّحادهم في النوع الإنساني سببٌ آخر من أسباب الترابط والمسالمة بينهم وعدم التَّغالب بين النوع الواحد؛ لأنه يرى أن "النوع الواحد هو رابطها الذي لأجله ينبغي أن يتسالّم فالإنسانية للناس هي الرباط فينبغي أن يتسالموا بالإنسانيّة ثم يغالبون غيرهم فيما ينتفعون به من سائرها"[١] وهي نظرة أقرب إلى نظرية العقد الاجتماعي في العصر الحديث التي قال بها روسو وعرفتْ في أروبا في القرن الثامن عشر[٢].

وفي المقابل سنجد أننا إذا تأملنا تفسير المعلم الثاني لسبب الاجتماع الإنساني في المدن الجاهلة سنجد أنه يفسره على أنه نوع من:

أ. الصراع والغلبة بين قوتين متغالبتين تستعبد إحداهما الأخرى إذا انتصرت عليها يقول الفارابي: "لا تحاب ولا ارتباط، لا بالطبع ولا بالإرادة وأنه ينبغي أن يبغض كل

---

[١] الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٥٤.

[٢] انظر: الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٥٥.

[٣] الكندي، الحدود، المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق، د. عبد الأمير الأعسم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م، ص١٩٥.

[٤] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٥٤.

[١] السابق، ص ١٦٤.

[٢] انظر: د. منى أحمد أبو زيد، المصطلح المدني عند الفارابي، ص٥٩.

إنسان كل إنسان، وأن ينافر كل واحد كل واحد"[١] وكذلك فسَّره بأنه نوع من الحاجة والضرورة التي يترتب عليه الصراع والغلبة حيث قال: "ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ولا يأتلفان إلا عند الحاجة، ثم يكون بعد اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما قاهر والآخر مقهور"[٢] ويسمى الفارابي هذا الاجتماع بالاجتماع السبعيّ، أي الحيوانيّ؛ لأنه هو القانون السائد في الغابة، وذلك ما ذهب إليه توماس هوبز القائل إن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان وإن اجتماعات الناس ينبغي أن تقوم على مبادىء قوانيين الطبيعة القائمة على القهر والغلبة[٣].

ب-القهر والاستعلاء والعصبية: ويمكن أن يقوم اجتماعهم على القهر والغلبة "فقوم رأوا أن ذلك ينبغي أن يكون بالقهر بأن يكون الذي يحتاج إلى مؤازرين يقهر قومًا فيستعبدهم ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدوهم أيضا وأنه لا ينبغي أن مؤازره مساويًا له بل مقهورا مثل أن يكون أقواهم بدنًا وسلاحًا يقهر واحدا حتى إذا صار مقهورًا له قهر به واحدًا آخر"[٤]. وربما كانت هذه الوسيلة هي التي دعا إليها ابن خلدون باسم العصبيّة، وتعني القوة والتناصر والحماية والمدافعة عن الملك من ذوي القربى الذي يناصرونه، فكل عصبيّة لها تحكم وتغلُّب على من يليها من قومها وعشيرتها[١].

وخلاصة الأمر أن الحياة تقوم في المجتمعات بصفة عامة على نوع من التدافع بين المتناقضين: سواء بين الصراع من جهة أو التعاون من جهة أخرى، وبين الاستعلاء والقهر من جهة أخرى والتحالف والتعاهد من جهة أخرى، ولعل الفارابي ينتصر للثاني على الأول، أو للفضيلة على الرذيلة. وبعد أن تناول الفارابي صور الاجتماع على مستوى الأمة الفاضلة أو غير الفاضلة تطرق إلى ذلك شروط عامة للاجتماع الإنساني تميز أمة عن غيرها من الأمم إذ قدم الفارابي ثلاثة شروط للاجتماع الإنساني الذي

---

[١] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٥٣.

[٢] السابق نفسه.

[٣] السابق، ص١٥٤. ود. منى أبو زيد، المصطلح المدني، مرجع سابق، ص٥٩.

[٤] السابق، ص١٠٩.

[١] انظر: ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٣٥.

يربط بين الأمم وما يميز كل أمة عن غيرها، وهي: تشابه الخِلَق(الأصل) والشِّيم الطبيعية(الأخلاق) والاشتراك في اللغة واللسان[١]، ولعل تلك الشروط قد استلهمها الفارابي من قوله تعالى كتابه: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡعَٰلِمِينَ٢٢﴾ فخلق السموات والأرض (=تشابه الخِلَق) من حيث الأصل لكل نوع بين سماء تظل وأرض تقل فضلا عن الموقع الجغرافي الذي يؤثر في طبع سكانه وتشكيلهم، واختلاف الألسن(=اللغة)[٢] والألوان من الأمور التي تميّز جماعة أو أمة عن غيرها، وأضاف لها في كتاب الملة شرطًا رابعًا وهو الدين، فكل هذه العناصر تؤثر في شخص فالدين أو الملة عنده شبيهة بالفلسفة من حيث انقسامها إلى نظرية فكرية وعملية[٣] وعلى الرغم من أن الفارابي أشار إلى روابط الأمم ببعضها فإنه قد اكتفى بالشروط السابقة ولم يُشر إلى شرط قرآني آخر يترتب على ذلك الاختلاف في الخلق واللسان واللون، وهو ضرورة التَّعارف الذي تدرَّج إليه الحق – سبحانه– من صورة العلاقة الفردية التي تجمع بين (ذكر وأنثى) إلى صورة أكبر من الارتباط والاجتماع البشري (شعوبا وقبائل) وهي ناتجة عن العلاقة الأولى أو من النفس الواحدة التي خُلق منها زوجها؛ ليتحقق الغرض الإلهي (لتعارفوا) كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ١٣﴾ [الحجرات: ١٣]

ثالثا– العلم المدني وتدبير المدن:

يعد علم تدبير المدن وسياستها أو العلم المدنيّ من العلوم العملية في تصنيف أرسطو للعلوم منطلقا من سياسة المرء نفسه وغيره من خاصته وأهله، ومنها إلى سياسة المدينة بأسرها، ولم يقتصر اهتمام الفارابي على النظر في أسباب الاجتماع الإنساني فحسب بل اهتم كذلك بالعلم المدنيّ بصفة عامة في سائر كتبه لاسيما كتابه "إحصاء

---

[١] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٥٥.

[٢] وقد فصَّل الفارابي القول عن نشأة اللغة وتطورها في كتابه "الحروف" حيث جعل الفصل الحادي والعشرون عن أصل لغة الأمة واكتمالها، راجع: كتاب الحروف، قدم له ووضع حواشيه، إبراهيم شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١/٢٠٠٦، ص٧٨ وما بعدها.

[٣] انظر: الملة، ص٤٦، ٤٧.

العلوم" حيث أفرد له فصلا خاصًا مع الفقه والكلام باعتبار أن العلم المدنيّ هو العلم الخامس الذي يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، والأساس الذي تنتج عنه هذه الأفعال من ملكات وأخلاق وسجايا والغايات التي تهدف إليها تلك الأفعال الإرادية وترتيبها على النحو الذي تكون موجودة فيه، فالعلم المدني هو العلم الذي يقوم على الإرادة والاختيار يقول أبو نصر: "علم الأمور المدنية، وهي الأشياء التي مبدؤها الإرادة والاختيار"(١) وغاية العلم المدني هي السعادة، قال الفارابي: "والعلم المدني يفحص أولا عن السعادة"[٢] وبناء عليه قسَّم الفارابي العلم المدني إلى جزئين: جزءٍ يشتمل على تعريف السعادة، وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم الإرادية الكليّة التي شأنها أن توزّع في المدن والأمم، وتمييز الفاضل من غير الفاضل. وجزءٍ يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم، وعلى تعريف الأفعال الملكية التي بما تمكن السير والأفعال الفاضلة وترتب في أهل المدن والأفعال التي بها يحفظ عليهم ما رتب ومكَّن فيهم؛ ثم يحصي أصناف المهن الملكية غير الفاضلة"[١] ولا ريب أن ترتيب الأفعال الإرادية نحو هدف معين يلزم عنه أن يكون هناك منهج اتّبعه الفارابي في تحقيق الغاية، وهي إما السعادة الحقيقية أو السعادة المظنونة.

ومن مظاهر اهتمام الفارابي بالعلم المدني أنه تناول الحديث عن المدن الفاضلة وغيرها باعتبار أن تدبير المدن من الأغراض التي يبينها العلم المدني؛ وذلك ما قد أشار إليه الفارابي من الأمور التي تستعمل في الفلسفة بصفة عامة وفلسفة أرسطو التي وردتْ في كتبه بصفة خاصة إذ قال: "فبعضها(أي، كتب أرسطو) يُتعلم منه إصلاح الأخلاق، وبعضها يُتعلم منه تدبير المدن، وبعضها يُتعلم منه تدبير المنزل"[٢]

---

[١] الفارابي، كتاب الحروف، ص٨٧.

[٢] الملة، ص٥٢.

[١] الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣/١٩٦٨م، ص١٢٧،١٢٦.

[٢] الفارابي، مباديء الفلسفة القديمة، مقالة معرفة غرض أرسطو في كل واحد من كتبه، القاهرة، المكتبة السلفية، ط١/١٩١٠، ص٨.

فالعلم المدنيّ من الفلسفة العملية التي تمثل ثلاثة أنواع: سياسة الرجل نفسه وسياسة الخاصة أو أسرته أو سياسة المدينة أو المدن[١]، والغرض من تدبير المدن في رأي الفارابي هو أن "تُدبر المدن وتُعمَّر وتصلُح سيرةُ أهلِها ويُسددوا به نحو السعادة"[٢] أي أن غاية المدن هي السعادة سواء أكانت السعادة المظنونة أم السعادة القصوى، وجدير بالذكر أن ابن سينا(ت٤٢٨هـ) قد أشار عند تقسيمه للعلوم إلى علم تدبير المدينة وذكر الغاية منه، وهي "معرفة أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردئية"[٣] وذلك يعني أنه يلزم الارتقاء شيئا فشيئا من النظر في الأفعال، والسير، والملكات الإرادية، والمهن الملكية في أقسام المدن الفاضلة وغير الفاضلة حتى ينتهي الناظر فيه إلى الإله جلَّ ثناؤه من حيث هو المدبِّرُ الأول للمدينة الفاضلة كما أنه مدبّر العالم وعنه يأخذ الرئيس أو مدبّر المدينة مباديء التدبير المدني على سبيل الوحي، وهي مباديء متناظرة تناظر المدينة والعالم اللذين رأى الفارابي بينهما شبهًا عظيمًا فكما يقتضي تدبير العالم الائتلاف والتعاضد في الأفعال الصادرة عن هيئات طبيعية مثلا يقتضي في المدينة الفاضلة التَّعاضد والائتلاف في الأفعال الصادرة عن الهيئات الإرادية حتى يتسنى للمدينة أن تحاكي الطبيعة(١) ولا ريب أن تحقيق تلك الغاية في المدينة يحتاج إلى سبيل للوصول(= منهج) لترتيب الأفعال الإرادية للوصول إلى تلك الغاية، وذلك هو ما نسمية بمنهج الإصلاح عند الفارابي وغيره من فلاسفة المغرب الذين تأثروا به وسلكوا مسكله، فهل التزموا فعلا منهج الفارابي أم أنهم خالفوه؟!

المبحث الأول: منهج الإصلاح الفوقي للمدينة:

يتناول هذا المبحث منهج الإصلاح الفوقي بمعنى أن الإصلاح يبدأ من خطوات منهجية متدرجة من أعلى إلى أسفل، وقد تجلَّى هذا المنهج في التصور الذي قدمه أبو نصر الفارابي(ت٣٣٩هـ) في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" وغيره من كتبه الآخرى،

---

[١] الخوارزمي، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق ودراسة د. عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩، ص٢٠٧.

[٢] أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق، فوزي نجار، إيران، المكتبة الزهراء، ط٢/١٤٠٥هـ، ص٢٣.

[٣] ابن سينا، رسالة أقسام العلوم العقلية، ص ١٠٧.

[١] ماجد فخري، أثر الفارابي في الفلسفة الأندلسية، بحث منشور ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية وقائع مهرجان الفارابي المنعقد في بغداد سنة ١٩٧٥م، ص٤٤٠، ٤٤١.

وجاء تصوره على نحو يبدو أكثر مثالية بينما جاء تصور أبو على ابن سينا(ت٤٨٢هـ) بعده أكثر واقعية وإن لم يفرد له مساحة كبيرة كما هو الحال لدى الفارابي، ونفصل ذلك في نقطتين على النحو الآتي:

أولا- نظرية الحاكم الفيلسوف عند الفارابي:[١]

صادفت أغلب مُدّة حياة الفارابيالقرن الرابع الهجري من العصر العباسي الثاني الذي عُرِف بالانقسامات السياسية والتشرذم والتقهقر الذي أصاب أطراف الخلافة العباسية فضلا عن تيارات الشُّعوبيَّة والفساد الاقتصادي وطغيان المادة والظلم الاجتماعي، ولم يُحاكِ الفارابي واقعَه السياسي والاجتماعي أو يصطدم معه مباشرةً بل حاول إصلاحه آنذاك بتقديم صورة تبدو مثاليَّةً لمجتمع فاضل دون أن يصرح تمامًا بأن ذلك التَّصور المفارق للواقع هو الذي يتطلَّع إليه كرد فعلٍ على فقدان واقعه الاجتماعي للفضيلة[١] ودون أن يكشف لنا كذلك عن مراميه الإصلاحية التي ينبغي أن يكون عليها مجتمعُه؛ الأمر الذي يشير إلى رغبة حقيقية في إصلاح الواقع الفاسد بالفعل حتَّى يتجاوزه ويقوِّمه برسم نظام جديد يُسند الحكم فيه إلى الحاكم (النبيّ الفيلسوف) الذي يَحوز المعرفة الدينية والفلسفية التي تعدُّ الضمانة لبقاء الدولة الفاضلة وسعادة أهلها، ويكون بذلك الحكم في المدن الفاضلة للعقل المسدّد بالوحي وليس حكم الهوى والغلبة والشهوة كما في غيرها من المدن غير الفاضلة آنذاك.

---

[١] ولعل الأفغاني في العصر الحديث قد استهلم أفكار الفارابي في محاولته إصلاح الخلافة العثمانية في أواخر سنوات ضعفها بفكرة الجامعة الإسلامية بغرض إصلاح ما فسد منها بعد تآكلها من أطرافها، كما كان الحال أيام أبي نصر الفارابي حيث تداعت أركان الخلافة العباسية أو كادت ومن ثم حاول الفارابي أن يرمم جوانبها بفكره الإصلاحي حول الحاكم الفيلسوف الذي يخرج الخلافة من الانقسام والتشرذم إلى الوحدة.

[١] وفي المقابل نجد ابن رشد قد صرح بتحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية غير الفاضلة في أيامه، وذلك في شرحه سياسة أفلاطون حيث قال: "وأنت تقف على هذا الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية، من سياسة العرب في الزمن القديم؛ لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية. ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر (الجزيرة الأندلس)" من كتاب الضروري في السياسة، ص١٨٤.

ولعل في كثرة أنواع المدن الفاسدة التي عدَّدها الفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" ما يدل دلالةً واضحةً على فساد الواقع الحضاري الذي عايشه آنذاك، فهناك المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المبدِّلة، والمدينة الضَّالة، وليس أدلّ على قصد الفارابي إصلاح المدينة من نَقْد واقعه وتفصيل القول في صفات كل مدينة منها في كتاب آخر، وهو كتاب "السياسية المدنية"[١]حيث قال فيه: "والمدينة الفاضلة تُضادُها المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة الضالة، ثم النوابت في المدينة الفاضلة"[٢] والحق أن أسماء تلك المدن غير الفاضلة تشير بحقٍّ إلى واقع عصره الذي انتشرتْ فيه تلك الألفاظ (الجهل، والفسق، والتبديع، والضلال) حيث كانتْ هذه الأحكام بمثابة السيوف الحداد المستعملة في المعارك الفكرية والكلامية آنذاك التي قد يُتنكر فيها لدور العقل أمام العصبيَّة للمذهب أو الفرقة. ولا ريب أن هذا الواقع الاجتماعي والثقافي البائس قد أَلْجم الفارابي عن التصريح بالحقيقة المرة وأشعره باعتباره فيلسوفًا بنوع من الغربة الفكريّة عن مجتمعه ومدى الحاجة إلى إصلاحه بـ (نظرية الحاكم الفيلسوف) باعتبار أنه المصلح لما تحته من رُتبٍ وهيئاتٍ، ولعل حالة الزهد والانزواء التي استغرقتْ حياة الفارابي في آخرها خيرُ مثالٍ يعبر عن حالته كفيلسوف عاش على دراهم معدودة معتزلا المجتمع الفاسد[١].

ومما يدل أيضًا على غاية الفارابي الإصلاحية أن بنية كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" انقسمت إلى قسمين: قسم فلسفي ميتافيزيقي، وقسم اجتماعي سياسي- بحيث تتكامل الرؤية الإصلاحية فيما بينهما(الميتافيزيقا- والمجتمع)، حيث وضَّح في القسم الأول منه صلة الإنسان بالموجد الأول، وهو الله أو (الملة) بصفة عامة، وصلة الله بالعالم باعتباره فاض عنه، وفي القسم الثاني بيَّن صلة الإنسان بأخيه الإنسان (الاجتماع). وإذا لاحظنا أن الصلة الأولى (رأسية) تصاعدية تتطلع إلى الاتصال بالله

---

[١] الفارابي، السياسة المدنية، ص٨٧، ٩٢.

[٢] السابق نفسه، ص٨٧.

[١] وقد نسبت إليه أبيات شعرية يقول فيها: لما رأيت الزمان نكسا، وليس في الصحبة انتفاع، كل رئيس به ملال، وكل رأس به صداع، لزمت بيتي وصنت عرضا، به من العزة اقتناع..."ص يج.

وتنبني على العلم والمعرفة به عن طريق الآراء الصادقة والأفعال السديدة التي يأتي بها النبي الحاكم الفيلسوف الذي يرتقى في معارفه حتَّى يتّصل بالعقل الفعَّال، فإن الصلة الثانية (أفقية) تعدُّ تطبيقًا عمليًّا لصلة الإنسان مع غيره من الناس.

ومعلوم أن الاجتماع البشري يلزم عنه الاختلاف والتنازع في الرأي، ومن الطبيعي أن تتزاحم الآراء وتختلف باختلاف حامليها الذين يفدون إلى المدينة من كل فج عميق، ولذا كان من الطبيعي أيضا أن يكون هناك اتفاق مبدئي حول نقاط محددة(عقيدة أو رأي أو ملة) تجعل التفاعل بين أهل المدينة له دوافع دينية أسماها قيم الحق والعدل والخير، وتلك القيم والمباديء قد تفتقدها المدن المعاصرة التي جفت فيها منابع الروح وانفصل فيها الإنسان عن التمسك بها واتصل في المقابل بالمادة والمصلحة الشخصية، ومن ثم تناقضت فيها الآراء والتوجهات التي عبرت عن إله الهوى ومازالت تشهد تنازعا كبيرا حول هُويَّتها. أما الفارابي فقد حدد هوية مدينته بما لا مجالا للشك، وهي الهوية التي تنطلق من الفلسفة الدينية بعقلية الفيلسوف الحاكم. ومن ثم سعى الفارابي إلى تحويل المسار الأفقي إلى المسار الرأسي الذي يتمثل في الاتصال بالله تعالى عن طريق العقل الفعَّال أو التَّأسي بالحاكم الفيلسوف، ولعل ذلك يدل بوضوح على أن الفارابي لم يكن حالما أو مثاليًّا فحسب بل كان مصلحًا إذ تجلَّتْ عبقرية الفارابي في ترتيب كتابه وفقًا للأساس الفكري الذي يجب أن ينضبط به آراء سكان المدينة حتّى يتحقق هدفُهم من الاجتماع البشري ويتكامل مسعاهم في الآراء والأفعال بالتَّعاون وتحقيق السعادة، فعلى الرغم من أن غاية الكتاب هي السياسة المدنيّة فإنه قد بدأه بالحديث عن الإله الواحد الكامل أو ما يسمى بالأساس الذي يُجمع عليه أهل المدينة حتى يفيض عنهم الخير تشبهًا بالإله، وهو على رأس الأشياء المشتركة التي "ينبغي أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة.. أولها معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به، ثم الأشياء المفارقة للمادة"[١] ويقصد بها العقول العشرة انتهاء بالعقل الفعَّال(جبريل)، وبناء عليه فالقسم الأول كان مقدمةً مهمّة لبناء القسم الثاني؛ حيث إن كان الكمال في الإله بالذات ولا يستمد من خارجه كما في القسم الأول فإن الكمال الإنساني بالقسم الثاني في

[١] آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٤٦.

المدينة يُستمد من الاجتماع البشري، ومن ثم فهو (تكامل وليس كمالا مطلقا) أو سعي بالأَحرى نحو الكمال، وبناء عليه فمنْ الخطأ اعتبار كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" كتابًا في الفلسفة المثالية أو الفانتازيا فحسب.

ويؤكد كذلك على وجهة الفارابي الإصلاحية أن الدين والفلسفة كانا من العناصر المهمة في تدبير المدينة في رأي الفارابي ولا تتحقق السعادة القصوى إلا بهما، ويجب على الرئيس الأول في المدينة أن يكون على علمٍ تامّ بهما، إذ قال: "الرئيس الأول للمدينة الفاضلة قد عَرَفَ الفلسفة النظريّة على التَّمام؛ لأنه لا يمكن أن يقف على شيء ممَّا في العالم من تدبير الله تعالى حتَّى يأْتَسي به إلا من هناك، وتبيَّن مع ذلك أن هذه كلها لا تمكن إلا أن تكون في المدن ملةٌ مشتركةٌ تجتمع بها آراؤهم واعتقاداتهم وأفعالهم وتأْتلف بها أقسامُهم وترتبط وتنتظم، وعند ذلك تتعاضد أفعالُهم وتتعاون حتى يبلغوا الغرض الملتمس وهو السعادة القصوى"[١] والسعادة القصوى هي السعادة الأخروية وليست السعادة الدنيوية أو السعادة كما هي في العلم المدني حيث ميَّز الفارابي بين ضربين من السعادة: "سعادة يُظنُّ بها أنَّها سعادة مِنْ غير أن تكون كذلك، وسعادة هي في الحقيقة سعادة، وهي التي تُطلب لذاتها... وهذه ليستْ تكون في هذه الحياة بل في الحياة الآخرة التي تكون بعد هذه (أي، الحياة الدنيا)"[٢] فالنوع الأول من السعادة هي السعادة المظنونة، وهي السعادة الدنيوية، وأما النوع الثاني فهو السعادة الحقيقية (القصوى)، وهي السعادة الأخروية.

ومما يدل كذلك على وجهة الفارابي الإصلاحية التي قدَّمها في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" أنه أكَّد على معانيه وأغراضه عن السعادة الحقيقية في كتب أخرى مثل "إحصاء العلوم" حيث أشار إلى أن الغاية من العلم المدني أن: "يبيِّن أن التي يُنال بها ما هو في الحقيقة سعادة هي الخيرات والأفعال الجميلة والفضائل، وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص، وأن وجه وجودها في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعةٌ في المدن والأمم على ترتيب وتستعمل استعمالا مشتركًا"[٣]. فالأفعال

---

[١] كتاب الملة، ص٦٦.

[٢] الملة ونصوص أخرى، ص٥٢، وانظر: إحصاء العلوم، ص١٢٥.

[٣] الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ص١٢٥.

الحسنة إذا كانت مرتبة واشترك فيها الناس حسب مراتبهم ستؤدي إلى السعادة المنشودة، وقد كشف الفارابي –كذلك–عن غايته الإصلاحية للمدينة، في كتابه "فصول منتزعة" حيث قال عن تلك الفصول: "تشتمل على أصولٍ كثيرةٍ من أقاويل القدماء فيما ينبغي أن تُدبَّر به المدن وتَعْمُر به وتصلُح به سيرةُ أهلها ويُسددوا به نحو السعادة"[١] فالإصلاح لأهلها والأخذ بأيديهم نحو الخير والسعادة كان غايةً واضحةً لدى الفارابي في مدينته الفاضلة لا في شيء دونها؛ ويؤكد في رسالة أخرى على أن "السعادة هي غاية ما يتشوقُها كلُّ إنسان، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فإنَّما ينحوها على أنَّها كمالٌ ما... وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان فإنما يتشوقها على أنها خير ما"[١] والخير والنفع والتّعاون لا يكتمل إلا باجتماع أهل المدينة حيث قال: "فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما يُنال أولا بالمدينة لا باجتماع الذي هو أنقصُ منها"[٢] فاجتماع أهل المدينة ليس هو الخير الأفضل فقط بل هو سبيل تحقيق السعادة لأهلها، حيث قال عنها: "المدينة التي تحقق لأعضائها السعادة القصوى في الدارين، والسعادة في نظر الفارابي هي "الخير الأسمى المطلوب لذاته فليس يفضلها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان، وهي لا تتحقق إلا بالعلم والعمل"[٣] لأن الفارابي نفسَه عدَّ المدينة الفاسقة من المدن التي لا سعادة فيها على الرغم من أن لدى أهلها العلم والمعرفة لكنهم انحرفوا عنهما بإرادتهم انسياقًا وراء الهوى، وذلك يعني أنه لا بد أن يكون هناك اتّساقٌ بين العلم باعتباره موصلا إلى الله من جهة والعمل به باعتباره معمِّرا في الدنيا من جهة أخرى، ومن ثم تتحقق السعادة في الدارين.

وتمثل تلك الغاية– أعني معرفة الله تعالى وأنه المرتّب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله– أيضا السبيل التي ينبغي أن يسلكها من أراد تعلّم الفلسفة في رأي الفارابي؛ وذلك بالقصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية إذ قال: "والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم،

---

[١] أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق، فوزي نجار، ص٢٣.

[١] الفارابي، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، ط١/١٩٨٧، ص١٧٧.

[٢] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١١٨.

[٣] الفارابي، عباس محمود، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبي، سلسلة أعلام الإسلام، نوفمبر ١٩٤٤، ص١٢٨.

وذلك أن تمام العلم بالعمل... وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولًا بإصلاح الإنسان نفسه، ثم بإصلاح غيره ممن في منزله أو مدينته"[١] ومن ثم فالغاية العملية- بعد العلم- هي الإصلاح الذي يبدأ بالنفس فإذا استكمل نفسه عاد على غيره على مستوى الأسرة ثم على مستوى المدينة بأسرها.

وبيَّن الفارابي أن هذه السعادة الحقيقية الناتجة عن الأفعال والسنن الفاضلة لا تتأتي إلا من خلال رياسة تُمكِّن من الأفعال الموصلة إلى السعادة وتحافظ عليها حيث قال: "إن تلك(أي السعادة) ليست تتأتي إلا برياسة يُمكِّن معها تلك الأفعال والسنن والشيم والملكات والأخلاق في المدن والأمم؛ ويجتهد في أن يحفظها عليهم حتَّى لا تزول؛ وأن تلك الرياسة لا تتأتي إلا بمهنةٍ وملكةٍ يكون عنها أفعال التَّمكين فيهم وأفعال حفظ ما مُكِّن فيهم عليهم"[١] وهذه هي السياسة التي يجب على الملك أو الرئيس اتباعها حتَّى يضمن لهم السعادة ويوصلهم إليها ويحافظ عليها حيث قال: "وتلك المهنة هي الملكية والملك أو ما شاء الإنسان أن يسميها؛ والسياسة هي فعل هذه المهنة"[٢].

وصفوة القول أن إصلاح المدنية وتدبيرها نحو غاية معينة لم ينحصر في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" فحسب بل تجلَّت غايته الإصلاحية في كتبه الأخرى كالسياسة المدنية، والتنبيه على سبيل السعادة، وإحصاء العلوم، وكتاب الملة على نحو ما ذكرنا، الأمر الذي يثبت به أن الفارابي كان له منهج إصلاحي للمدن وإنْ نسجه في ثوب الخيال والمثال.

١- مفهوم المدينة ونوعها وغايتها:

عرَّف الفارابي المدينة الفاضلة تعريفًا وظيفيًّا من خلال بيان وظيفة المدينة وغايتها حيث قال عن المدينة الفاضلة هي: "المدينة التي يُقصد بالاجتماع فيها التَّعاون على الأشياء التي تُنال بها السعادة في الحقيقة"[٣] ولم ينحصر فكر الفارابي في المدينة الفاضلة فحسْب بل كانتْ نظرتُه أوسع من ذلك حيث استوعب مجموعة المدن التي

---

[١] الفارابي، مباديء الفلسفة القديمة، السبيل التي يسلكها من أراد الفلسفة، ص١٣.

[١] الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق د.عثمان أمين، ص١٢٥.

[٢] الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق د.عثمان أمين، ص١٢٥.

[٣] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلّق عليه، ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ط٢/١٩٦٨م، ص١١٨.

تتوجه إلى الغاية ذاتها مكوِّنًا صورةً كلية للمدن، إذ تتكون من مجموعها الأمة الفاضلة حيث قال: "والأمة التي تَتَعاون مدنُها كلُّها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة"[١] وذلك يدل على أن الفارابي كان مهمومًا بإصلاح الأمة التي تعدُّ المدينة هي أصغر بنية اجتماعية وسياسية تتكوّن منها، ولن تكون الأمة فاضلة إلا إذا قامتْ المدن الفاضلة.

ومما يدل على أن الفارابي قد أعلى من شأن المدينة الفاضلة على غيرها من المدن غير الفاضلة أنه قد ميَّز بين نوعين من المدن: مدينة ضروريّة ومدينة فاضلة؛ إذ قال: إن "المدينة قد تكون ضروريّة، وقد تكون فاضلة" وقال عن الأولى منها: "فأما الضرورية فهي التي إنَّما يتعاون أجزاؤها على بلوغ الضروريّ فيما يكون به قُوام الإنسان وعيشه وحفظ حياته فقط. وأمّا المدينة الفاضلة فهي التي يتعاون أهلُها على بلوغ أفضل الأشياء التي بها يكون وجود الإنسان وقوامه وعيشه وحفظ حياته"[١] فالمدينة الفاضلة لدى الفارابي لها غايةٌ محددة، وهي تحقيق السعادة للإنسان في وجوده مع غيره من الفضلاء من خلال قيمة التعاون، أما المدينة الضرورية فغايتُها هي حفظ حياة الإنسان فقط، والفرق هائل بين المدينتين أو الغايتين، وبناء عليه فمن المبالغ فيه الزعم بأن هذه مدينة لا يمكن تحققها في الواقع أو إنها يوتوبيا (لا مكان) لها في الواقع؛ لأن هناك مُدنًا ضرورية كانت قائمة بالفعل وتمثِّل الواقع الحقيقي في مقابل المدن الفاضلة التي ينبغي أن تكون في رأي الفارابي.

وبناءً عليه يثور التساؤل هل فكرة الفارابي عن الإصلاح كانتْ ترتكز على رياسة المدينة أو على الفرد فيها أو عليهما معا؟ وهل منهج الإصلاح يبدأ من الأعلي إلى الأسفل أم العكس؟ قد لا يصعبُ جواب السؤال إذا علمنا أن الفارابي ناظر بين رئيس المدينة من جهة ومدبر العالم من جهة أخرى، وقارب بين المدينة من جهة والفرد من جهة أخرى، وبذلك تصبح المدينة هي الحد الأوسط الذي يربط بين العالم الكبير من جهة والإنسان الأصغر من جهة أخرى، إذًا نستنتج من ذلك أن العالم الذي يمكن اختزلُه في إنسان المدينة، وفي المقابل الإنسان هو عالم المدينة الأكبر.

---

[١] آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١١٨.

[١] الفارابي، فصول منتزعة، ص٤٤.

وعلى الرغم من ذلك فإن الفارابي قد اهتم في إصلاح مدينته الفاضلة بمنهجيّة الترتيب لعناصرها التي تتكون منها، وهذا الترتيب هرميّ متدرّج يأتي دائمًا من أعلى إلى أسفل على نحو يُناظر فيه بين السبب الأول الله (مدبّر العالم) من جهة وحاكم المدينة النبي الفليسوف أو الإمام (مدبر المدينة) من جهة أخرى، فإن كان الأول(الله) فاض عنه الكون فإن الثاني(الفيلسوف الإمام) هو الذي يُوجد أيضا الأجزاء والطبقات الأخرى في المدينة، وصرّح الفارابي بذلك في قوله: "مدبِّر تلك المدينة شبيهٌ بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات"[١] وصرَّح عن ذلك بوضوح أيضا في كتاب "الملة" بقوله: "ويُجعل منزل الملك والرئيس الأول فيها منزلة الإله الذي هو المدبر الأول للموجودات وللعالم وأصناف ما فيه"[٢]. ويؤكد على هذا التَّقابل بأن رئيس المدينة سيدبرها وفقًا لمنهج الوحي الإلهي، أي أنه سيدبّرها كيفما يدبِّر الله أمر العالم أو متوافقًا مع تدبير الله للعالم، وكأنَّه يريد أن يقول إن رئيس المدينة هو خليفة الله في المدينة من حيث إنه يدبرها كما أراد الله، ولا غرو في ذلك إذ كانت المدينة جزءًا من العالم الذي يدبّره الله وحده، وقال الفارابي عن ذلك مبينًا منهجيَّة التدرج من أعلى إلى أسفل: "فيدبر الرئيس الأول المدينة أو الأمة والأمم بما يأتي به الوحي من الله تعالى فَيَنْفُذُ التدبير أيضا من الرئيس الأول إلى كل قسم من أقسام المدينة أيضا على ترتيبٍ إلى أن ينتهي إلى الأقسام الأخيرة، ويبين ذلك بأن الله تعالى هو المدبر أيضا للمدينة الفاضلة كما هو المدبر للعالم"[٣] وبناء عليه "نظر الفلاسفة المسلمون إلى التدبير المدني للمدينة على أنه صورة مصغرة من التدبير الإلهي للكون، وعقدوا مقارنةً بين المجالين، كما عقدوا مقارنة أخرى بين نظام المدينة وطبقاتها مع النفس الإنسانية وقواها، واستخلصوا من ذلك إلى وجود قانون كلي عام دائم وثابت يحكم كلا من الكون والمدينة والنفس، فالنظام السياسي في المدينة له قانون كلي، إذا التزمته أي مدينة صارت مدينة فاضلة، كاملة وعادلة"[٤].

---

[١] السياسة المدنية، ص٨٤.

[٢] أبو نصر الفارابي، الملة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها، محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ط٢/١٩٩١م، ص٦٣.

[٣] الملة ونصوص أخرى، ص٦٤.

[٤] منى أحمد أبو زيد، المصطلح المدني عند الفارابي وفي الفلسفة الإسلامية، مجلة التفاهم، ص٥٠.

ويبدو أن الفارابي كان متأثرا بالفكر اليوناني وآلياته المنهجية في التفكير حيث جعل فكره الإصلاحي والفلسفي يتدرج كذلك من أعلى إلى أسفل(هيراركية) من الله إلى العالم، ومن الأمة إلى المدينة، ومن الرئيس إلى الشعب، ومن القلب إلى سائر البدن، ومن السبب الأول إلى العقل العاشر ما دون فلك القمر وهكذا، ولا شك أن المنطق اليوناني كان ينتقل أيضا متدرجًا من الكلي إلى الجزئي باعتبار أن المقدمات الكلية يلزم عنها نتيجة منطقية كما هو الحال في القياس الأرسطي، فصلاح الحاكم أو الإمام أو الفيلسوف هو المقدمة البديهية لدى الفارابي التي يضمن من خلالها سعادة أهل المدينة الفاضلة على سبيل الاستنتاج المنطقي الافتراضي أو من الناحية الشكلية كمفهوم بقطع النظر عن مطابقتها للواقع الخارجي كماصدق، وربما رجَّح هذا الفهم أن المدينة الفاضلة لم تكن واقعية أو متحققة بالفعل في عصره وإنما كانت مجرد تصور نظري للإصلاح قياسا على فساد واقعه، ومن ثم أراد أن يبدأ من جهة أعلى باعتبار أنها تنتمي إلى جهة الكمال الذي ينعكس بالضرورة على ما هو دونه بل يجبره ويتجلي فيه. ومن هنا نجد أن بنية كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة استهدفت هذا الغرض حيث بدأ بالحديث عن (الله أو ما وراء الطبيعية) ثم عن العالم(النظام الطبيعي) ثم عن الإنسان الفاضل الذي ينال كماله في (المدينة).

وجدير بالذكر أنه شابه أيضا في التدرج الهراركي من أعلى إلى أسفل بين القلب في البدن باعتباره رئيسًا تامًّا لسائر الأعضاء في البدن ورئيس المدينة أو الحاكم وسائر أجزاء أوهيئات المدينة حيث شبَّه الفارابي المدينة الفاضلة بالجسد الذي تتعاون أعضاؤه لأداء مهامه المتنوعة، فللمدينة رئيس كما أن للجسد كذلك رئيسا، وهو القلب ذلك العضو الذي يعمل بذاته وتخضع له سائر الأعضاء، وتتعاون بقية الأعضاء في خدمة القلب كما يتعاون أفراد المجتمع في خدمة الحاكم.

وشابه الفارابي كذلك بين المنزل باعتباره جزءا تتكون من مجموعه المدينة من جهة وأجزاء بدن الإنسان على سبيل المقايسة بينهما من جهة أخرى مقابلة، إذ قال الفارابي: "المدينة والمنزل قياس كل واحدٍ منهما قياسُ بدن الإنسان. كما أنَّ البدن مؤتلفٌ من أجزاء مختلفة محدودة العدد، بعضها أفضل وبعضها أخس، متجاورة مرتبة، يفعل كل

واحد منها فعلا ما؛ فيجتمع من أفعالها كلها التَّعاون على تكميل الغرض ببدن الإنسان. كذلك المدينة والمنزل يأْتلف كلٌ واحد منهما من أجزاء مختلفة محدودة العدد، بعضها أخسّ وبعضها أفضل، متجاورة مرتبة مراتب مختلفة يفعل كلُ واحد منها على حياله فعلا ما، فيجتمع من أفعالها التعاون على تكميل الغرض بالمدينة أو المنزل غير أن المنزل جزءُ مدينة، والمنازل في المدينة فالأغراض منها أيضا مختلفة إلا أنه يجتمع من تلك الأغراض المختلفة، إذا كملت واجتمعت، تعاونٌ على تكميل غرض المدينة"[١] فالغاية من التعاون المتدرج منهجيًّا من الأعلى إلى الأسفل هو تحقيق غرض المدينة سعيا نحو الكمال والفضيلة. وبناء عليه يمكن القول بأن مدينة الفارابي هي مدينة عضويَّة فعلى الرغم من أنها تبدو متباينةً في الظاهر فإنَّها تمثل الفرد الواحد من الباطن، فالطوائف والهيئات رغم اختلافها في الظاهر فهي تشبه الأفراد في أسرة واحدة، قال الفارابي: "فإذا تميزتْ الطوائف بعضها عن بعض بأحد الارتباطات إما قبيلة عن قبيلة أو مدينة عن مدينة أو أحلاف عن أحلاف أو أمة عن أمة، كانوا مثل تميُّز كل واحد عن كل واحد؛ فإنه لا فرق بين أن يتميز كل واحد عن كل واحد أو يتميزّ طائفة عن طائفة"[٢] وذلك يعني أن سيرة المدينة تناظر سيرة الفرد وإن بدا الخلاف في الكثرة ظاهرًا.

وتأسيسًا على ذلك الارتباط بين البدن والمدينة فإذا تأملنا رؤية الفارابي الإصلاحية سنجد أنه قد ربط بين صحة الأنفس أو صحة البدن من جهة وصحة المدن من جهة أخرى باعتبار أن لكل منها هيئاتٍ وأجزاءً تَصِحُّ بها، فكما أن للبدن أجزاءً وأعضاءً تتكامل فيما بينها وتكون تامّة حتَّى تتمكن النفس من أن تفعل بها أفعالَها على أتمّ ما يكون وأكمله وكذلك فإن للنفس هيئاتٍ وأجزاءً تفعل بها الخيرات والحسنات إذا كانت صحية وتفعل الشرور إذا كانت مريضة، ولذلك ربط الفارابي بين صحة البدن من جهة وصحة المدن من جهة أخرى؛ وذلك عن طريق تحقيق العدالة بالتوازن بين(العدل على مستوى النفس من جهة والعدل على مستوى المدينة من جهة أخرى) إذ يقول: "إن

---

[١] الفارابي، فصول منتزعة، ص٤١، ٤٢.

[٢] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٥٧.

صحة البدن هي اعتدال مزاجه، ومرضه الانحراف عن الاعتدال، كذلك صحة المدينة واستقامتها هي اعتدال أخلاق أهلها، ومرضها التفاوتُ الذي يوجد في أخلاقهم"[١] فالاعتدال على مستوى البدن سيلزم عنه اعتدال الأخلاق في المدينة، وبذلك يتّضح مدى ارتباط الأخلاق بسياسة المدينة، ومن ثم لم ينسَ الفارابي أن يحدد القائم على حدِّ الاعتدال سواءٌ في البدن أو المدينة، حيث ذكر أن الطبيب هو المحافظ على حدِّ الاعتدال في البدن في حين أن المدنيّ هو المعالج للأنفس ويردها إلى أحسن الأخلاق إذا انحرفت المدينة في أخلاقها عن حدِّ الاعتدال، ومن هنا يرى أن المدنيَّ أشرفُ من الطبيب[١] على الرغم من أن الموضوع الذي يختصان بمعالجته واحد وهو الإنسان. ولكن الإنسان في رأي الفارابي هو (مدينة صغيرة)[٢] يستطيع أن يصلحه الطبيب إذ فسد عضو منه، في حين أن المدينة الفاضلة هي سياسة مجموع (الإنسان الفاضل) الذي يُعنَي به المدنيُّ؛ ولا تعارض بين دور كل من الطبيب والمدنيّ فإن كان الأول يُعني بمملكة الفرد في المقام الأول فإنَّ أهمية الثاني أنه يبدأ من حيث ينتهي الطبيب في تأثيره على الجماعة، لاسيما إذا كان الناس جميعا فيها على قلب رجل واحد كما ورد في بعض الأحاديث النبوية. وقد اتفق ابن رشد مع الفارابي في ذلك قائلا: "فنسبة هذه الفضائل في أجزاء المدينة هي كنسبة القوى النفسانيَّة في أجزاء النفس، فتكون هذه المدينة حكيمة في جزئها النظري الذي به تسود جميع أجزائها، على النحو الذي يكون به الإنسان حكيمًا بجزئه الناطق الذي يسود به على قواه النفسانية الأخرى أعني المرتبطة بالعقل"[٣] فالعقل هو القوى العليا التي تحكم قوى النفس الثلاثة وتكون له السِّيادة عليها، وهنالك يكون الإنسان فاضلا إذ جمع بين الفضائل النفسية والعقلية يقول ابن رشد: "يكون الإنسان فاضلا بجميع الفضائل العقلية والخلقية وتكون الرياسة فيه

---

[١] الفارابي، فصول متنزعة، ص٢٤.

[١] انظر: فصول منتزعة، ص٢٤. وهي على العكس تماما مما هو مشهور في الثقافة المجتمعية عن التعليم اليوم حيث تعلي بعض المجتمعات العربية من شأن الطب وطلابه في مقابل طلاب العلوم والمعارف الأخرى، وتنسيق الثانوية العامة في مصر خير شاهد على ذلك كل عام.

[٢] كما قال القائل: أتزعم أنك جرم صغير *** وفيك انطوى العالم الأكبر.

[٣] ابن رشد، الضروري في السياسة، ص٧٦.

كرياسة هذه الفضائل بعضها على بعض"[١] فالعقل هو المنوط به إقامة العدل بين قوى النفس بأن يؤدي كل جزء من أجزائها ما عليه فالعدل "إنما يحصل بالضرورة في أجزاء النفس إذا قادها سلطان العقل، فالحال في المدينة كالحال في النفس"[١] وبذلك يكون الفارابي قد بَنَى مدينته الفاضلة على هراركية تنازلية من الأعلى إلى الأسفل من خلال التقابل بين النظام الكوني(العالم) من جهة، والنظام النفسي القوى النفسانية الإنسانية(القلب) من جهة أخرى، والنظام السياسي(الحاكم) من جهة ثالثة، قال الفارابي: "ثم يأخذ نظائر هذه في القوى النفسانية الإنسانية، ثم يأخذ نظائر هذه في أعضاء بدن الإنسان، ثم يأخذ نظائر هذه أيضا في المدينة الفاضلة ويجعل منزلة الملك والرئيس الأول فيها منزلة الإله الذي هو مدبر الأول للموجودات وللعالم"[٢].

والحق أن الفارابي قد فرَّق بين عمل أجزاء البدن بالطبع من جهة وعمل أجزاء المدينة بالإرادة والاختيار من جهة أخرى في قوله: "والقُوَى التي هي أعضاء البدن بالطَّبع، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكاتٌ وهيئاتٌ إراديةٌ"[٣] فمنبع السعى نحو الغاية (الكمال والفضيلة والسعادة) ناتجٌ عن إرادة واختيار، وليس عن طبيعة تعمل بذاتها كما في عمل أعضاء البدن، ومن الواضح أن مصدر هذا التشبيه البليغ بين البدن من جهة والمدينة من جهة أخرى ينبني على رصيد ديني شائع في الثقافة الإسلامية، إذ قال الرسول ﷺ عن مجتمع المدينة المنورة المؤمن: "تَرَى المُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحُمِهِمْ وَتَوَادِّهِمْ وَتَعَاطُفِهِم، كَمَثَلِ الجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى عُضْوًا تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهَرِ وَالحُمَّى"[٤] أي أن أي جزء من أجزء المدينة أو عضو من أعضائها له دور وظيفيّ يؤثر به ويتأثر به بقية أعضاء الجسد المتجاورة؛ وذلك ما حاول الفارابي تنبيه الطبيب المعالج للعضو المعتلّ من جملة البدن بمراعاة الأعضاء المجاورة له والمرتبطة

---

[١] ابن رشد، الضروري في السياسة، ص٧٧.

[١] ابن رشد، الضروري في السياسة، ص٧٧.

[٢] الملة، ص٦٣.

[٣] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١١٩.

[٤] صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، من حديث النعمان بن بشير، رقم٥٦٨٨.

به من هيئاتٍ ورتبٍ بما يحقق الانتفاع والصحة للبدن جملةً، كما نبَّه مدبر المدينة – في المقابل– أو الفيلسوف بأنَّه هو المسئول عن إصلاح كل جزء من أجزاء المدينة سواء كان جزءا صغيرًا مثل إنسان واحد أو كبيرا مثل منزل واحد بأن يعالجه ويفيده الخير بالقياس إلى جملة المدينة[١] بحيث لا يضر به جملة المدينة. وذلك يدل على تأثر الفارابي بمعنى الحديث النبويّ الشريف الذي يوضح لنا تأثير العضو المدبر(الرئيس) على سائر الأعضاء والهيئات: "ألا إنّ في الجسد مضغة: إذا صلحتْ صلح الجسدُ كلُّه، وإذا فسدتْ فسدَ الجسد كلُّه ألا وهي القلب"[٢] فإذا فسد عضو فإنه يؤثر تأثيرا سلبيًّا كبيرًا على سائر الجسد، وقال الفارابي عن الطبيب الذي لا يراعي سائر الجسد في معالجته هذا العضو الفاسد: "تعطل ذلك العضو(يقصد الفاسد) وتعطلتْ الأعضاء المرتبطة به وتأدّتْ المضرّة منه إلى سائر الأعضاء حتى يفسد البدن بأسره، كذلك المدينة، وكما أن العضو الواحد إذا لحقه من الفساد ما يخشى التَّعدي منه إلى سائر الأعضاء الأخر لمجاورته إياها، يقطع ويبطل طلبًا لبقاء تلك الأُخر كذلك جزءُ المدينة"[٣] ويعني بجزء المدينة هنا المنزل والأسرة التي تسكنه؛ وذلك يعني أن الأخلاق لها علاقة عضوية بالسياسة في فلسفة الفارابي الإصلاحية بحيث تؤثر في المجتمع كله وتتأثر به، وهذه النظرة كانت مستقرة في الفلسفة اليونانية القديمة كذلك فـ"الدولة في نظر أفلاطون هي النموذج المكبر للفرد، أي أن السياسة مجرد مثل يوضح ما ينبغي أن تكون عليه الأخلاق"[٤] فالنظام السياسي للمدينة لدى الفارابي هو نظام يرتبط ارتباطا وثيقا بالحكم الأخلاقي فهي مدينة تسعى نحو الفضيلة، أو تحكمها الفضيلة، وأعلى هذه الفضائل هي الحكمة، ويلزم عن الحكمة تحقيق العدالة عن طريق

---

[١] انظر: الفارابي، فصول منتزعة، ص٤٢، ٤٣.

[٢] صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب من استبرأ لدينه، من حديث النعمان بن بشير، رقم ٥٢. والبيهقي، السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب طلب الحلال واجتناب الشبهات، من حديث النعمان بن بشير، رقم ٩٧٧٣.

[٣] الفارابي، فصول منتزعة، ص٤٣.

[٤] إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠، ص١٦١.

الحاكم الفيلسوف الذي ينقل التجربة الأخلاقية في الآراء والأفعال ذات الحكمة من المستوى الشخصي نزولا إلى مستوى المدينة كلها.

ويلزم عن التعاون بين أعضاء المدينة أن العلاقة التي تربط بين أجزائها تتّسم بالمحبة، ولكي يستمرّ التعاون وتظل المحبة قائمةً بينهم لابد أن يستمرّ العدل، إذ قال الفارابي: "أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأْتلف بعضها مع بعض وترتبط بالمحبة وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل وأفاعيل العدل"[١] ومعني ذلك أن الظلم يذهب المحبة ويقطعها، ومن هنا أكدَّ الفارابي أن المحبة ناتجة عن أفعال إرادية وليستْ طبعًا لأجزاء المدينة حيث فرَّق بين نوعين من المحبة في قوله: "والمحبة قد تكون بالطبع، مثل محبة الوالدين للولد، وقد تكون بإرادة بأنْ يكون مبدأها أشياء إرادية تتبعها المحبة"[٢] ثم قسَّم أنواع المحبة الإرادية بحسب دوافعها الإرادية إلى ثلاثة أقسام في قوله: "والتي بالإرادة (أي المحبة) ثلاثة: أحدها بالاشتراك في الفضيلة، والثاني لأجل المنفعة، والثالث لأجل اللذة والعدل تابع للمحبة"[٣]. وفسَّر الفارابي كيفية حدوث المحبة في المدينة من خلال تفاعل تلك الأسباب الثلاثة بقوله في منهجية متدرجة تُسلم فيها المقدمات إلى النتائج: "والمحبة في هذه المدينة تكون أولًا لأجل الاشتراك في الفضيلة ويلتئم ذلك بالاشتراك في الآراء والأفعال... فإذا اتفقتْ آراء أهل المدينة في هذه الأشياء ثم كَمُلَ ذلك بالأفعال التي يُنال بها السعادة بعضهم مع بعض تبع ذلك محبة بعضهم لبعض ضرورة، ولأنهم متجاورون في مسكن واحد وبعضهم محتاج إلى بعضهم وبعضهم نافع لبعض، تبع ذلك أيضا المحبة التي تكون لأجل المنفعة ثم من أجل اشتراكهم في الفضائل، ولأن بعضهم نافع لبعض يلتذّ بعضهم ببعض فيتبع ذلك أيضا المحبة التي تكون لأجل اللذة فبهذا يأتلفون ويرتبطون"[٤]. وبناءً عليه فهناك مقدمات تؤدي إلى نتيجة(المحبة والسعادة والكمال) وهي أن الآراء والأفعال لها غاية فاضلة،

---

[١] فصول منتزعة، ص٧١.

[٢] فصول منتزعة، ص٧١.

[٣] فصول منتزعة، ص٧١.

[٤] فصول منتزعة، ص٧١.

وهي قائمة على نوع من التعاون الذي تحدده الحاجة، والتعاون يلزم عنه تحقيق منافع ومصالح، ويلزم عن ذلك تحقيقها المحبة، وتدوم المحبة مع العدل، فالعدل مبني على الحكمة التي تحتاج هي الأخرى إلى رئيس فاضل يحافظ على استمرار العدل حتى تدوم المحبة.

٢- رياسة المدينة ووظيفة الرئيس:

على الرغم من أن المدينة الفاضلة تتكون من خمس فئات أو هيئات(=طبقات) فإن على رأسها الحكماء الأفاضل إذ قال الفارابي: "المدينة الفاضلة أجزاؤها خمسة: الأفاضل، ذوو الألسنة، والمقدّرون، والمجاهدون، والماليون. **فالأفاضل** هم (الحكماء والمتعقلون، وذوو الآراء في الأمور العظام. ثم حملة الدين) **وذوو الألسنة** (وهم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتاب ومن يجرى مجراهم ومن كان في عدادهم)، **والمقدرون** (هم الحسّاب والمهندسون والأطباء والمنجمون ومن يجري مجراهم)، **والمجاهدون** (هم المقاتلة والحفظة ومن جرى مجراهم وعُد فيهم). **والماليون** (هم مكتسبو الأموال في المدينة من الفلاحين والرعاة والباعة من جرى مجراهم)"[١] ومن البيِّن هنا أنه أعلى من شأن الأفاضل من أصحاب العلوم والمعارف الحكميّة بترتيب هرمي متدرج، من أعلاه فضلا ومكانة ورتبة وهم أهل الحكمة وأدناه في السُّلم وهم أهل المادة وما يرتبط بها، فالرياسة لأهل الحكمة، وينسحب شرف الحكمة على المرتبطين بها والمعبرين عنها، أعني (ذوي الألسنة) فهم أكثر علوًّا وتقديرًا وفضلا من أصحاب المادة والذين يرتبطون بها إذ تحتاج المادة إلى جمع التجار للمال ودفاع المجاهدين عنه فهاتين الطبقتين أقل من طبقة الحكماء والخطباء. ومن هنا نجده يقول: "ومراتب أهل المدينة في الرئاسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر أهلها وبحسب الآداب التي تأدبوا بها، والرئيس الأول هو الذي يرتب الطوائف وكل إنسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استيهاله"[٢]. وتتميز تلك الطوائف بالكمال وقلة العدد حيث يقول في كتاب الملة: "وهكذا يرتقي من الأكمل إلى الأكمل فالأكمل من الموجودات ويعرّف أنه كلما يرتقي

---

[١] الفارابي، فصول منتزعة، ص٦٥.

[٢] الفارابي، السياسة المدنية، ص٨٣.

إلى مرتبة أعلى وإلى موجود أكمل في نفسه وأكمل رئاسة يلزم أن يكون عدد ما فيها من الموجودات أقل... ولا يزال يرتقي على كمال هذا النظام من رتبة رئاسة إلى رتبة رئاسة أكمل منها إلى أن ينتهي إلى رتبة لا يمكن أن يكون أيضا أن تكون فوقها رئاسة بل يكون الرئيس الذي في تلك الرتبة يدبِّر كل ما دونه ولا يمكن أن يدبره آخر أصلا"[١] وتصور الفارابي قائم على أن تلك الطائفة المشتغلة بالفلسفة هي من الخواصّ حيث يقول في كتاب الحروف: "فالخواص على الإطلاق إذن هم الفلاسفة الذين هم فلاسفة بإطلاق ... من ذلك أن كل من قُلِّد رئاسة مدنيّة أو كان يصلح لأن يتقلدها أو كان معدًّا لأن يتقلدها يجعل نفسه من الخواض، إذ كان فيه شبه ما من الفلسفة إذ كان أحد أجزائها الصناعة الرئيسة العملية"[٢] فالحاكم الفيلسوف من الخواص أو فيلسوف مطلق وأضعف ما يكون أنَّ فيه شبها من الفلسفة.

ومن الواضح أن اهتمام الفارابي بمنهج الإصلاح الفوقي جعله يعطى اهتمامًا كبير برئيس المدينة، حيث قسم الفارابي رئاسة المدن إلى نوعين: رياسة فاضلة، ورياسة جاهلة، والأخيرة لها أقسام كثيرة بحسب الغرض منها، وقال عن هذين النوعين: "رياسة تمكِّن الأفعال والسنن والملكات الإرادية التي شأنها أن يُنال بها ما هو في الحقيقة سعادة، وهي الرياسة الفاضلة. والمدن والأمم المنقادة لهذه الرياسة هي المدن والأمم الفاضلة. ورياسة تمكن في المدن الأفعال والشِّيم التي تُنال بها ما هي مظنونة أنها سعادات من غير أن تكون كذلك، وهي الرياسة الجاهلية"[٣] ويضيف في كتابه الملة أن الرئاسة الفاضلة ضربان "رئاسة أولى ورئاسة تابعة للأولى، فالرئاسة الأولى هي التي تمكّن في المدينة أو الأمة السير والملكات الفاضلة أولا... وتنقلهم مع ذلك عن السير الجاهلية إلى السير الفاضلة. فالذي يقوم بهذه الرئاسة هو الرئيس الأول والرئاسة التابعة للأولي هي التي تقتفي في أفعالهم حذو الرئاسة الأولى"[٤] وتصدر الأفعال الملكية الفاضلة من خلال قوتين: إحداهما القوانين الكلية والأخرى القوة التي يستفيدها الإنسان

---

[١] الملة، ص٦٢.

[٢] الفارابي، كتاب الحروف، قدم له ووضع حواشيه، إبراهيم شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١/٢٠٠٦م، ص٧٦.

[٣] الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ص١٢٥، ١٢٦. وانظر: الملة، ص٥٦.

[٤] الملة ، ص٥٦.

بطول مزاولة الأعمال المدنية أي بالحنكة والتجربة وطول المشاهدة[١] فالنبي والحكيم هما الشخصان الصالحان على رئاسة المدينة الفاضلة، والفرق بينهما واضح حيث يتلقي النبي الشرائع من ربه عن طريق الوحي بتوسط آلية قوة المخيلة، في حين أن الحكيم يدركها عن طريق العقل والتدبير، قال أبو نصر: "ومدبّر المدينة، وهو الملك، إنما فعله أن يدبّر المدن تدبيرا ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض وتأتلف وترتب ترتيبًا يتعاونون به إلى إزالة الشرور وتحصيل الخيرات"[١].

ومن مظاهر اهتمام الفارابي بالحاكم أو الفيلسوف أنه وضع له صفات تكاد تكون مستحيلةَ التَّحقق فيه بذاته في الواقع الخارجي حيث وضع اثنتا عشرة خصلة، قال عنها معترفًا بصعوبة اجتماعها: "واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عَسِرٌ"[٢] ومن ثم فليس الرياسة لأيِّ شيء اتفق هكذا على الرغم من أنه سمح بأنْ تتوزع تلك الخصال في عدد من الأشخاص المتلائمين فيما بينهم بحيث يمثلون الرؤساء الأفاضل، ولا ريب أن في ذلك إشارةً إلى أمر الخلافة في عصره وتعدد الولاة وتنازعهم؛ ولذلك فإن هذه الصفات الرئاسية تقترب به إلى حدِّ الكمال الذي لا يُدانيه شيءٌ تشبهًا بالله، وتكمن خطورة هذه النظرة أنه إن كان الخليفةُ كاملا فلنْ تكون هناك رغبة في تغييره أو الثورة عليه إن سار فيهم بالعدل والسَّويَّة، ولمَّا كان الفارابي يريد أن يقرِّب الصورة إلى الواقع اقتراح أن يستعين بمن تتحقق فيه هذه الشروط بحيث تتوزع في حاشيته فإن كانتْ حاشيته منسجمةً معه في الغاية الإصلاحية نحو الكمال والسعادة تحققتْ السعادة القصوى.

فالفيلسوف الحاكم هو الأوحد الذي– إذا توافرت فيه تلك الخصال – يكون بإمكانه إسعاد المدينة، وهذا دوره المهم فـ"الملك في الحقيقة هو الذي غرضه ومقصوده من صناعته التي يدبِّر بها المدن أن يفيد نفسه وسائر أهل المدينة السعادة الحقيقية، وهذه هي الغاية والغرض من المهنة الملكيّة، ويلزم ضرورة أن يكون ملك المدينة الفاضلة أكملهم سعادةً إذ كان هو السبب في أن يسعد أهل المدينة"[٣] ورأى ابن سينا (ت٤٢٨هـ)

---

[١] انظر: الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ص١٢٦.

[١] الفارابي، السياسة المدنية، ص٨٤.

[٢] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٢٩.

[٣] الفارابي، فصول منتزعة، ص٤٧.

أن الحكام والملوك هم أولى الناس في التَّأمل والإصلاح: "وأحقّ الناس وأولاهم بتأمل ما يجري عليه تدبير الأمم من الحكمة، وحسن إتقان السياسة، وإحكام التدبير: الملوك الذين جعل الله –تعالى ذكره– بأيديهم(أزمة) العباد وملَّكهم تدبير البلاد واسترعاهم أمر البرية وفوَّض إليهم سياسة الرعية ثم الأمثل فالأمثل من الولاة الذين أُعطوا قيادة الأمم واستُكفوا تدبير الأمصار والكُور ثم الذين يلونهم من أرباب النعم وسَّوس البطانة والخدم ثم الذي يلونهم من أرباب المنازل وزواض الأهل والولدان، فإن كل واحد من هؤلاء راع لما يحوزه كنفه ويضمه رحله ويصرفه أمره ونهيه ومن تحت يده رعيته"[١] كما أن ابن سينا يرى ضرورة السياسة لغير الملوك أيضا: "ويحتاج أصغرهم شأنا وأخفهم ظهرا وأرقهم حالا وأضيقهم عطنا وأقلهم عددا من حسن السياسة والتدبير ومن كثرة التفكير والتقدير ومن قلة الإغفال والإهمال ومن الإنكار والتأنيب والتعنيف والتأديب والتعديل والتقويم إلى جميع ما يحتاج إليه الملك الأعظم"[٢] ورأى أن الفرد الذي لا ظهر له يجانبه الركون والطمائنية والإشفاق حيث قال: "لأن الفذّ الذي لا ظهير له والفرد الذي لا معاضدة له أحواج إلى حسن العناية وأحق بشدة الاحتراز من المستظهر بكفاية الكفاءة ورفد الوزاء والأعوان"[٣] واتفق ابن رشد مع الفارابي في كون "الرؤساء في هذه المدينة، هم بلا شك، الفلاسفة الذي أضافوا الحكمة إلى هذه الفضائل"[٤].

وظيفة الفيلسوف الحاكم رئيس المدينة هي التربية والتعلم الذي يتدرج به من الأفضل فالأفضل إلى الأدنى فضلا باعتبار أن الكمال في الأول(الله) يتأسَّي به الحاكم الفيلسوف وينتقل الكمال منه إلى سائر أهل المدينة يقول الفارابي: "فإن الذي له هذه القوة العظيمة ينبغي أن تكون له قدرة على تحصيل جزئيات هذه في الأمم والمدن وتحصيلها بطريقتين أوليتين بتعليم وتأديب"[٥] فالرئيس أو الملك هو مؤدِّب الأمم ومعلمها كما أن ربَّ الأسرة هو مؤدِّبها، يقول: "إن الملك هو مؤدب الأمم ومعلمها، كما

---

[١] ابن سينا، كتاب السياسة، مرجع سابق، ص٥٩.
[٢] السابق نفسه.
[٣] السابق، ص٦٠.
[٤] ابن رشد، الضروري في السياسة، ص١٠٣.
[٥] الفارابي، تحصيل السعادة، ص٧٨.

أن رب المنزل هو مؤدب أهل المنزل ومعلمهم، والقيم بالصبيان والأحداث هو مؤدب الصبيان والأحداث ومعلمهم"[١]. وقد وضع الفارابي في الفصول المنتزعة منهاجًا مماثلا لبلوغ السعادة القصوى عن طريق الإدراك النظري فبلوغ السعادة لا يكون إلا بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة، ومن منزلة إلى منزلة أخرى، ابتداءً بعلم العدد، فالأجسام السماوية، فالمباديء الطبيعية، فمباديء الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل الفعال، فالموجود الأول(الله) الذي تنبثق عنه الموجودات جميعا، ورأى الفارابي أن المباديء الطبيعية التي في العالم والتي دعاها ابن باجه الصور الروحانية المتوسطة غير كافية في أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذي لأجل بلوغه كون الإنسان، وستظل الحركة العقلية في الإصلاح تنهج نهجًا تنازليًّا وفقًا للمنهج الذي أتى به الأنبياء بالوحي للناس باعتباره منهجًا منزلا (النص) ومنهجا تصاعديّا يتنقل فيه العقل من (الطبيعة) بأجزائها المختلفة إلى ما وراءها من الحقائق العليا، وهنالك يلتقي النص بالعقل على حقيقة واحدة تتجاوز الصراع الظاهري الذي قد يقف عنده العقل في أولى خطوات سعيه أو النص عند ظواهره فحسب، ومن هنا يكون الالتقاء بينهما هو مجمع البحرين فضلا عن صور التكامل والتعاون الإنساني التي تمثل الحقيقة الكاملة.

٣- فساد المدينة:

بعد أن عرض الفارابي للسعادات التي يتفاضل بها أهل المدينة الفاضلة أشار إلى أن سائر المدن الباقية غير فاضلة قال أبو نصر: "وأما أهل سائر المدن، فإنّ أفعالهم لما كانت رديئة أكسبتهم هيئات نفسانية رديئة... وكلما ازدادت من تلك الأفعال ازدادت صناعته نقصًا وكذلك الأفعال الرديئة من أفعال سائر المدن تكسب أنفسهم هيئات رديئة ناقصة"[٢] وبناءً عليه رأى أن أنفس هذه المدن الجاهلية غير كاملة أو جاهلة، ومن ثم تكون غير كاملة قال الفارابي: "أما أهل المدن الجاهلية فإن أنفسهم تبقى غير مستكملة ومحتاجة في قيامها إلى المادة ضرورة"[٣]

---

[١] السابق، ص٣١.

[٢] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٤٠.

[٣] السابق، ص١٤٢.

وعلى الرغم من ذلك فإنه لم يستبعد أن تفسد المدينة الفاضلة ضرورة؛ لأنَّ كل كائن يفسد، وقد شبهت المدينة بالإنسان الكائن من قبل ومن ثم يدخلها الفساد، وذلك "مِنْ الصِّنف المترئس عليها، إذا ما عرض له ما يزعزع كيانه فلحقه الفساد وامتزجتْ فيه أخلاط من غير الذهب والفضة، وذلك أن السادة في هذه المدينة إذا لم يولوا كبير عناية لاختيار النظائر في النكاح... فإنه يولد لهم ولدان لا يشبهونهم"[١]. وتأسيسًا على ذلك فقد أشار الفارابي إلى مبدأ مهم جدا في الحكم وهو مسألة تداول السلطة في المدينة على نفس شروط الرئيس السابق حتى لا تفسد المدينة، ولكي تستمرّ المدينة فاضلة فيجب أن يتوالى ملوكها على نفس الخطة الاستراتيجية التي سار عليها الحاكم قبلهم، قال الفارابي: "ويبين أن المدينة الفاضلة تدوم فاضلة ولا تستحيل متى كان ملوكها يتوالون في الأزمان على شرائط واحدة بأعيانها حتى يكون الثاني الذي يخلف المتقدم على الأحوال والشرائط التي كان عليها المتقدم؛ وأن يكون تواليهم من غير انقطاع ولا انفصال"[٢] وهذا المبدأ الفارابي هو ما تسير عليه الأمم المتقدمة اليوم وإن لم تكن فاضلة كما دعا الفارابي، أما أن يبدأ كل رئيس من مربع الصفر متجاوزا خطط السابق عليه، ولم تجتمع فيه شروط الذي قبله فإنه يهدد بفساد المدينة.

ومن هنا لم ينكر الفارابي شكل النظام الملكي أو يمنعه ولكن اشترط له أن تتوافر في الملوك الشروط الطبيعية حتى يكونوا ملوكًا ويكملوا المسيرة يقول عن العلم المدني: "ويبين أي الشرائط والأحوال الطبيعية ينبغي أن تُتَفقد في أولاد الملوك وفي غيرهم، حتى يؤهَّل بها من توجد فيه للملك بعد الذي هو اليوم ملك. ويبين كيف ينبغي أن يُنشّأ من وجدت فيه تلك الشَّرائط الطّبيعية وبماذا ينبغي أن يؤدَّب، حتَّى تحصل له المهنة الملكية ويصير ملكا تامًّا"[٣]. فاهتمام الفارابي بتأديب أولاد الملوك وتأهيلهم كي يَخْلِفُوا آباءهم نابعٌ من خشية الفارابي من فساد المدينة؛ لأنَّه إذا فقد الأبناء شروط المهنة الملكية سيفسد نظام المدينة؛ فالسمكة إذا فسدت تفسد من رأسها أولا كما يقولون.

---

[١] ابن رشد الضروري في السياسة، ص١٨١.

[٢] الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ص١٢٩.

[٣] السابق نفسه.

وقد فصل الفارابي بعض القوانين والقواعد التي ينبغي اتباعها في معاملة رؤساء المدن الفاسدة في رسالته المهمة "رسالة في السياسية" التي تناول فيها بعض الأساليب العملية التي يجب مراعاتها في معاملة الإنسان من هم فوقه من الرؤساء ومن هم في طبقته ومتساوون معه من الزملاء، ومن هم دونه من الناس، وذلك بعد بيان ما يجب عليهم معرفة الله وصفاته، منتهيًا ببعض الوسائل التي يستعين بها المرء لسياسة نفسه في تلك المدن غير الفاضلة[١].

٤- التوحد أوالخروج من المدينة:

لم يفت الفارابي أن يقدم حلا في حالة كانت المدينة غير فاضلة كشأن مدن الجاهلية حيث أوجب على الشخص الفاضل الخروج من المدنية الفاسدة والهجرة عنها إذا وجد فرصة لذلك[٢] وقرر ذلك في قوله: "فمن ذلك حُرِّمَ على الفاضل من النَّاس المُقَام في السياسات الفاسدة ووجبتْ عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة إن كان لها وجود في زمانه بالفعل"[١]. لأنَّه في حالة عدم وجود مدينة فاضلة ستكون حياة الإنسان الفاضل والعدم

---

[١] انظر: حامد طاهر، المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابي، القاهرة، ١٩٨٦م، ص١٠٧، ١٠٨.

[٢] يستدعي الخروج من المدينة صورة ما حدث لمَّا اشتد إيذاء المشركين للمسلمين المستضعفين في مكة نصحهم الرسول ﷺ بالهجرة إلى الحبشة؛ فخرج جماعة منهم إليها فرارًا بدينهم من الظلم الاجتماعي والقهر والتصييق والتعذيب الذي تعرضوا له لمَّا آمنوا بالله الواحد، بل إن الرسول ﷺ نفسه هاجر بعد ذلك من مكة إلى المدينة من مجتمع غابت فيه الفضيلة إلى مجتمع جديد أقامه على الفضائل والقيم والعدل والمساواة، ولو رجعنا إلى القرآن الكريم في قصة أصحاب الكهف سنجد أن هناك فتية شباب فروا بدينهم من مجتمع غير فاضل وآواوا إلى كهف لبثوا فيه ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعا ولما خرجوا وكأنهم لبثوا يوما أو بعض يوم وجدوا أن المجتمع أصبح فاضلا وساده الإيمان بعد الكفر. وخروج بني إسرائيل من مصر مع موسى عليه السلام هربا من فرعون، ولعل هذه النماذج التي حدث أغلبها مع الأنبياء والرسل هي نماذج عملية في الإصلاح، وغلبت فيها إرادة المجتمعات غير المسلمة إرادة المؤمنين على الخروج منها على الرغم من تحملهم في البداية للأذى في حين أننا حينما نتأمل المجتمعات الفاضلة عند الفلاسفة سنجد أن لهم منهجا مختلفا في الإصلاح والفكر. يبقى أن الحد الفاصل في الخروج في هذه المجتمعات كان هو الدين إيمانا به، وأن الخروج كان خروجا مؤقتا يعقبه عودة مرة أخرى أو نصرة بمعنى أدق.

[١] الفارابي فصول منتزعة، ص٩٥.

سواء، فسيكون الفاضل أشبه بالميت لاسيما بعد غربته وعزلته الاضطرارية عن المحيط الاجتماعي الفاسد، حيث قال الفارابي: "وأما إذا كانت معدومة(أي المدينة الفاضلة)، فالفاضل غريب في الدنيا ورديء العيش، الموت خير له من الحياة"[١] والحق أن الفارابي قد تخفف من ضروة الخروج من المدينة الجاهلة، وخيَّر الفاضل بين المقام في المدينة غير الفاضلة أو الخروج منها حيث قال: "ولا يمتنع أن يكون من هو جزء من المدينة الفاضلة ساكنًا بإرادته أو بلا إرادته في مدينة جاهلية، ويكون ذلك الإنسان(الفاضل) في تلك المدينة جزءا غريبا منها كما لو اتفق أن يكون حيوان ما رجله مثلا رجل حيوان من نوع آخر دونه، وكذلك حال من هو من جزء مدينة جاهلية متى سكن في مدينة فاضلة يكون كحيوان ما رأسه مثلا رأس حيوان من نوع آخر أشرف منه، ولهذا احتاج الأفاضل الذين دُفعوا إلى سُكنى المدن الجاهلية لعدم المدينة الفاضلة إلى الهجرة إلى المدينة الفاضلة إذا اتفق وجودها في وقت ما"[٢] وبناء عليه يجوّزِ الفارابي التَّوحد في مجتمعات غير فاضلة انتظارا للهجرة إلى مجتمعات فاضلة إذا توافرت، وذلك ما توسَّع فيه ابن باجه فيما بعد، وطوره إلى فكرة تدبير المتوحد. ولعل الصورة المناسبة كي يعيش الفاضل في مجتمع فاسد هو أن يعيش متوحدًا في المدن الجاهلة "وأن يكون كلُّ إنسان متوحدًا بكل خير هو له أن يلتمس أن يغالب غيره في كل خير يفيده وأن الإنسان الأقهر لكل ما يناويه هو الأسعد ثم تحدث من هذه آراء كثيرة في المدن من آراء الجاهلية فقوم رأوا ذلك أنَّه لا تجانب ولا ارتباط لا بالطبع ولا الإرادة"[٣] ويكاد يكون هذا النص هو الأساس الذي ارتكز عليه ابن باجه في تدبير المتوحد. وهذه الغربة النفسية أيضا تعبر عن الخلاف الكبير بين أصحاب النفوس الفاضلة وأصحاب النفوس الفاسدة، ومن ثم لا يلتقيان ويفقد أصحاب الفضائل السعادة ويشعرون بالغربة والوحدة.

وفي ختام هذا المبحث نقرر أن الفارابي امتلك رؤية كلية لتصور المدينة من حيث المفهوم والغاية والأفعال التي يجب أن تصدر عن أهلها والاعتقادات التي يجب أن

---

[١] السابق نفسه.

[٢] الفارابي، الملة ونصوص أخرى، ص٥٥.

[٣] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٠٨، ١٠٩.

يكونوا عليها، ودور الحاكم الفيلسوف في دفعهم إليها ووظيفته في رئاسة المدينة وإنتهائها بفساد المدينة وتعاقب الحكم فيها والتوحد فيها والخروج عليها، الأمر الذي يؤكد على أن الفارابي كان يرمى إلى إصلاح المدينة وفق منهج متكامل ورؤية كلية لاسيما أن منهجه في الإصلاح لم يقتصر على كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة بل ورد في كل كتبه التي وصلتنا عنه. ومع ذلك يبقى السؤال هل التزم بهذه الرؤية من أتوا بعد الفارابي أم أنه خالفوه في الطريق أو المنهج؟

ثانيا- تصور ابن سينا للإصلاح الفوقي للمدينة:

اختلف تصور الشيخ الرئيس أبو على ابن سينا(ت٤٢٨هـ) عن المعلم الثاني أبو نصر الفارابي حيث كان أكثر واقعية وتفصيلا لتصوره للمدينة، على الرغم من أنه قد استفاد من التصور المثالي الذي سبق به المعلم الثاني، إذ تابعه في منهجية الإصلاح الفوقي حيث رأى أبو علي أنه يجب ترتيب المدينة وفْقَ نظام تراتبيّ، يبدأ من أعلى إلى أسفل- كما هو الحال لدى الفارابي- ولكنه نص على أن هذا الترتيب يعدَّ بمثابة عقد سماه (عقد المدينة)، وذلك هو المنهج الذي سار عليه في ترتيب أجزاء المدينة من أعلى إلى أسفل حيث قسّمها إلى ثلاثة أجزاء، وقال: "فيجب أن يكون القصد الأول للسَّانِّ(=الرئيس أو المشرع) في وضع السنن وترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة: المدبرون، والصناع، والحفظة؛ وأن يُرتِّب في كل جنس منهم رئيسًا يترتبُ تحته رؤساء يلونه، ويترتب عنهم رؤساء يلونهم، إلى أن ينتهي إلى أفناء الناس (=الأخلاط لا يُدرى من أيَّة قبيلة هم)"[١] فالمدبِّرون هم أصحاب العقول، يليهم أصحاب الصناعات ثم يليهم الحفظة، وهم المحاربون، ونلحظ هنا أن ابن سينا اختصر الطبقات الخمسة التي أوردها الفارابي إلى ثلاث طبقات فقط.

ومما يدل على واقعية في أبو علي في إصلاحه أنه لم يوجب التعاون فحسب كما فعل الفارابي بل جعل لكل إنسان عملا يقوم به أو منفعة يسديها، وشدّد على ألا يكون في المدينة إنسانٌ معطَّلٌ ليس له مقام محدد أو يحقق منفعة، وبناء عليه وضع بعض الإجراءات المهمة لأهل المدينة، منها أنه:

---

[١] ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تحقيق الأب قنواني وسعيد زايد، راجعه وقدم له، الدكتور إبراهيم مدكور، ص٤٤٧.

١. حرَّم البطالة والتعطل على أهل المدينة.
٢. حرَّم الصناعات التي يقع فيها انتقال الأملاك والمنافع من غير مصالح تكون بإزائها ولا تجلب المنفعة كالقمار فإن المقامر يأخذ من غير أن يعطي منفعة ألبتة.
٣. حرَّم الصناعات التي تدعو إلى أضداد المصالح أو المنافع في المدينة، مثل: تعلم السرقة، واللصوصية، والقيادة(من القوادة).
٤. حرم الصناعات التي إن تمَّ ترخيصُها أدتْ إلى ضد ما عليه بناء المدينة، مثل: الدعارة والزنا واللواط؛ الذي يدعو إلى الاستغناء عن أفضل أركان المدينة، وهو الزواج.
٥. حرِّم الحرف التي تُغني الناس عن تعلُّم الصناعات الداخلة في الشركة، مثل المراباة فإنها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله، وإن كانت بإزاء منفعة.

ولم يكتف بتحديد تلك المحظورات بل وضع بعض القواعد الضرورية التي تضمن بقاء المدينة وعدم فنائها، ومنها:

- ضرورة التزاوج لبقاء النوع الإنساني بالتناسل، وذلك يعد دليلا عن وجود الله. ويكون الزواج مُعلنا لا خفاء حتى لا يقع خلل في النسب ووجوب النفقات، وانتقال المواريث.
- أما الذين لا أصل لهم يُعرف فإن الله يصلح أَفْنَاء الناس بالردع إذ يجب أن يردعوا أو ينفوا من الأرض؛ وذلك هو الواجب في حقهم، وكذلك من كان بعيدًا عن تلقي الفضيلة، ودور هؤلاء هو خدمة أهل المدينة العادلة، وهؤلاء يمكن أن يعزلوا في أماكن مخصوصة ويعين عليهم قائمين عليهم إن لم يقم عليهم أهلوهم، وهذا يشبه حال القصر وفاقدي الأهلية وفقا للقوانين المعاصرة، وقد يشمل هؤلاء الخارجين على القانون بسجنهم إذا كانوا من ذوي الجرائم.

أما بالنسبة للموراد المالية للمدينة فقد أشار إلى معنى يشبه الضرائب بمعناها اليوم إلى حد كبير حيث تفرض على الأرباح المكتسبة والطبيعية، وكذلك الغرامات التي تفرض كعقوبة فضلا عن الغنائم التي تكون من أموال المعاندين للسُّنة أو القانون، وقد يقصد بالغنائم اليوم مصادرة أموال هؤلاء يقول ابن سينا: "ويجب أن يكون في المدينة

وجه مالٍ مشترك، بعضه من حقوق تفرض على الأرباح المكتسبة والطبيعية، كالثمرات والنتاج، وبعضه يفرض عقوبة، وبعضه يكون من أموال المعاندين للسنة(=القانون)، وهو الغنائم"[١] ورأى ابن سينا أن الغرمات لا تقتصر فقط على صاحب الجناية كعقوبة للجاني الأصلي على فعله بل تشمل كذلك أولياء الجاني وذويه؛ لأنَّهم لم يزجرونه أو يحرسونه أو يمنعونه منها حتَّى في حالة وقوع الجناية على سبيل الخطأ، ومن الواضح أن هذا الرأي وإنْ كان يتفق تفسيره مع الشرع في تحمّل العاقلة عرضًا من الجريمة مع الجاني الأصلي، فإنه يختلف عن فلسفة القانون الجنائي المعاصر الذي يُحمِّل الجاني الأصلي وحده مع المساهمين معه بالتبعية بالفعل سواء بالتحريض أو بالاتفاق أو بالمساعدة ما وجدوا على مسرح الجريمة[٢].

ومن دلائل واقعية تصور ابن سينا للمدينة أنه كشف عن موقفه من ذوي الهمم والرعاية الخاصة وكان موقفه يتسم بالإنسانية والرُّقي حيث رفض ابن سينا بشدة قتل الميئوس من صلاحه من المرضى والزمنى على الرغم من كونهم غير منتجين(بطالين)، وعدَّ قتلهم قبيحا؛ لأنَّ مئونة هؤلاء لا تُجْحف بالمدينة، وأولى بكفاية هؤلاء في المقام الأول أقرباؤهم من ذوي الفضل واليسار، لا أهل المدينة أو الدولة اليوم، وذلك على عكس ما قرره أفلاطون في الجمهورية من وجوب التخلص منهم بقتلهم.

ويضاف إلى واقعية تصور ابن سينا وبعده عن المثالية في تصوره للمدينة أنه حدد طريقة اختيار الرئيس الحاكم، ولم يكتفِ بذكر شروط الحاكم كما فعل الفارابي، بل حدّد طرق الاستخلاف والآليات اللازمة كالآتي:

- أن يكون الاستخلاف من جهة السَّانِّ أو المشرع.
- أو أن يكون بإجماع أهل السابقة(=أهل الحلّ والعقد) على من يؤيدونه ويُعلنون عنه علانيّة حتَّى يتفق عليه الجمهور بأنه أصيلُ العقل، حسن التَّدبير، من ذوي الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة.

---

[١] السابق نفسه.

[٢] انظر: د شريف كامل، شرح قانون العقوبات العام، النظرية العامة للجريمة، نشره إليكترونية، ٢٠٢١، ص، ٢٥٧، وما بعدها.

- أن يكون عارفًا بالشريعة ولا أعرف منه.
- أن يكون الاستخلاف بالنص، وهو لديه أصوب؛ لأنه لا يؤدي إلى التَّشعب والتَّشاغب والاختلاف، وقد فهم بعض الناس من ذلك أنه شيعيّ المذهب حيث تأثر بالإمامية في القول بالنص، وهو ما لا نراه؛ لأنه ذكر طرقًا أخرى، وتفضيله قائم على غاية شريفة، وهي منع التشعب والتشاغب والاختلاف، وأنه كان يتحدث عن الخلافة لا الإمامة، ومع ذلك فقد تشتم هذه الرائحة من قوله عن صفات الخليفة وعقله: "ويلزم أعقلهما أن يعتضد به ويرجع إليه؛ مثل ما فعل عمر وعلي؛ ثم يجب أن يفرض في العبادات أمور لا تتم إلا بالخليفة تنويها به وجذبا إلى تعظيمه"[١].

وبناء عليه نكتفي بإثبات التأثر بالمذهب الشيعي مع نفي تشيعه.

وفرض على الإمام أو الخليفة الاشتراك في المعاملات التي تؤدي إلى ابتناء أركان المدينة، مثل: المناكحات والمشاركات الكلية، ويجب عليه أن يفرض في المعاملات التجارية أخذا وعطاء سننًا تمنع من وقوع الغدر والحيف، ويحرم كذلك المعاملات التي فيها غرر، ويفرض الأعواض قبل الإيفاء والاستيفاء كالصرف والنسيئة، وأن يسنَّ على الناس معاونة الناس والذَّب عنهم ووقاية أموالهم وأنفسهم من غير أن يغرم متبرعٌ فيما يلحق بتبرعه.

أما فيما يتعلق بالأعداء والمخالفون للسنة=(القانون) "فيجب أن يُسّنَّ مقاتلتهم وإفناءهم بعد أن يدعوا إلى الحق، وأن تباح أموالهم وفروجهم؛ فإن تلك الأموال والفروج إذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم تكن عائدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها، بل معينة على الفساد والشر"[١]

أما في حالة خروج مدعي الاستخلاف متغلبا بقوة أو مال وجب على أهل المدينة قتاله، فإن لم يفعلوا وهم قادرون على ذلك أثموا جميعا[٢] أما إذا أثبتْ أن المتولي للخلافة غير أهل لها، وأنه ممنوٌ بنقص ليس موجود لديه فالأولى أن يطابقه أهل

---

[١] الشفاء، الإلهيات، ص٤٥٢.

[١] السابق، ص٥٣.

[٢] الشفاء، الإلهيات، ص٤٥٢.

المدينة؛ لأنَّ المعوّل عليه الأعظم هو العقل، وحسن الإيالة. وبناء على ذلك يجوز في رأي ابن سينا الخروج على الحاكم الفاسد في حالة ثبوت ذلك عليه.

ولم يفت ابن سينا أن يشير في تصوره الواقعي للمدينة إلى ضرورة إصلاح المفاسد الأخلاقية في المدينة، وذلك باجتناب الإفراط في الرذائل لضررها بالمصالح الإنسانية والتفريطية لضررها بأهل المدينة، ودعا إلى التوسط في الفضائل الثلاثة بتحقيق العدالة، وهي نتيجة: التوسط في الشهوانيّة مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس والراحة وغيرها، والتوسط في الغضبيات كلها مثل الخوف والغضب والغم والأنفة والحقد والحسد وغير ذلك، وهيئة التوسط في التدبيريّة، ورؤس هذه الفضائل الثلاثة، هي: عفة وشجاعة وحكمة ومجموعها =(العدالة). ومن الزلات التي شابت تصور ابن سينا للمدينة أنه وقع في تجاوز لفظي كبير، وذلك في قوله عن الحاكم: "ومن اجتمعتْ له معها الحكمة النظرية فقد سعد، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبويّة كاد أن يصير ربًّا إنسانيًّا وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى، وهو سطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه"[١] ويثبت تجاوز ابن سينا أن الله تعالى نفي عن نفسه المشابهة بخلقه أو مشابهة الخلق له، ومن ثم فلا يجوز ولو باستعمال (كاد أن يصير)؛ لأن الله لم يكن له كفؤا أحد، والأنبياء لم ينفوا عنهم البشرية، فضلا عن إثبات كلامه على هذا النحو الذي يؤسس للاستبداد البشري باسم الله من خلال آلية الاستخلاف.

المبحث الثاني: التحول من منهج الإصلاح الفوقي إلى منهج الإصلاح التحتي:

ظهر جليًّا التحول من منهج الإصلاح الفوقي إلى منهج الإصلاح التحتي لدى فيلسوف المغرب "ابن باجه" إذ تحول من منهج الإصلاح في المدينة الفاضلة إلى منهج الإصلاح في المدينة الفاسدة من خلال نظريته عن "تدبير المتوحد"، إذ لم يكن ابن باجه– وهو الذي عَاقَر السياسة وأهلها ردحًا طويلا– حالمًا مثاليًّا كالفارابي بل كان واقعيًّا في محاولته حلّ معضل أساسيّ يتمثل في السؤال الآتي: كيف يعيش الإنسان الفاضل منفردا أو متوحدا في مجتمع أو مدينة غير فاضلة؟ ولا ريب أن هذا السؤال يختلف تماما عن سؤال الفارابي كيف يمكن تأسيس مدينة فاضلة من خلال الفرد

[١] السابق ص٤٥٥.

الفاضل(الحاكم الفيلسوف)؟ فهل يمكن لهذا الإنسان المنفرد (=الفيلسوف)- حسب تصور ابن باجه- أن يَسعد بذاته في ظل المجتمع الفاسد؟ وتأسيسًا على السؤال المهمّ لجأ ابن باجه إلى محاولة منهجيّة جديدة لبناء إنسان فاضل أو (مدينة الإنسان الفاضل) أو الفيلسوف يدبِّر فيها حياته بمفرده؛ لاسيما إذا كان يعيش -بالفعل- في مجتمع غير فاضل انتشر فيه الكذب والظلم والفساد وسيطر عليه جمهور العامة والدهماء(١)، ومن ثم لجأ ابن باجه إلى حلّ جديد على الفكر الإنساني، وهو إعادة بناء الإنسان المتوحد أو المفرد(الفيلسوف)، والإنسان المتوحِّد هو الإنسان المنفرد عن الجماعة، أي عزل نفسه عن المجتمع الفاسد عزلة فكرية ومعرفية، مع عزوف عن الانغماس في اتّجاهات المجتمع الضَّال الذي حكمته العادات والتقاليد والأعراف الفاسدة؛ لأنَّ المتوحَّد باعتباره مفكرًا لن يقلد الجماعة أو يسير في ركابها فحينئذٍ سيشعر حتّما بأنه عضو غير مقبول في المجتمع الضّال، لأنه خرج- بعقله- عن سياق العادة والإلف والعرف الفاسد الذي دَرَجَ عليه كثيرٌ من الناس(١)، والذي سيؤثر بالضرورة في شخصه، ومن هنا يبقى المتوحّد مغتربًا بآرائه الصادقة وأفعاله الإرادية المقصودة عن أفراد مجتمعه بحيث تسقط عنه حينئذٍ مسئوليةُ صناعة القواعد والمُثل في المدينة، وليس واجبًا على المتوحِّد أن يَحْكمها كما هو الحال لدى أفلاطون أو الفارابي، بل يكفيه لكي يكون سعيدًا حقًا بمفرده التَّرقي المعرفيّ بالاتصال بعالم آخر أعلى، وهو الاتصال

---

(١) أشار ابن رشد إلى حال الواقع الحضاريّ الفاسد في كتابه "الضروري في السياسة" إذ قال: "ويشبه أن يكون الحال في المدينة الكرامية هو نفسه في مدينة الشهوة، وذلك أن المدينة الكرامية ومدينة الشهوة نوع واحد، وكثيرا ما نرى الملوك فيها يؤول أمرهم إلى مثل فساد هؤلاء، مثال ذلك في هذا الزمان دولة القوم المعروفين بالمرابطين، إذ كانوا في ابتداء أمرهم يتبعوا السياسة الشرعية، وذلك مع أول القائمين فيهم=(يوسف بن تاشفين)، ثم تحوّلوا مع ابنه إلى السياسة الكرامية لما أصابه هو أيضا حب المال، ثم تحول إلى حفيده إلى السياسة الشهوانية في جميع أنواع الأشياء الشهوانية، ففسدت المدينة في أيامه" ص١٨٨،١٨٧.

(١) "وكان فقهاء الأندلس المالكيون من أشد الناس كراهة لكل حركة ترمي إلى التجديد ومخالفة ما كانوا سائرين عليه وشدت الدولة أزرهم في حزم فحرمت على الناس كتب الفقه غير المالكي" آنجل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة د.حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، ط١٩٥٥/٢، ص٣٢٤،٣٢٣.

بالعقل الفعّال، وذلك يؤكد لنا أن المتوحِّد هنا هو (الفيلسوف) الذي نَبَذه المجتمع في ظل سيطرة الفقهاء ورجال الدين على السلطة الزمنية، وغاية المتوحد هو اتّصال العقل الإنساني بالعقل الفعّال حتَّى يحقق الكمال ويصل إلى السعادة القصوى، فالاتّصال بالله رأسيًا هو السعادة وليس الاتصال بالخَلْق أفقيًا؛ لأنَّه فَقَد الثقة في قدرة المجتمع على مساندة الفيلسوف والانتفاع بإصلاحه، ومن ثم لجأ إلى الحلّ الفرديّ أو الخلاص الفرديّ إذا جاز التعبير[١]، وانتقل من سياسة المدينة الفاضلة عند الفارابي إلى سياسة الإنسان نفسه لا سياسة العامة، ومحاولة ترقية معارفه كي يكون فاضلا في نفسه، أي تحوَّل ابن باجة من سياسة المدينة من خلال نظرية الحاكم الفيلسوف لدى الفارابي إلى سياسة الفرد المتوحد ذاته (الفيلسوف) على نفسه أو على الخاصة من النوابت مثله، فعلى الرغم من تأثره بالفارابي في مدينته الفاضلة فإنه تحول عنها إلى محاولة بناء مدينة الفرد دون أن يتجاوز الواقع المرير كما فعل الفارابي حيث قال د. محمد غلاب: "فالعزلة التي يأمر بها ابن باجه ليستْ انقطاعًا عن الناس، وإنَّما معناها أن يظل الإنسان متصلا بالمجتمع، غاية الأمر أن يكون دائمًا أمير نفسه وسيّد شهواته وألا ينسحبَ في تيار رذائل الهيئة الاجتماعية، وبعبارة أخرى أن يتمرّكز حول نفسه ويشعر دائمًا بأنه مثلٌ يُحتذى، ومشرع يُقَنّن القواعد للمجتمع بدل أن يَنْمَاع في هذا المجتمع"[١] فعلى الرغم من أن المتوحِّد يعيش في مجتمع غير فاضل مغتربًا عنه، مخالفًا عرف المجتمع السائد رافضًا قيمه الفاسدة وتقاليده البَّالية التي أسسها جماعة الفقهاء ولا ينتمي

---

[١] لو تأملنا فكر الحداثة المعاصر سنجد أنه قد اعتمد على مبدأ الفردانية، أي يصبح الفرد في مقابل الجماعة، وذلك لتغيير النظرة والخروج من التركيز على تبيعية الفرد للمجتمع إلى جعل الفرد بعقله هو الأساس في مقابل ما هو سائد في المجتمع وقيمه، وتعد العقلانية هي المبدأ الثاني في فكر الحداثة الغربية بحيث تجعل العقل حاكمًا على كل شيء باعتباره قيمة مطلقة، وذلك التشابه يثبت سبق ابن باجه للحداثيين من خلال رفضه لما كان عليه مجتمعه. وإن كان الفكر ما بعد الحداثي قد رفع أيضا من "قيمة العقلانية والفردانية والرأسمالية في مقابل المذاهب السائدة المتمثلة في الباطنية والغيرية والجماعية" آين راند، من أجل مفكر جديد، ترجمة سمية حبتور، السعودية، مكتبة سر من قرأ، ط١/٢٠٢١، ص٦.

[١] محمد غلاب، الفلسفة الإسلامية في المغرب، ص٣٨.

إليه سياسيًا فإنّه رَكَنَ إلى وطنٍ فكريٍّ ومعرفيّ ذاتيّ يُمكن أن يتّسع إلى غيره من الفضلاء إنْ وُجدوا[١]. ومن ثم يكون المنفرد –بإرادته–غريبًا عن النَّاس على الرغم من كونه يعيش بينهم في المجتمع ذاته؛ ومع ذلك يشعر المتوحد أو المنفرد بغربة فكريّة ومعرفيّة تدفعه؛ لأنْ يزهد في إقامة علاقات اجتماعية مع غيره، فينفرد بنفسه العارفة عنهم، ولا يأنس بالمجتمع من حوله؛ مما يشعره بنوع من الغربة النفسية داخل الجماعة غير الفاضلة التي يعتزلها بإرادته المنفردة.

ونؤكد مجدّدا بأن ابن باجه لم يهتم بتحقيق سعادة الإنسان من خلال اجتماعه مع غيره في مدينة فاضلة كما صوَّر الفارابيّ بقدر اهتمامه الأكبر ببناء سعادة الإنسان المفرد وحده في مدينة غير فاضلة؛ ولذلك لم يتطرق إلى سرد أسباب الاجتماع الإنساني كما فعل الفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"، والحق أن المعضلة الباجويّة تَنْبَني على حقيقتين أساسيتين: الأولى، أن الإنسان مدنيٌّ بطبعه، ويصعب عليه مفارقة الطبقات الاجتماعية فليس بإمكانه أن يعيش وحده. والثانية أن تلك الطبقات الاجتماعية فاسدةٌ بل منحطةٌ (=غير فاضلة). وبناءً عليه تنبثق المعضّلة كيف يَسعد الإنسان بمفرده (المفكر الفيلسوف) في ظل وسط اجتماعي غلبته الأهواء ونزعات النفس والرذائل الأخلاقية التي سادتْ بين عامّة الناس في المجتمع غير الفاضل؟!

الحق أنه لم يكن الحلُّ المطروح لدى ابن باجه هو هجرة المجتمع الفاسد أو مفارقة الجماعة باعتزالها في الرُّبَط والزوايا كما هو الحال لدى الصُّوفية قديمًا، أو يكتفى بالحكم على المجتمع بالجاهلية والكفر كما فعلت الحركات الجهادية المتطرفة حديثًا

---

[١] وذلك بعكس ما ظهر بوضوح قديما وحديثا من كوارث فكرية واجتماعية، فإن كان الخلاف قديما بسبب عقديّ شق فيه الخوارج عصا الطاعة وفرقوا جماعة المسلمين واعتبروا أنفسهم فئة خاصة تمثل مجتمع الإيمان وأن غيرهم هو مجتمع الكفر، ومن ثم حاربوا المجتمع الكافر وقاتلوا وقتلوا– فإنه قد ظهر حديثا ما يشبه القديم ويشتبك معه حيث اتُّهم المجتمع بالـ"جاهلية القرن العشرين" الأمر الذي ترتب عليه الحكم على المجتمع بأنه جاهليٌّ واستلزم ذلك تكفيره والخروج عليه، ومن ثم ظهرت جماعات دينية متطرفة سعت إلى تكفير المجتمع والدولة الوطنية الحديثة ومحاربتها والخروج عليها والانعزال عنها، وتجدد هذا الاتجاه التكفيري المتعصب بوضوح بعد ثورات الربيع العربي فيما يسمى بتنظيم الدولة الإسلامية المزعوم.

حيث هجرتْ المجتمع وكفرته وخرجتْ على حكامه وحكوماته، ولم يكتفِ كذلك بوصف حال المجتمع بأنه مجتمعٌ منحط[١] فحسب بل عمل على إيجاد حلٍّ آخر أكثر وضوحًا وعمليّة حافظ به على مبدأ (أن الإنسان مدنيّ بطبعه)، وتكمن عناصر الجدة لدى ابن باجه بأنه لم يرفضْ الجماعة من حوله ساعيًا إلى تأسيس مدينة جديدة تقوم على الفضائل على النحو الذي قدَّمه الفارابي، ولم يعزل كذلك ابن باجه الفيلسوف المتوحد عن المجتمعات الناقصة في جزيزة وحده كما فعل ابن طفيل. وتكمن البعبقرية الباجويّة في كونه لم يترك الإنسان الفاضل نهبًا في معترك الصراع النفسي وفريسة للاكتئاب والسخط والتَّبرُّم والضجر والضيق – كما هو الحال لدى إنسان اليوم مع أغلب أمراض العصر– حتى وضع له أفعالا محددة يبدأ منها نحو الهدف الذي يريد تحقيقه.

لقد حاول ابن باجه (ت٥٣٣هـ) أن يجيب عن ذلك السؤال الجوهريّ من خلال وضع منهجيّة جديدة في الإصلاح والتدبير بحثًا عن حل فردي للخلاص والنجاة إن جاز التعبير حتّى يبلغ الفاضل الكمال الإنسانيّ ويحقق السعادة في ظل واقع يناوئه ويريد أن يصرعه، وذلك من خلال رسالته "تدبير المتوحد" التي تعدُّ هي الأكثر شهرةً في التعبير عن فلسفته؛ إذ وضع فيها خطة استراتيجية –إن جاز التعبير بلغة السياسيين المعاصرين– لطريقةٍ ما يستطيع من خلالها الإنسان الفاضل وحده (الحكيم أو الفيلسوف أو الغريب) أن يدبِّر أمر نفسه بمعنى تحكيم العقل في مناحي الحياة التي يسُودها التصور الماديّ المتنازع عليه فضلا عن الجهل لاسيما إذا كان في وسط اجتماعيّ فاسدٍ اهتزتْ فيه القيم وضاعتْ فيه المباديء. ولعلنا نكون شاهدين على عصرنا الذي غلبتْ فيه التَّيارات الماديَّة والصراع حولها، الأمر الذي يؤكد صدق ابن

---

[١] راجع كتاب "المجتمع المنحط كيف صرنا ضحايا نجاحاتنا"؟ تأليف، "روس داوثت"، ترجمة أنس محجوب، وعبد المنعم محجوب، مكتبة سر من قرأ، ط١/٢٠٢١. قال عن المجتمع المعاصر (المنحط): "هو الذي يتشكل على نمط المدينة الفاسدة دون أن يعي ذلك... أما الانحطاط فهو العمليَّة التي ينجر إليها مجتمع يلاحظ سقوطه ولا يفعل شيئا" معبرا في ذلك عن حالة الركود الاقتصادي والتدهور المؤسسي والإرهاق الثقافي والفكري على مستوى عال من الازدهار المادي والتطور التكنولوجي انظر: ص٣٧. والحق أنه اكتفى بوصف الواقع دون أن يقدم حلولا عملية بعكس الفيلسوف ابن باجه، وهنا تكمن أهمية فلسفة ابن باجه في التوحد والتدبير.

باجه في تقريره لمعاناة أصحاب العقل والفكر والحكمة، وهو ما انتهى إليه ابن باجة قبل ذلك بعدة قرون حيث أوضح أن شعور هؤلاء بالغربة الفكرية والروحيَّة عن واقع حياتهم، الأمر الذي قد يدفعهم إلى هجران الواقع المرير والخروج منه بأقل الخسائر الممكنة.

وقد ارتكزت منهجيَّة ابن باجه في الإصلاح على مجموعة خطوات منهجيّة متدرجة من أسفل إلى أعلى كي تصل به إلى تحقيق هدفه ومقصوده بصفته فردا (وحده)- بعكس الفارابي- وذلك من خلال ترتيب أفعاله نحو غاية مقصودة (والغاية هي تحقيق السعادة بالاتصال بالعقل الفعال والانفصال في الوقت ذاته عن المجتمع الفاسد انفصالا فكريًا ومعرفيًّا)، بعيدًا عن المجتمعات الإنسانيَّة الضَّالة أو الفاسدة التي لا يجب عليه -كما رأى ابن باجه- أن يخالطها إلا لتحقيق حاجاته الضروريَّة فقط، بحيث يكون في معزل عن الفساد الذي قد يؤثِّر عليه من خلال المجتمع المعيش فيه، وذلك التوحّد الذاتيّ ليس معناه هَجْر المجتمع الفاسد تمامًا والاغتراب المكاني عنه بقدر ما يعني إقامة نوع من العزلة الاجتماعية(أو الغربة الفكرية) التي تُحقِّق له نوعًا من المحافظة على (فطرته الفائقة) من الشوائب والرذائل التي يَمُوْجُ بها المجتمع المادي، موليًّا وجهه شطر الفئة الفاضلة من أصحاب العقول والمعارف والفضائل والعلوم الذين يجب الاندماج معهم والسعى إليهم ومشاركتهم أفكاره، ومن ثم مثَّلتْ غربةُ ابن باجه وانفراده عن فساد مجتمعه نوعًا من الحماية له من التأثير السلبي عليه حتَّى يتمكَّن المتوحّد - بعد تلك المرحلة الانعزالية- من التأثير الإيجابي على المجتمع بأسره بالعودة إليه مرة أخرى، فكأنَّه يقوم بنوعٌ من التَّراجع المدروس- إذا جاز التعبير- حتَّى إذا كثُر عددُ النوابتْ (أو المتوحدين) الصَّادقين في المجتمع بحيث يمثلون تيارًا فكريًّا وثقافيًّا قاموا بواجبهم نحوه حتى يصبح مجتمعًا فاضلًا كلَّه كما كان يريد الفارابي لمدينته. فالمتوحِّد ليس شخصًا واحدًا وإنَّما قد يكون عددا من الأفراد في المدينة(جماعة) يُمثِّلون نواةً مهمة لتكوينها؛ ولذلك فإنَّ تدبير المتوحد لدى ابن باجه في غاية الأهمية حتى ينال الإنسان أفضل وجوداته؛ فإذا كان دور الطبيب هو حفظ الصحة ودفع المرض فإن دور الفليسوف هو كيف يَنالُ المتوحد السعادة ويزيل عن نفسه أعراض التَّعاسة لاسيما إذا

كان يعيش منفردا في مدينة غير فاضلة. ولا ريب أن تلك الأهمية تتلاشى وتسقط منفعتها إذا أصبحت تلك المدينة فاضلة[١]. ودور المتوحد حينئذٍ أن يحوِّل المجتمع الناقص إلى مجتمع فاضل.

ولا ريب أن الحل الباجويّ يعد رفضًا ضمنيا لوجود مدينة فاضلة في عصره على نحو مثاليّ كما صوره الفارابيّ- من قبل- في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" إذ لم يسلِّم بذلك ابن باجه بناءً على معطيات عصره وما شاهده وعايشه في مجتمعه غير الفاضل الذي غلبته الطبائع البهيمية الغرائزية والنزعات المادية، ولا يسوده العقل والحكمة، وعلى الرغم من أن ابن باجه قد تأثر بالفارابي وأخذ منه ما يناسب عصره فإنه أدرك أن طريقة الفارابي في تجاوز الواقع بمشكلاته عن طريق رسم تصور فلسفيّ مثاليّ لعالم فاضل يحكمه الفلاسفة قد فَشِلتْ وغير صالحة، وليس شرطًا في السعادة أن تتحقق في المجتمع الفاضل المفارق، ولا يمكن أن تتحقق في الواقع الخارجي أو تنجح على الإطلاق وفقا للتصور الفارابيّ، وليس أدل على ذلك من قول ابن باجه عن السِّير الخمسة التي ذكرها الفارابي في كتابه: "الأصناف الثلاثة منها موجودون، ممكن وجودهم، وهم: النوابت، والحكام، والأطباء، وكأنَّ السعداء إنْ أمكن وجودهم في هذه المدن فإنَّما يكون لهم سعادة المفرد، وصواب التَّدبير إنما يكون تدبير المفرد"[١] وهذا اعترافٌ صريحٌ من ابن باجه بفساد مجتمعه؛ لأنَّ وجود هؤلاء الثلاثة في مجتمع ما يدل بمفهوم المخالفة على عدم التَّعاون ونشوب الخلاف والتَّشاكُس وعدم التَّحاب الأمر الذي يترتب عليه ضرورة وجود قضاة لحسم الخلاف، علاوة على ذلك أنه سيترتب على صدور الأفعال السيئة أو الخاطئة طعام غير جيد؛ ومن ثم سيمرض الناس ويحتاجون إلى الأطباء المعالجين، ورُكُون الناس كذلك إلى المادة والعادة والتقليد سيقتضي وجود حكماء، والمجتمع الفاضل يخلو من هؤلاء الأطباء الثلاثة: (أطباء البدن، وأطباء العدالة وهم القضاة، وأطباء العقل وهم الحكماء) فضلا عن وجود النوابت، وهم حسب مقصد الفارابي غير الفضلاء من أصحاب الآراء الشاذة في المدينة الفاضلة.

---

[١] انظر: ابن باجه تدبير المتوحد، ص١٤.

[١] السابق، ص١٣.

ولا ريب أن ذلك الإنسان المتوحد يعيش غريبًا منفردًا ومتوحدًا بعقله وفكره وآرائه في ذلك الوسط الاجتماعي المادي الموحش بحيث يشبه النبتة الطيبة(الفيلسوف) وسط الأشواك والمعوقات والأنواء(أي، المجتمع)، وبناءً عليه اختلف مفهوم النوابتْ عمَّا كان عليه عند الفارابي، فالنوابتْ في المدينة الفاضلة يشبهون النَبْتَةَ الغريبة الضَّارة المتطفّلة في الزرع كالشِّيْلَم في الحِنْطّة، في حين أن النوابت عند ابن باجه هم أهل الصدق والفضيلة والعقل، وبذلك عمل ابن باجه على تطوير مفهوم النوابتْ ونقله من المعنى السلبيّ الذي ورد عند الفارابي إلى معنى آخر إيجابيّ حركيّ فاعل لدى ابن باجه، ومن ثمَّ فغربة المتوحد عند ابن باجه هي غربةٌ فكريةٌ لا غربةٌ مكانية؛ لأنَّ للمتوحد جيران وأترابًا وأصحابا في ذات الوطن[١] وهذه الغربة الفكريَّة كما يقول التوحيدي هي أشدُّ أنواع الغربة وأغربها: "وأغرب الغرباء من صار غريبًا في وطنه.. لأنَّ غاية المجهود أن يَسْلو عن الموجود"[١]. وقد وعد الله هؤلاء الغرباء الذين يُصلحون إذا فسد الناس الجنة حيث ورد عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ ذات يوم ونحن عنده: «طوبى للغرباء، فقيل: من الغرباء يا رسول الله؟ قال: "أناسٌ صالحون في أناس سوء، كثيرٌ من يعصيهم أكثر ممن يطيعهم»[٢]. فالصالحون حال فساد الناس هم الغرباء في الحديث كما أنهم هم المتوحدون عند ابن باجه.

وبناء عليه كان التدبير للمفرد(أو المتوحد) هو الأصوب عند ابن باجة بقطع النظر عن تعداد السِّير غير الكاملة حيث قال: "وصواب التَّدبير إنما يكون تدبير المفرد، وسواء كان المفرد واحدًا أو أكثر من واحد... وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم الغرباء؛ لأنَّهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم غرباء في آرائهم، قد سافروا

---

[١] وكأن ابن باجه تمثل معنى الحديث الشريف: "لا هجرةَ بعد الفتح ولكنْ جهادٌ ونية" صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب فضل الجهاد والسير، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، رقم ٢٦٥٦.

[١] أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، دار القلم، ط١/١٩٨١م، ص١١٥.

[٢] نور الدين الهيثمي، كتاب مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ت، حسين أسد، باب بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا، من حديث عبد الله بن عمرو، رقم١٢١٩١، ص٢٧٨.

بأفكارهم إلى مراتبَ أُخر، هي لهم كالأوطان"[١] ومن البيّن أنَّ ابن باجه لم يرتضِ منهج الصوفية في العزلة عن المجتمع عزلةً مكانية في الرُّبط والزوايا كرد فعل على تطرّف المجتمع المادي والأخلاقي باعتباره طريقا موصلا إلى الأنس بالله بل كانت عزلته فكريَّة ومعرفيّة عن المحيط الثقافي الفاسد فحسب، وسبب رفضه لنهج الصوفية أن طريقهم في الزهد والتَّرقي أنَّه لا يقوم على العلم الكسبيّ الذي هو ثمرة العقل في الوصول إلى الله، وإن كان مشاركًا لهم في المجاهدة وقضاء حاجاته الضروريّة. وبناءً عليه فإن سعادة المتوحِّد ليستْ ثمرة السلوك الصوفي الذي يُهمل العلم الكسبيّ ويكتفي بالخَلوة عن مخالطة الناس فعلى الرغم من اشتراكهم في العزلة[١] عن المجتمع فإنَّ ابن باجه لم يقبلْ الطريق الصوفي ورأى أنَّه وهمٌ، وربَّما مرجع ذلك إلى كونه لا يرمي إلى غاية مقصودة أو تدبير عقلي بعد أن اطَّرح العلم الكسبي من خطته.

ومن البيّن أيضا أن اهتمام ابن باجه لم يقتصر على الفرد فحسب بل اهتمّ بجماعة النوابت أيضا؛ لأن المتوحد قد يكون فردا وقد يكون جماعة(النخبة)، ومن ثم عمل على وضع منهج للإصلاح من داخل المجتمع الفاسد ذاته بأنْ يكون لكل متوحِّد وطنه الخاص(فكره الخاص) الذي لا يمنعه من معاملة المجتمع الفاسد بحسب حاجاته، حيث إن إقامة المتوحد في رأي ابن باجة بالمجتمع الفاسد إقامة عرضية وليست دائمة. ولا ريب أن هذه النظرة الإصلاحية ليست تصادميّة مع الواقع تحافظ على الذات، وليس فيها تطرُّف فكريّ بالحكم على الواقع أو تطرف عمليّ بالهجرة عنه أو بالثَّورة عليه على الرغم من التسليم بفساده، وهذا هو منهج الفلاسفة في الإصلاح وليس منهج الجماعات التَّكفيريّة المتطرفة التي ظهرتْ في العصر الحديث.

---

[١] ابن باجه، تدبير المتوحد، ص١٣. ولعل هذه الصورة تشبه صورة الفيلسوف عند أفلاطون في هروبه من الواقع في قوله على لسان سقراط محاورا ثيودورس: "إنما الحق أن جسده وحده هو الذي يسكن المدينة وفيها يقيم، وأما فكره الذي لا يرى في كل ما سبق إلا صغائر وعدمًا، فإنه لا يعتبرها أي اعتبار... ولا يتنزل بفكره ليدرك من قريب ما يحيط به" محاورة ثياتيتوس(أفلاطون في العلم) ترجمة د. عزت قرني، مجلس النشر العلمي، الكويت، ٢٠٠١، ص١٧٢.

[١] العزلة عند ابن باجه مؤقته في حين أنها لدى الصوفية تمثل غاية للوصول في طريقهم بقطع النظر عن العودة إلى المجتمع.

وعلى الرغم من أن ابن باجه قد استفاد من فلسفة الفارابي لا سيما في تناوله للمدن الجاهلة فإنَّه قد تجاوز سردها بالتفصيل كما فعل الفارابي؛ لأنَّها كانتْ واقعًا مستحكمًا بالفعل في عصره، ومن هنا اتّجه مباشرة إلى محاولة وضع تدبير لطريقة الفيلسوف الفرد في التعامل مع هذه المجتمعات الفاسدة، فالتدبير عنده للمفرد لا للمجتمع الفاضل.

ولعل ابن باجه حينما لجأ إلى الحلّ الفرديّ مع المتوحِّد دون دخول في صدام مباشر مع مجتمعه الفاسد كان في ذهنه مصير سقراط في مجتمع آثينا الضَّال الذي حاول جاهدا إصلاحه مباشرة دون خطة مدروسة عن طريق إصلاح شباب آثينا باعتبارهم القوة الفاعلة في المجتمع، وعلى الرغم من ذلك فقد أزعج منهج سقرط في الاستنباط والتوليد والتهكم المفسدين في المدينة فأغروا به وأوقعوا به، ومن ثم كانت التُّهمة الجاهزة تتناقض مع غرضه في إصلاح الشباب برفع الوعي ودفع الجهالة عن مستقبل بلاده من خلاله اتهامه بأنه يفسد شباب أثينا حتّى حوكم سقراط وفقا للقوانين التي رفعت شعار الديمقراطية، وهي ديمقراطية زائفة بلا شك[١]؛ لأنَّها في مجتمع فاسد كانت تسوده الأغلبية الجاهلة! ومن ثمَّ فلم يكن أسلوب المواجهة المباشرة في الإصلاح الفكري هو الحل الأمثل آنذاك في البيئة الإسلامية حيث اتّهم الحلاج(ت٩٠٩هـ) حينما أفصح للناس عن مرداته، فضلا عن غيره من العلماء والمفكرين الذين نُكل بهم؛ لاسيما أنه كان قريب عهد بالغزالي(ت٥٠٥هـ) أيضا وما لقيته كتبه في المغرب العربي.

خطة التدبير الباجويّة ومنهج إصلاح المتوحد:

وضع ابن باجة خطة استراتيجية انطلق منها في تأسيس مدينته الفاضلة التي يستطيع النوابت أن يسعدوا ويسود فكرهم فيها على الرغم من معادة المجتمع لها، وذلك عن طريق إصلاح النفس الإنسانية إصلاحا أخلاقيا باكتساب الفضائل واجتناب الرذائل تمهيدا للترقي العقليّ والاتصال بالعقل الفعَّال، ويعدّ ذلك النواة الحقيقية لإقامة مدينة

---

[١] وبناء عليه سعى أفلاطون في كتابه "الجمهورية" إلى انتقاد تلك الديمقراطية التي قامت على الظلم ولم تنصف أستاذه سقراط بل قضت على حياته باسم الأغلبية الجاهلة، ومن ثم حاول أن يرسم صورة مثالية لمجتمع فاضل يسوده العدل المبني على المعرفة والعلم والثقافة، ويكون الفيلسوف فيه هو الحاكم بالفعل.

واقعية فاضلة، وتبدأ خطتُه بالنظر إلى الأفعال الإنسانية التي تصدر عن الإنسان، فهي: إما أن تصدر عن النفس بإرادة مقصودة أو بإرادة غير مقصودة(عبثية غير مرتبة)، والأفعال الاختيارية(أي، المقصودة) تحتاج إلى تدبير أو ترتيب.

١- مفهوم التدبير وغايته :

عرف ابن باجه التدبير بأنه يعني "ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة"[١]، فـ(ترتيب) الأفعال الاختيارية نحو هدف معين مقصود هو الذي يطلق عليه تدبيرًا، أما إذا كان فعلا واحد فقط أو فعلا عبثيّا غير مقصود فليس تدبيرا، والحال كذلك لو كانت أفعالا اضطراريَّة كأفعال الطبع أو انفعال النفس وما يصدر عنها، فالخطة الباجوية في التدبير تقوم على ثلاثة عمد أساسية، وهي: (١- صدور الأفعال من عاقل مختار، ٢- ترتيب الأفعال. ٣-اتجاه الأفعال نحو غاية مقصودة منها(الهدف منها أو الباعث عليها))، وبناءً عليه نستنتج الآتي **أن التدبير الباجويّ عبارة عن:**

١. أفعالٍ لا أقوال أو آراء كما فعل الفارابي كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة.

٢. هذه الأفعال متعددة ومنظمة، وليستْ فعلا واحدا فقط أو أفعالا عشوائية.

٣. ولما كانت الأفعال متعددة اقتضت أن يكون لها ترتيب معين يتجه نحو غاية مقصودة (هدف ما، غاية محددة)، ورأى ابن باجه أن الأفعال الإنسانية تتفاضل فيما بينها بحسب الغاية منها على الرغم من اتفاقها في الظاهر، ومثال ذلك العابد والمرائي فإن كلاهما أدى الفعل كما أداه صاحبه في الظاهر إلا أن غاية العابد كانت رضى الله وغاية المرائي كان ظن الناس به أنه عابد[١]، الغاية العليا هي تحقيق الكمال الإنساني وبلوغ السعادة الذاتية الآبدية. وقد حدّد ابن باجه الغاية الإنسانية في رسالة له بهذا العنوان بأنها تتخلص في الاتصال بالدائم الذي لا يشمله زمان؛ فالنفس النُّزوعيَّة تشتاق إلى الاتصال بالأمر الدائم وهو الله تعالى وهو مُعطى الدوام[٢].

---

[١] ابن باجه، تدبير المتوحد، رسائل ابن باجه الإلهية، حققها وقدم لها د ماجد فخري، بيروت، دار النهار للنشر، ط٢/١٩٩١م، ص٣٧.

[١] ابن باجه، رسالة الوداع، رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق د.ماجد فخري، ص١٤٢.

[٢] رسائل ابن باجه، في الغاية الإنسانية، تحقيق، د. ماجد فخري، ص١٠٣.

٤. أن سعادة المتوحد باعتبارها الغاية من هذه الأفعال الإنسانية –المراد تدبيرها أو ترتيبها– هي عبارة عن (فكرة لم تتحقق) بعد، إذ قال ابن باجة: "ولفظة التدبير دلالتها على ما بالقوة أكثر وأشهر، وبَيِّنٌ أن الترتيب إذا كان في أمور بالقوة، فإنما يكون ذلك بالفكرة، فإن هذا مختصٌ بالفكر"[١]. فالترتيب إذًا أمرٌ فكريٌّ (منهجي)، يعد ثمرة عقل الإنسان (المدبِّر)، ومن ثم فالتدبير (أو الخطة) أمر يختص بالإنسان وحده دون سائر الكائنات؛ لأنَّه هو المفكر بعقله، وهو تدبير بالقوة، أي ما يزال في طور وضع الخطة.

٢- الأفعال أنواعها وكيفية تدبيرها:

١. ميَّز ابن باجه –بعد أن حدد معنى التدبير وهدفه– بين أنواع الأفعال بصفة عامة على أساسين مهمين: الأول، هل الأفعال صادرة عن طبع أو اختيار؟ والثاني، هل هذه الأفعال انفعاليةٌ أو ذات غاية ترمي إليها؟ بناء على هذين الأساسين أو التساؤلين ميَّز ابن باجة بين ثلاثة أنواع من الأفعال:

أ. الفعل الجمادي، وتصدر فيه الأفعال طبعًا دون إرادة كسائر الجمادات. ومعنى أن تصدر الأفعال طبعًا أنها تصدر اضطرارا، أي ليس من تلقاء أنفسنا، ومن ثم فهو ليس من حركتنا الإنسانية حيث يشارك فيه الجماد كالهوي من فوق نزلا بفعل الجاذبية مثلا.

ب. الفعل البهيمي، وتصدر فيه الأفعال بناءً على انفعال النفس البهيمية، فهو يصدر من تلقاء النفس فعلا، ولكنه ليس له هدف أو غاية بل غايته تتلاشي وراء شهوة النفس أو انفعالها، وقد أشار ابن باجه إلى ملمح مهم، وهو أن الانفعال النفساني يسبق الفعل في الحيوان، ويشترك فيه الإنسان مع الحيوان البهيمي، مثل: التشهي والغضب والخوف وما شاكله، في حين أن الفعل "الإنساني أمرٌ يوجبه عند فاعله الفكر، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكر ذلك"[١] فالذي يُحرك الفكر في النفس هو الرأي أو الاعتقاد إذ قال: "والإنساني هو المحرك فيه ما يوجد في

---

[١] ابن باجه، تدبير المتوحد، رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق د.ماجد فخري، ص٣٧.

[١] السابق، ص٤٧.

النفس من رأي أو اعتقاد"[١] فالمحكّ هنا هو الغاية فإن لم تكن هناك غاية من الفعل فهو فعل بهيميّ حتّى لو صدر عن إنسان؛ لأنه أشبه الحيوان في تحريك الغرائزية له دون غاية، قال ابن باجة: "الإنسان يشارك الحيوان غير الناطق في كل هذه(يقصد العنصر الذي رُكِبَا منه والنفس الغاذية والمولدة والنامية) ويشاركه أيضا في الحس والتخيل والذكر والأفعال التي توجد عن هذه، وهي للنفس البهيمية ويمتاز عن جميع هذه الأصناف بالقوة الفكرية وما لا يكون إلا بها"[٢] وهذه القوة الفكرية هي التي تميز الفعل الإنساني عن غيره. وبناء عليه يكون التدبير هنا ناتج من التفكير العقلي الذي يمثل خطة لا تكون إلا للإنسان العاقل.

ج. الفعل الإنساني وهو ما يصدر عن روّية وفكر وتدبير بحيث يكون له هدف وغاية إنسانية ما من ورائه، ومادام له غاية أو مقصد فلا بد له من إرادة تختاره، وبناء عليه لا بد أن يسبقها إرادة واختيار قال: "والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره، فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار، وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن رويَّة"[١] وكذلك يلزم في الفعل الإنساني أن تكون له غاية ومقصد، ومن ثم قال ابن باجه: إن "كل فعل إنساني فإنه بالذات يسدد نحو غاية إنسانية، وهو الخير الذي ينال بذلك الفعل، فمقصد تدبير المنزل الثروة، ومقصد التفكر العلم أو الظن"[٢] وبناء عليه أعلى ابن باجه في خطته من شأن الأفعال الإنسانية؛ لأنها تصدر من تلقائنا من جهة، وتكون ذات غاية محددة من جهة أخرى بعكس الأفعال الاضطرارية أو التي تصدر عنا بلا غاية أو هدف محدد.

ومن البين أن خطة الأفعال المرتبة لابد أن تكون صادرة عن العقل الإنسانيّ لا العقل البهيميّ؛ لأنها متجهة نحو غاية محددة، ولكي تتحقق الغاية من الأفعال يجب

---

[١] تدبير المتوحد، ص٤٧.

[٢] السابق نفسه.

[١] السابق نفسه.

[٢] ابن باجه، رسائل فلسفية نصوص غير منشورة، تحقيق جمال الدين العلوي، المغرب، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، د.ت، ص٨٩.

أن تكون النفس صافية عن الشهوات واللذائذ الحسية حتى تكون مهيأة للعروج والوصول إلى العقل الفعال.[١] ومن الواضح أن ابن باجه ميَّز بين الأفعال التي تصدر عن الإنسان سواء طبعا منه (دونما إرادة) أو اختيارا(وفقا لإرادته)، وهو نفسه الفرق بين ما يصدر عن الذات البهيمية والذات المفكرة، قال ابن باجه: "فالبهيمي المحرك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال، والإنساني هو المحرك فيه ما يوجد في النفس من رأي أو اعتقاد"[٢] فالطبع كما تصدر الأفعال عن الجمادات أما الاختيار فهو يتعلق بأفعال الذات البهيمية والذات المفكرة، وينتهي بذلك إلى أن هناك ثلاثة أفعال يجب التمييز بينها، وهي الجمادي والبهيمي والإنساني.

ومن الملاحظ أن الأفعال الإنسانية عند ابن باجه هي أفعال إرادية اختيارية وذلك يعني أن الإصلاح واتجاهه نحو غاية محددة سلفا هو أمر اختياري وليس أمر خارجيا قهريا أو اضطراريا يأتي من جهة أعلى كما هو الحال في الفيلسوف الحاكم الذي سيكون فعله هو المتأسي به في الهيئات والطبقات من دونه على سبيل الطبع كما تعمل أعضاء الجسم تحت سلطان القلب، وإنْ حاول الفارابي أن ينفى هذا المعنى بإضافة أن الأفعال إرادية أيضا، ولكنه– لم يركز حقيقة –على أفعال القاعدة كما فعل ابن باجه بقدر تركيزه على أفعال وشروط الحاكم الفيلسوف.

ولعلنا نلاحظ منهجية التّدرج والتَّرقي في أنواع الأفعال السابقة حيث انتهى ابن باجه من تحديد الأفعال التي تتّسم بأنها إنسانية بربطها بالغاية منها، وذلك من خلال تحديد تلك الغاية ذاتها عن طريق ربطها بالصور الروحانية التي تبعد تمامًا عن عالم المادة أو النفس وشهواتها، إذ يقول عن الجوهر الروحاني: "وكلما كان الجوهر بها أبعد عن الجسمانيَّة كان أخلق بهذا الاسم، ولذلك يرون أن أخلق الجواهر بها العقل الفعّال والجواهر المحركة للأجسام المستديرة"[١] فالغاية من الغربة الفكرية هي أن يُسعد الإنسان نفسه باتصاله روحيًّا بالعقل الفعّال وابتعاده عن المجتمع المادي الفاسد.

---

[١] محمد إبراهيم: الفيومي، تاريخ الفلسفة في المغرب، ص٣٧٦.

[٢] ابن باجه، تدبير المتوحد، تونس، سراس للنشر، نوفمبر ١٩٩٤م، ص١٨.

[١] السابق، ص٢١.

٣- أنواع التدبير وأشرفها:

وكان من الطبيعي بعد أن ميز ابن باجه بين الأفعال الإنسانية وغيرها أن يميز بين نوعين آخرين من التدبير، وهما: التدبير المطلق(الإلهي) وهو يعد من أشرف الأمور التي يطلق عليها التدبير؛ لأنه التدبير الإلهي للعالم فالله تعالى هو مدبر الأمر، ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ...٥﴾ [السجدة: ٥] قوله عن الملائكة ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا٥﴾ [النازعات: ٥]. فهذا التدبير التي يتم في العالم الطبيعي، ويقابل النوع الثاني، وهو التدابير الإنسانية، وهي ثلاثة: تدبير الفرد أمور نفسه(علم الأخلاق)، وتدبير المنزل أو الأسرة (علم الاقتصاد)، وتدبير ثالث يتعلق بالمدينة أو المجتمع (علم السياسة). فهذه التدابير الثلاثة(التدبير: الإلهي، والإنساني، والمدني) تتفاضل فيما بينها في الشرف والكمال، فأشرف الأمور التي يُقال عليها التدبير هو تدبير المدن وتدبير المنزل. والتدبير الذي يهدف إليه ابن باجه هو تدبير المدن وليس تدبير المنزل على الرغم من كونه هو الأساس الذي يتكون منه المدينة، باعتبار أن تدبير المدينة أمر كلي وتدبير المنزل أمر جزئي. والتدبير الكلي يقتضي بلا شك خطة أو تدبيرا عقليا، وبناء عليه فالعقل هو القوة المدبرة لشئون النفس على مستوى الفرد(أخلاقا) أو الأسرة(اقتصادا) في حين أن الصور الروحانية هي المدبرة على مستوى المدينة كلها. وأكمل أنواع الصورة الروحانية هو ذلك النوع الموجود في القوة العاقلة وهو ما لا علاقة له بالهيولي على الإطلاق[١] وبناء عليه فتدبير المدينة هو من أشرف أنواع التدبير حيث قال: "وأشرف الأمور التي عليها التدبير هو تدبير المدن" وهذا التدبير لا يصدر عن أيّ عقلٍ بل يصدر عن عقل الفيلسوف المتوحِّد فقط، فالمدينة الفاضلة هي المدينة المبنية على العقل وحده. فإعمال العقل نظرا هو الذي يحقق الكمال والوصول إلى المعرفة التي تحقق السعادة، فالسعادة لا تتحقق إلا من خلال الكمال العقلي. ومن الواضح أن ابن باجه لم يهتم برئيس المدينة كما كان الحال عند الفارابي بقدر اهتمامه بالفرد أو بالفيلسوف المتوحِّد(النابت) الذي ستتكون منه المدينة.

---

[١] انظر: د. معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة في فلسفة ابن باجه الأندلسي، رؤية للنشر والتوزيع، ط١/٢٠١٤م، ص١٩٠.

على الرغم من أن التدبير الأخير ينبني على ما سبقه فإنه ليس مقصودا لابن باجه حيث إنَّ الفرد- وهو العنصر الأساس الذي تتكون منه الأسرة- والأسرة هي اللبنة الأولى التي يتكون منها المجتمع بأسره، وأكمل صور المجتمع هي (المدينة) فهل صور التدبير هذه هي التي قصدها ابن باجه من تدبير الإنسان المتوحد؟ وهل الذي يعنيه هو علم الأخلاق الخاصة بالفرد لنفسه؟ أم أنه كان يقصد إلى معنى آخر يختلف عن الأخلاق الفردية؟

لو تأملنا تصور ابن باجه عن المتوحد سنجد أنه خالف مفهوم الأخلاق ولم يكن يعنيه أبدا؛ لأن الأخلاق لا تظهر من خلال عزلة الفرد وانطوائه على ذاته بعيدا عن الناس في المجتمع الذي يعيش فيه كما هو الحال لدي المتصوفة الذين يختارون العزلة طريقا إلى الله؛ لأن ذلك ما رفضه ابن باجه صراحة بنقده لموقف الغزالي من التصوف باعتباره هو المنقذ له من الضلال، فضلا عن أن ابن باجه يسعى إلى إقامة تدبير كليّ في حين أن بعض الصوفية يسقطون التدبير على مستوى الفرد كما سمّى ابن عطاء الله السكندري(ت٧٠٩هـ) أحد كتبه[١]، وإنما نحكم بالأخلاق من خلال صدور الفعل عن الفرد دون روية أو تفكير أو تردد في سياق الاجتماع الإنساني مع الناس، ومن ثم فلم يكن ابن باجه معنيا بعلم الأخلاق الفردية بقدر ما كان معنيا بموقف المتوحد من المجتمع الذي يعيش فيه حتى يصل إلى مستوى السعادة الذاتية التي يفتقدها كثيرٌ من الناس في تلك المجتمعات غير الفاضلة.

وذلك يعني أن سياسة النفس بما يصدر عنها من أفعال إرادية اختيارية هو (تدبيرها) وفقا لمنهجيّة معينة بحيث تصيب هدفها، وبناءً عليه رأى أن سياسة النفس تعدُّ مقدمة تمهيديَّة إلى السياسة المدنية بأكملها، ولذلك قال: "وأما الحِكم المدنية فلا يمكن أن يكون القول فيها على نظام قبل المعرفة بأمر النفس"[٢] ولذلك اهتم ابن باجه بالنفس

---

[١] الصوفية يرون أنه لا تدبير أو اختيار أمام تدبير الله عز وجل واختياره حتّى إن ابن عطاء الله السكندري له كتاب يسقط فيه التدبير "التنوير في إسقاط التدبير"، ولعل ذلك كان سببًا في رفض ابن باجه للتصوف ونقده للغزالي.

[٢] أبو بكر محمد بن باجه الأندلسي، كتاب النفس، تحقيق د.محمد حسن معصومي، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٦٠م، ص٢٩.

الإنسانية وجعل معرفتها أساسًا ومعيارًا للثقة وقبول المعارف الأخرى أو عدم قبولها؛ لأنَّ مَنْ لم يعرفْ نفسه يكون أكثر جهلا بمعرفة الآخرين، ولذلك جعل علم النفس من أهم العلوم وأشرفها ولذلك قال: "ليس يمكننا الوقوف على مباديء العلوم ما لم نقف على النفس ونعلم ما هي بالحد"[١] وقال أيضا: "وأما الحكم المدنية فلا يمكن أن يكون القول فيها على نظام قبل المعرفة بأمر النفس"[١] ومن ثم يعد العلم بالنفس من أشرف العلوم بعد العلم الإلهي أو العلم بالسبب الأول كما قال ولكنه عاد ليؤكد أن العلم بالسبب الأول متوقف على العلم بالنفس[٢] في إشارة غير مباشرة إلى قول الصوفية "من عرف نفسه فقد عرف ربه" قال ابن باجه: "وأكمل الوجوه التي يعلم بها المبدأ الأول العلم الذي يستعمل فيه القوة التي يفيدها علم النفس"[٣].

وذلك يعني أن هناك ربطا بين تدبير المدينة من جهة وتدبير النفس الإنسانية في البدن من جهة أخرى، وبناء عليه ربط ابن باجه كذلك بين بعض العلوم التي تعني بموضوعات المدينة كالعلم الطبيعي والعلم السياسي وعلم النفس، إذ اعتبر علم النفس ونظرية المعرفة من أهم العلوم الأساسية الضرورية لكل من العلم الطبيعي والعلم السياسي اللذين لا يكتمل العلم بهما قبل العلم بالنفس قال أبو بكر: "والعلم بالنفس يتقدم سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية بأنواع الشرف كلها وأيضا فإن كل علم مضطر إلى علم النفس، فليس يمكننا الوقوف على مباديء العلوم ما لم نقف على النفس"[٤] والتدبير لدى ابن باجه يعني تدبير الفيلسوف لسياسة نفسه(الفردية) لا لسياسة المدينة كلها. وذلك التدبير للمتوحد(أو الفيلسوف)، فالمتوحد هو الفيلسوف، أي كيف يدبر الفليسوف حياته وسعادته في المجتمعات الفاسدة؟ وليس بالضرورة أن يكون تدبير المتوحد فاضلا مطلقا، لأن الأفعال الصادرة عنه تحتمل الخطأ كما تحتمل الصواب، وذلك يؤكد لنا أنها مدينة واقعية وليست خيالية مثالية كما هو الحال لدى الفارابي،

---

[١] السابق نفسه.

[١] السابق نفسه.

[٢] ابن باجه، كتاب النفس، تحقيق، محمد حسن معصومي، ص٣٠.

[٣] السابق نفسه.

[٤] السابق، ص٢٩.

فالتدبير يحتمل الصواب كما يحتمل الخطأ، فإذا كانت الأفعال فاضلة صحيحة فهي تعبر عن الكمال في ذات الإنسان، وإذا كانت الأفعال خاطئة فهي تعبر عن النقص في النفس الإنسانية، وللإنسان أن يختار لنفسه ما يحركها.

٤- غاية التدبير:

نبَّه ابن باجه إلى ضرورة ابتعاد المتوحِّد عن عامة النَّاس في المجتمع لاسيما الذين يركنون إلى المحسوسات الماديَّة أو كل ما له صلة بالمادة[١]، حيث قال: "من الناس من تَغْلُب عليه الجسمانيّة فقط، وهؤلاء هم أخسُّ الناس"[٢] وفي المقابل يجب على المتوحِّد أن يركنَ إلى أصحاب العلوم وإنْ كانوا قلةً تصل إلى حدِّ العدم في مجتمعه، ولا يعامل عامة الناس في هذا المجتمع المادي إلا لضرورة العيش، وإذا نَمَا إلى علمه أن هناك مجتمعًا آخر فاضلا يقوم على السِّير أو المدن العلمية الفاضلة فيجب عليه أن يهاجر إليه، يقول ابن باجه محددا علاقة المتوحد بغيره في إطار المجتمع غير الفاضل، بحيث يصحب من هم في طبقته قال ناصحا المتوحِّد: "والمتوحِّد الظَّاهر من أمره أنه يجب عليه أن لا يَصْحب الجسمانيّ ولا من غايته الروحانيّة المشوبة بجسميَّة، بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم"[٣] فالمعارف الحسيَّة يشترك فيها الإنسان

---

[١] ماذا لو اطّلع ابن باجه على حال الإنسان المعاصر الذي تشيأ وأضحى مجرد رَقْمٍ يُعبر به عن مادة أو آلة في مصنع؟! بل بات سلعة تباع وتشترى لا سيما في المجتمعات الرأسمالية التي أعلتْ من الجانب المادي في الإنسان على حساب الجانب الرُّوحي فيه، بل قيمة الإنسان أصبحت تستمد مما استحوز عليه من أموال وأملاك، وأصبحت المادة هي المعيار في المفاضلة بين إنسان وآخر بل أصبحت هناك تيارات فلسفيّة تعبر عن الاتجاه المادي كالدروينية والماركسية والبرجماتية والنفعية وغيرها.

[٢] تدبير المتوحد، ضمن رسائل ابن باجه الفلسفية، تحقيق د.ماجد فخري، ص٦٨. وكان المجتمع آنذاك في عهد الدولة المرابطية يعكس أزمة اجتماعية كبيرة تميزت بطغيان المعتقدات الخرافية كالسحر والشعوذة والكهانة وغيرها من الظواهر التي عكست بيئة ثقافية مناهضة للتيار العقلاني ويميل الناس فيها إلى الدعوة إلى الانعزال بعد انقطاع الأمل في الناس انظر: إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١/١٩٩٣م، ص١٢٢، ١٢٣.

[٣] ابن باجه، تدبير المتوحد، ص٨٠.

مع غيره من البهائم، وهي معارف غير ثابتة ولا تتّسم بالدقة، وهي أدني درجة في سُلَّم المعرفة من حيث إنَّها تؤدِّي إلى غيرها، ومن ثم كان يرى أن المتوحد "يجب عليه أن يصحب أهلَ العلوم. ولكن أهل العلوم يقلُّون في بعض السير ويكثرون في بعض، حتى يبلغ في بعضها أن يُعدمُوا. ولذلك يكون المتوحِّد واجبًا عليه في بعض السِّير أن يعتزل عن الناس جملةً ما أمكنه، فلا يلابسهم إلا في الأمور الضروريَّة، أو بقدر الضرورة، أو يهاجر إلى السير(أي، جماعة أو مدينة) التي فيها العلوم، إن كانت موجودة"[١] وعلى الرغم من أن ابن باجه يقرُّ بالطبع الاجتماعي للإنسان فهو مدنيٌّ بطبعه وأن الاعتزال عن المجتمع أمر يناقض مدنية الإنسان فإنه ينفي هذا التناقض الظاهري؛ لأنَّ العزلة التي قصدها هنا ليستْ عزلةً مطلقةً أو بالذات فتكون شرًّا خالصًا، وإنما هي أمرٌ عارض أو مرحلة مؤقتة يعتزل فيها المتوحد المجتمع غير الفاضل، إذ يقول ابن باجه: "وليس هذا(يعني الاعتزال عن الناس جملة) مناقضًا لما قيل في العلم المدنيّ ولمَا تَبيَّن في العلم الطبيعيّ فإنه تَبَيَّن هناك أن الإنسانَ مدنيٌّ بالطبع. وتَبَيَّن في العلم المدنيّ أن الاعتزال شرٌ كلُّه حينما يكون بالذات، أما الاعتزال بالعرض أو المؤقت فخيرٌ، كما يعرض ذلك في أكثر مما في الطبع"[٢] فالاعتزال المطلق يكون شرًّا؛ لأنَّه يخالفُ طبع الإنسان في حاجته للاجتماع والأُنس بغيره، ولكن الاعتزال المؤقت عن المجتمع غير الفاضل يكون خيرًا لصاحبه كما تصوَّر ابن باجه؛ لأنَّه يحقق له أفضل وجوداته وسعادته في المدن الفاسدة.

والذي يؤكِّد على حقيقة أن هذه العزلة عارضة لوجود الفيلسوف المتوحِّد في المجتمع غير الفاضل، أنه قد سمَّى هؤلاء المتوحدين المنفردين بأنفسهم (بالنَّابِتَة أو النوابت)، فهم متفردون وغرباء فكريًّا عن مجتمعهم بل مختلفون عنه تمامًا كالزهرة بين الأشواك، ودعا ابن باجه النوابت أن يُكوِّنوا وحدهم نواةً أو طليعةً لتكوين مجتمع فاضل أو مدينة فاضلة[٣]. وبناء عليه نلحظ أن مفهوم النابت عند الفارابي اختلف عنه لدى ابن باجه

---

[١] السابق نفسه.

[٢] ابن باجه، تدبير المتوحد، ص٨٠. مثال ذلك أن الخبز واللحم عذاء بالطبع ونافع، وأن الأفيون والحنظل سموم قاتلة.

[٣] ولعل صاحب كتاب "معالم في الطريق"– الذي آثار ضخبًا وما زال– قد تأثر بفكرة ابن باجه إذ سلك طريقا يشبه طريق ابن باجه في تكوين طليعة لجيل قرآني فريد –نحو جيل الصحابة الذي لم يتكرر– يكون معزولا نفسيًّا عن مجتمعه الذي ووصفه بأنه مجتمع جاهليّ، وقد أكَّد على ذلك

حيث رأى الأول أن النابت في المدينة الفاضلة مجرد عُشْب غير نافع بل ضار، ويمثله الأفراد أصحاب الآراء الشاذة والخارجة عن المجتمع الفاضل[١] في حين أنه في نظر ابن باجه– على العكس– شخص نافع وفاضل ومفيد، ولكنه في مجتمع فاسد، ومن هؤلاء الفضلاء أو النوابت(النواة) سيتكوّن المجتمع الفاضل –فيما بعد– عند ابن باجه، وإذا تكوَّن المجتمع الفاضل بالفعل فلن يكون هناك حاجة لوجود النابت أو المتوحِّد؛ لأنَّ المجتمع كله أصبح فاضلا بالفعل، ولا وجود للنوابت في المدن الفاضلة عند ابن باجه بعكس الفارابي حيث إنَّ من خواص المدينة الفاضلة عند ابن باجه أن لا يكون فيها نوابت حيث قال: "فبيّنٌ أن من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت، وإذا

الوصف أخوه محمد قطب في كتاب له بعنوان "جاهلية القرن العشرين" الأمر الذي لزم عنه تكفيره للمجتمع بالحكم عليه بالجاهلية الأولى، وحدد قطب لهذا الجيل القرآني منهجه أو طريقه بأن يستقوا من القرآن وحده دون خلطه بمنابع أخرى بحيث يكون مصدرا يُلتقي منه لتنفذ لا لتستمع مع اعتزال الجاهلية المحيطة بها. وعلى الرغم من التَّشابه فإن الفرق كبيرٌ وهائل بين ابن باجه وتناوله الإنسان المنفرد أو المتوحد في مجتمع فاسد مع محاولة وضع تدبير له دون الخروج عن المجتمع والحكم عليه وبين طليعة جيل يكفِّر المجتمع ويخرج عليه، ويبقى أنهما يشتركان التصور من حيث إعداد مجموعة من الأفراد تكون طليعة أو نوابت كما سماهم ابن باجه حتى تكون هي بداية تكوين المدينة الفاضلة وفقا لرؤية ابن باجه أو طليعة مسلمة يسلم لها قياد الأمة كما رأى سيد قطب، ويختلفان في أن سيد قطب قد لزم عن رأيه الحكم على المجتمع بأنه جاهلي على الرغم من وجود المسلمين في حين أن ابن باجه اكتفى بأنه مجتمع غير فاضل(فاسد) ومن قبله سلم الفارابي بوجود مدن جاهله، وولكن يبقى ثمة فرق هائل بين نظرتيهما وما ترتب عليهما. فنظرة ابن باجه والفارابي نظرة سلْميَّة بعيدة التكفير أو استعمال القوة والعنف بل تسعى إلى توظيف العلم والمعرفة والتعقل في حين أن ما ترتب على نظرة قطب المتعصبة هو ظهور جماعات التكفير والهجرة في نهايات القرن الماضي مع استعمال القوة والعنف والإرهاب في مجابهة السلطة لمناوئتها وفرض واقع معين. وعلى الرغم من أن الفارابي عدّد صورة المدن الجاهلية في عصره فإنه لم يحكم على أهلها بالكفر. وهنالك يظهر الفرق في النظر إلى منهج الإصلاح بين الرؤية الفلسفيّة المتسامحة ورؤية الجماعات الدينية المتطرفة.

[١] يمكن أن يثار تساؤل عن سبب وجود نوابت بالمفهوم الفارابي في مجتمع فاضل، وربما يكون تفسير ذلك أنه أراد أن يضفى عليه شيئا من الواقعية الافتراضية، كما أن ابن باجه أراد أن ينقد المجتمع الفاسد من خلال التركيز على النوابت وفقا لمفهومه وكيف يعيشون في هذا المجتمع!.

قيل هذا الاسم بخصوص؛ لأنَّه لا آراء كاذبة فيها "أما إذا كانت المدينة غير كاملة فيكون النوابت فيها، وهم الذين يرون الآراء الصادقة، إذ قال: "والسير الأربع قد وُجِدَ فيها النوابت، ووجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة"[١] وفكرة النوابت ذاتها تؤكد على شيئين مهمين:

الأول: أن هؤلاء الأفراد مُختلفين تمامًا عن المجتمع غير الفاضل الذي يعيشون فيه، ومن ثم فهم كالنبتة الغريبة التي تنبت في حقل القمح مثلا، وقد سبق الفارابي في الإشارة إليهم بقوله: "فإن النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة، والشوك النابت فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة أو الضارة بالزرع أو الغرس"[٢].

الثاني: أنه لم يرفض فكرة المدينة الفاضلة إلا من باب أنها ليست واقعية بدليل أنه تدرَّج في تكوينها من الفرد إلى مجموعة الأفراد النوابت، ومنهما تتكون المدينة الفاضلة، ومن ثم فهي أمر ممكن وليس مستحيلا.

من الواضح أن مفهوم النابت يختلف من المدينة الفاضلة عن غير الفاضلة حيث اعتبر الفارابي النوابت– في المدينة الفاضلة– من النبتة الغربية بين الزرع المتماثل، وهم الذي يمثلون الآراء الكاذبة في حين أن ابن باجة اعتبر أن النوابت– في المدينة غير الفاضلة– هم النواة التي تبنى من خلالها الآراء الصادقة والفاضلة، ولا يخفى تأثر ابن باجه بالفارابي صراحة وإن حاول أن ينفرد بمفهوم للنوابت مغاير تماما لمفهوم الفارابي. "متوحد ابن باجه يشبه كل الشبه حكيم الفارابي الذي اختصه من بين الجماهير بالخلود لبلوغه درجة العقل المستفاد واتصاله بالعقل الفعال"[٣] بيد أنه يختلف عنه في الوظيفة والإصلاح فالفارابي جعل من الفيلسوف حاكما للمجتمع، وابن باجه جعله المتوحد حاكما ولكن على نفسه فقط ولا علاقة له بالمجتمع غير الفاضل.

وفسر لنا ابن رشد وهو تلميذ لابن باجه سبب التوحد والانعزال بأن النَّاس لا يَتَبعُوا في تدبير مدنهم أمر الفيلسوف ولا يحفلون بقوله فضلا عن الفلاسفة الزُّور الذين

---

[١] ابن باجه، تدبير المتوحد، ص١٣.

[٢] الفارابي، السياسة المدنية، ص٨٧.

[٣] د محمد غلاب، الفلسفة الإسلامية في المغرب، جمعية الثقافة الإسلامية، ١٩٤٨م، ص٤٠.

يدَّعون الفلسفة وتنْقُصهم خِصال الفيلسوف الحق يَعْني بذلك ثُلّة من المنافقين أو مدَّعي التَّفلسف، ويضيف ابن رشد قول أفلاطون: "وإذا اتَّفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقيّ، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوشٍ ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمّن على نفسه منها، ولذلك فإنَّه يفضل التَّوحد ويعيش في عيشة المنعزل"[١]. وقد دبَّر أفلاطون المخرج من ذلك بقوله: "إن من يدرك بذهنه كل هذا سيخلد إلى السكينة، وينصرف إلى شئونة الخاصة، وكأنه مسافر باغتته عاصفة باحتمي خلف جدار من عواصف الرمال والأمطار ... فإذا ما رأى كيل الظلم طافحا بين بقين الناس شعر بالقناعة إذا استطاع أن يقضي حياته في هذا العالم نقيًّا من شوائب الظلم، وعندما تحل النهاية يرحل عن الحياة بقلب عامر بالآمال ونفس هادئة مطمئنة"[٢]

وتأسيسًا على ذلك فإن منهج ابن باجة في الإصلاح كان يبدأ من الأدني إلى الأعلى أو من الفرد المتوحد(النفس الإنسانية بأفعالها الإرادية المقصودة التي تتجه نحو غاية محددة باعثة على الفعل) إلى الجماعة (النوابت) وهم الأفراد الفضلاء في مجتمع غير فاضل، فإذا كانوا كثرة كونوا نواةً صالحة لتأسيس المجتمع الفاضل أو (المدينة الفاضلة) الذي وضع ضوابطه على النحو الآتي: "ولمَّا كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء؛ وذلك أن المحبة بينهم أجمع فعلا فلا تشاكس بينهم أصلا، فلذلك إذا عري جزء منها من المحبة ووقع التشاكس احتيج إلى وضع العدل واحتيج إلى ضرورة من يقوم به"[٣] فوجود فضيلة العدالة تنفي وجود هيئة القضاة ووجود المحبة بين الناس ينفي أيضا وجود الأمراض بأنواعها، ومن ثم فلا حاجة إلى الأطباء. ومن ثم فالمدن الفاضلة لا تفتقر إلى أطباء أو قضاة، قال ابن باجة: "فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض"[٤] وتفتقر المدن الفاسدة أو غير الكاملة إليهم حيث قال: "وكلما بعدت المدينة عن الكاملة كان الافتقار فيها إلى

---

[١] راجع: الضروري في السياسة، ص١٤١.

[٢] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة د. فؤاد زكريا، ص٣٨٢، ٣٨٣.

[٣] ابن باجة، الرسائل الإلهية لابن باجه، تحقيق د.ماجد فخري، ص٤١.

[٤] ابن باجه، تدبير المتوحد، ص١٠.

هذين وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف"[١]. وذلك ما أكده ابن رشد في قوله: "ولا أدل على سوء حال أهل المدينة وفساد آراء أهلها من أن يكونوا بحاجة إلى القضاة والأطباء وذلك لأنه لن يكون لهم فضيلة من ذات أنفسهم أصلا، ومتى زادتْ حاجة المدينة لهاتين الصناعتين وزاد التَّعلق بهما زاد ابتعادهم عن النهج السوي"[٢]

من الواضح أن ابن باجه اهتمّ في تدبيره للفرد بخلاصه وسعادة الإنسان المفرد، ولم يشغله الخلاص الجماعي الذي كان يبحث عنه الفارابي للأمة كلها من خلال حكم الفيلسوف، ومن هنا قال محسن مهدي: "إن الفيلسوف الذي يهتم فقط، وقبل كل شيء، بخلاصه الفردي هو إنسان يتخلى عن الجسم المدني وعن الأمة بشكل عام. فهو يظن أنه يفهمها، غير أنه لا يؤمن بأنه قادر على تحسين حالها وإصلاحه... ومن المستغرب أن الذين أتوا من بعده لم يواصلوا الانفتاح المشرق الذي أورثهم إياه بل أعادوا الفلسفة بدلا من ذلك إلى الاهتمام بالخلاص الخاص والشخصي"[٣]

وتأسيسًا على ذلك نستطيع أن نقول إن ابن باجه كان يسعى إلى تكوين مدينة واقعية تنطلق من الواقع لا من الخيال المحلق كما هو الحال عند الفارابي، بيد أن هذا الواقع اتّسم بأنه واقع غير فاضل، يضع من قيمة العقل والعقلاء ويسير فيه الجمهور كالقطيع وفقا لإرادة ورؤية الحاكم، ومن ثم كان تركيز ابن باجه على الأفعال الإرادية المقصودة لا الأفعال التي يقلد فيها الإنسان القطيع ويكون فيها مُسَيَّرًا أو يكون إمعة معها يقول إن أحسن الناس أحسنت وإن أساؤا أسأت كما ورد في الحديث النبوي الشريف.

وصفوة القول أن غاية المتوحد القصوى في المدينة غير الفاضلة هي تحقيق السعادة الفردية الأبدية؛ وذلك بالاتصال بين العقل المستفاد من جهة والعقل الفعال من جهة أخرى، لأن سعادة المتوحد لا تكمن في اللذات الحسية أو الجاه أو الغلبة حيث رفض

---

[١] السابق، ص١١.

[٢] ابن رشد، الضروري في السياسة، ص٩٩.

[٣] محسن مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، ترجمة د.وداد الحاج حسن، بيروت، دار الفارابي، ط١/٢٠٠٩م، ص٩٣،٩٤.

ابن باجه أفعال المجتمع البهيمي، ورأى أن إعمال العقل هو الصورة المثالية في هذا المجتمع، وبذلك يكون قد انتقل أو ارتقى من اللذة والألم الحسيين إلى اللذة العقلية والصورة الفكرية الروحانية.

لا نبالغ إذا قلنا إن فكرة ابن باجه عن المتوحد هي الإرهاص الحقيقي لما تقوم عليه فلسفة الحداثة من مباديء الفردانية والعقلانية حيث كانت "تختمر في ذهن بان باجة فكرة الفرد والذات ملتمعة في أفق فكره، وهي التي ستشكل فيما بعد أحد الأسس الكبرى للحداثة الغربية الحديثة التي يؤرخ لها عادة في تاريخ الفلسفة انطلاقا من ديكارت. لقد أكد ابن باجة على قيمة الفرد في مقابل الجماعة؛ لاقتناعه بأن لا تطور للجماعة ما لم يتطور الفرد الذي يشكل نواتها وجوهرها...كما أكد على قيمة العقل والعقلانية في محيط لا يبالي كثيرا بأحكام العقل... وقد يقتضي الفوز بهما التوحد والانسحاب من سجن المجتمع غير الفاضل"[١]

المبحث الثالث: تطور منهج الإصلاح إلى الذات (مدينة الفرد أو الإنسان الكامل):

تمثِّل فلسفة أبو بكر ابن طفيل(ت٥٩٢هـ) في المغرب العربي تطورًا مهمًّا في منهج إصلاح المدينة من نموذج مدينة المشرق العربي الحَالمة إلى مدينة جديدة أكثر خيالية وضعها ابن طفيل على الرغم من أنه صرَّح في مقدمة "حي بن يقظان" أنه سيلخّص فيها الفلسفة المشرقية لابن سينا؛ ومن ثم فليس من المستغرب حينئذٍ أن نجده قد جمع بين منهجي الإصلاح السابقين: الفوقي والتَّحتي، حيث تمثَّل الإصلاح التحتي عنده في شخص "حيّ بن يقظان" وحده؛ ونهجه في البحث عن الذات ورحلته في البحث عن الحقيقة وتعليم نفسَه بنفسِه متغلبا على وحدته، وإنْ كانتْ تلك هي المرحلة الأولى من حياته وحده قبل لقاء "أبسال" في الجزيرة فإنّه بعد لقائه قد بدأتْ مرحلةُ جديدة عند سن الخمسين عامًا عَمِلَ فيها على إصلاح المدينة غير الفاضلة بالهجرة إليها مع صديقه "أبسال"، وذلك هو ما أسميناه الإصلاح الفوقي الذي قَدِم من خارج المدينة، فهل يا تُرى نجحتْ مساعي ابن طفيل أو فشلتْ؟.

---

[١] سعيد البوسكلاوي، الفيلسوف والمجتمع: بعض دلالات تدبير المتوحد لابن باجة، بحث منشور في مجلة كلية الآداب، العدد الثالث، أبريل ٢٠١٢، جامعة محمد الأول، المغرب، ص١٦٢، ١٦٣.

وتجدر الإشارة إلى أن اطِّلاع ابن طفيل على فلسفة المشرق العربي قد سمحتْ له بمحاولته نقدَها وتقديمها في ثوبٍ قصصيّ وأسلوب جديد جذاب زاد فيه على أسلوب السَّرد الفلسفيّ السِّيناويّ في المشرق العربيّ[١]؛ وذلك بتقديم الفلسفة من خلال القصة الأدبية أو الرواية والرمز، وإنْ كان قد سار فيها على نَهْج ابن سينا في أغلب أحواله، الأمر الذي سمح لنا كذلك بأن نرصد تطورًا كبيرًا في فلسفته لاسيما من ناحية العرض القصصيّ من جهة، ومن ناحية الخيال الذي تابع فيه ابن سينا أيضا من جهة أخرى.

هنالك – في جزيرة مهجورة عند خط الاستواء[٢]– كانتْ نشأة "حيّ بن يقظان" وحده بعيدًا عن أيَّة مؤثِّرات خارجية، فنشأ بلا أب أو أم، بلا أخوة أو أسرة، وبلا لغة، وبلا مُعلِّم أو مرشد أو قدوة، وبلا رسول أو عقيدة أو تاريخ، وبلا محيط اجتماعي عام وبلا مدينة، لقد جرَّده ابن طفيل من كلِّ العلائق المؤثرة حوله[٣]، ومِنْ كلِّ أسباب الاجتماع البشريّ التي اهتمَّ الفارابيّ وغيره من قبلُ سواءٌ أكانتْ هيئة اجتماعية فاضلة كما نَحَا الفارابيّ أم غير فاضلة كما دبَّر ابن باجه، وقصره فقط على ذاته وحدها يتأمَّلُها ويطوّرها متفاعلًا مع الطبيعة من حوله فلا يجد فيها حيوانا يشبهه شكلا، وإنْ تشابهتْ سائر الحيوانات حوله في جوهرها. فهل في نشأة حيٍّ منفردًا يعدُّ رفضًا صريحًا لضرورة الاجتماع الذي قال به الفارابيّ وأن الإنسان مدنيّ بطبعه؟ وهل تعدُّ فلسفة ابن طفيل في تقديمه "حيّ بن يقظان" هي تطبيق عمليّ لخلاصة فلسفة ابن باجه فـ"حي ابن يقظان" هو المتوحِّد بالفعل بَله أن يكون قد تطرّف في التَّوحد والانفراد عن المجتمع الفاسد؟! وقد

---

[١] ولعل السبب في ذلك أن التأليف الفلسفي– كما يقول ابن طفيل– كان معدوما في المغرب وخصوصا في "ما وراء الطبيعة" لا يظفر باليسير منه إلا الفرد ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزا(خوفا من الفقهاء والعامة) ولأن الإسلام منع الخوض في نتائج المكاشفة" انظر: عمر فروخ، ابن طفيل وقصة حي ين يقظان، دار لبنان للطباعة والنشر، ط٢/١٩٨٦م، ص٣٩.

[٢] اختار ابن طفيل مكانا معتدلا للطفل بعيدا عن المؤثرات الجغرافية والجوية على عكس ما يقوله العلم الحديث عن تلك المناطق. انظر: الفلسفة الإسلامية في المغرب، جمعية الثقافة الإسلامية، ١٩٤٨م، هامش ص٥٠.

[٣] انظر: ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن النصوص الأربعة، تحقيق د يوسف زيدان، دار الأمين للنشر والتوزيع، ط٢/١٩٩٨م، ص١٧٠.

اكتفى الدكتور محمد غلاب– رحمه الله–(ت١٩٧٠م) بالإشارة إلى ذلك المعنى بقوله عن أثر كتاب ابن طفيل في البيئات العربية: "كان مصدرا هامًّا لنظرية التَّوحد التي بدأها ابن باجه ونماها ابن طفيل"[١] وقال أيضا الدكتور أحمد فؤاد الأهواني (ت١٩٧٠م): "وسنرى أن ابن طفيل يسلك هذه السبيل(يقصد أفلاطون وابن باجه)؛ لأن حيّ بن يقظان إنسان فرد متوحد استطاع بمفرده أن يتعلم جميع العلوم والصناعات وأن يصل إلى معرفة الله"[٢] وفعل ذلك أيضا الدكتور إبراهيم بيومي مدكور– رحمه الله–(ت١٩٩٦م) حيث ألمحَ إلى ذلك بقوله: "فإن حيَّ بن يقظان يحْمِل في ثناياه كثيرًا من خصائص المتوحِّد"[٣] ولعل هذه التساؤلات السابقة تصح مشروعيتها إذا أخذنا بما أكَّده ابن طفيل نفسه في بداية "حي بن يقظان" أنه سيلخِّص أسرار الحكمة المشرقية بل الفلسفة قبله وأشار بالنقد إلى فلسفة ابن باجه أيضا[٤].

وَيْكأَنَّ ابن طفيل أراد أن يشير إلى إمكانية أن يعيش الإنسان وحده أو متوحِّدا من دون الناس ويحقق السعادة مكتفيًا بذاته[٥]، الأمر الذي يدفعنا كي نتساءل أليس انفراد "حيّ بن يقظان" في الجزيرة المهجورة وحده هو نفسه صورة عمليَّة للمتوحّد الباجيّ بدون مجتمع فاسد؟! فهل يمكن أن يكون "حي بن يقظان" عند ابن طفيل هو ذاته المتوحّد الذي كان يعنيه ابن باجه على نحوٍ أكثر تطرفًا أو أكثر تنفيذًا لضرورة هجرة المجتمع الفاسد؟ أو هل هو الرئيس وحده(أو الحاكم الفيلسوف كما قدَّم الفارابيّ) على مملكة البدن وحدها أو المملكة الحيوانية من حوله في الجزيرة، وبذلك يصبح "حي بن يقظان" تنفيذًا عمليًّا للمدينة الفاضلة التي يحكمها الفيلسوف كما كان يريد الفارابي بأن يصبح حي بن يقظان كما يقول العوامّ اليوم هو (رئيس جمهورية نفسه)؟ ومن المهم أن نعيد

---

[١] د. محمد غلاب، الفلسفة الإسلامية في المغرب، ص٥٨.

[٢] د.أحمد فؤاد الأهواني، قضايا إسلامية، القاهرة، الهئية المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص٩٣.

[٣] د.إبراهيم بيومي مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، القاهرة، مكتبة الأسرة، ٢٠١٩م، ج١، ص٥٢.

[٤] ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن النصوص الأربعة، تحقيق، د يوسف زيدان، ص١٥٩.

[٥] يقول الفيلسوف الألماني شوبنهاور في كتابه فن العيش الحكيم: (السعادة هي من نصيب المكتفين بذواتهم) وذلك لون من التدبير الذاتي بحثا عن السعادة التي يجب أن تنبع من الدخل.

السؤال الأخير على نحو أكثر وضوحا هل قصة حي بن يقظان تعدُّ إعادة صياغة جديدة لفلسفة الفارابي في "آراء أهل المدينة الفاضلة" حيث ساد حيّ بعقله المفرد جميع الكائنات التي انفرد عنها، فصار رئيسًا لهذه المملكة الحيوانية وحده بالفعل(الحاكم الفيلسوف)[١] بعد اتِّصاله بالله تعالى عن طريق العلم النظري والبحث العلمي بالعقل لا بطريق الحال والمشاهدة؟ ولو صحَّ أن حيّ بن يقظان عند ابن طفيل هو نفسه (الفيلسوف الحاكم) في مدينة الفارابي الفاضلة بالفعل أو هو المتوحد في المدينة الفاسدة فإننا نقرّ– مهما يكن من أمر– بأن ابن طفيل قد تطوّر بل تطرَّف كثيرا في تنضِّيج شخصية حيّ بن يقظان أو المتوحِّد، إذ نَزَعَ عنه الهيئة الاجتماعية بكل صورها واستطاع وحده أن يَنْتَهي إلى تصور فلسفيّ متكامل عن الله، والعالم، والإنسان[٢].

ولعل في تسمية (حي بن يقظان) ما يُوحي بدلالةٍ فنية رمزيّة خاصّة[٣] حيث إن لفظ (حيّ) مأخوذٌ من الحياة عمومًا، ويقوم على هذه الحياة (العقل) الذي تَرْتَقي به حياة الإنسان وتُستَمدُّ منه، وتَنبني على حياة الإنسان بالعقل اليقظة الفكرية والانتباه والإدراك والملاحظة والنظر، ومن ثمَّ فهو حي بن (يقظان) ولفظ يقظان يرْمُز في الوقت ذاته إلى الله، فالعلاقة بينهما أن حيًّا رُمِزَ به إلى حياة المتأمّل والمتفكر بعقله الذي يقتضي تدبيرًا معينًا ولكن التدبير هنا من قبيل تدبير المرء لنفسه لا لأهله أو للمدن بأسرها وهو أشرف أنواع التدبير كما ذكر ابن باجه، ويستمد هذا التدبير– تدبير المرء نفسه– من

---

[١] لاسيما أن قواه النفسية ليست في ذاته بل تجلياتها في المملكة الحيوانية ذاتها، فالقوة الغضبية والشهوية لا محل لها في شخصه بل في المملكة من حوله.

[٢] ولا ريب أن هذا التصور الخاص بابن طفيل يعد مثاليًا وغير واقعي حيث قال أبو بكر الرازي: "إنك لو توهمت إنسانا مفردا في فلاة، لعلك لم تكن تتوهمه عائشا، ولو توهمته عائشا لم تتوهم عيشه عيشًا حسنًا هنيئاً، كعيش من قد وَفَّرَ عليه كلُّ حوائجه، ولقي كل ما احتاج أن يسعى فيه، بل عيشا وحشيا بهيميا سمجا لما فقد من التعاون والتعاضد المؤدي إلى حسن العيش وطيبه وراحته" الطب الروحاني، ص١٨٦.

[٣] قال ابن طفيل: "ولم نُخلِ مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار من حجاب رقيق وستر لطيف ينهتك سريعًا لمن هو أهله ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتَّى لا يتعداه" ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن النصوص الأربعة، تحقيق يوسف زيدان، ص٢٥٣.

الإله القيّوم الذي لا تأخذُه سنةٌ ولا نوم، ولعل هذا معنى (يقظان)، فحيّ بن يقظان هو رمز للعقل الإنساني الذي ساد المملكة الحيوانية بأسرها وترقَّى في إمكاناته للاتِّصال بالعقل الفعَّال أو الله من خلاله، ولا شك أن قيام العقل بوظيفته مرتبطٌ بوجود الحياة واستمرارها، وذلك يشير إلى أنَّ هذه الشخصيّة المتخيّلة في بنائه القصصيّ تُشير إلى (الإنسان الفيلسوف) الذي يعتمد على النظر العقلي والتَّأمل الذاتيّ في الكونيَّات والعقليات والحدسيَّات وصولا إلى ما وراءها، وهو الله الحيّ القيوم الذي لا يغفل ولا ينام(يقظان). فحيّ هنا هو رمز للعقل الإنساني في أطواره المختلفة ومراحله المتفاوتة تمهيدا للاتصال بـ(العقل الفعَّال)، وميزة هذا العقل أنه مجرد عن الأهواء والتقاليد والعادات والمعارف السابقة في المجتمع بحيث يتعرف بذاته على العالم الخارجي حتّى يصل وحده إلى معرفة الله تعالى عند سنّ الخامسة والثلاثين عامًا دونما معلم أو أستاذ أو دراسة أو أي تأثير خارجي سوى عقله، قال ابن طفيل عند انتهاء المعرفة بالكون إلى هذا الحد: "وذلك خمسة وثلاثون عاما. وقد رسخ في قلبه من أمر الفاعل، ما شغله عن الفكرة في كل شيء إلا فيه، وذهب عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها؛ حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة من حينه، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع"[١].

وبناءً عليه كان الدافع المحرك لدي "حي بن يقظان هو البحث عن الذات بعيدًا عن المجتمع على نحو يُشبه برهان الإنسان الطائر الذي قال به ابن سينا[٢] حيث انتزعه ابن طفيل من كل شيءٍ ولم يدع له سوى ذاته التي يحاول استكشافها من خلال النَّظر والتَّأمل حوله في كتاب الطبيعة المنظور، فالحركة العقليّة عند ابن طفيل من الداخل إلى الخارج على نحو من النظر والاستكشاف والتَّأمل لا الإلف والعادة والتكرار، وليستْ حركة تنازليَّة كما كان الحال عند الفارابي وليس حركة أفقية من مجموع المتوحِّدين كما كان الحال في تصور ابن باجه. وفي المقابل نجد أنه تدرَّج في تحصيل المعرفة من

---

[١] ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن النصوص الأربعة، تحقيق د. يوسف زيدان، ص٢١٢.

[٢] انظر: د محمد المصباحي، الذات في الفكر العربي الإسلامي، قطر، المركز العربي للأبحاث والسياسات، ط١/٢٠١٧، ص١٥٠.

الخارج إلى الداخل بحثًا عن الحقيقة حيث كان يستدل بالطبيعة التي تعرَّف عليها من خلال الحواس الخمس التي تُوصل إلى الحسّ المشترك ثم اهتَدى إلى نوع من المعرفة العقليّة، ثم ترقَّى في معارفه حتَّى وصل إلى المعرفة الحدسيَّة والإلهاميّة والذوقيّة حيث الاتّصال بالله تعالى، ومن ثمَّ فالمدينة الفاضلة عند ابن طفيل هي مملكة الإنسان ذاته الذي انتصر فيها على شهواته[١] بل لم تحركه مثيراتُها على الإطلاق؛ لفقد الاجتماع البشري، ومن هنا كانت عزلته وحده سببًا في التَّأمل والارتقاء العقلي والتعرف على الله.

لقد كان ابن طفيل أعمق في الغوص في البحث عن الذات الإنسانيّة والكشف عنها والتفتيش فيها، وعلى الرغم من ذلك فقد طبَّق ما كان يرجوه ابن باجه من المتوحّد، حيث عزل ابن طفيل الإنسان "المدنيّ الفاضل" أو "حي بن يقظان" عن محيطه الاجتماعي عزلا تامًّا لا إراديًّا- وذلك على عكس طبعه المدني الإراديّ- كي يدبِّر حياته وحده من بداية أمره بعيدًا عن تأثيرات البيئة الاجتماعية كالأسرة والمجتمع وما

---

[١] ويعد استمرارا لهذا التطور الكبير ما وجدناه لدى أحد فلاسفة المغرب الملقب بالشيخ الأكبر محي الدين بن عربي(ت٦٣٨هـ) الذي عمّق صورة الإنسان بحيث اختزل فيه صورة العالم الأكبر، وكأن الإنسان هنا هو المملكة وهو الملك أو الدولة ورئيسها في الوقت نفسه، ويتضح ذلك من عنوان كتابه "التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية" وتقوم فكرة الكتاب الرئيسية على وضع الإنسان في مقابلة بين العالم من فوقه وبين الدولة من حوله، في محاولة فريدة من نوعها بين إحداث التطابق بين ثلاثة أطراف تبدو متباعدة، وهي الإنسان والعالم والدولة" (راجع: د. حامد طاهر، الدولة المثالية عند محي الدين بن عربي) فهذا التصور الصوفي يرى أن الإنسان دولة وحده بأعضائه المختلفة وقواه الإدراكية التي قد تجره إلى الطاعة أو المعصية ومن ثم فهو الذي يقودها، وهذا يحتاج إلى العدل مع النفس طالما هناك ظلم للأنفس، وهذا العدل قرين باستمرار الملك، وكذلك الحال في الدولة. وتتفق نظرية ابن عربي في الإصلاح مع نظرية الفارابي في الإصلاح الفوقي، فالرئيس هو المنوط به تحقيق العدل، فإذا صلح الإمام صلحتْ الرعية وإذا فسد فسدتْ وبذا جرتْ العادة وارتبطت الحكمة الإلهية، ويبين السر في ذلك بأن الله تعالى إذا ولَّى خليفة على قوم فإنه يعطيه أسرارهم وعقولهم، فيكون إذ ذاك مجموع رعيته فمتى خانهم في أسرارهم وعقولهم ظهر ذلك عليهم وإن اتَّقى الله في ذلك ظهر ذلك عليهم وتكون أسرار رعيته حين تعطي إليه رذلة ناقصة ولهذه الإشارة (كيفما تكونون يولى عليكم) فإن غلب عليها صلاح الإمام صلحت وظهر آثار ذلك في الرعية وأرباب الدولة.

يلزم عنهما من عادات وتقاليد وآداب وأعراف، كي يصل وحده إلى إدراك الحقائق الكونية بمعرفة الله تعالى (السبب الأول) عن طريق التَّأمل العقلي والنظر في سائر المخلوقات والاعتبار منها، فالعزلة التي صنعها ابن طفيل مع حيّ كانت هي طريق المعرفة الرأسيّة لا الأفقية الكسبية من المجتمع إذا جاز التعبير بعد التي يتوحد فيها مع ذاته، الأمر الذي يسمح لنا بالقول إنه قد طوَّر فلسفة ابن باجه وسعى بها على نحوٍ أبعد وأكثر إغراقًا في الخيال والمثالية، ولكنها لم تصل بالطبع إلى درجة الفارابيّ الذي كان أكثر إغراقًا في المثالية والخيال السِّياسي المتجاوّز على الرغم من وضوح أهدافه الإصلاحية، وتعد رحلة ابن طفيل مع حيّ رحلة أرضية إلى جزيرة مهجورة حاول مع الفرد (حيّ) تدبير حياته بصورة عمليّة تطبيقية، لم يرد تفاصيلها لدى ابن باجه وإن جاءتْ فكرتها منه، فحيّ بن يقظان أصبح يدبِّر أموره الحياتيّة بمفرده من مأكل ومشرب وملبس على نحو بدائيّ جدا، ولم يركز ابن طفيل على هذا الجانب الحياتيّ إلا من خلال بيان الجانب المعرفيّ وتطور مداركه ونوازعه.

في حين أن أبسال لمَّا قابلَ "حيًّا" أول مرة دُهِش له ووجد لديه من الحقيقة النورانيَّة المكاشفيَّة ذاتها على الرَّغم من تسلُّحه بالحقيقة النبويَّة والشريعة المحمدية. وحينئذٍ التقتْ الحقيقة الواحدة فلا يوجد تعارض بينها كما أنه لا يوجد تعارض أو اختلاف بين حي بن يقظان وأبسال، بل على العكس من ذلك فإنهما منسجمان متحدان، وكأن هذا اللقاء هو لقاء (العقل والدين) أو لقاء (أبسال وحيّ)،وحينئذٍ اجتمعتْ الحقيقتانِ في حي بن يقظان وحينما وصل حيّ بن يقظان إلى مستوى الكمال وتعرَّف على الله تعالى وتمّ الاتصال بينه وبين الله عن طريق الذوق والمعارف اللدنيّة الإلهامية– بدأ ابن طفيل يُغيِّر المشهد حيث التقى نابتان بتعبير ابن باجه، وهما: أبسال نفسه وهو الفاضل الذي نشأ نشأة دينية وهاجر بنفسه من المجتمع الفاسد إلى جزيرة مهجورة، ويرْمُز (رسالة الدين التي وصلت عن طريق الوحي)، وصادف في تلك الجزيرة حيّ بن يقظان، وهو النابت الفاضل الثاني ويَرْمُز إلى(العقل اليقظان) الذي اجتمع بأبسال أو بالدين، وهنا تلتقي المعرفة النابعة من الاتصال بالله تعالى عن طريق (العقل الإنساني والتأمل والنظر في الطبيعة) كما مثَّلها حيّ بن يقظان بالمعرفة المتّصلة بالله عن طريق

(الوحي والرسالة) كما مثَّلها أبسال فهما وجهان لحقيقةٍ واحدةٍ، وهنالك "تطابق عنده (حيّ) المعقول والمنقول، وقرُبت عليه طريق التأويل، ولم يبقَ عليه مُشْكل في الشرع إلا تبيَّن له"[١]، ومن اللافتْ للنظر أن ابن طفيل جعل "أبسال" وهو ذو طبيعة تأمليّة عقليّة[٢]– يعتزل المجتمع الذي عاش فيه–على طريقة ابن باجه – بإرادته أيضا على الرغم من أنَّه من القلّة التي تتّسم بالفهم والمعرفة في مجتمعه مهاجرًا إلى جزيرة "حي بن يقظان" النائيّة، وهذا يذكرنا بما أكَّده ابن باجه من وجوب الهجرة من المكان غير الفاضل وتجنَّب مخالطة غير الفضلاء؛ حيث قال عن أبسال: "فتعلَّق أبسال بطلب العزلة، ورجَّح القول فيها، لما كان في طباعه من دوام الفكرة وملازمة العبرة، والغوص على المعاني، وأكثر ما كان يتأتَّى له أملُه من ذلك بالانفراد"[٣] فأبسال كان يسعى إلى التَّناهي في طلب العزلة والانفراد عن الناس، في حين أن صديقه سلامان جَبُنَ عن مفارقة الجماعة، وكان ذلك سبب افتراقه عن صديقه سلامان الذي آثر البقاء مع جمهور الناس وملازمة الجماعة في الجزيرة، وكان يرى بتحريم العزلة[٤] فالمفارقة بين سلامان وأبسال تقوم على أن أحدهما من أهل الظاهر والآخر من أهل الباطن قال صليبا: "أما اختلاف آسال عن سلامان فهو شبيه باختلاف أهل الباطن عن أهل الظاهر وهؤلاء يجبنون عن الفكرة ويألفون الجماعة ويبتعدون عن التأويل وأولئك يغوصون على الباطن ويعثرون على المعاني الروحانية ويطلبون العزلة ويرجحون التأويل إلا أن اختلاف أهل الباطن عن أهل الظاهر ليس مطلقا لأنهم متفقون في الأعمال الظاهرة والعبادات ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى"[١].

---

[١] ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن النصوص الأربعة، تحقيق يوسف زيدان، ص٢٤٥.

[٢] يقول ابن طفيل ذاكرا الفرق بين سلامان وأبسال على الرغم التزامها بملة واحدة: "فكان أشد غوصا على الباطن، وأكثر عثورا على المعاني الروحانية، وأطمع في التأويل، أما سلامان صاحبه، فكان أكثر احتفاظا بالظاهر وأشد بعدا عن التأويل وأوقف عن التصرُّف والتأمل، وكلاهما مجدٌّ في الأعمال الظاهرة محاسبة النفس ومجاهدة الهوى" ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن النصوص الأربعة، تحقيق د. يوسف زيدان، ص٢٤٢.

[٣] ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن النصوص الأربعة، تحقيق يوسف زيدان، ص٢٤٢

[٤] السابق، ص٢٤٩.

[١] جميل صليبا، كامل عياد، مقدمة تحقيق حي بن يقظان لابن طفيل، ط٢/١٩٣٩م، ص٣٥.

وليس أدل على ذلك من دهشة اللقاء الأول بين حيٍّ وأبسال، فبعد أن التقى مع أبسال اكتمل المنهج لديه ورغب في الهجرة إلى المدينة غير الفاضلة ليصلحها على الرغم من صعوبة المهمة. فحينما نَزَل أبسال على رغبة حيّ في الذهاب إلى أصحاب المدينة الفاسدة الذين يقفون عند ظواهر الأشياء أو الشرع لاطلاعهم على الحقائق التي توصَّل إليها حيّ صادفت دهشتهم في البداية وإعجابهم به، ولكنَّها في النهاية لم تلقَ قبولهم على الإطلاق؛ لأنَّهم كانوا جامدين على الظاهر الذي يلابس المادة، يقول ابن طفيل عنهما في تصوير ذلك الموقف: "فنزلا بها، ودخلا مدينتها، واجتمع أصحاب أبسال به، فعرَّفهم شأن حيّ بن يقظان فاشتملوا عليه اشتمالا شديدا، وأكبروا أمره، واجتمعوا إليه، وأعظموه، وبجَّلوه. وأعلمه أبسال أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس، وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز. وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان صاحب أبسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة...فشرع حي بن يقظان في تعليمهم وبثَّ أسرار الحكمة إليهم، فما هو إلا أن ترقَّى عن الظاهر قليلا، وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه .. فجعلوا ينقبضون عنه، وتشمئز نفوسهم مما يأتي به، ويتسخَّطونه في قلوبهم، وإن أظهروا له الرضا في وجهه، إكرامًا لغربته فيهم، ومراعاة لحق صاحبهم أبسال"[١] وليس عجيبًا أن حيًّا لم يفلح في مهمته؛ لأن جمهور العوامّ هنالك كانوا ملابسين لعالم المادة والهوى بعيدًا عن العقل والروح[٢] ومن ثم يصعب عليهم تقبل الحقائق الفلسفية وإدراك مقاصدها– وذلك

---

[١] ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن النصوص الأربعة، تحقيق يوسف زيدان، ص٢٤٩.

[٢] ولعل دعوة د. عثمان أمين– رحمه الله– إلى فلسفة الجوانية التي تغلب أحوال الباطن على الظاهر أو الروح على المادة الطاغية، استمرار لفلسفة ابن طفيل، وتعد هذه الفلسفة بعثا جديدا للروح أو دعوة جديدة لعودة الروح كما سمَّى توفيق الحكيم ولا ريب أن تلك النظرة وإن كانت تتجاوز المكان فإنها دعوة لإصلاح المجتمع وتزكيته بالقيم العليا الجوانية التي تضبط إيقاع المجتمع البراني، أو هي محاولة لإصلاح ما هو كائن بما حقَّه أن يكون "ومجاوزة الواقعة إلى القيمة وبث الإيمان بقدرة الروح الخالص على العلو على الواقع في المكان والزمان واليقين بحرية الذات الواعية في إصلاح الفرد وإصلاح الجماعة"(٢) عثمان أمين، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، د ت، ص١٤٤.

عين ما حذَّر منه ابن باجه المتوحِّد من قبل حيث دعا إلى عدم ملابسة الماديين أو حتَّى الرُّوحانيين المخالطين للمادة – والظَّاهر أنهم لم يتخلصوا منه بعدُ إذ لم ينعتقوا من العادات والتقاليد الفاسدة أو الأعراف البالية التي بعدتْ عن الحق، الأمر الذي أوقعهم في ظُلم أنفسهم وظلم غيرهم. وليس بإمكانهم –في الوقت نفسه– تفهّم الحقائق الكشفيّة التي تتجاوز عقلهم المادي أو قبولهم لها، ومن ثم يكون علم حيّ فوق مستوى إدراكهم فهو من المضنون به على غير أهله(=العوام) الذين يُعجبهم المثل الواضح التي يضرب من الواقع المادي، وبناء عليه كانتْ الحقائق الدينية والأوامر الإلهيّة هي المناسبة لهم.

وبناء عليه يمكن أن نفسر عودة حيّ مع صديقه أبسال إلى توحدهما في الجزيرة مرة أخرى بعد فشلهما؛ ولذلك اعتذار حيّ لهم إذ قال ابن طفيل على لسانه: "فانصرف إلى سلامان وأصحابه، فاعتذر عمَّا تكلَّم به معهم، وتبرَّأ إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم، واهتدى بمثل هديهم، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها والإعراض عن البدع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور... وعلم هو وصاحبه أبسال أن هذه الطائفة المريدة القاصرة، لا نجاة لها إلا بهذا الطريق، وأنها إن رُفعتْ عنه إلى يقاع الاستبصار اختلَّ ما هي عليه"[١] والحق أن طفيل أراد بذلك الفهم ترسيخ ثقافة عالية في تقبل الآخر والتعايش معه بالإقرار والاعتذار والتسامح وعدم الإنكار على بعض الطوائف، الأمر الذي ندر في زمانه.

وبناء عليه فعودة حي بن يقظان مع رفيقه أبسال تؤكد أن بذرة الإصلاح الذي حاولاه وطريقته لم يكن العوام مستعدين له بصورة أو بأخرى، وأن النظام الفاسد القائم في مدينتهم هو التقليد السائد المعروف لدى جمهور الناس ولا يمكن تغييره أو إصلاحه بغير طريق المادة الذي ألفوه ودون مظاهر الشريعة، ومن ثم كانت النتيجة هي فشلهما والعودة إلى الجزيرة المهجورة مغتربين بإرادتهم متوحّدين مع أنفسهما ومفضلين العزلة عن المجتمع الفاسد معتمدين على أنفسهما في التدبير، عبادة وتضرعا لله تعالى حتى يصلا إلى السعادة وحدهما بعيدا عن المجتمع الفاسد وظلم أهله حتى يأتيهما اليقين.

---

[١] ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن النصوص الأربعة، تحقيق يوسف زيدان، ص٢٥١.

وصفوة القول أن ابن باجه وابن طفيل يتفقان– بعد التجربة– على أن السعادة تتحقق بعزلة الفيلسوف عن المجتمع الفاسد وتدبيره لأمر نفسه، وتتجلي السعادة الحقيقية عن طريق الاتصال بالله تعالى وليست في المدينة الفاضلة كما زعم الفارابي، ولكنهما اختلفا حول طبيعة هذا الاتصال حيث يتمّ الاتصال عند ابن باجه عن طريق العقل النظري أو العقل المستفاد بالعقل الفعال في حين أن الاتصال عند ابن طفيل يتم عن طريق الذوق والوجدن ولا يعتمد على العقل وحده. وطبق كذلك ابن طفيل جوهر فلسفة ابن باجه بصورة عملية تطبيقة، وكذلك طبق فلسفة الفارابي بصورة عملية وكشف أنها فشلت في حين أن فلسفة التوحد قد تنجح وقد تكون حلا للفيلسوف.

*****

خاتمة:

وبعد، فقد وجدنا أن إصلاح المدينة في التصور الفلسفي كانت له غاية ووجهة واحدة وهي بلوغ الكمال الإنساني بالتحقّق بالفضائل لتحصيل السعادة لأهلها سواءٌ أكانتْ السعادة ناتجةً عن الاجتماع في المدينة إذا كانت فاضلة كما رأى الفارابي أم بالتَّوحد والانعزال عنها مع جملة الفضلاء إذا كانتْ فاسدةً كما رأي ابن باجه أو بالاكتفاء الذاتي بعيدًا عن صور الاجتماع بأشكالها المختلفة والعمل على إصلاح الذات أولا والبحث عن الحقيقة كما قدم ابن طفيل. وتلك الغاية الشريفة (بلوغ السعادة) لزم عن تحقيقها تصورات مختلفة في الوصول إليها بغية إصلاح المدينة، فهناك من رأى أن الإصلاح فوقيٌّ يبدأ من إسناد الحكم إلى الحاكم النبي الفيلسوف وفق تدرج هرميّ للهيئات والرتب، وهناك من رأى أن الإصلاح تحتيٌّ يبدأ من جماعة من النوابتْ السعداء الذين تكتمل بكثرتهم المدينة الفاضلة، ورأي ثالثٌ جمع في إصلاح المدينة بين الوجهتين السابقتين: الفوقي والتحتي كما فعل ابن طفيل مع حيّ في بدايته قبل لقاء أبسال بإصلاح حيّ نفسه أولا وفي نهايته بعد هجرة أبسال إلى الجزيرة وعودته مرة أخرى إليها بعد فشلهما مع حيّ.

أولا: من أهم النتائج التي توصّل إليها البحث ما يلي:

- أنه على الرغم من الفلاسفة الثلاثة يعلون من شأن الفيلسوف ومرتبته فإنهم يفترقون في علاقته بالمجتمع، فابن باجه قد عمَّق النظر في أمر الاجتماع الإنساني وركَّز

فيه على الفرد في مقابل المجتمع، وكيف يدبر الفرد حياته ويسعد على هامش المجتمع غير الفاضل بعيدًا عن مسألة الحكم تمامًا منشغلا بتدبير نفسه وسعادته الخاصة، وذلك على العكس مما فعله الفارابي في المدينة الفاضلة إذ رفع الفاضل(الفيلسوف) فوق المجتمع مانحًا إياه حظًا كبيرًا من السعادة بمجرد وجوده في المدينة الفاضلة بل جعله حاكما أعلى على المجتمع، أما ابن طفيل فإنه قد تحول تمامًا بهذا الإنسان المتوحِّد وجرَّده عن سياقه الاجتماعي والثقافي الذي يؤثر فيه بالإيجاب أو بالسلب حيث عزله تماما عن المجتمع عزلا لا إراديا في البداية ثم إراديا بعد لقاء سلامان وأبسال، ليؤكِّد على سياق المفارقة بين أهل الحقيقة وأهل الشريعة أو أهل الظاهر والباطن، ولعل هذه النزعة الإنسانية التي أعلتْ من شأن الفرد في مقابل المجتمع قد اتضحتْ بجلاء في العصر الحديث في سياق ما نقرأه في فلسفة ما بعد الحداثة التي ترتكز على مبدأ العقلانية والفردانية، وتغلو في إثباتهما حتى أصبح الإنسان السوبرمان كما قال نيتشه بقطع النظر عن تأثير السياق.

- أن سعادة الإنسان في مجتمع المدينة الفاضلة للفارابي لا تتحقق إلا في المجتمع الفاضل، في حين نجد أن السعادة عند ابن باجه وابن طفيل لا ترتبط بوجود المجتمع الفاضل بل بالسعادة الفردية الذاتية بالاكتفاء والاستغناء والتدبير الذاتي اتصالا بالعقل الفعَّال.
- أن الجانب التاريخي والسياسي والاجتماعي كان له تأثيرٌ كبيرٌ في تحديد منهج الإصلاح حيث نجد أن الإصلاح لدى الفارابي انبنى باعتباره رد فعل على واقعٍ مرير شهد تفتتْ الخلافة وضعف خلافائها، ومن ثم كان الإصلاح لديه من أعلى بأن يكون للفلسفة دورٌ في الحكم بتصدير صورة الفيلسوف الحاكم، أما واقع ابن باجه السياسي فقد ضاعت فيه الخلافة في الأندلس واحتلها الإفرنج فهو يركز على الخلاص الفردي والنجاة بالتَّوحّد والاعتزال عن المجتمع الفاسد، ومن هنا نجد فلسفة ابن طفيل استمرارا وأكثر تطرفًا في ذلك حيث تركزتْ على تأمل ذات الإنسان.
- على الرغم من وجود خيط اتصال بين الفلاسفة الثلاثة نحو الإصلاح فإن كل فيلسوف كان له موقفه الخاص بحسب الظروف والأحوال التي مر بها عصره،

ويكمن القول بأن ابن طفيل باعتباره فيلسوفا مغربيا كان حلقة الاتصال بين فلاسفة المشرق والمغرب حيث جمع في رسالته بين منهج الإصلاح من الفوقي حيث وصل حي إلى مرتبة الفلسفة والحكمة واستجمع كل صفات الفيلسوف التي وضعها الفارابي تقريبا، وإصلاح الذات.

- على الرغم من تأثر ابن باجه بالفارابي فإننا نجد أن تركيز الفارابي كان في البداية على (آراء) أهل المدينة في حين أن تركيز ابن باجه كان على تدبير (الأفعال الإنسانية) الصالحة، فكل فيلسوف كان ينظر إلى ما ينقص المدينة الفاضلة من وجهة نظره، وذلك ما رجحه ابن رشد في توجيهه على الفارابي إذ يقول: "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 أجزاء الفلسفة واطلع على طرق تحول المدن لا يرى أنها تؤول نحو الأفضل بالآراء وحدها"[١].
- من المفارقات المهمة بين الإصلاح الفوقي والتحتي أن الفارابي ركز في الإصلاح الفوقي على الملة باعتبارها الأساس في المدينة الذي تنتظم به المدينة والحاكم، في حين أن ابن باجه رفع من شأن العقل ولم يهتم بمسألة الدين في الإصلاح التحتيّ باعتبار أن الغاية هي الاتصال بالعقل الفعال عبر الصور الروحانية.
- أن ابن باجه جعل المتوحد غريبا في آرائه على الرغم من كونه يعيش في المجتمع في الوقت الذي وجدنا فيه الفارابي قد حاول أن يضع نسقا لآراء أهل المدينة حتى لا يختلفوا فيما بينهم ويكون ذلك سببا في إثارة النزعات والخلافات التي تحتاج إلى قضاة، وذلك ما لم يستطعه ابن باجه؛ لأنه جعل الفاضل المتوحد في مدينة غير فاضلة؛ ومن ثم فهم غرباء في آرائهم.
- من المفارقات التي نجدها واضحة بين الفارابي وابن باجه أن الأخير اهتم ببناء الإنسان المتوحد الذي يندرج ضمن المجتمعات غير الفاضلة كما صنفها الفارابي، وهي التي تتمثل في الاجتماع في القرية والمحلة والمنزل وما دون ذلك، وإن شئنا

---

[١] ابن رشد، الضروري في السياسة، ص١٦٤.

الحق قلنا إن الإنسان المتوحد ليس داخلا في هذا الإطار التصنيفي للمجتمعات غير الفاضلة لأنه مفرد، سواء تحقق اجتماعه في مدن غير فاضلة ضمن المجتمعات الكاملة الكبرى وأصغرها المدينة، أوالمجتمعات غير الفاضلة الضغرى الأقل من المدينة. وعلى الرغم من أن المدينة ونظامها كانت هي الفصل في الاجتماع الفاضل أو غيره وجدنا ابن باجه لا يهتم إلا بتدبير المفرد في أي مجتمع كان، وإن كان واقع الحال يشير إلى أن مجتمعه غير فاضل بالمرة.

- ولو تأملنا هذا الفرق الواضح بين الفارابي وابن باجه سنجد أنهما ينتهيان – على الرغم من التفاوت البيّن– إلى حقيقة واحدة، وهي الاهتمام بالإنسان حيث إن الفارابي جعل تقسيم المدينة يشبه تماما قوى النفس، وكأن تدبير الإنسان عند ابن باجه هو نفسه تدبير المدينة الكاملة التي كان يتحدث عند الفارابي، والفرق يكون هنا في منهجية الإصلاح أو بداية الإصلاح فهل نبدأ بإصلاح المجتمع الفاسد كما رأى الفارابي أم هو تدبير الفرد وحده كما رأى ابن باجه؟
- ومن المفارقات المنهجية العجيبة بين الثلاثة نجد أن الفارابي قد وضع نظرية الفيلسوف الحاكم على رأس الحكم باعتباره متصلا بالعقل الفعال، ولم يحدث ذلك إلا في خيال الفارابي فحسب، ولكنه في كل الأحوال قد رفع من قيمة الفيلسوف في المدينة على غيره ممن هم دونه فهو رأس هرم المدينة الفاضلة كالعقل بالنسبة للجسد، وإذا كان الفارابي قد اتخذ الرمزية في سرد تصوره بالنسبة للمدينة الفاضلة فإن ابن طفيل في تصوره عن الاختلاط في المجتمع وعزلته عنه قد اتخذ شكل الرواية والقصة، في حين أن ابن باجة قد قصد مباشرة إلى تقديم الحقيقة في صورة كتاب سماه تدبير المتوحد.
- الأساس في تقسيم المجتمعات لدى الجماعات المتطرفة هو حد الإيمان والكفر في حين أن الفلاسفة كان الدين حاضرا ومع ذلك لم يحكم على المجتمعات بأحكام دينية وإن كان حكمه عليها بأحكام أخلاقية، وإن بدت هناك أحكام دينية مثل الفاسقة فهي فرع تحت المدينة الجاهلة وكأنه عذرهم بجهلهم.
- وجدنا أن التصور الفلسفي للمدينة لدى الفلاسفة المسلمين جمع بين المثالية التي تجلت في تصور الفارابي وابن طفيل، والواقعية التي تجلت في تصور ابن سينا وابن

باجه. فالرغبة في تجاوز الواقع المرير دفعت الفارابي إلى تقديم تصور مثالي، كما أن الهروب منه كان دافعا إلى بناء مدينة الفرد بالانكفاء على الذات، ويحدث شبه ذلك أيضا في إطار الأديان بناء مملكة أخروية على حساب التزهد في مملكة الدنيا، وذلك ما يميز بين تصورات الفلاسفة والمدن الواقعية.

ثانيا: التوصيات والمقترحات:

من التوصيات والمتقترحات المهمة التي يوصى بها البحث مراعاة الآتي:

- ضرورة التَّعمق في دراسة الأبعاد الاجتماعية والسياسية والثقافية التي صاحبت نشأة المدن الفاضلة في تصوراتها المختلفة.
- ضرورة المقارنة بين التصور الفلسفي للمدن غير الفاضلة والتصورات الفكريّة التي ظهرت في العصر الحديث عند بعض الجماعات المتطرفة.
- ضرورة رصد التطور الفكري الذي صاحب منهج الإصلاح لدى فلاسفة المشرق العربي وتجلياته لدى فلاسفة المغرب.

قائمة بأهم المصادر والمراجع:

أولا: من أهم المصادر:

- ابن باجه الأندلسي:

- كتاب النفس، تحقيق محمد حسن معصومي، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٩٦٠م.
- تدبير المتوحد، رسائل ابن باجه الإلهية، حققها وقدم لها د ماجد فخري، بيروت، دار النهار للنشر، ط١٩٩١/٢م.
- رسائل فلسفية نصوص غير منشورة، تحقيق جمال الدين العلوي، المغرب، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، **د. ت.**

- ابن خلدون، المقدمة، ج١، مراجعة د سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، د١٩٨٠/١م.
- ابن رشد، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة د أحمد شحلان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١٩٩٨/١م.
- ابن سينا، كتاب السياسة، تقديم وضبط وتعليق، على محمد إسبر، سوريا، بدايات للطباعة والنشر، ط٢٠٠٧/١م.

- ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن النصوص الأربعة، تحقيق د يوسف زيدان، دار الأمين للنشر والتوزيع، ط٢/١٩٩٨م.
- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة د. فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة،٢٠٢١م.
- الرازي (أبو بكر)، الطب الروحاني، ضمن كتاب إصلاح النفس بين الرازي في الطب الروحاني والكرماني في الأقوال الذهبية، تحقيق د عبد اللطيف العبد، ط٢/١٩٨٦م.
- الفارابي:

– إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣/١٩٦٨م.

– آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلّق عليه، ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ط٢/١٩٦٨م.

– السياسة المدنية، الملقب بمباديء الموجودات، تحقيق، د. فوزي متري نجار، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، لبنان،١٩٦٤م.

- الكندي، الحدود، المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق، د. عبد الأمير الأعسم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م.

ثانيا: من أهم المراجع:

- إبراهيم بيومي مدكور(د.)، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق،ج١، القاهرة، مكتبة الأسرة، ٢٠١٩م.
- أحمد فؤاد الأهواني(د.)، قضايا إسلامية، القاهرة، الهئية المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.
- عباس محمود، الفارابي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبي، سلسلة أعلام الإسلام، نوفمبر ١٩٤٤م.
- عمر فروخ، ابن طفيل وقصة حي ين يقظان، دار لبنان للطباعة والنشر، ط٢/١٩٨٦م.
- محسن مهدي(د)، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، ترجمة د.وداد الحاج حسن، بيروت، دار الفارابي، ط١/٢٠٠٩م.

- معن زيادة (د.)، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة في فلسفة ابن باجه الأندلسي، رؤية للنشر والتوزيع، ط١/٢٠١٤م.
- منى أحمد أبو زيد (د.)، المصطلح المدني عند الفارابي وفي الفلسفة الإسلامية، عمان، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، مجلة التفاهم، مج١١، عدد٣٩، مارس ٢٠١٣.

****