مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الفلسفة الأخلاقية والسياسية

تأليف:
تشارلز بتروورث

ترجمة:
أشرف منصور

2024

www.mominoun.com

- **ترجمة**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 23 يوليوز 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

الفلسفة الأخلاقية والسياسية

تأليف: **تشارلز بتروورث**[1]

ترجمة: **أشرف منصور**

1 - Charles E. Butterworth (مواليد 1938)، أستاذ فلسفة السياسة بجامعة ميريلاند University of Maryland, College Park. متخصص في فلسفات الفارابي وابن رشد وروسو، وحقق وترجم الكثير من أعمال ابن رشد المنطقية، وكتب في الفكر السياسي لابن رشد والرازي وموسى بن ميمون، بالإضافة إلى فرانز فانون وروسو، وقام بدراسات في الإسلام السياسي المعاصر.

لا يعترض أحد في التراث الفلسفي الإسلامي الوسيط على الفكرة القائلة: إن الكائنات الإنسانية سياسية بطبعها. والحقيقة أن ابن خلدون (732 - 808هـ/1332 - 1406م) يُدرج فصلاً شهيراً في «المقدمة» يتوسع فيه في شرح هذه الفكرة، بعنوان: «فصل في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»، ويورد فيه فقرة يستخدمها لشرح مقصود الفلاسفة من كلمة «سياسة»، خاصَّة «النظام السياسي»[1]. وفي مقابل ما يفهمه الفقهاء والمتكلِّمون من السياسة؛ فإن الفلاسفة تفهمها على أنها تشمل:

ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخُلقه حتى يستغنوا عن الحكَّام رأساً. ويُسمُّون المجتمع الذي يحصل فيه ما ينبغي من ذلك بالمدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية. وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالأحكام للمصالح العامة، فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلَّمون فيها على جهة الفرض والتقدير.

وهناك اعتباران يجعلانا نؤكد أن ابن خلدون يشير في هذه الفقرة للفارابي. الأول: أن ابن خلدون يحيل على الفارابي خاصة، أكثر من أيِّ فيلسوف آخر في «المقدمة». الثاني: أن الفارابي كان معروفاً على أنه مؤلِّف كتاب «السياسة المدنية». وكان الربط بين تدبير الأخلاق أو النفس وتدبير [أو سياسة] المدينة هو الإنجاز الأهم للفارابي. وبراعته في توجيه الانتباه إلى الشأن السياسي وجعله مركزيًّاً في كل موضوع تناوله، يسود في كتاباته بحيث نُظِر إليه باعتباره مؤسِّس الفلسفة السياسية في التراث الإسلامي الوسيط[2].

وبالطبع، فإن وضع السياسة فوق أيِّ شيء آخر هام للغاية عند الفارابي وكل من اتَّبعوه، وعلى هذا الأساس يمكننا تصنيف العديد من المفكرين الذين كتبوا في الأخلاق في التراث العربي الإسلامي الوسيط. لقد قدَّم اثنان من المفكرين السابقين على الفارابي تعليماً أخلاقياً خالياً من السياسة؛ هما: الكندي (ت 256هـ/873م) وأبو بكر الرازي (250هـ - 311هـ/864م - 923م)، في حين تبعه الذين أتوا بعده -خاصة ابن سينا وابن رشد- في ربط الأخلاق بالسياسة. وللدفاع عن هذه الرؤية، سأفحص في البداية التعاليم الأخلاقية للكندي والرازي، وأبحث عن الأسباب التي منعَت تعاليمهما من تعلُّقها بالسياسة حتى مجيء الفارابي، والكيفية التي ربط بها الفارابي الأخلاق بالسياسة، ثم أفحص في الطريقة التي حافظ بها ابن سينا وابن رشد على هذا الربط.

---

1 Ibn Khaldun, Muqaddimat Ibn Khaldun (Prolégomènes d'Ebn- Khaldoun): texte arabe, publié d'après les manuscrits de la Bibliothèque impériale, ed. M. Quatremère (Paris: 1858; repr. Beirut: 1970), 2.126:16 and 2.127:1–6.

وللإحالة التالية انظر2.127:6–14

[ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمَّد الدرويش، دار البلخي، دمشق، الجزء الأول، ص501. (المترجم)].

2 Mahdi, M. S. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy: Essays in Interpretation* (Chicago: 2001).

[الترجمة العربية، محسن مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، ترجمة وداد الحاج حسن، دار الفارابي، بيروت، 2009. (المترجم)].

أسلاف الفارابي

الكندي

اشتهر الكندي بأنه «فيلسوف العرب»؛ وبتبحُّره في الحكمة اليونانية والفارسية والهندية، وبمعرفته التفصيلية بالفلك والطب والفلسفة والأرثماطيقا والمنطق والهندسة؛ ويُحْتَمل أنه كان ماهراً كمترجم ومُحرِّر للنصوص الفلسفية اليونانية؛ وكان معلِّماً وطبيباً في بلاط اثنين من الخلفاء العباسيين؛ ومؤلِّفاً غزير الإنتاج. لكن القليل من أعماله ينتمي لفلسفة الأخلاق، وليست مؤثِّرة.

في «رسالة في كمِّية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة» يتناول الكندي الأخلاق عَرَضاً، ويمر سريعاً على أعمال أرسطو في الأخلاق، وهو لا يتناول تعاليم أرسطو الأخلاقية ولا الأخلاق في ذاتها إلا كمُلحق للميتافيزيقا[3]. وكذلك الأمر في رسالة الكندي «في ألفاظ سقراط»، والمكوَّنة من طُرفات حول فضائل الزهد المنسوبة دائماً لسقراط[4]. وفقط في رسالته «الحيلة في دفع الأحزان» يقدِّم الكندي أفكاره الخاصة في الأخلاق والفضيلة الأخلاقية[5].

في «رسالة في كمِّية كتب أرسطوطاليس...»؛ يُحاجج الكندي بأن فلسفة أرسطو لا توفِّر هداية كافية في الوصول إلى الغاية الإنسانية، وهي الفضيلة، وهو يقدِّم تعاليم أرسطو العملية، باعتبارها معتمدة على مذهبه الميتافيزيقي، ويبدي الشكوك من أن تكون مثل هذه المعرفة الميتافيزيقية متاحة لكل البشر، وهو في الوقت نفسه يذهب إلى أن العلم الإلهي الذي يمكنه أن يؤسس للفضيلة؛ بعيد عن قدرة أغلب الناس وهو قليل الفائدة عملياً. والواضح أن المطلوب هو علم آخر؛ أكثر قُرباً من الإنسان ولا يفترض المعرفة الميتافيزيقية ولا الإلهام الإلهي - وهو المستخدم للعقل العلمي كما في «الحيلة في دفع الأحزان».

لكن هذه الرسالة محدودة في رؤيتها، والوصايا المقدَّمة فيها لدفع الأحزان مُبسَّطة للغاية. وفيها يلاحظ الكندي ظاهرة إنسانية من منظور الأشياء المعروفة لنا كلنا ونلاحظها ونخبرها دوماً، وهو يعتمد على خبرتنا بها لتأسيس تعليمه في طبيعة الأحزان. وحتى عندما يحثُّ قارئه على التدبُّر في صنعة الخالق (ريتر X/ بدوي

---

3 لمناقشة موسعة في هذه الموضوعات، انظر، C. E. Butterworth, "Al-Kindi and the Beginnings of Islamic Political Philosophy," in Butterworth [187], 11–60, esp. 23–6.

4 Butterworth, "Al-Kindi and the Beginnings," 52–6.

حول طرفات وأقوال سقراط المنتشرة في العربية، انظر، I. Alon, Socrates in Mediaeval Arabic Literature (Leiden: 1991), and I. Alon, *Socrates Arabus* (Jerusalem: 1995).

[رسالة الكندي "في ألفاظ سقراط" منشورة في، ماجد فخري، الكندي وسقراط، مجلة الأبحاث، 16 (1)، 1963. (المترجم)].

5 الرسالة منشورة في طبعتين: H.Ritter and R.Walzer, Uno scritto morale inedito di al-Kindi (Rome: 1938)؛ عبد الرحمن بدوي، رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، بيروت 1980، ص6 – 32. وسوف أحيل إلى الطبعتين معاً. انظر الترجمة الإنجليزية الحديثة: G. Jayyusi-Lehn, "The Epistle of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi on the Device for Dispelling Sorrows," *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 (2002), 121–35.

22 - 23)؛ فهو يقوم بذلك بناءً على آراء شائعة لا على أيٍّ من نصوص الوحي. والزهد الذي يحث عليه مؤسَّس على حجج عاميَّة حول حاجات الإنسان الحالية، لا على غايات إنسانية نهائية.

يقيم الكندي منذ البداية حدوداً ضيِّقة للرسالة، وفي النهاية يعيد التأكيد عليها، وهو ينظر إلى مهمَّته على أنها الإشارة إلى الحجج التي يمكن أن تعالج الأحزان، وتبرز عيوبها، وتدفع عنَّا آلامها. ويُشدِّد الكندي على أن أيَّ شخص بنفس فاضلة وسلوك أخلاقي قويم يرفض أن تتغلب عليه مساوئ الحياة، ويسعى ليحمي نفسه من آلامها وهيمنتها الطاغية، ويُضْمِر في ذلك القول إن الأحزان من بين مساوئ الحياة، ثم يعلن الكندي أن ما قدَّمه في رسالته كافٍ (ريتر 6 - 7 و3 - 6/ بدوي 6 و3 - 7). ويعترف في آخر الرسالة أنه أطال بعض الشي، ويعتذر عن ذلك بأن طرق الوصول إلى الغاية المرجوَّة منها غير محدودة، ويصرُّ على أنه قد اقتصر على الضروري فقط لبلوغها. وتتمثل هذه الغاية في تقديم توجيهات يجب أن تتبعها النفس بحذافيرها لحفظ الإنسان من مساوئ الأحزان، والوصول إلى «أفضل وطن»؛ أي: «دار القرار ومحل الأبرار» (ريتر XIII/ بدوي 31). والملاحظ في هذا العرض أن الكندي لا يُبدي اهتماماً بالأشياء التي يبجِّلها الناس ويركِّز على الأهم للحياة الإنسانية الموجِّهة لأهداف تتجاوز المتع الحسية.

ويبدأ الكندي بتعريف الحزن، وهدفه هو أن المرء لا يستطيع إبراء مرض أو التخفيف من ألم دون معرفة أسبابه (ريتر I/ بدوي 6). والإجابة في نظره بسيطة: «إن الحزن ألمٌ نفساني، يعرض لفقد المحبوبات وفوت المطلوبات» (ريتر I/ بدوي 6). ولأن الواضح هو أن لا أحد يستطيع الحصول على كل ما يريد ولا أن يتجنَّب فقدان ما يحب؛ فالطريق الوحيد لدفع الأحزان هو التحرُّر من كل هذه المطلوبات. ويجب أن تتحمَّل النفس بشاعة العلاج وصعوبته، مع أن إصلاح الأجسام أكثر مشقَّة من إصلاح النفوس، إلا أن إصلاح الأجسام هو البداية. ويتم إصلاح النفوس بتدريبها على السلوك القويم وغرس العادات المحمودة فيها، ثم نرتقي في تعويد النفس على ما هو أشقُّ من مقاومة ملذَّات الجسم ومطلَّباته، حتى تتمكن العادات الجديدة من النفس وتصير تلقائية، وبذلك يتحقَّق الصبر على الفائتات والسلوة عن المفقودات (ريتر IV/ بدوي 12).

وحتى هذه النقطة؛ فإن حُجَّة الكندي نظرية وليست عملية. شرح الكندي سبب حزن الناس، وكيف يتجنَّبونه بغرس عادات جديدة في نفوسهم وتغيير نظرتهم للعالَم؛ أي: إنه حتى الآن لم يُوصِ بأي وسيلة عملية لدفع الأحزان إذا ما نشأت في النفس. وهو لم يقدِّم مثل تلك الوصايا؛ لأنها ستكون راديكالية للغاية، إذ ستتطلَّب الكثير مما لا يطيقه البشر. وعلاوة على ذلك؛ فليس من الواضح أبداً كيف ندفع الأحزان من كلام الكندي إذا كان علينا الاستمرار في حياتنا العادية. وعند هذه النقطة ينتهي الجزء النظري من الرسالة؛ أي: الإعلان بأننا يجب أن نجد وسيلة لتقصير أمد الحزن. وسوف تحمينا الوسائل التي يعدِّدها الكندي بعد ذلك من الشقاء، كما يمكنها أن تجعلنا سعداء طالما ساعدتنا على التغلب على تأثير الأحزان، لكنها لن تعوِّضنا فقدان ما فقدناه في سبيل ذلك.

ثم يُعَدِّد الكندي عشر وسائل، لكنه يخرج عن السياق لإيراد أطروفات وأمثولة ويتأمل في طريقة هداية الخالق لطريق صلاح العيش لكل الناس. والهدف من أقصوصة رحلة السفينة هو التأكيد أن أحزاننا تنبع من تمسُّكنا بالممتلكات، فكلُّها بكبيرها وصغيرها يؤذينها. ويقول الكندي: إن عبورنا في هذا العالم الفاسد هو مثل ركَّاب سفينة «إلى غاية قصدوها هي محلهم» (ريتر XI/ بدوي 23).

وعندما تتوقف السفينة كي ينال ركَّابها احتياجاتهم؛ يقوم بعضهم بذلك بسرعة ويعودون إلى «أفسح المواضع من المركب وأَوْطَأ مرتفق». أما الذين تلكَّأوا في العودة وأخذوا يشاهدون مروجاً مزهرة بألوان باهرة؛ فقد عادوا إلى مقاعد أقلَّ سعة في السفينة. وأما البعض الذي حمل معه أشياء، ليست بكثيرة، فقد وجد مقاعد أكثر ضيقاً وأماكن أسوأ في السفينة التي ضاقت بهم لِمَا معهم من أشياء. وأخيراً تجوَّل البعض كثيراً واقتنى أشياء أكثر وتأخَّر أكثر عن اللحاق بالسفينة، حيث نسي الرحلة والسفينة. والذين سمعوا نداء ربَّان السفينة بالرحيل وأسرعوا إليها؛ وجدوا أماكن بها في غاية السوء والضيق. وآخرون ذهبوا بعيداً عن السفينة لدرجة عدم سماعهم لنداء الرُّبان، وهؤلاء تركتهُم السفينة يعانون الألم والحسرة والغربة عن أوطانهم والتعرُّض لكل صنوف المخاطر. والذين عادوا للسفينة محمَّلين بأثقالِ ما أخذوا؛ صاروا إلى أضيق الأماكن، خائفين على ممتلكاتهم ولا يجدون من يحرسها؛ فأصابتهم الآلام والبعض منهم مات كمداً. والفئتان الأوليان فقط هما اللتان عادتا سالمتين، رغم أن الفئة الثانية عانت من ضيق أماكنها.

ويشير الكندي في آخر الأقصوصة أن رحلة السفينة تماثل رحلة البشر في الحياة الدنيا، ويُحذِّرنا من «أن نكون من مخدوعي حصى الأرض» (ريتر XI/ بدوي 27)[6]. أما الفضلاء، فهم الذين يأخذون احتياجاتهم الضروريَّة فقط ولا تشغلهم الممتلكات ولا يتلكَّؤون في طلب المتع. إن كل ركَّاب السفينة في طريقهم لوطنهم، لكن ليس من الواضح ما هو هذا الوطن. يشير الكندي سريعاً إلى أننا نتوجَّه «إلى العالَم الحق» (ريتر XI/ بدوي 27)، وفي مكان آخر يشير إلى أن السفينة تتَّجه إلى «أوطاننا الحق» (ريتر XI/ بدوي 27: 14). وبصرف النظر عن مكان الوصول؛ فإن الطريق إليه هو في غرس العادة في النفس على التَّخلِّي عن الأشياء المادية. وغير ذلك، فلا يشير الكندي طوال الرسالة لطبيعة المكان المقصود.

تشدِّد الأقصوصة المجازية على الرحلة ذاتها وعلى سلوك الركاب. ويمكننا فَهمُ رُبَّان السفينة الذي ينادي على الركَّاب على أنه نبي، فهو ينادي عليهم مرة واحدة مثل النبي. وأولئك الذين لا يلبُّون النداء يُتْرَكون في آلامهم، ومن ثم إلى حتفهم. لكن مضمون النداء مجهول، فهو لا يفيد إلا بقرب رحيل السفينة. ولا يقدِّم ربان السفينة أيَّ تعليمات حول ما يمكن أخذه وتركه؛ فهو يكتفي بالنداء. وربما لا تحتاج الأقصوصة إلى كل ذلك، فهي مجرَّد مجاز لرحلتنا في الحياة الدنيا.

6 في هذه الفقرة وفي فقرة أخرى فقط (R-W XXXI:6, AB 6:7) يتناول الكندي الأثر السلبي للممتلكات على أنفسنا وعلى الآخرين.

ليس الهدف من تلك الرسالة تعليمنا شيئاً عن غايتنا النهائية، بل كيفية سلوكنا في حياتنا الدنيا. وقد تناول الكندي العادات المطلوبة لذلك، لكن كل وصاياه عبارة عن أخلاق الزهد. توضح الأقصوصة المجازية أننا نحوز على حرية كاملة في اختيار الطريقة التي نسلك بها في الحياة. والأسلوب الذي نستخدم به هذه الحرية هو الذي يحدِّد مصيرنا وما إذا كنَّا سنعيش براحة أو بشقاء، أو ما إذا كنا سنلقى حتفَنا في النهاية. وكي نضمن راحة أنفسنا والآخرين أثناء الرحلة؛ يجب ألا نعير شأناً لكل ما يحيط بنا.

وبهذا المعنى، فإن «الحيلة في دفع الأحزان» تؤكِّد على تعليم الكندي حول الفضيلة في «كميَّة كتب أرسطوطاليس». فأيّاً ما كانت معرفتنا بغاية الحياة الإنسانية؛ فالفضيلة يجب أن تكون في المقام الأول. والفضيلة التي يقصدها هنا هي أقرب إلى فضيلة الاعتدال، لكنها في الوقت نفسه مثيلة للشجاعة. وبإشارته إلى المساوئ التي يرتكبها الآخرون بتكديسهم للممتلكات؛ فإنَّ الكندي ينبِّهنا على متطلبات الحياة الفاضلة [أي: التخلي عن الماديات]، وإن على نحو مختصَر.

والدرس الأساسي في الرسالة هو أن الأنواع المختلفة من العادات الفاضلة توفِّر لنا الراحة أثناء رحلتنا الأرضية، وتحمينا طوال الطريق كي نصل إلى العالم الحق والوطن الحق في النهاية، أياً ما كانت طبيعته. وبصرف النظر عن عدم إشارة الرسالة إلى افتقادِنا للحكمة باعتبارها مشكلة أساسية؛ فإنها لا تقول لنا أيَّ شيء عن تلك الفضيلة الأهم. كما لا يحاول الكندي إخبارنا كيف نسلك لتحسين أحوالنا وأحوال من حولنا. إن تعليمه الأخلاقي يقدِّم طرقاً للتعامل مع الخسارة الشخصية، ويقبل الوسط المحيط بنا باعتباره ثابتاً - أي: باعتباره شيئاً لا يستحق عناء الإصلاح. فنحن نتعلَّم منه التكيُّف معه، بل وقبوله باعتباره شرطاً لتحسين أحوالنا. وعلى أفضل تقدير؛ فالكندي يقدِّم نداءً صامتاً لتعليم المواطن الصالح؛ أي: تعليم الآخرين أهمية الإقلال من المكاسب المادية، لكنه لا يقدِّم أي تعليم سياسي[7].

أبو بكر الرازي

كان الرازي طبيباً في الأساس ومعلِّماً للطب، لكنه كان في الوقت نفسه مستشاراً لحكَّام عديدين ومؤلِّفاً غزير الإنتاج. وقد وصلت مؤلَّفاته إلى مائتي كتاب ورسالة ومقالة، ورغم أن ممارسته للكتابة أدت إلى إصابته بشلل في يده وضعف بصره؛ إلا أنه استمر في الكتابة بمساعدة معاونين وكَتَبَة[8].

7 لقراءة مختلفة للرسالة، انظر، [66] Druart.

8 أبو بكر الرازي، رسائل فلسفية، نشر بول كراوس، مطبعة بول باريه، القاهرة، 1939؛ وللمزيد انظر C. E. Butterworth, "The Origins of al-Razı's Political Philosophy," *Interpretation* 20 (1993) , 237–57; Druart [209] ; M. Rashed, "Abu Bakr al-Razi et le kalam," *MIDEO* 24 (2000) , 39–54; P. E.Walker, "The Political Implications of al-Razi'sPhilosophy," in Butterworth [187], 61–94

من الصعب تقييم تعليم الرازي الأخلاقي؛ لأن القليل من أعماله هو الذي وصلنا، ولأن المصدر الأساسي لمعرفتنا بآرائه يأتي من عدوِّه اللَّدود؛ الداعية الإسماعيلي أبو حاتم الرازي، والتي وضعها كي يردَّ عليها. ولكن لحسن الحظ لدينا عمل هام للرازي كتبه في أواخر حياته وهو «كتاب السيرة الفلسفية»[9]. في هذا الكتاب يسعى الرازي لتبرير آرائه وطريقته في الحياة ضدَّ انتقادات صدرت من أناس لا يُسمِّيهم، ويصفهم بأنهم «ناساً من أهل النظر والتمييز والتحصيل»، ويتناول أهميَّة أن يكرِّس المرء نفسه للفلسفة وأن يتخذ سقراط نموذجاً للحياة الفلسفية. وقد اتَّهمه منتقدوه بأنه يحيد عن حياة الفلسفة لأنه يخالط الناس وينشغل بالمال، وهي الأشياء التي استهجنها سقراط المعروف لهم، وهم في الوقت نفسه يلومون سقراط على حياة الزهد التي عاشها لما كان لها من آثار سلبية عليه. وبعبارة أخرى؛ فإن الرازي مخطئ [في نظرهم] في مخالفته لسقراط وفي اتِّباعه له من البداية.

ويدافع الرازي عن نفسه إزاء هذه الاتهامات ويقدِّم لمحات من تعليمه الأخلاقي، لكن دون أن يكشف عن أسباب تحوُّل سقراط من شاب زاهد إلى رجل ناضج منخرِط في كل أنشطة الحياة. ورغم أن الرازي كان يمكنه أن يبرهن على خطأ سقراط في زهده في شبابه؛ إلا أنه أرجع زهده الأول هذا لولعِه الأول بمفهوم خاطئ عن الفلسفة سرعان ما تخلَّى عنه (الرازي، السيرة الفلسفية، ص99 - 100). ولأن سقراط تخلَّى عن زهده الأول مبكراً؛ فلم يجد حاجة إلى تقرير سبب تحوُّله هذا وهو اعتقاده في أن حياة الحكمة لا تشترط الزهد والانقطاع عن الحياة، وأنها تتأسَّس في حياة فاضلة يقودها الوسط العدل، وهو الاعتقاد الذي يتبنَّاه الرازي في كتابه. ويمتنع الرازي عن لوم سقراط على حياة الزهد الأول؛ لأنه لا يرى أنها أدت لتبعات سيئة في حياته عكس اتهام خصومه، فهو لا يرى أي مبرِّر للوم حياة الزهد في حد ذاتها.

لكن لا يمكن تجاهل هذه المسألة رغم ذلك؛ لأنها تشير إلى سؤال أوسع حول ما إذا كان السعي للفلسفة يتطلَّب تكريساً لها فقط وصرفاً للنظر عن احتياجات البشر، أو ما إذا كان السعي لها يتضمَّن الاهتمام بالشؤون الاجتماعية والسياسية للبشر. ولا يميِّز الرازي مباشرة بين هذين الجانبين؛ لأنه يركِّز على ممارسة العدل والسيطرة على الأهواء والسعي للمعرفة على أنها الأشياء التي تميِّز حياة سقراط ويستحق عليها الثناء. وبتشديد الرازي على أن سقراط قد ترك حياة الزهد للمشاركة في شؤون الحياة الإنسانية العملية؛ فهو ينحي جانباً التساؤل عن الزهد وما إذا كان مستهجناً في نفسه أو ضد طبيعة البشر. وهو يحكم عليها من نتائجها وحسب؛ أي: ما إذا كانت تؤدي إلى إيذاء الزاهد أو «خراب العالم». وبهذه الطريقة يتجنَّب الرازي إيقاع الخصوم به لكونه لم يتبع سقراط في زهده الأول.

ورأيُ الرازي وجيه، لكنه يضعفه بقوله إنه إذا كان قد تجنَّب زهد سقراط الأول (وهو ما دافع عنه)؛ فهو لا يزال يعيش حياة فلسفية مقارنة بغيره من الناس. وكان الرازي سيقف على أرض أكثر صلابة؛ إذ صرَّح مباشرة

9 انظر، الرازي، رسائل فلسفية، ص99 - 112، مع مقدمة بول كراوس ص97 – 98. للترجمة الإنجليزية انظر، C. E. Butterworth, "Al-Razi: The Book of the Philosophic Life," *Interpretation* 20 (1993), 227–36

بأن حياة الزهد مُضِرَّة بعالمنا، وعلى هذا الأساس يُثني على قرار سقراط بتخلِّيه عنها. لكنه بتأسيس دفاعه على عواقب الزهد فقط [لا الزهد نفسه كطريقة حياة]؛ فهو يفشل في تقديم معالجة لحياة متوازنة. وما كان الرازي يحتاج إليه هو الإشارة إلى أن زهد سقراط الأول منعه من الحصول على حياة الفلسفة الحقيقية، طالما كانت هذه الحياة تعصمه من المبالغة في مادِّيَّات الحياة، وتتيح له المشاركة في الحياة العملية.

وهو لم يفعل ذلك لأنه سيُشتِّتَه عن هدفه الأساسي في كتابه، وهو إقامة الحجة على أفضلية الحياة الفلسفية ذاتها، وهو ما يعتمد على كامل تعاليمه؛ التي يقدِّم لها ملخَّصاً بعرض ستة مبادئ، مأخوذة كلها من أعماله الأخرى (الرازي، الحياة الفلسفية، 101: 5 - 102: 5)، إلا أنه لا يشرح إلا اثنين من تلك المبادئ، الأول يمثِّل إلزاماً أخلاقياً يؤكد على أن السعي للذَّة لا يجب أن ينتج عنه ألم أكثر منها (102: 6 - 103: 13)، والثاني يشدِّد على أن الله رحيم بنا ولا يرضى لنا الألم (103: 14 - 106: 6).

وهذا المبدأ الثاني يتضمَّن عدم إيذاء غيرنا. وفي معالجته لهذا المبدأ يأتي الرازي بقارئه إلى مسائل هامة من الوجهة السياسية: الهيراركية الطبيعية في أجزاء الجسم وبين الأنواع المختلفة من الكائنات الحية، ثم هيراركية مماثلة بين الأفراد داخل النوع البشري. وتتيح له مثل هذه التمييزات تقديم تعريف أَوَّلِي للأخلاق، وهو ما سمَّاه: «الحد من فوق والحد من أسفل» (106: 7 - 108: 3). فبعد أن يسرد الرازي الفَرُوق بين الناس في الميلاد والعادات ويسلِّم بها ويعتبرها السبب في اختلاف طرائق السعي نحو الملذات؛ يُقرُّ أن المرء لا يجب أن يتجاوز الاعتدال والعقل (مفهوماً على أنه ملكة طبيعية وهبة من الله)، ومن جهة أخرى؛ لا يبالغ في إيذاء النفس بالآلام الناتجة عن الزهد [فهذا «خروج عن السيرة العادلة وإسخاط الله تعالى بإيلام النفوس باطلاً»]. والقاعدة التي يضعها الرازي أن الناس تختلف في درجة تحمُّلها للمشاقِّ، وبالتالي فالمرونة واجبة في مطلب التخلِّي عن ملذَّات الحياة. ورغم أنه يؤكد على أفضلية التخلي عن الملذات بالكليَّة، إلا أن اختلاف الغني والفقير في درجات تحمُّلهم لهذا التخلِّي يجعله متساهلاً، ومن ثم لا يُقدِّم أيَّ اقتراح بالحاجة إلى توزيع عادل للثروات ولا أي طريقة لتنظيم حيازة الناس لها. ويتجنَّب الرازي بالكامل الدخول في مسائل السياسة والاقتصاد السياسي، لكنه يؤكد على أن الأقل حظاً في الثروة يمكنه «التَّقلُّل والتقشف» بأفضل من صاحب الثروة، ويبلغ بذلك «الحد من أسفل» على نحو أسهل.

وكل هذا يلخِّصه الرازي فيما يسمِّيه «جملة السيرة الفلسفية»؛ أي: «التشبُّه بالله عز وجل بقدر ما في طاقة الإنسان» (108: 4 - 12). هذا التلخيص في غاية الدقَّة والإبداع، وهو يتكوَّن من أربعة أجزاء أساسية. يبدأ الرازي بالتأكيد على بعض صفات الله، ثم يماثل بين أفضل العبيد؛ وهم الذين يأخذون بسير مواليهم المتَّبعين لسننهم، وأفضل العباد من البشر الذين يجب أن يفعلوا المثل مع خالقهم. وبعد ذلك يستخلص

نتيجة من هذه المماثلة متعلِّقة بخاصِّيَّة الفلسفة. وينتهي بالإعلان أن تفصيل كل ذلك هو في كتابه «الطب الروحاني»[10].

ويحيل الرازي قارئه لهذا الكتاب؛ إذ فيه يشرح «كيف تُنتَزع الأخلاق الرديئة عن النفس»، و«كم مقدار ما ينبغي أن يُجرى عليه المتفلسف أمره في الاكتساب والاقتناء والإنفاق وطلب مراتب السياسة»؛ أي: إن الرازي يتعامل في «الطب الروحاني» مع الأسئلة الناشئة عن نموذج الحياة الفلسفية الذي وضعه في هذه الرسالة، خاصة متطلَّبات الفضيلة الأخلاقية والتَّطهُّر الأخلاقي وعلاقتهما بالشؤون الإنسانية-الاقتصادية والسياسية والرئاسية. وطالما كانت الفلسفة هي السعي للمعرفة، والجهد في سلوك الاعتدال، والعطف والرحمة تجاه الآخرين؛ فإنها بالضرورة تشمل أموراً تتعلَّق بتدبير المنزل أو الاقتصاد، والنظام السياسي. وإشارة الرازي إلى «كتاب الطب الروحاني» يُشدِّد على ما سبق وأن أوضحَه في تقديمه للمبدأين السابق ذكرهما في تعليمه المفصَّل في «الحياة الفلسفية». وكما يشير عرضاً، مفترِضاً علمَ القارئ بأن العناية الإلهية قدَّرت أن يخدم الناس بعضهم بعضاً، فمن المشروع تماماً التمييز بين الناس وفقَ درجة إسهامهم في الخير العام.

وعلى الرغم من أن الداعي لكتابة الرازي لهذه الرسالة هو دفع منتقديه؛ إلا أن هدفه تجاوز الدفع وكانت الانتقادات فرصة له لشرح الحياة الفلسفية بالتفصيل (108: 13 - 110: 15). ويؤكد في الأجزاء الختامية من الرسالة كدفاع نهائي عن نفسه؛ أن الفلسفة تتأسَّس في جزئين أساسيين، العلم والعمل، وأن كل مَن يفشل في التحصُّل عليهما معاً؛ لا يمكن أن يُسَمَّى فيلسوفاً، وهو يصرِّح في النهاية بدوره هو كفيلسوف: فما كتبه يشهد على علمه، وسلوكه يشهد على التزامه بقواعده الأخلاقية (110: 16 - 111: 7)، وهو يفضِّل العلم على العمل في كلا العملين، خاصة العمل السياسي.

تعاليم الفارابي الأخلاقية والسياسية

يُعرَف عن الفارابي أنه «المعلِّم الثاني»؛ أي: الثاني بعد أرسطو، ويُشْتَهر بتعاليمه وبالذين درس عليهم، خاصة المنطق مع يوحنا بن حيلان، والعربية مع ابن السرَّاج، والفلسفة مع أبي بشر متَّى بن يونس، وكذلك برحلاته، فالمعروف أنه طاف بخارى ومرو وبغداد ودمشق والقاهرة. وهناك تخمينات مشكوك فيها الآن حول زيارته لبيزنطة. وتتَّصف كتاباته بالسعة والعمق والتمكُّن، وتتوزع على كل فروع العلم وتشمل كل أجزاء الفلسفة. وقد وضع شروحاً عديدة على أعمال أرسطو المنطقية، وكان متمكِّناً من أعماله في العلم الطبيعي، وتميَّز بشرح مطوَّل على «الأخلاق إلى نيقوماخوس» المفقود حالياً. وبالإضافة إلى كتابته لمعالجات

10 الرازي، «كتاب الطب الروحاني»، في، رسائل فلسفية، 15 – 96. يركِّز الكتاب على كيفية تحصيل الفضائل وتجنُّب الرذائل، ويحوي في صفحاته الأخيرة خلاصة في العلاقة بين الفضيلة والحياة السياسية؛ انظر الفصول 1 – 16، 14.17 – 9.80، مع الفصلين 18 و19، ص1.85 – 10.92. في الفصل 17، ص80.10–84.16، يشرح الرازي كيف يعيش المرء على أساس القواعد الأخلاقية التي وضعها، وفي 20, 92.11–96.9 يشرح السبب في خوف الناس من الموت.

لأفلاطون وأرسطو قدَّمها بمقدِّمة يكيِّف فيها بين فلسفتيهما والعقيدة الإسلامية، فقد وضع شرحاً هاماً لمحاورة «القوانين» لأفلاطون.

ومن بين أعمال الفارابي الكثيرة التي قدَّم فيها تعاليمه الأخلاقية والسياسية؛ يعدُّ كتابه «فصول منتزعة» كاشفاً عن نظرته لأفلاطون وأرسطو، وكيفية توجيه أفكارهما للبحث الفلسفي العملي والنظري، وهو يعلن في عنوانه الفرعي عن اعتماده عليهما، وفي العمل نفسه ينسج من أفكارهما في «الجمهورية» لأفلاطون و«الأخلاق النيقوماخية» لأرسطو مذهباً خاصَّاً به بإبداع غير مسبوق. والهدف من الكتاب كما كتب الفارابي في العنوان الفرعي هو:

فصول منتزعة تشتمل على أصول كثيرة من أقاويل القدماء فيما ينبغي أن تُدَبَّر به المدن وتعمر به وتصلح به سيرة أهلها ويُسَددواْ به نحو السعادة[11].

يكشف هذا العنوان الفرعي عن نقطة تركيز الكتاب، فهو أقوال مختارة تشمل الأسس والمبادئ والقواعد التي تكمن في أقوال بعض القدماء السياسية والأخلاقية. وفي الفصول الستة والتسعين التي يضمُّها الكتاب (وقد تجاهلنا أربعة منها محل شك في نسبتها لعدم اتِّفاق المخطوطات السِّت في إيرادها)؛ يبدأ الفارابي بمقارنة يتوسَّع فيها لاحقاً بين صحة النفس وصحة البدن. وعلى نحو مفاجئ يبدأ الفارابي معالجته بتعريف الصحة في كل منهما، ثم يشرح كيف أن صحة النفس هي الأهم، وكيف نصل إليها ونتجنَّب مرضها. وأول كلمة في الكتاب هي «نفس»، وآخر كلمة هي «فضيلة»*[12].

وفي انتقاله من النفس إلى الفضيلة؛ يدخل الفارابي في فحص مطوَّل للنفس، ثم يقدِّم معالجة وتبريراً للنظام السياسي الضروري لوصول النفس إلى كمالها. وهو لا يذكر النبوة أبداً، ولا النبي ولا الشريعة، وهو صامت تماماً حول الفيلسوف ولا يذكر إلا «الفلسفة» مرتين فقط في فصل من الفصول الختامية (94)، وهو الفصل نفسه الذي يذكر فيه «الوحي» لمرة واحدة في كل كتابه. وعلى الجانب الآخر؛ يتحدث الفارابي دوماً عن «المدني»؛ أي: رجل السياسة، وعن الملك.

يعتمد الفارابي على «القدماء» في هذا العمل لتحديد طبيعة النظام السياسي الذي يمكنه تحقيق السعادة الإنسانية. والشخص الذي ينجح في فهم كيفية تنظيم مجتمع سياسي؛ يُحقِّق السعادة، سواء كان «مدنياً» أو «ملكاً»، سيكون لأهل المدينة كالطبيب للمرضى، وسيحقِّق لمن يتبع تدبيره ما يُحقِّقه النبي لتابعيه. ولتحقيق ذلك؛ يجب معرفة طبيعة النفس والحياة السياسية. وبعبارة أدق؛ فإن النظام السياسي

11 الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، 1971، ص23. الترجمة الإنجليزية، 67–1 ,[185] Alfarabi.

*12 كلمة «الفضيلة» هي آخر كلمة مذكورة في الجزء الذي يعتقد المؤلف أنه صحيح النسب للفارابي؛ أي: الفصل 96، ص100، أما الفصول التالية؛ فمشكوك في نسبتها للفارابي لأنها تبدأ بـ «ومن كلام أبي نصر...».

الفاضل هو ذلك الذي تكون فيه نفوس أهله صحيحة بقدر الإمكان: «المعالِج للأبدان هو الطبيب، والمعالِج للأنفس هو الإنسان المدني، ويُسَمَّى أيضاً الملك» (فصل 4 ص25).

وهذا هو السبب في أن مثل هذا البحث السياسي يحوي مناقشتين طويلتين عن النفس - إحداهما مماثلة جداً «للأخلاق النيقوماخية»، وتشرح كل قوى النفس ما عدا الجزء النظري من القوة الناطقة (الفصول 6 - 21)، والأخرى تُحلِّل هذا الجزء النظري مع ما يرافقها من جزء عملي بمناقشة الفضائل العقلية (الفصول 33 - 56)- بالإضافة إلى بحث في الآراء الصحيحة والضالَّة بالنظر إلى مبادئ الموجودات والسعادة (الفصول 68 - 87). وتشكِّل هذه المجموعات الثلاث من الفصول أقل قليلاً من ثلثي الكتاب. ورغم أن الكتاب يخلو من بنية عامَّة أو تقسيمات؛ فإن الفصول تتبع نظاماً يبدأ بتناول فضيلة أخلاقية مسبوقة بربطها بقوى النفس ومتبوعة بتعليم سياسي يناسبها. وهكذا فإن مناقشة النفس بعامة تسبقها سلسلة من المماثلات بين النفس والبدن، كما بين النفس والبدن السياسي (الفصول 1 - 5)، متبوعة بمناقشة للاقتصاد السياسي المنزلي (الفصول 22 - 29)، ثم ببحث في «الملك في الحقيقة» (الفصول 30 - 32). والمناقشة الثانية للنفس، مسبوقة بالفصول الثلاثة هذه، متبوعة ببحث في المدينة الفاضلة (الفصول 57 - 67). وهذا كلُّه يسبق البحث في الآراء الصحيحة والضالَّة، وهذه متبوعة بمعالجة للسياسة الفاضلة (الفصول 88 - 96). وتتصاعد نبرة المناقشة في كل عروج على المسائل الأخلاقية، كما لو أن التعليم الأخلاقي هو القوة المحركة للتعليم السياسي أو على الأقل هو الذي يعطيه وجهته.

وفي المماثلات التي يفتتح بها الفارابي كتابه؛ لا يقارن بين البدن والنفس وحسب كما لو أن النفس معروفة بأفضل من البدن، بل يتوسع ويُقرِّر ما الذي يشكِّل صحة ومرض كل منهما. وصحة النفس هي في فطرة كامنة [هيئة][13]* فيها لفعل الأصوب والأصلح وممارسة الأفعال الفاضلة، في حين أن مرضها هو في فطرة [هيئة] فيها أيضاً لفعل المساوئ والشرور وممارسة الأفعال الدنيئة. ووصف صحة ومرض البدن يكاد يطابق وصف صحة ومرض النفس، مع فارق هام: فالبدن يُقَدَّم على أنه لا يفعل أيَّ شيء دون توجيه النفس. ثم بعد التوكيد على أن «الهيئات النفسانية» الخَيِّرة هي الفضائل. والهيئات النفسانية الشريرة والقبيحة هي الرذائل (الفصل 2)؛ يتخلَّى الفارابي عن هذه المماثلة في مناقشاته التالية.

وربطه بين الطبيب والمدني [رجل السياسة] أو الملك باعتبار أن الأول يُبرئ الأبدان والثاني يُبرئ النفوس؛ يفرض عليه التوسُّع فيما وراء المستوى الفردي. فهو يُعَرِّف صحة البدن على أنها «اعتدال مزاجه»، في تمييز له عن صحة المدينة، الـمُعرَّفة على أنها «اعتدال أخلاق أهلها». والتغيير الذي أدخله ليس بدون دلالة: ففي حين أن صحة البدن هي للفرد، حيث يهتمُّ الطبيب بالأفراد؛ فإن المدني أو الملك يهدف اعتدال المدينة وكل أهلها أو أغلبهم - لا اعتدال كل واحد منهم كفرد. وإذا نجح المدني أو الملك في تحقيق هدفه بإقامة اعتدال لأخلاق

---

*13 يتحدث الفارابي عن «الهيئات النفسانية» وهو مصطلح أعتقد أن أصله اليوناني هو hexis والمترجم إلى اللاتينية بـــــ habitus، بمعنى الاستعدادات، الطبيعية أو المكتسبة، في شيء ما لفعل أفعال معيَّنة. أخذ عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو هذا المصطلح من الفكر اليوناني خاصة الأرسطي وأقام على أساسه نظريته في «الطبع الاجتماعي» أو الهابيتوس.

كل أهل المدينة؛ فهذا هو الأفضل لهم. لكن الفارابي لن يتحدَّث بعد ذلك عن الأفراد، بل عن الجماعة -أي: المدينة وأهل المدينة- ونادراً ما يشير إلى الأفراد أو النفس الفردية. وهو في هذه الحالات النادرة يشدِّد على الربط بين أخلاق أهل المدينة واعتدال مزاج بدن الفرد، والذي ينتج عن ذلك هو إبراز الأهميَّة الأكبر للمدني والملك وفنُّه في الحكم بالمقارنة بالطبيب وصنعته. وفوق كل شيء؛ فالمدني/ الملك هو الذي سيحدِّد ما الذي سيُفْعل بالبدن الصحيح في المدينة. إن مهمَّة المدني/ الملك، لا الطبيب، هي تعيين الأفعال التي يجب أن يقوم بها المواطن الصحيح بدنياً ونفسياً.

هناك اعتبار آخر يفرِّق بين المدني/ الملك والطبيب، وهو الهدف الأخلاقي. مهمة الطبيب هي الإشفاء، دون أن يسأل ما الذي سيفعله الشخص الـمُشْفَى، أما مهمَّة المدني/ الملك؛ فهي التفكير فيما على فنِّ الحُكم أن يقوم به لخير الناس - أي: كيف ستُشْفَى نفوسهم كي يقوموا بأفعال لخير المدينة. وبهذا المعنى «صارت صناعة الـمُلْك والمدينة حالها من سائر الصناعات التي في المدن حال رئيس البنَّائين من البنَّائين؛ لأن سائر الصناعات التي في المدن إنما تُفْعَل وتُسْتَعمل ليتمَّ بها الغرض بالصناعة المدنية وصناعة الـمُلْك» (فصل 4، ص25). ولأن تَعَقُّد صناعة المدينة والـمُلك وأهمِّيَّتها يجعلانها فوق كل صناعة أخرى؛ يصرُّ الفارابي على أن الشخص الذي سيتولَّاها «يحتاج إلى أن يعرف النفس بأسرها وأجزائها، وما يعرض لها ولكل واحد من أجزائها من النقائص والرذائل... وما الهيئات النفسانية التي يفعل بها الإنسان الخيرات... ووجه التدبير في حفظها عليهم حتى لا تزول» (فصل 5، ص26).

تسمح هذه الطريقة التي يبدأ وَفقها الفارابي نقاشه لـ «علم الأخلاق» بربطه بالسياسة، وبوضع الجزء الأخلاقي في النفس تحت الجزء العقلي -حيث يُشَرِّع المدني/ الملك للمدينة بالجزء العقلي (الفصول 32، -34 39، 45-41، 53-52)- ثم إقامة هيراركية من العادات الأخلاقية ذاتها. والأخيرة تنتمي للجزء النزوعي من النفس، وتشمل العفَّة والشجاعة والسخاء والعدالة (8). وباستثناء العدالة؛ لا يقول الفارابي الكثير عن هذه الفضائل (ورغم أنه تناول العدالة بتوسُّع في الفصول 66-61، والحرب العادلة في الفصل 67؛ فلا يعجز المرء عن ملاحظة كيف يخلط هذا التعداد للفضائل الأخلاقية تعاليم القدماء، حيث تأخذ فضيلة الكرم عن أرسطو مكان فضيلة الحكمة عن أفلاطون باعتبارها من الفضائل الأساسية الأربع).

ومع نهاية الفصل 21؛ أي: بعد نهاية المناقشة المطوَّلة الأولى للنفس؛ يفرغ الفارابي من تناول كل الفضائل الأخلاقية عدا العدالة: إذ شرح كيف تكون باعتبارها هيئات نفسانية معتدلة، وأشار إلى كيفية تدبيرها. (ليس من الدقَّة القول: إنه تجاهل العدالة بالكامل في هذا الجزء؛ لأنه في الفصل 26 يشير إلى كيفية وجوب رعاية المدني/ الملك لصحَّة كل جزء من المدينة بما يناسب المدينة كلها، تماماً مثلما يجب على الطبيب أن ينظر إلى البدن كله وهو يعالج طرفاً أو عضواً واحداً فيه). وبنهاية هذا الجزء؛ يُكرِّر الفارابي المماثلة بين الطبيب والمدني/ الملك، لكن بإدخال مصطلح جديد: فبدلاً من الحديث عن «المدني»؛ يتحدث عن «مدبِّر المدن». والتغيير المصطلحي طفيف، لكنه يشير إلى بحث جديد يشرح تقسيمات جديدة للجماعات البشرية. وكما يشرح

الفارابي في الفصل 23، فإن طريقة عيش الناس تؤثِّر في طباعهم. والأكثر أهميَّة من هذه الأمور العرضية؛ هو ما تهدف إليه المدن، وهو الغاية المشتركة لأهلها.

ويؤدِّي اعتبار الفارابي لهذه المشكلة إلى ترقِّيه في بحثه بتقديم تمييزات ترفع من مناقشته، إلى أن تصل لأول مرة في كتابه إلى موضوع السعادة - والسعادة القصوى خاصةً. فهو يستشعر الحاجة إلى التمييز بين مختلف أنواع الحكَّام، وإلى معرفة مَن يستحق أن يكون الملك على الحقيقة، وهو ما يأتي بنا إلى الجزء الرابع من الكتاب. وعندما نعرف صفات هذا الشخص؛ يصير واضحاً أننا بحاجة لمعرفة كيفية فهمه السعادة الإنسانية. وبعبارة أخرى: فنحن بحاجة إلى معرفة الفضائل العقلية؛ أي: الحكمة والكياسة.

وعلى الرغم من أنه لا يمكن لنا تتبُّع الفارابي هنا خطوة بخطوة حتى آخر كتابه؛ فمن الواضح من كلِّ ما سبق كيف مزج تدبير السياسة وتدبير النفس؛ أي: كيف تؤدي تعاليمه الأخلاقية إلى تعاليمه السياسية. كما أنه من الواضح الآن أن كلًّا من التعاليم الأخلاقية والسياسية للفارابي مستقاة من أفلاطون وأرسطو، لكن بإقامة تناسُبٍ مُرهَف بينهما.

أخلاف الفارابي

ابن سينا

من بين كل فلاسفة الإسلام؛ لدينا معرفة تفصيلية بحياة ابن سينا بفضل تلميذه الجوزجاني الذي رافقه فترة كبيرة من حياته، واحتفظ لنا بشيء يقارب السيرة الذاتيَّة مع قائمته المطوَّلة لأعمال ابن سينا[14]. ونعلم منها أن ابن سينا حرص على تكريس نفسه للعلم منذ صغره وحتى مماته، وكانت ثمرة ذلك هي موسوعته الضخمة: «الشفاء».

في الفصل الأول من مدخل القسم المنطقي؛ يشرح ابن سينا خطَّ سير العمل كله. ويتلو القسم المنطقي القسم الثاني في العلم الطبيعي، ثم الثالث في الرياضيات، وتنتهي موسوعة الشفاء بالإلهيَّات؛ التي يُبيِّن ابن سينا «أقسامها ووجوهها». ومن هذا الوصف قد يعتقد المرء أن موسوعة «الشفاء» مخصَّصة للفلسفة النظرية وحدها، وأنها لا تتعلق بالفلسفة العملية. والحقيقة أنه لا يتناول العلوم العملية أو «علم الأخلاق

14 لا يمكننا سوى التركيز هنا على ابن سينا وابن رشد من بين أخلاف الفارابي الكثيرين. أما عن ابن باجة وابن طفيل؛ فانظر الفصل الثامن من هذا الكتاب. ومن الذين كتبوا في الأخلاق بعد الفارابي؛ لدينا يحيى بن عدي (ت 363/ 974)، وابن مسكويه (ت 421/ 1030)، إذ كتب كل واحد منهما كتاباً بنفس العنوان «تهذيب الأخلاق». انظر Yahya ibn ‘Adi, The Reformation of Morals, trans. S. H. Griffith (Provo: (2003 [يحيى بن عدي، تهذيب الأخلاق، تحقيق الأب سمير خليل اليسوعي، المركز الآبائي، القاهرة/ مركز التراث العربي المسيحي، بيروت، 1993. (المترجم)]؛ ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985؛ الترجمة الإنجليزية، Miskawayh, *The Refinement of Character*, trans. C. Zurayk (Beirut: 1968)؛ للمزيد انظر، R. Walzer, “Aspects of Miskawayh’s Tadhib al-akhlaq,” in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della* Vida, vol. II (Rome: 1956) , 603–21, repr. in Walzer [45], 35–220؛ وحول ابن مسكويه بعامة، انظر: M. Arkoun, *Contribution a` l’e´ tude de l’humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien* (Paris: 1970; 2nd edn. Paris: 1982).

والسياسات» إلا في نهاية «الإلهيات»؛ ويقول في ذلك إنه سيشير في آخر «الإلهيات» إلى «جُمَلٍ من علم الأخلاق والسياسات ... إلى أن أُصنِّف فيها كتاباً جامعاً مفرداً»[15].

وتكشف تعاليم ابن سينا التفصيلية عن أن علوم الأخلاق والسياسات تقع بعد العلم الإلهي بالذات وليس بالعرض، وهي بذلك الثمرة الإنسانية للعلم الإلهي؛ أي: النتاج العملي لتطبيق هذا العلم، وهو يشهد للعناية الإلهية بالنوع البشري، وبالتالي لحقيقة الوحي بأوضح من أيِّ علم آخر في «الشفاء». لكن لأن صدق تعاليم تلك العلوم يمكن البرهنة عليه بالبراهين الأرسطية؛ أي: الوثنية pagan، فكان على ابن سينا أن يبرهن على العلاقة التي اكتشفها بين الفلسفة الوثنية والوحي المحمَّدي.

وصف ابن سينا «قوانين» أفلاطون بأنها بحث في النبوَّة، وهو ما يمثِّل مفتاحاً لفهم كيفية ربطه بين الفلسفة والوحي[16]. وبالمثل، فإن الاهتمام الذي يوليه للجوانب السياسية للنبوة والشريعة في «الشفاء» يؤدي به إلى التفكير في أهم المسائل السياسية: طبيعة الشريعة والغاية من الاجتماع الإنساني والحاجة لحياة أخلاقية فاضلة للناس، والحاجة لتنظيم الزواج والطلاق، وشروط الحرب العادلة، والاعتبارات التي تكمن خلف العقوبات الشرعية، والغاية النهائية للحياة الإنسانية[17]. وتُمثِّل تعاليم ابن سينا هنا مقدمة لأصول العلم السياسي، وتُنبِّه القارئ على الحاجة للتفكير بدقة في القرابة بين رؤية الحياة السياسية للفلاسفة الوثنيين والفرد الاستثنائي الذي فاق الجميع في الفضيلة بتَحَصُّلِه على صفات النبوة [النبي محمَّد].

ابن رشد

كان ابن رشد شارحاً متمكِّناً لأرسطو وأفلاطون، وطبيباً وفقيهاً وقاضياً، ومستشاراً للموحِّدين، ومتحدثاً رسمياً في الأمور النظرية والعملية في عصره. وكان المسلمون على علم كامل بإنجازاته في الفقه والطب والشعر والفلسفة والعلم الطبيعي وعلم الكلام، إلى جانب اليهود والمسيحيين الذين كانوا سبَّاقين في ترجمة أعماله للعبرية واللاتينية، لكنه اشتهر فوق كل شيء بشروحه على أرسطو، وهي التي غطَّت كل المتن الأرسطي. كما وضع شرحاً [جوامع] لجمهورية أفلاطون، وذلك لأن كتاب «السياسة» لأرسطو لم يكن معروفاً للعرب. وعلاوة على ذلك؛ فقد صنَّف مؤلَّفات في موضوعات مُلحَّة لمسلمي عصره: «فصل المقال» عن العلاقة بين الفلسفة والشريعة، و«تهافت التهافت»، وهو ردٌّ مطوَّل على هجوم الغزالي على الفارابي وابن سينا.

في هذين العملين؛ يدافع ابن رشد بقوة عن الفلسفة، ويقول: إنها خادمة لنفس أهداف الدين والسياسة. وهي دوماً «صاحبة الشريعة»، وتسعى لكشف نفس الحقيقة التي يكشف عنها الدين وتحثُّ الحكماء على

15 ابن سينا، الشفاء (المنطق، 1، المدخل)، تحقيق قنواتي والخضيري والأهواني، سبق ذكره، ص12

16 ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب للبستاني، القاهرة، الطبعة الثانية، 1989، ص108: 1 – 3

17 ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تحقيق قنواتي وزايد، المقالة العاشرة، الفصول 2 – 5، ص441 – 455؛ الترجمة الإنجليزية، M. Marmura, "Avicenna, Healing: Metaphysics X," in Lerner and Mahdi [189], 98–111

تقدير الوحي. ورغم قناعته بأن الفلسفة والعلوم قد اكتملت عند أرسطو؛ فقد كان يعتقد في أن الفلسفة في حاجة إلى استئناف واستعادة وحماية في كل عصر. وكرَّس نفسه لهذا الهدف في كل أعماله: فشروحه على أرسطو وأفلاطون تهدف إلى إعادة اكتشاف حكمة القدماء وشرحها لمن يريد النفع بها. أما أعماله الموجَّهة للجمهور والمخصصة لحاجات عصره ومجتمعه، فتهدف إلى حماية البحث الفلسفي في ظل بيئة دينية معادية للفلسفة.

ونتعلَّم من «الضروري في السياسة: مختصر سياسة أفلاطون» أن النظام السياسي الأفضل هو الذي يراعي الترتيب الطبيعي للفضائل والصناعات العملية[18]. وتوجد الصناعات العملية والفضائل الأخلاقية من أجل الفضائل العملية -أيًّا ما كانت العلاقة التراتبية بينها- وكل هذه وجودها من أجل الفضائل النظرية. وفقط حين يجد هذا الترتيب الطبيعي انعكاسه في التنظيم الإداري للنظام السياسي؛ تعمل الفضائل والصناعات العملية كما يجب أن تكون. ومن أجل ممارسة عملية صالحة؛ فمن الضروري فهم المبادئ التي تقوم عليها، وهي ترتيب قوى النفس والعلاقات المتبادلة بينها. ويصل ابن رشد للنتيجة نفسها لكن باختصار أكبر، في «تلخيص الخطابة»؛ حيث يضع مواصفات المدن التي تُحقِّق آراء أهلها وأفعالهم الغاية من العلوم النظرية.

تسمح هذه المبادئ لابن رشد بالكشف عن مساوئ الأنظمة التي يجدها من حوله بوضوح. فهي فاسدة إما لأنها تهدف غايات خاطئة، أو لأنها لا تراعي أيَّ ترتيب في الفضائل الإنسانية. وبذلك فهو يلوم الديمقراطية لتشديدها على الشأن الخاص بالأفراد وعدم قدرتها على إحداث ترتيب في رغبات مواطنيها. وفي «جوامع سياسة أفلاطون»؛ يُشدِّد ابن رشد على الحاجة إلى إيلاء اهتمام أكبر بالمجال العام والإقلال من مطالب المجال الخاص، ثم يشرح سعادة الإنسان القصوى ليبرز الكيفية التي يجب أن تنتظم بها رغبات الناس. وتؤدِّي رؤية ابن رشد الواسعة لتنوُّعات قوى النفس ولما يُحتاج إليه لحياة سياسية فاضلة إلى تأييد سياسة أفلاطون في قيادة العامة، بل وتبنِّي المبادئ الأفلاطونية في التنظيم السياسي.

يميل الفارابي إلى تجاهل التمييزات التي من عادة الباحثين المعاصرين إقامتها بين أفلاطون وأرسطو، بل إلى هدمها وإعاقتها. وفي سعيه للبحث عن الغايات المشتركة بينهما، فهما لا يختلفان في نظره إلا في وسائل

18 اعتمدت فيما يلي على، Averroes, *Averroes on Plato's Republic*, trans. R. Lerner (Ithaca, NY: 1974). [استعاد الأستاذ أحمد شحلان هذا الكتاب المفقود في العربية من ترجمته العبرية: ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية الأستاذ أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998. (المترجم)]. انظر أيضاً، C. E. Butterworth, Philosophy, Ethics, and Virtuous Rule: A Study of Averroes' Commentary on Plato's "Republic",*Cairo Papers in Social Science*, vol. IX, Monograph 1 (Cairo: 1986). وللأسف فإن تلخيص ابن رشد لكتاب «الأخلاق النيقوماخية» لأرسطو مفقود في أصله العربي ولم يصلنا إلا في ترجمات عبرية ولاتينية؛ انظر، Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's "Nicomachean Ethics" in the Hebrew Version of Samuel Ben Judah*, ed. L. V. Berman (Jerusalem: 1999) and Averroes, *In Libros Decem Moralium Nicomachiorum Expositio, in Aristotelis Operacum Averrois Commentariis* (Venice: 1552; repr. Frankfurt a. M.: 1962), vol. III. وقد ظهرت مؤخراً ترجمة فرنسية رائعة بتحقيق بارع Averro`es (Ibn Rushd),*Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote: Édition critique du texte arabe et traduction française*, ed. and trans. M. Aouad, 3 vols. (Paris: 2002). لابن رشد: "لتلخيص الخطابة"

[ترجم الأستاذ أحمد شحلان «تلخيص الأخلاق النيقوماخية» من العبرية إلى العربية: ابن رشد، تلخيص أخلاق أرسطو (الأخلاق إلى نيقوماخوس)، ترجمه من العبرية وحقق نصه وقابله بالأصل الإغريقي أحمد شحلان. جامعة محمد الخامس، الرباط، 2018. (المترجم)].

الوصول إلى هذه الغايات؛ فهما عنده ينظران إلى التعليم الأخلاقي على أنه في الأصل من أجل غاية سياسية. وتعلَّمَ منهما الفارابي أن فضيلة المواطن الأخلاقية يجب أن تكون الاهتمام الأول للمُشَرِّع. وبذلك صار تشكيل طبائع المواطنين الأخلاقية ومساعدتهم للوصول إلى السعادة القصوى هو الغاية التي يسعى إليها الفارابي في تعاليمه [الأخلاقية والسياسية معاً].

ويمثِّل تشكيل طبائع الناس الأولوية على النظم السياسية وحتى على أشكال الحكم. فتحديد صفات الحاكم أقلُّ أهميَّةً من ضمان أن هذا الحاكم يحوز على الصفات الأخلاقية والعقلية الهادفة لسعادة أغلب رعاياه. وإذا لم تتوافر هذه الصفات في شخص واحد؛ فيمكن أن توجد في اثنين أو أكثر، ويجب بالضرورة أن يتولوا الحكم بناءً على ذلك. وهذا ما يلخِّص ما يمكن أن نتعلَّمه من الفارابي والذين اتَّبعوه مثل ابن رشد، أو ابن سينا بدرجة أقل.

لكن، هل فهمنا الفارابي بذلك على نحو صحيح؟ إذا كان ما أثبتناه عن تعاليمه في «فصول منتزعة» وغيرها من أعماله السياسية صحيحاً؛ ألا يتعارض ذلك مع تعاليمه في كتبه الأخرى؟ والأهم من ذلك: ألا يتعارض مع ما قاله أفلاطون على لسان سقراط حول أهميَّة معرفة الفيلسوف بالحياة الفاضلة إذا كان عليه أن يحكم على نحو صحيح؛ مع تشديد أرسطو على النظر العقلي قبل أن يلفت الانتباه إلى الحاجة للقوانين كوسائل لتشكيل مواطنين صالحين - الأول في الكتابين السادس والسابع من «الجمهورية» والثاني في آخر «الأخلاق إلى نيقوماخوس»؟ وبعبارة أخرى: أليست النظرية السليمة هي أساس الممارسة العملية السليمة؟

إن الإجابة عن هذا السؤال، ستفصل الفارابي وابن رشد (ومعهما بدرجة أقل ابن سينا) عن الكندي وأبي بكر الرازي. فطالما وضع الأخيران العمل تحت النظر؛ تظل تعاليمهما الأخلاقية مقيَّدة بالفرد. ورغم سعي الفارابي وأخلافه للوصول إلى أساس مستقل للعمل؛ فالكندي والرازي يفرضان على القارئ أن يحاول السير في طريقهما. وبفعله هذا يكتشف القارئ أنه يمكن أن يصير مُشرِّعاً مثله مثل أدايمانتوس Adeimantus وجلوكون Glaucon بتأثير من سقراط. وهذه في النهاية هي دلالة ربط تعليم أخلاقي بتعليم سياسي.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com