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

الفلسفة وسياسة الرّياسة عند الفارابي

من يكون رئيس المدينة الفاضلة؟

سعيد الجابلي
باحث تونسي

2025

- بحث محكم
- قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية
- 2025-01-30

جميع الحقوق محفوظة © 2025

الفلسفة وسياسة الرّياسة عند الفارابي

من يكون رئيس المدينة الفاضلة؟

- تتمة-

1) القول في المدينة الفاضلة: أصنافها ومراتبها:

إذا عدنا إلى النّصوص الفلسفيّة الفارابيّة، نجدها حتما مفعمة بهذه المسائل. وحسبنا دليلا عمّا نزعم هاهنا، ما طالعنا به المعلّم الثاني في كتاب: «فصول منتزعة»، بقوله: «المدينة الفاضلة أجزاؤها خمسة: الأفاضل وذوو الألسنة والمقدرون والمجاهدون والماليّون»[1]. بهذا المعنى، فإنّ المدينة الفاضلة عند أبي نصر تتشكّل من خمسة مراتبة متكاملة ومنظمة تبعا لحاجات الاجتماع الإنساني وضرورة الحياة والعيش العام. وبمستطاعنا تفصيل القول في هذه المراتب الخمس على النّحو التالي:

* **الأفاضل**: والمقصود بهم «الحكماء والمتعقّلون، وذوو الآراء في الأمور العظام»[2]. على نحو ما علمنا الفارابي؛ فالأفاضل هم الذين بلغوا القمّة في الفضيلة، وهم عند أبي نصر الحكماء أساسا. إذا علمنا أنّ الحكمة تنسب إلى الفلاسفة والأنبياء. وهؤلاء قد بلغوا في ترقيهم المعرفي والأخلاقي الكمال الأخير. وهم تبعا ذلك أصحاب القرار في الأمور المهمّة التي تخصّ المدينة الفاضلة وأهلها.

* **حملة الدين وذوو الألسنة:** وهم «الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتّاب ومن يجري مجراهم وكان في عدادهم»[3].

فإذا فهمنا أنّ «**حملة الدّين**»[4] عند الفارابي: هم من توكل لهم مهمّة حفظ الدّين وشرائعه ونواميسه التي على عامّة النّاس أو «الجمهور» بلغة الفارابي إتباعها. فإنّ أصحاب الألسنة بحسب التحديد الفارابي هم الخطباء والشعراء والكتاب؛ أي الذين لهم مواهب مختلفة وقدرة فائقة على استخدام اللّغة في سياقات متنوّعة مكتوبة كانت أم ملفوظة.

* **المقدّرون**: وهم عند الفارابي: «الحسّاب والمهندسون والأطبّاء والمنجّمون ومن يجري مجراهم»[5]. فالمقدرون إذن هم جملة الإطارات والكفاءات المتخصّصة في أنواع التقدير والتكميم المتعلّقة بمجالات متعدّدة في هذه المدينة الفاضلة شأن المجال الاقتصادي والاجتماعي إلخ...

---

1 فصول منتزعة، فصل 57، ص. 65

فصل 60، ص. 67 وما بعدها. راجع حول مراتب أهل المدينة كما لخصها الفارابي عن أفلاطون، تلخيص نواميس أفلاطون، ص. 68-69. أنظر أيضا: حمّو، (محمد آيت): الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، ص. 175-187

2 فصول منتزعة، ص.65

3 فصول منتزعة، ص. 65

4 يرى أبو نصر في سياق حديثه عن الفقهاء، أنّ الفقيه في منظوره أقل علما بالحقائق الإلهيّة العقليّة من الفيلسوف. فالفقيه: «يتشبّه بالمتعقل». وليس متعقلا حقيقيّا. لمزيد التوسّع، انظر: كتاب الحروف، ص.133

5 فصول منتزعة، فصل 57، ص.65

* نلفت الانتباه أنّ استخدام الفارابي للمنجمين يعني بهم علماء الفلك لا المنجمين الذين يدعون العلم بالغيب بالنظر في حركات الأفلاك والكواكب؛ ذلك أنّ أبا نصر لا يقبل بصحّة التنجيم الذي يدّعي أصحابه العلم بالغيب وتوضيح أحداث المستقبل بملاحظة حركات الأفلاك والنجوم. انظر رسالته: «فيما يصحّ ولا يصحّ من أحكام النّجوم «ضمن المجموع، ص. 70 وما يليها.

- يتعرض الفارابي إلى «علم النّجوم» بالدّراسة والتحليل ضمن كتاب: «إحصاء العلوم». راجع الفصل الثالث: في علم التعاليم، ص ص. 28 -29

* **المجاهدون:** وهم: «المقاتلة والحفظة ومن جرى مجراهم وعدّ فيهم»[6] بحسب التصوّر الفارابي. بالتالي، فإنّ المجاهدين هم أهل الحرب والقتال وحماة المدينة من كلّ المخاطر الداخليّة أو الخارجيّة حفظا للنظام العام في المدينة ودعما للأمن ومظاهر السّلم فيها؛ وذلك إمّا بدفع الأعداء الذين بإمكانهم تهديد وجودها المادي (وجود المدينة)، أو من الدّاخل بمحاسبة ومعاقبة كلّ من ينحرف عن النظام الفاضل السّائد داخلها، والذي يسير على هديه الكلّ.

* يحتلّ هذه المرتبة **الماليّون:** «هم مكتسبو الأموال في المدينة مثل الفلاحين والرّعاة والباعة ومن جرى مجراهم»[7]. نلاحظ أنّ أصحاب هذه المرتبة الخامسة والأخيرة يشكلون دعامة اقتصاد المدينة الفاضلة من تجار وباعة وفلاحين يعملون في الأرض ومهمتهم كسب المال الذي تحتاجه المدينة لاستمرار وجودها المادي.

ما نلاحظه من خلال هذا التصنيف الذي قام به الفارابي لمراتب المدينة الفاضلة وأجزاؤها، هو اعتماد فيلسوفنا ترتيبا تفاضليّا هرميّا يخصّ مختلف الطبقات المشكّلة لهيكليّة المدينة وديمومتها. دون أن يعدم ذلك الطابع التكاملي والترابط المتين بين تلك المراتب المتنوّعة دعما لوحدة المدينة؛ فكلّ مرتبة تكمّل الأخرى وتكتمل بها.

الجدير بالإشارة أيضا، أنّ فعل التراتب هذا بما هو فعل عملي وميزة مهمّة من مميّزات مدينته راجع إلى رؤيّة الفارابي لأسباب تفاضل الملكات. هذا ما أكّده قوله التّالي: «ومراتب أهل المدينة في الرّئاسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر أهلها وبحسب الآداب التي تأدّبوا بها والرّئيس الأوّل هو الذي يرتّب الطّوائف، وكلّ إنسان من كلّ طائفة في المرتبة التي هي استيهاله؛ وذلك إمّا مرتبة خدمة، وإمّا مرتبة رئاسة»[8].

إنّ الهرميّة هنا، لا تتقوّم بمقاييس ماديّة كتوزيع الثروات أو امتلاك وسائل الإنتاج الأساسيّة؛ ذلك أنّ مفهوم المرتبة عند الفارابي لا يتماهى ومفهوم الطبقة في مدلولها السوسيولوجي المعاصر. هذا مرّده الجوهري أنّ فعل الترتيب الاجتماعي على نحو ما يرى الفارابي ليس ناتجا عن آليات اجتماعية وليس هو وليد الميكانيزمات المتحكمة في المجتمع. فأجزاء المدينة «مفطرون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان، لشيء دون شيء»[9].

---

6 فصول منتزعة، فصل 57، ص.65. يستخدم الفارابي تسمية: «حفظة المدينة»، وهم الجنود وأطواف الليل والمحاربون. راجع النواميس، ص. 70. قارن: حفظة الناموس: وهم الحكام والواعظون والمدبرون وأهل الرأي. م. ن، ص. 70

7 فصول منتزعة، ص ص. 65 – 66

8 السياسة المدنيّة، ص.72

9 الآراء، ص. 64

وهذا، «لأنّ أشخاص الإنسان تحدث بالطبع على قوى متفاضلة»[10]، غير أنّهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها، بل «بالملكات الإراديّة التي تحصل لها، وهي الصناعات وما شاكلها»[11]. «وأعني بالملكة أن يكون حيث لا يمكن زواله أو يعسر»[12].

وعليه، فإنّ تصنيف الفارابي لأهل المدينة يرتبط أساسا، بترتيب المعارف والقدرات؛ ذلك أنّ «الناس يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب أجناس الصنائع والعلوم التي أعدّوا بالطبع نحوها، ثمّ الذين هم معدّون بالطبع نحو جنس ما يتفاضلون بحسب تفاضل أجزاء ذلك الجنس»[13].

إنّ المدينة الفاضلة في تقدير الفارابي إذن، هي تلك التي يتراتب أهلها حسب ما فطروا عليه من استعداد للصنائع وإدراك للسّعادة. فمثلما تتدرج المعارف من الحكمة إلى العلوم الدينيّة والخطابة والبلاغة والشعر والتنجيم، فكذلك تتدرج القوى العقليّة من التفكير إلى التعقل والتدبّر. وتتدرّج طرائق البرهان من اليقين إلى الإقناع والتخيّل.

لذا، فالخاصّ هو «الذي عنده من العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينيّة والباقون عامّة»[14].

وعلى ذلك، ينبغي التأكيد أنّ العامّة في تقدير الفارابي لا تحمل على معنى «المسحوقين في المدينة والرّيف من أرقاء وفلاحين معدمين، هؤلاء الذين كان لآفاق التطوّر البورجوازي المبكر أنّ تستوعب مشكلاتهم»[15]، وإنما «العامة هم الذين يقتصرون أو الذين سبيلهم أن يقتصر بهم في معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادئ الرأي المشترك»[16].

إذا أقررنا مع الفارابي، أنّ المدن تتفاضل حسب آراء أهلها، فإنّ النّاس داخل المدينة الواحدة، يتفاضلون حسب قدراتهم العقليّة، وهو بهذا الموقف يمرّر لنا ضمنيّا رسالة واضحة وقويّة من قبل العصور الوسطى

---

10 السياسة المدنيّة، ص.75

11 السياسة المدنيّة، ص. 75

12 التنبيه على سبيل السّعادة، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنيّة، عمّان، الطبعة الأولى، 1987، ص. 190

13 السياسة المدنيّة، ص ص. 65-64

14 التحصيل، ص. 38

15 تزيني (الطيّب): مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق 1971، ص. 284

16 التحصيل، ص.36

- نؤكد على ملاحظة، أنّنا لا نعثر عند الفارابي على حصر لعدد المراتب في المدينة ولا ذكرا مضبوطا لأسمائها. وربّما وجب أن نستثني بهذا الصّدد إشارتين في كتابي: «الحروف» و«الفصول». وهما أقل أهمية من «الآراء» و«السياسة المدنيّة». فكتاب الحروف يجعل «الخواص على الإطلاق الذين هم الفلاسفة بإطلاق وسائر من يعدّ من الخواص، إنّما يعدّ منهم؛ لأنّ فيهم شبها من الفلاسفة»، ثمّ يأتي بعد هؤلاء «الجدليّون والسفسطائيون»، ثم واضعو النواميس، ثم المتكلمون والفقهاء والعوام والجمهور.» على ذلك تكون المراتب في كتاب الحروف هي: أوّلا مرتبة الفلاسفة وتليها مرتبة من يشتغل بالعلوم الدينيّة وأخيرا العامّة التي لا تحتاج في حياتها العمليّة إلى استخدام قواها العقليّة العليا من تفكير أو تخيّل أو تعقّل، والتي تقتصر على حفظ ما رسم لها. نحن إذا قارنا هذا التقسيم الوارد في كتاب: «الحروف» بذلك الذي نجده في كتاب: «فصول منتزعة». نتبين إغفال طبقة المجاهدين في كتاب «الحروف». وربّما يفسّر ذلك بالممارسات التي قام بها طبقة الجند داخل الإمبراطورية الإسلامية، وما أخذوا يعيشونه من فساد. راجع، الحروف، الباب الثاني، الفصل 19، ص ص 133 – 134

الإسلاميّة، مضمونها أنّ المدينة يمكن أن تكون على غير ماهي عليه بفضل إرادة ذويها واحتكارهم لأنوار العقل وتجلّياته العمليّة.

ومن جهة أخرى، إنّ المتأمّل في تلك المراتب الخمس التي تتكوّن منها المدينة الفاضلة وتحديدا المراتب الثلاث الأخيرة التي يمثلها المقدرون والمجاهدون والماليّون، ينتهي إلى التأكيد أنّ هذه المدينة ليست مدينة خياليّة. وإنّما هي مدينة واقعيّة في دلالاتها القصوى، رغم أنّ أبا نصر لم يأخذ بعين الاعتبار جملة الوضعيات التاريخية والحتميات الاجتماعية والضرورات النفسيّة الفرديّة والجماعيّة التي تهدّد الاجتماع الإنساني الذي لا يمكن أن يكون في أي صورة من صور تنظيمه السياسي الواقعي اجتماعا إنسانيّا كاملا الكمال التّام.

لا شكّ في أنّ البحث في أركان المدينة الفاضلة؛ أي ما به تكون فاضلة معرفيّا وعمليّا، لا يختزل فحسب في نموذج الرّئاسة الفاضلة، أو في سيادة قيم العدل والمحبّة والتعاون بين أهلها، بل كذلك، يطرح الفارابي ضرورة اجتماع أهل المدينة الفاضلة، رغم اختلاف مراتبهم المذكورة سابقا على جملة من المعتقدات والآراء الهادفة التي يوضحها لهم النبي الرئيس بالوحي الإلهي الذي يتلقاه تحدّد على المستوى المعرفي النظري تصوّرهم العامّ للسبب الأوّل وللعالم وكيفيّة نشأته وتنظيمه. وتحدّد على المستوى العملي مسلكهم الأخلاقي والسياسي العامّ. فما هي الآراء التي ينبغي على أهل المدينة الفاضلة الوعي بها والأخذ بها والاعتقاد في صحّتها؟

2) القول في الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة:

أفرد المعلّم الثّاني «فصلا كاملا»[17] في مستوى كتابه: «آراء أهل المدينة الفاضلة». وكذا الشأن في كتابه «الملّة» أين نجد حضورا لهذا الموضوع، وسعي فيلسوفنا إلى تفصيل القول الممكن فيه. وبالتّالي، فإنّ جملة تلك الآراء تتجلّى كالآتي:

* الاعتقاد في وجود السبب الأوّل أو الخالق المطلق[18] الذي فاضت عنه كلّ الموجودات بمراتبها من أسماها إلى أدناها والاعتقاد في حقيقة ما يوصف به من صفات الكمال المطلق. وكذلك، الاعتقاد في وجود الأشيّاء المفارقة أو الموجودات الروحانيّة التي هي العقول أو الملائكة من العقل الأوّل إلى العقل الفعّال على مراتبها ومنازلها في العالم الإلهي والتعرف على أدوارها ووظائفها التي حدّدتها لها ذات الحقّ.

* على هؤلاء الأفراد معرفة العالم الطبيعي المادي في صور كونه وفساده المختلفة والمتعدّدة وفي أشكال إتقانه وأحكام صنعته ومراتبه مع التحقق من أنّ العدل الإلهي شمل كلّ الموجودات الكليّة والجزئيّة التي فيه ومع التيقن من أنّ العناية الإلهيّة أحاطت بالوجود العامّ.

17 راجع، الفصل 33، من كتاب الآراء، ص. 80

18 انظر، الفصل 36 الرّسالة السّابعة: «شرح رسالة زينون الكبير اليوناني»، ضمن رسائل الفارابي، دار الينابيع-دمشق، ط1، 2006، ص.129

* من الآراء الأخرى التي يتوجّب إدراكها من طرف أفراد المدينة الفاضلة، نذكر أيضا، عليهم معرفة تكوّن الإنسان ونشأته بصفته أسمى الكائنات الحيّة، وكيف أنّه هو الكائن الوحيد الذي تدرجت قوى نفسه الإدراكيّة إلى النّطق، وهو كمال الإنسان الأخير.

* معرفة جوهر النبوّة وكيف يكون الوحي في إطارها ومن هو الملك الرئيس الذي يوحى إليه ليسيّر المدينة الفاضلة بالشرع الإلهي المبلغ إليه.

* ثمّ معرفة مآل الإنسان بعد الموت وما هي حقيقة الحياة الإنسانيّة الأخروية التي تأتي بعده مع التأكيد على سعادة أهل المدن الفاضلة وشقاء أهل المدن الضالة والجاهلة.

* معرفة أوصاف ملوك الضلالة والجهالة والفجور وأصناف الشرور التي اقترفوها في الماضي والحاضر وتوضيح مآلهم المفجع بعد موتهم.

نؤكد إذن، أنّ هذه الآراء والمعتقدات النظريّة يمكن أن تقدّم لأهل المدينة الفاضلة بطريقتين مختلفتين: إمّا على هيئة معقولة في ذاتها وكما هي مفاضة، من العقول السماويّة على عقول الأنبياء دون أي تغيير وهذه المعرفة يختص بها هؤلاء ومن هم في مرتبتهم العقليّة فقط من أهل المدينة الفاضلة، أو على هيئة صور ورسوم خياليّة تحاكي هذه المعقولات الإلهيّة، وتكون موجهة إلى العامّة الذين يتكوّن منهم الاجتماع الفاضل. أمّا، جملة الأفعال وأشكال السّلوك التي على أهل المدينة الفاضلة الالتزام بها واتباعها، فهي التّاليّة: [19]

3) القول في أفعال أهل المدينة الفاضلة:

- الأفعال التي يعظم بها الأوّل أو الله، وهذه صنفان عامان: أفعال الجسد وأفعال اللّسان. فالأولى يقصد بها الفارابي أفعال الجسد وأفعال اللّسان التي تعظّم الموجودات الروحانيّة (أي العقول والأفلاك السماويّة أو الملائكة) التي تأتي في رتبة السمو والشرف بعد الأوّل.

- أفعال الجسد واللّسان التي يعظم بها الأنبيّاء والملوك الأفاضل وأئمة الهدى الذين وجدوا في الماضي.

- أفعال الجسد واللسان التي يقبح بها ملوك الجهالة والضلال الذين حكموا المدن الإنسانيّة الضّالة والجاهلة بأنواعها في الماضي.

- أفعال الجسد واللّسان التي تعظم وتجلّ الملوك والأئمة الأفاضل وتقبح ملوك الضلالة في الزمن الحاضر. تهمّ كلّ أصناف المعاملات المادية المختلفة التي تتّم وتحصل عادة في كلّ اجتماع إنسانيّ والتي يمكن أن يقوم بها الإنسان بمفرده أو بالتعاوّن مع مجموعة تساعده على القيام بها. ويؤكّد أبو نصر أنّ مثل هذه الأفعال يجب أن تكون خاضعة للعدل الإلهي العامّ.

---

19 كتاب الملّة، ص.46

وبناء عليه، فإنّ أصناف هذه المعتقدات وهذه الأفعال تشكّل أساسا لتحصيل السّعادة لأهل المدينة الفاضلة. ناهيك عن أنّها ستمكنهم من تحقيق التطابق التّام بين نظام مدينتهم الاجتماعي ونظام الخير الإلهي الذي يعمّ الوجود كلّه. وتبعا لذلك، فإنّ النّظر في سياسات المدينة الفاضلة عند الفارابي لا يغنينا عن القول في مضادات المدينة الفاضلة من جهة آراء وأفعال أهل المدن الجاهلة والضّالة سياسة ورياسة. فكيف ذلك يا ترى؟

4) القول في مضادات المدينة الفاضلة:

* **المدينة الجاهلة**[20]: وتسمّى أيضا المدينة الجاهليّة، وهي التي لم يعرف أهلها السّعادة مطلقا لعدم علمهم بوجود تشريع إلهي موحى، على الإنسان اتباعه والأخذ بأحكامه فهم يجهلونه. فأن تكون المدينة جاهلية حسب الفارابي فذلك راجع إلى جهل أهلها بالغاية التي على الإنسان بلوغها، وهي السّعادة. وبالتالي، لا يرون وجود سعادة أخرويّة، لا حقيقيّة ولا مظنونة. ويعتقدون بسعادة مزيفة قائمة على البحث عن الخيرات (لذة، يسار، كرامة، الصحّة، الثراء، التبجيل، المجد، التعظيم...). فسعادتهم مادية أرضيّة أساسها إشباع حاجياتهم البيولوجيّة وتلبية رغباتهم الجسدية المادية. والشقاء التام لا يكون عندهم تبعا لذلك إلا في فقدان كل هذه الخيرات المذكورة سابقا.

فإذا كانت آراء الفاضلة وأفعالها عاملا بقاء بهما يحصل لرئيسها ولأهلها سعادة مؤبّدة، فإنّ آراء الجاهليّة وأفعالها عاملا هلاك يؤول برئيسها وأهلها إلى الانحلال.

---

20 نشير أنّ الفارابي في تصنيفه لهذه المدن غير الفاضلة، يبتدأ القول بالمدينة الجاهليّة أو بالمدينة الجاهلة، مثلما ورد ذلك في «كتاب السياسة المدنية». وبما أنّها مدينة فهي تمثّل نوعا من أنواع الاجتماعات، ولهذا يقرّ الفارابي بأنّ أهل الجاهليّة فهم مدنيون واجتماعاتهم المدنيّة على أنحاء كثيرة. وتتحدّد هذه الأنحاء في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» على النحو التالي: المدينة الضروريّة والمدينة البدّالة ومدينة الخسّة والسقوط ومدينة الكرامة ومدينة التغلب والمدينة الجماعيّة. أمّا في مستوى كتاب: «السياسة المدنية»، فإنّ المدينة الجاهلية أو الجاهلة تنقسم إلى «اجتماعات ضروريّة» و«اجتماع أهل النذالة في المدن النذالة» والاجتماع الخسيس في المدينة الخسيسة» واجتماع أهل الكرامة» والاجتماع التغلبي» و«اجتماع الحريّة». وبالتالي، فإنّ أبا نصر قد حافظ على نفس عدد المدن المندرجة في المدينة الجاهلة، مع تعديل في التسمية بالنسبة إلى الصّنف الثاني. أين استخدم مصطلح المدينة الخسيسة بدل عبارة مدينة الخسّة والسّقوط. كما أنّه لم يذكر المدينة البدالة وأشار إلى «اجتماع أهل النذالة». راجع، كتاب السياسة المدنية، ص.78.

- كما أننا نجد تقسيما آخر في مستوى كتاب الملّة يتعلق بالرئاسة الجاهلة إلى رئاسة تلتمس «الخير الضروري الذي هو الصحّة والسلامة وأما يسار وأمّا لذة وأما كرامة وجلالة وأمّا غلبة... وأمّا ضلالة». لمزيد التوسّع، انظر، كتاب الملّة، ص. 43

- نشير أنّ الخوض في موضوع الرئاسات الجاهليّة لم يغب عن اهتمام عديد الشراح والمفكرين الذين انشغلوا بالمتن الفارابي نذكر هاهنا:

- وافي (علي عبد الواحد): المدينة الفاضلة للفارابي، الباب الثالث: «نماذج من كتاب: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت)، ص.78. راجع أيضا، عطوي (فوزي): الفارابي فيلسوف المدينة الفاضلة، قدّم له د. صبحي الصالح، دار الكتاب العربي، بيروت، كانون الأوّل 1978، ص. 125 وما بعدها.

* من المفارقات أن أبا نصر يقرّ أنه لا يوجد على الأرجح صنف خالص من «السياسات الجاهلية»، راجع فصول منتزعة، ص.92. يشير بن عبد العالي (الفلسفة السياسيّة عند الفارابي، ص 63) إلى أنّ لفظ الجاهليّة يوحي بأنّ الفيلسوف المسلم يستوحي حديثه من مفهوم إسلامي. ولا نستطيع بالرّغم من ذلك الإقرار أنّ السّياق هنا سياق إسلامي. فالجاهليّة المقصودة هنا ليست تعني مجتمع ما قبل الإسلام، وإنّما تدلّ على كلّ مدينة «فسدت آراؤها»، فالجهل هنا ضدّ المعرفة. وهو تأويل لا يصحّ في جزء منه؛ إذ رأينا أنّ فساد الآراء لا يكفي في تحديد المدينة الجاهليّة، وإنّما الأفعال بصفة خاصّة أو الآراء في الأفعال.

* **المدينة المبدّلة أو البدالة**[21]: هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أنّ اليسار هو الغاية في الحياة. فالتبديل يلغي عن أهلها البقاء، والآراء تحقّق لرئيسها البقاء والأفعال تؤدّي به إلى الشقاء الأبدي، وهو مصير الفناء.

وبالتالي، فإنّ جملة الآراء السائدة فيها للوهلة الأولى كانت فاضلة، ثمّ استحالت إلى جاهليّة. كذا الشأن بالنسبة إلى الأفعال فاضلة، ثم جاهلية. ليكون الغرض تحصيل خيرات مظنونة. وبالتالي، فإنّ مآلها النهائي انحلال وهلاك لرئيسها ولأهلها.

يبدو أنّ أبا نصر قد استمدّ هذه التسمية من النصّ الدينيّ، تتعلّق رأسا بتبديل الإيمان بالكفر. هذا ما يتماشى ومنطوق الآيات التّالية: قال تعالى: «وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ»[22] ونقرأ أيضا المعنى ذاته في الآية: «إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يَظْهَرَ فِي الأَرْضِ الفَسَادَ».[23] وعليه، فإنّ لفظة التبديل في المجال الفقهي تحمل أيضا على حالة من بدّل الإسلام باعتناقه دينا جديدا أو بمعنى الارتداء عن إسلامه.

* **المدينة الفاسقة**[24]: إن كلمة: «الفاسقة» ذات أصل قرآني هي الأخرى، كما يوضع الفاسق في مقابل المؤمن. وهذا ما صرحت به الآية التالية: «مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمْ الفَاسِقُون»[25]، وهي التي آراؤها الآراء الفاضلة، وهي التي تعلم السّعادة والله عزّ وجلّ والثواني والعقل الفعّال، وكلّ شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهليّة.

* **المدينة الضّالة**[26]: هذه التسمية مستقاة من المرجع الديني، ومردّ ذلك إطلاع المعلّم الثاني على القرآن والاستفادة منه في بلورة معالم متنه الفلسفي. فمن نافلة القول إذن، أنّ الفارابي استخدم مصطلح قرآني، مثلما ورد في الآية التالية: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدا».[27]

وتتحدّد عند الفارابي في كون جملة الآراء والأفعال السّائدة فيها جاهليّة؛ أي إنّ لها آراء في السّعادة لكن غير السّعادة الحقيقيّة. رئيسها عرف السّعادة الحقيقيّة لكن لم يفعل أفعالها، ولم يجعل أهلها يفعلونها. لذلك له البقاء لكن في شقاء. أهلها لم يعرفوا الآراء ولا الأفعال الفاضلة. لذلك مصيرهم مصير الجاهليّة أي الانحلال، وهو العدم. يقول الفارابي «والمدينة الضّالة، هي التي تظنّ بعد حياتها هذه السّعادة، ولكن غيّرت هذه،

21 الآراء، ص. 73. انظر الفصل، 34، ص. 83

22 البقرة، الآية: 108

23 غافر، الآية: 26

24 الآراء. ص ص. 73 – 74

25 آل عمران، الآية 110

26 الآراء، ص. 72. يحيل الفارابي إلى أفلاطون في شأن أسباب التغيير التي تلحق المدن الفاضلة، حتى تتغير وتستحيل إلى المدن المضادة. راجع: تلخيص نواميس أفلاطون، ص. 24. وانظر كذلك: مقداد عرفة منسية: الفصل الخامس: تصنيف المدن والفرق الإسلامية، ضمن الفارابي فلسفة الدين وعلوم الإسلام، ص. 137-159. جاء في لسان العرب لابن منظور، مادّة (ضلّ): والضّلالة في الاستعمال اللّغوي هي ضدّ الهدي.

27 النّساء، الآية: 136

وتعتقد في الله عزّ وجلّ وفي الثواني وفي العقل الفعّال آراء فاسدة لا يصلح عليها (حتّى) ولا أن أخذت على أنّها تمثيلات وتخيّلات لها، ويكون رئيسها الأوّل ممّن أوهم أنّه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور. وملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة، ورياستهم مضادّة للرئاسات الفاضلة، وكذلك سائر من فيها»[28].

* **المدينة الضروريّة**[29]: وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري ممّا به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون على استفادتها.

* **مدينة الخسّة والسقوط**[30]: وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملة اللذّة من المحسوس والتخيّل وإيثار الهزل واللعب بكلّ وجه ومن كلّ نحو.

* **مدينة الكرامة:** [31] والمقصود بها تلك المدينة التي قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمّم، ممجدين معظمين بالقول والفعل، ذوي فخامة وبهاء، إمّا عند غيرهم وإمّا عند بعضهم بعض، كلّ إنسان على مقدار محبته لذلك، أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه.

* **مدينة التغلب:** [32] وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدّهم اللّذة التي تنالهم من الغلبة فقط.

* **المدينة الجماعيّة:** [33] هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحرارا، يعمل كلّ واحد منهم ما شاء، لا يمنع هواه في شيء أصلا. وملوك الجاهليّة على عهد مدنها، أن يكون كلّ واحد منهم، إنّما يدبّر المدينة التي هو مسلّط عليها ليحصل هواه وميله، وهمّ الجاهليّة التي يمكن أن تجعل غايات هي تلك التي أحصيناها آنفا. يقول الفارابي في موقف خاصّ بأصناف السياسات الجاهليّة: «إنّ كلّ صنف من أصناف السياسات الجاهليّة يشتمل على أصناف مختلفة متباينة جدّا. فمنها ما هو في غاية الرداءة ومنها ما ضرره يسير ومنفعته كثيرة بحسب قوم بأعيانهم»[34].

ويضيف في ذات الموضع قائلا: «عسير وبعيد أن تلزم أفعال رئيس من رؤساء الجاهليّة صنفا من أصناف السياسات الجاهليّة خالصا لا يشوبه شيء من غير ذلك الصنف، إذا كان كلّ واحد منهم إنّما تصدر أفعاله عن

---

28 الآراء، ص. 74

29 الآراء، ص 73. راجع أيضا: حول المدن المضادة للمدينة الفاضلة: د. حمّو، (، (محمد آيت): الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، ص. 192-204

30 الآراء، ص. 73. إن مصير النفوس الفاضلة: السعادة، أما مصير النفوس الجاهلة: الفناء، كما أن مصير النّفوس الضالة الشقاء. راجع: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ص. 206-205

31 الآراء، ص. 73

32 الآراء، ص. 73

33 الآراء، ص ص. 73 – 74

34 فصول منتزعة، الفصل 90، ص.92

رأيه وظنونه ودواعي نفسه لا عن علم وصناعة مقتناة. فلذلك صار الموجود إنّما هو سياسات ممزوجة من هذه السياسات الجاهليّة أو من أكثرها»[35]. من نافل القول التّأكيد أنّ تقسيم الفارابي للمدن ومضاداتها، ورؤسائها وفضائلها ورذائلها، إنّما يستقي ارهاصاته الأولى من فلسفة أفلاطون ونعني كتاب الجمهورية رأسا.

35 فصول منتزعة، الفصل 92، ص.93. يسخر الناقد العربي من الفارابي؛ لأنه لم يجد في «عالمه اللغوي» مرادفات لأنواع المدن وأساليب الحكم فيها، عند اليونان، من ديمقراطية وأرستقراطية وأوليغارشية، إلخ... فتحولت إلى أسماء لمدن أخرى ابتكرها الفارابي كالمدينة الجاهلية... ومدينة الخسة والشقوة ومدينة الكرامة ومدينة التغلب والمدينة الجماعية، إلخ... وهذه «المدن» «ليست يونانية ولا عربية ولا فارسية، وإنما هي «مضادات المدينة الفاضلة»، شيدها الفارابي بنفس الخيال الذي شيدته مدينته الفاضلة. والواقع أن هذه المدينة وأسمائها بتعبير أدق، ليست من «ابتكار» الفارابي، بل من اختيار المترجم العربي القديم، وهو اختيار موفق في الغالب، لأنه تحاشى الترجمة الحرفية واستطاع في أغلب الأحيان أن يؤدي المعنى. فالمدينة الجماعية هي الديمقراطية، والمدينة الجاهلية هي الطغيان، ومدينة التغلب هي الأوليغاركية، ومدينة الكرامة هي الديمقراطية التي وجدنا أفلاطون نفسه يقر بأنه ركب في نحتها مركبا وعرا غير مألوفا. راجع: الجابري، (محمّد عابد): التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 1991، ص، 236

إذا أقررنا مع أبي نصر، أن مصير أهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة إما: الشقاء أو العدم، فإنه يتعين علينا – أولا – تحقيق هذه الدعاوى بتفحص موقف الفارابي الذي بدا منحرفا عن الإسلام، وعن المنطق السليم، في تحديده مصائر النفوس الفاضلة والمضادة؛ وذلك من وجوه: أولا: أنه لا يقول بخلود كلّ النفوس، فيخالف الدين. ثانيا: أنه يربط الخلود بالعلم، لا بطبيعة النفس، فيخالف العقل. ثالثا: أنه يضع السعادة والشقاء في مشاهدة الذات فلا دور لله فيهما، ولا دور لجزاء جسماني من جنة أونار، يؤمن بهما المسلم. وهو موقف لا يخلو من وجاهة، وأن ما اعتمده الفارابي هاهنا كحجة، لن يكون إلا دليلا مضادا لشناعة ما قصده. راجع، قمير، (يوحنا): الفارابي، ضمن سلسلة فلاسفة العرب، ص.41.

بالإمكان، الاعتماد على التصنيف الذي قام به. الدكتور: «مقداد عرفة منسيّة» فيما يتّصل بمضادات المدينة الفاضلة، حيث قدّم من خلاله تصنيفا مختزلا، ولكنّه يستوفي خصائص ومواصفات تلك الرّئاسات أو المدن.

تصنيف المدن باعتبار مقوّماتها:

أسماء المدن	الآراء	الأفعال	الغرض	المآل	
				رئيس المدينة	أهل المدينة
فاضلة	فاضلة	فاضلة	خير حقيقي	سعادة أبديّة	سعادة أبديّة
جاهليّة	جاهليّة	جاهليّة	خيرات مظنونة	هلاك = انحلال	هلاك = انحلال
فاسقة	فاضلة	جاهليّة	خيرات مظنونة	شقاء أبدي	شقاء أبدي
مبدّلة	فاضلة ثمّ جاهليّة	فاضلة ثمّ جاهليّة	خيرات مظنونة	شقاء أبدي	هلاك = انحلال
ضالّة	جاهليّة	جاهليّة	خيرات مظنونة	شقاء أبدي	هلاك = انحلال

الانحلال أو البقاء في سعادة أو شقاء

بقاء أو عدم بقاء	سعادة أو شقاء	المعنيّون
بقاء	سعادة	رئيس الفاضلة وأهلها
	شقاء	رئيس الفلسفة وأهلها+ رئيس المبدّلة+ رئيس الضّالة
انحلال: هلاك		رئيس الجاهليّة وأهلها+ أهل المبدّلة+ أهل الضّالّة

الاعتقاد في وجود سعادة أخرى أو في عدمها، وطبيعة هذه السّعادة

اعتقاد سعادة حقيقيّة أو اعتقاد عدمها	اعتقاد سعادة حقيقيّة	اعتقاد سعادة مظنونة	المآل
اعتقاد في وجود سعادة حقيقيّة	رئيس الفاضلة وأهلها		سعادة أبديّة
	رئيس الفاسقة وأهلها		شقاء أبدي
	رئيس المبدلة		شقاء أبدي
	رئيس الضالة		شقاء أبدي
		أهل الضالة والمبدّلة	انحلال: هلاك
عدم اعتقاد وجود سعادة أخرى	رئيس الجاهليّة وأهلها		انحلال: هلاك

راجع، مقداد عرفة منسية: «الفارابي: أصناف المدن»، ضمن فعاليات ملتقى الفلسفة العربيّة: فلسفة السياسة وفلسفة التّاريخ، تونس 8 و9 فبراير، 2008. راجع أيضا كتابه: الفارابي فلسفة الدين وعلوم الإسلام، ص ص. 171-170

ومع ذلك، ترتكز هذه المعالجة الفارابيّة على سند ميتافيزيقي أفلوطيني محدث، يعلّل وجود الأشيّاء بفيضها عن موجود أوّل تعزى إليه جميع الأشيّاء.

من الأهميّة بمكان، بعد هذه التّأملات الفلسفيّة حول أصناف المدّن غير الفاضلة وعلاقتها بنموذج المدينة الفاضلة، التوجّه نحو رصد أهمّ المكاسب الحاصلة من فعل المقارنة هذا. وعليه، من الحكمة التساؤل إذن: ما هي مزايا تفصيل القول الممكن في المدن الجاهليّة إحصاء وتصنيفا مقارنة بالمدينة الفاضلة على نحو ما بلور معالمها الفارابي؟

* إنّه لخليق بالملاحظة، أنّ التمييز بين مختلف أصناف المدن الجاهلة، إنّما يكون من خلال اختلافهم في معرفة السّعادة الحقّة. «فهاته المدن يجمعها شيء واحد وهو مفهوم خاطئ عن السّعادة، إمّا في التمتّع بالملذات أو في امتلاك الثروات والكرامات أو إتبّاع الشّهوات»[36].

إذا سلمنا من جهتنا، أنّ فعل التفاضل بين المدن جميعها يقوم على معيار معرفي، فإنّ المدن الجاهلة تتباين فيما بينها بتباين مفهومها عن السّعادة. وبالتّالي، فإنّ المقياس المعتمد من طرف الفارابي هو دوما «معيار إبستيمولوجي»[37].

* النتيجة الأخرى، أنّ الاجتماع بما هو ظاهرة إنسانيّة لا ينبغي أن يقوم على القهر والتغالب، بل على أسّس وحدة العقيدة. وهو ما يؤكّد مكانة العقيدة (= الإيمان بعقيدة واحدة) في مدينة الفارابي. فإذا كان التراتب الاجتماعي يرتبط باختلاف النّاس في القدرات والصنائع والمعارف. فإن تنوّع المدن يكون حسب اختلاف آرائها. وكذلك يقوم المجتمع برمته على اجتماع أفراده حول آراء واحدة. فالمعرفة إذن هي التي تجعل المدن متنوّعة والنّاس مترابطين ومتفاضلين. إنّها إذن هي العنصر المتحكّم في طبيعة المدينة.

* أوّل ما يسترعي اهتمامنا من عرض الفارابي لآراء أهل المدن الجاهلة والضّالة وهي آراء فاسدة هو عدم إيمان أصحابها بالتراتّب والنّظام. فالمدن الجاهلة لا مراتب فيها ولا نظام. وبناء عليه، فإنّ التراتب أضحى فضيلة من فضائل المجتمع الصّالح، مثلما أنّ النظام لسنّة من سنن الكون.

* يؤكد الفارابي أن ضلال هذه المدن راجع إلى جهل أهلها التّام بالتشريع الإلهي الموحى وعدم اطلاعهم عليه، وبالتّالي عدم العمل به. وكذلك، إلى تركهم لأحكامه ونواميسه رغم اطلاعهم عليه، إمّا لنسيانه أو تبديله أو تزييف محتواه.

---

36 **Badawi (A): Histoire de la philosophie en Islam, j. Vrin, Paris, 1972. p.566**

يقول الفارابي بخصوص الرياسات الجاهليّة: «وتنقسم هذه الرياسة أقساما كثيرة. ويسّمى كلّ واحد منها بالغرض الذي يقصده ويؤمّه، ويكون على عدد الأشيّاء التي هي الغايات والأغراض التي تلتمس هذه الرّياسة: فإن كانت تلتمس اليسار سميّت رياسة الخسّة، وأن كانت الكرامة سميّت رياسة الكرامة، ولأن كانت بغير هاتين سميّت باسم غايتها تلك». راجع، «إحصاء العلوم»، الفصل 5، ص-ص.38-39

37 **Badawi (A): Histoire de la philosophie en Islam, p.567**

* إنّ المواقع الاجتماعية التي يحتّلها النّاس في المدينة الفاضلة لا تقوم على الأصل والجاه والمال أو الغلبة، مثلما هو الشأن في المدن الجاهليّة، وإنّما هي رهينة تطوير البشر لقابليتهم الفطريّة وسعيّهم إلى اكتساب العلوم والصناعات.

* تقريظ الحكمة بوصفها مثلا أعلى يؤسّس نموذج المدينة الفاضلة والسياسة المدنية الرّشيدة. تحصيلا للسّعادة بوصفها نهايّة الكمال الإنسانيّ.

* تعريف المدينة الفاضلة بآراء أهلها وأفعالهم، كما تعرّف أيضا بنسبتها إلى أضدادها كالمدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المبدّلة والمدينة الضّالة.

* نستخلص أنّ سياسة المدينة الجاهلة، هي سياسة للنوابت، على عكس سياسة المدينة الفاضلة باعتبارها سياسة للحكماء.

يذكر الفارابي أسباب دوام المدنية الفاضلة، حصول الآراء في النّفس عامل البقاء. إن كانت صحيحة وانضافت إليها أفعال فاضلة حصلت السّعادة المؤبّدة، يقول الفارابي: «وبينّ أنّ المدينة الفاضلة إنّما تدوم فاضلة ولا تستحيل، متى كان ملوكها يتوالون في الزّمان على شرائط واحدة بأعيانها حتّى يكون الثّاني الّذي يخلف المتقدّم على الأصول والشرائط التي كان عليها المتقدّم وأن يكون توليهم من غير انقطاع ولا انفصال»[38].

يذهب علي أومليل في مستوى كتابه: «السّلطة الثقافيّة والسّلطة السياسيّة» إلى القول إنّ: «أساس هذه المدينة هو الفرد الفيلسوف، ومدينته الفاضلة هي عالمه الفكري الذي يتميّز به عن محيطه ويرقى به عنه، ويوفر له العدّة المعرفيّة لبناء سلوك يعلي من شأن الباطن، ويقابل القيم السّائدة بقيمة الفلسفة»[39].

يمكنّنا التأكيد هاهنا، أنّ الرّئاسة الفاضلة عند الفارابي هي التي تمكّن الأفعال التي ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة. هذا ما يبرّر شرعيّة وأحقيّة التصريح التّالي: «السياسة الفاضلة هي التي ينال السائس بها نوعا من الفضيلة لا يمكن أن يناله إلاّ بها، وهي أكثر ما يمكن أن يناله الإنسان من الفضائل، وينال المسوسين من الفضائل في حياتهم الدنيويّة والحياة الأخيرة مالا يمكن أن ينال إلاّ بها. أمّا في حياتهم الدنيويّة، فأن تكون أبدانهم على أفضل الهيئات التي يمكن في طبيعة واحد واحد منها أن يقبلها، وتكون أنفسهم على أفضل الحالات التي يمكن في طبيعة نفس من أنفس الأشخاص، وفي قوّتها من الفضائل التي هي سبب السّعادة في الحياة الآخرة، ويكون عيشهم أطيب وألّذ من جميع أصناف الحياة والعيش الذي لغيرهم»[40]. وعلى خلاف هذه السياسة الفاضلة، فإنّ الرئاسة الجاهليّة في تقدير الفارابي، هي التي تمكّن الأفعال التي ينال بها ما هو مظنون به أنّه سعادة. والنتيجة إذن، إذا كانت المدينة الجاهلة: «هي التي لم يعرف أهلها السّعادة ولا خطرت

38 إحصاء العلوم، الفصل 5 ص.40

39 أومليل (علي): السلطة الثقافية والسّلطة السياسيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1996، ص.182

40 فصول منتزعة، الفصل 89، ص.92

ببالهم»[41]. فإنّ المدينة الفاضلة، مدينة السّعادة بوصفها وليدة سياسة مدنيّة فاضلة. هذا ما قاد الفارابي في تحديده لمعنى السياسة إلى القول: «ليست السياسة على الإطلاق جنسا لسائر أصناف السياسات، بل هي كالاسم المشترك لأشياء كثيرة تتفق فيه وتختلف في ذواتها وطبائعها، ولا شركة بين السياسة الفاضلة وبين سائر أصناف السياسات الجاهليّة»[42].

إنّ أصل السياسة في لغة العرب من السوس بمعنى الرياسة، وساس الأمر سياسة، قام به، فالسياسة القيام يأمر الناس بما يصلحها من تحقيق المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم[43].

تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الكلام قد أعاد إلى الواجهة مجموعة من الخلاصات التي تناولناها في فصول سابقة، ولا يمكن أن يدخل ذلك في باب التكرار لنفس الآراء والمواقف، بل إلى ترابط قوي بين نشأة المدينة وعلم السياسة باعتباره علما صعبا للغاية، لأنّ المعادلة المنطقيّة التي توصلنا إليها:

لا وجود للمدينة الفاضلة بدون سياسة مدنيّة، ولا يمكن لهذه السياسة أن توجد في غياب الفيلسوف. والنتيجة هاهنا إذن، أنّ المدينة إذا أضيفت إلى السياسة، فإنّنا سنحصل في النّهاية على الفيلسوف الرئيس. يقول الفارابي إنّ: «الرّئاسة لا تتأتى إلا بمهنة وملكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مكّن فيهم عليهم، وتلك المهنة هي الملكيّة والملك أو ما شاء الإنسان أن يسميها، والسياسة هي فعل هذه المهنة»[44].

يعرض فيلسوفنا شروط إمكان المهنة الملكيّة الفاضلة، بوصفها تلتئم بقوتين: «إحداهما القوّة على القوانين الكليّة. والأخرى القوّة التي يستفيدها الإنسان بطول مزاولة الأعمال المدنيّة وبمزاولة الأفعال في الأخلاق والأشخاص في المدن التجريبيّة والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة، على مثال ما عليه الطبّ»[45].

إنّه لخليق بالقول، إنّ أبا نصر خصّص «عدة فصول»[46] في مستوى كتاب: «فصول منتزعة» للحديث عن التشابه الممكن بين صناعة الطب وصناعة السياسة؛ أي بين الطبيب من ناحية والمدني والملك من ناحية أخرى، يقول الفارابي «كما أنّ صحّة البدن هي اعتدال مزاجه، ومرضه الانحراف عن الاعتدال، كذلك صحّة المدينة واستقامتها هي اعتدال أخلاق أهلها ومرضها التفاوت الذي يوجد في أخلاقهم. ومتى انحرف البدن عن الاعتدال من مزاجه. فالذي يردّه إلى الاعتدال ويحفظه عليه هو الطّبيب. كذلك إذا انحرفت المدينة في أخلاق أهلها عن الاعتدال، فالذي يردّها إلى الاستقامة ويحفظها عليها هو المدني. فالمدني والطبيب يشتركان في فعليهما

41 الآراء، الفصل 29، ص.107

42 فصول منتزعة، الفصل 88، ص.92

43 مجموع في السياسة، ص.75

44 إحصاء العلوم، الفصل 5 ص.38

45 إحصاء العلوم، ص.39. انظر فيما يتعلق «بالمهنة الملكية الفاضلة»، د. منسية، (مقداد عرفة): الفارابي فلسفة الدين وعلوم الإسلام، ص. 33 وما بعدها.

46 انظر فصول منتزعة، الفصول التالية: 3، 4، 5، 21، 26، 27، 29 والفصل 32

ويختلفان في موضوعي صناعتيهما. فإنّ موضوع ذلك هو الأنفس، وموضوع هذا هو الأبدان. وكما أنّ النّفس أشرف من البدن، كذلك المدني أشرف من الطّبيب»[47].

لا يتردّد الفارابي في اعتبار الصحّة فضيلة من الفضائل، ناهيك أنّ غاية المريض هي الصحّة، كما أنّ غاية الفقير هي الغنى، وغاية رجل السياسة والفيلسوف هي صحّة المدينة وازدهار شؤونها، واعتزازها بحسن التدبير وافتخارها بالفيلسوف، لأنّ «الملك في الحقيقة هو الذي غرضه ومقصده من صناعته التي يدبّر بها المدن أن يفيد نفسه وسائر أهل المدينة السّعادة الحقيقيّة، وهذه هي الغاية والغرض من المهنة الملكيّة. ويلزم ضرورة أن يكون ملك المدينة الفاضلة أكملهم سعادة؛ إذ كان هو السبب في أن يسعد أهل المدينة»[48].

هذا ما يبرّر فعل المفاضلة التي جهر بها الفارابي في موقفه الذي أوردناه منذ حين، من خلال اعتباره عمل السياسي أشرف من عمل الطبيب؛ لأنّ إسعاد أمّة أفضل من إسعاد إنسان واحد. وكذلك، لأنّ خطأ طبيب ما يؤدي إلى موت إنسان واحد. في حين أنّ خطأ سياسي يقود إلى هلاك أمّة بأكملها. وبالتالي، فإنّ استنباط الخير الكليّ للإنسان وللمدينة يرتهن بالمهنة الملكيّة الفاضلة. هذا ما قصد إليه الفارابي بقوله: «وكذلك مدبّر المدينة ينبغي أن يدبّر أمر كلّ جزء من أجزاء المدينة، كان جزء صغيرا مثل إنسان واحد أو كبيرا مثل منزل واحد ويعالجه ويفيده الخير بالقياس إلى جملة المدينة وإلى كلّ جزء من سائر أجزاء المدينة، بأن يتحرّى أن يجعل ما يفيد ذلك الجزء من الخير خيرا لا يضرّ به جملة المدينة ولا شيئا من سائر أجزائها بل خيرا تنتفع به المدينة بأسرها وكلّ واحد من أجزائها بحسب مرتبته في نفعه المدينة»[49].

إنّ الملك هو ملك بالمهنة الملكيّة وبصناعة تدبير المدن وبالقدرة على استعمال الصناعة الملكية أي وقت صادف رئاسة على مدينة، سواء اشتهر بصناعته أو لم يشتهر بها، وجد آلات يستعملها أو لم يجد، وجد قوما يقبلون منه أولا، أطيع أو لم يطّع. وفي ذات الاتجاه، يرى الفارابي أنّ كلّ صناعة وكلّ مذهب، وكلّ فعل واختيّار قد يعلم أنّه أقوى تشوّق به خير ما. ما دام هذا الأخير، قيمة يتشوّقها الكلّ، كما يؤكّد في نفس المنحى، لمّا

---

47 فصول منتزعة، الفصل 3، ص.24.

48 فصول منتزعة، الفصل 30، ص.47.

49 فصول منتزعة، الفصل 26، ص ص. 42 – 43، ونلتقي بمقارنة الأخلاق بالطب في مؤلفات كثيرة، من ذلك ما ذكره ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله شمس الدين محمّد بن أبي بكر) في كتابه: «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة»، نشر محمّود حسن ربيع، ط2، مكتبة الأزهر، القاهرة، 1939، ص.121، حيث يقول: «نسبة العلماء» إلى القلوب كنسبة الأطباء إلى الأبدان، وما يقال للعلماء أطباء القلوب فهو لقدر ما جامع بينهما. وإلا فالأمر أعظم، فإن كثيرا من الأمم يستغنون عن الأطباء ولا يوجد الأطباء إلا في السير من البلاد، وقد يعيش الرجل عمره أو برهة منه لا يحتاج إلى طبيب».

يقول موسى بن ميمون: «من المعلوم قول الفلاسفة: إن للنفس صحة ومرضا، كما للجسم صحة ومرضا. وتلك أمراض النفس وصحتها التي يشيرون إليها في الآراء والأخلاق... ولذلك سمّى الآراء غير الصحيحة والأخلاق الردية على كثرة اختلاف أنواعها: «الأمراض الإنسانية» ... من تعليق نصير الدين الطوسي على رسالة ابن ميمون في الرد على جالينوس في خواجه. نصير الدين محمّد الطوسي، تلخيص المحصّل بانضمام رسائل وفوائد كلامي باهتمام عبد الله نوراني، إشارات مؤسّسة مطالعات إسلامي، دانكشاه مككيل، طهران، 1359ه.ق، ص.507.

والأمر ذاته، نجده لدى ابن رشد في سياق تشبيه الطبيب برجل السياسة. وأيضا، يظن أن ضرورة وجوده في هذه المدينة (ويقصد الطبيب) هي لأمر آخر، وهو أن ينظر بالقوة الفكرية التي اكتسبها بالاختيار والتجربة في الأغذية المناسبة لشخص وصقع صقع، وزمانها ومقدارها «. وعليه، فان تشبيه صاحب السلطة بالطبيب من الأمور المتواترة عند الفيلسوف قرطبة. وهو ما يحيل على رسائله الطبية. راجع، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص ص256-257

كانت الأفعال والصناعات كثيرة صارت الغايات كثيرة؛ وذلك أنّ غاية صناعة الطب الصحّة، وغاية عمل السفن السفينة، وغاية تدبير الحرب الغلبة، وغاية تدبير المنزل الثروة. وقد يوجد في هذه الصناعات وأمثالها صناعات تحت صناعة واحدة بمنزلة ما. ربّما يكون الفيلسوف يقصد بهذه الصناعة التي تأتي على رأس الصناعات الأخرى هي صناعة الفلسفة بوصفها أشرف العلوم؛ ذلك أنّ «واضع النواميس يدلّ منه على جودة المعرفة بشرائط المعقولات العمليّة والقوّة على استخراجها والقوّة على إيجادها في الأمم والمدن»[50].

إذا كان الفارابي يثمّن منزلة الفلسفة ومهمّة الفيلسوف، وفي المقابل، يقارع نمط الفلسفة الفاسدة ونموذج الفيلسوف الزور. هذا مصداقا لما ذهب إليه فيلسوفنا: «فأمّا الفلسفة البتراء والفيلسوف الزور والفيلسوف البهرج والفيلسوف الباطل هو الذي شرع في أن يتعلّم العلوم من غير أن يكون موطأ نحوها فإنّ الذي سبيله أن يشرع في النظر ينبغي أن يكون بالفطرة استعدادا للعلوم النظر إذا كان هذا ثمّ شرع في أن يتعلّم الفلسفة فتعلمها أمكن ألا يصير فيلسوف زور ولا بهرج ولا باطل»[51]. هذا ما يعطينا مشروعية القول، إنّ من يقود أصناف الرّئاسات الجاهليّة هو الفيلسوف الباطل أو الزور أو البهرج. يقول الفارابي حول خصائص الفيلسوف ما يلي:

«(من) كانت أفعاله كلها موافقة لما هو جميل في بادئ الرأي المشترك للجميع»[52]. كما يعلن أيضا: «إنسان أصلح الأخلاق الشهوانية من نفسه كيما تكون شهوته للحق فقط لا للذة، وأصلح مع ذلك قوة النفس الناطقة كيما تكون إرادته صحيحة.»[53].

أمّا الرئاسة الفاضلة يدبّر أمورها الفيلسوف الحقيقي. ما دام الفيلسوف الحقيقي أو العضوي؛ ذلك الإنسان المتوحّد الذي يبحث باستمرار عن مقتضيات السّعادة تنبيها وتحصيلا، أو كيف يزيل عن نفسه الأعراض التي تصدّه من نيل ما يمكنه منها، كما أنّه يختار الانتقال من نموذج المدينة الجاهلة التي تنعدم فيها السّعادة إلى المدينة الفاضلة التي تشكّل السّعادة ماهيتها. بهذا المعنى، لم يكن الفارابي إذن يسعى إلى تأسيس مدينة فاضلة بدون سياسة مدنيّة، ولكنّه سعى إلى مساءلة القيّم الأخلاقيّة وأصناف السياسات السائدة في عصره، والآراء وجملة المذاهب المنحطة، من أجل بناء منظومة آراء جديدة تستقي عمقها ومشروعيتها من

50 تحصيل السّعادة، الفقرة، 58، ص.92.

51 تحصيل السّعادة، الفقرة 62، ص ص.94 – 95. «إن واضع النواميس بالحقيقة ليس هو كل من يروم ذلك، لكن من خلقه الله وهيأه لوضع النواميس».

انظر النواميس، ص ص.39-40. تتحدد النواميس عند أبي نصر، بوصفها: «القدرة على استنباط المشتركات للأمم أو لأمة أو لمدينة ما، مما تتبدل في أحقاب أو في مدد طويلة محدودة».

راجع، تحصيل السعادة، ص.70.

ويعرف الفارابي الناموس كالآتي: «هو مغالبة المرء نفسه وطلب القدرة على قمع الشرور النفسانية والتي من الخارج، وطلب العدل في الأمور.... والناموس خاص بالنفس. وإنما يكون بحسب ما يوجبه الحال لتأدي بالناس إلى الخير الأقصى وطاعة الآلهة هو طريق الخيرات وأمها ومعدنها». النواميس، ص.38-50-54

52 فصول منتزعة، الفصل 98، ص ص. 101-100

53 فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ضمن، ضمن المجموع، ص.62.

العلم والفلسفة وبخاصّة فلسفته في واجب الوجود وفلسفة تتخلص في «آراء»[54] أهلها وأفعالهم، فهي فاضلة إذا كان أهلها يعتقدون في «المبدأ الأوّل» (الله) وفي «الثواني» أي العقول الفلكيّة التي هي الملائكة في نظره، وفي صدور الموجودات عن المبدأ الأوّل بواسطة الثواني وفي العقل الفعّال، الّذي هو ملاك الوحي، اعتقادات صحيحة على نحو ما علّمنا الفارابي.

وحين شعر بالعصيان المدني تجاه العلم والفلسفة والسياسة والمدينة الفاضلة، ومحبّة النّاس للآراء الضّالة، فضّل الاعتزال وتربيّة النّفس على الوحدة. ولعّل الفيلسوف، عندما يجد نفسه مضطرا للبّحث عن وسيلة تحمله إلى بهاء المدينة الفاضلة، فإنّه يختار الوحدة، وليس العزلة. ذلك أنّ الوحدة لها سلطة أصيلة لكيلا تمنعنا من العزلة، وفي المقابل تساهم في إشراق الوجود المطلق ومحايثة الأشيّاء. وهذا معنى سفر الفيلسوف كما يدعو إليه الفارابي وابن باجة[55] من بعده، هو سفر خاصّ، لأنّه ينطلق من عالم الكون والفساد إلى عالم ما بعد الطبيعة، أو من المدينة الجاهلة إلى المدينة الفاضلة بوصفها وطن الفلاسفة.

يمكن القول، إنّ المدينة الفاضلة عند الفارابي: «تؤول في نهاية الأمر إلى علاقة فكريّة روحيّة بين جماعة ممتازة تتآلف فيما بينها، لاعتقادها الفلسفي المشترك، وتربي نفسها تربيّة فلسفيّة، تتشبّع بأخلاق الفلاسفة»[56]. إنّ أبا نصر الفارابي قد جسّد هذا التوجّه عمليّا، فقد عاش حياته، كما يقول صاحب: «عيون الأنباء»، معتزلا النّاس «ولم يكن معنيّا بهيئة ولا منزل ولا مكسب»[57]. بل أكثر من ذلك، «لقد كان ضعيف الحال، حتّى إنّه كان في الليل يسهر للمطالعة والتصنيف، ويستضيء بالقنديل الذي للحارس... ويذكر أن سبب قراءته الحكمة أنّ رجلا أودع عنده جملة من كتب أرسطو طاليس، فاتفق أن نظر فيها، فوافقت منه قبولا وتحرّك إلى قراءتها ولم يزل إلى أن أتقن فهمها فهما وصار فيلسوفنا بالحقيقة»[58].

كان الفارابي إذن، بعدما رفض العيش في المدينة الجاهلة، أي المدينة الإسلاميّة التي كانت في عصره، يرغب في العزلة وتربيّة النفس على الاغتراب، وتحصينها من أهل السياسات الفاسدة، ومحاولة الالتحاق بالسياسات الفاضلة، على الرّغم من انتمائهم إلى زمن آخر، لكنّهم لا يزالون يملكون تأشيرة الإقامة في قلعة الفلاسفة (= المدينة الفاضلة). ولذلك ينبغي على الإنسان الفاضل أن يجهد نفسه لكسب مشروعيّة الإقامة. ولقد تأثّر ابن

---

54 يعرف الفارابي الرأي، قائلا: الرأي هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا أو ليس كذا، وهو كالجنس للظن واليقين وهما كالنوعين. راجع، الخطابة، ص.457

55 يتحدّث ابن باجة في هذا الصدّد عن سفر الفلاسفة، وبخاصّة في لحظة إشراق الوجود، قائلا: «هؤلاء (= الفلاسفة) هم الذين يعنيهم الصوفيّة بقولهم الغرباء، لأنّهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى هي لهم كالأوطان»

كما يتحدّث ابن باجة عن معاناة الفيلسوف داخل المدينة الجاهلة وهي في تقديرنا ذات المعاناة التي كان للفارابي فضل السبق في الإشارة إليها. يقول: «وكان السعداء إن أمكن وجودهم في هذه المدن، فإنما يكون لهم سعادة المفرد». راجع، تدبير المتوحد، ص.13

56 أومليل (علي): السّلطة الثقافيّة والسّلطة السياسيّة، ص.172

57 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، بيروت، دار الثقافة، 1985، الجزء 3، ص.264

58 عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ص. 264-263. راجع، أيضا، ابن خلكان، وفيات الأعيان، الجزء 4، القاهرة، 1948، ص.339-343

باجة بهذا الموقف الذي دافع عنه الفارابي؛ أي تحريض الفيلسوف على اعتزال النّاس ما أمكنه ذلك، فأخذ يدعو في رسائله إلى سياسة للمتوحّد، أو تدبير المتوحّد على حدّ قوله، كما أتينا على ذلك سابقا.

لا ضير في القول مع الفارابي أنّ سياسة المدينة الجاهلة، هي سياسة للنوابت، على عكس سياسة المدينة الفاضلة بوصفها سياسة للحكماء. وبناء عليه، فإنّ العلاقة بين السياستين لا يمكن تحديدها أو الوقوف على ماهيتها إلاّ من خلال التقابل والتضاد. يشير أبو نصر الفارابي إلى منزلة النّوابت في المدن. وإذا كان يسميهم: «النوائب» في كتاب: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، دون أن يخصّص لهم أي فصل من فصول كتابه هذا. فإنّه، في كتاب: «السياسة المدنيّة» قد نعتهم بالنوابت وأفرد لهم حيّزا معتبرا، تفصيلا للقول الممكن في شأنهم. وبالتّالي، يحدّد الفارابي النّوابت من خلال الوصف التّالي «إنّ النّوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة، أو الشّوك النّابت فيما بين الزّرع أو سائر الحشائش غير النّافعة والضّارة بالزّرع أو الغرس»[59]. وعلى هذا النّحو يمكن القول إنّ الفارابي ميّز بين صنوف مختلفة من النّوابت وهم: المتقنّصون والمحرّفة والمارقة والمسترشدون والمموّهون والمزيّفون والرّيبيّون والعبثيّون والمغرورون.[60] فمن أجل ذلك يرى الفارابي أنّ المهمّة المناطة بعهدة رئيس المدينة الفاضلة، إنّما تتمثل رأسا في «تتبع النّابتة وإشغالهم وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصّة إمّا بإخراج من المدينة أو بعقوبة أو بحبس أو بتصريف في بعض الأعمال وإن لم يسعوا له»[61].

لُباب المحصّل في هذا المستوى من التّحليل أنّ الفارابي يروم تأصيل المدينة الفاضلة، انطلاقا من الفلسفة كغيره من فلاسفة الإسلام. فالفيلسوف سواء في المشرق أو في المغرب، وهو يؤسّس ملامح مدينته الفاضلة ويؤهل أركانها، كانت له قدرة خاصّة على الإنصات إلى صوت العقل، ولذلك اصطدم مشروعه بالواقع. وبعبارة أخرى، إنّ الفلسفة إذا كانت ضروريّة في تأسيس المدينة الكاملة؛ لأنّها تغذيها روحيّا، ما دام أنّ غاية محبّة الحكمة هي تحقيق السّعادة وتحقيق الخير الأسمى، فإنّ المدينة الجاهلة على نحو ما رأينا، لا تهب نفسها للفلسفة؛ لأنّها لا ترغب في أن تصبح مدينة فاضلة ينعم أهلها بالخير الأسمى، على اعتبار أنّ المدينة الجاهلة في رأي الفارابي وغيره من فلاسفة الإسلام، لا يمكن لأهلها أن يعرفوا السّعادة ولا الخير الأسمى؛ لأنّهم لم يتذوقوا طعم محبّة الحكمة، ولم تنفتح أنفسهم للعلم والفضيلة، بل يؤثرون في حياتهم الشهوات البهيميّة؛ لأنّ السّعادة عندهم هي اللّذة. ما استرعى انتباهنا أيضا ونحن نقارب تلكم المسألة الخاصّة بسياسة الرّياسة ربط الفارابي بين الأخلاق والسياسة من خلال الرّبط بين بعض الفضائل الأخلاقيّة وضرورة تحققها داخل المدينة الفاضلة على غرار قيمة العدل، ناسجا في ذلك على الشّاكلة الأرسطيّة. وسنرجئ التعرّض لكذا مسألة إلى مستوى حديثنا عن نظرية العدل وما يعرض فيها من تضايف الأخلاق والسياسة تباعا.

---

59 السياسة المدنيّة، ص. 77

60 السياسة المدنيّة، ص. 120 – 125

61 السياسة المدنيّة، ص. 123

- ثالثا: القول في نظرية العدل وما يعرض فيها من تضايف بين الأخلاق والسياسة

يحتل مفهوم العدل في دلالته السياسيّة والأخلاقيّة مكانة هامّة في الفكر العربي الوسيط برمته، ففي المعاجم العربيّة القديمة على سبيل المثال، تتجلّى تلك الدلالة بوضوح، حيث نقرأ في لسان العرب لابن منظور ما يلي: «العدل ما قام في النفوس أنّه مستقيم وهو ضد الجور، عدل الحاكم في الحكم يعدل، عدلا، وهو عادل، من قوم عدول وعادل ... والعدل الحكم بالحقّ يقال هو يقضي بالحقّ وبعدل، وهو حكم عادل ذو معدلة في حكمه»[62]. ويربط التهانوي في «اصطلاحات الفنون»، بين العدل والاستقامة قائلا: «العدالة (...) في اللّغة الاستقامة وعند أهل الشرع هي الانجزار عن محظورات دينيّة»[63].

وانشغال أبي نصر بتفكيك مفهوم العدل إنّما يندرج ضمن ذلك الاهتمام الذي حظي به هذا المفهوم في الفكر العربي الوسيط، وميزته أنّه يرتقي به إلى مستوى المفهوم الفلسفيّ. ولذلك حرص على تلمّس ما يمكن أن يحيل عليه من معاني فلسفيّة، ففي كتاب: «فصول منتزعة» تناول أبو نصر مفهوم العدل بالدّرس وهو يحلّل المسألة الأخلاقيّة السياسيّة، فاعتبر أنّه يعني تمتع كلّ فرد من الأفراد الذين تتكون منهم المدينة الفاضلة بقدر من الخيرات يتناسب والموقع الذي يشغله ضمن الترتيب العامّ لأهل المجتمع الفاضل، يقول: «العدل أوّلا يكون في قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل المدينة على جميعهم»[64]، فأفراد المدينة كلهم يجب أن يتمتعوا بخيراتها، ولكن هل يعني ذلك أنّ أبا نصر يقرّ قسمة متساوية لكلّ الأصناف؟ كلاّ! إنّه لا يرى ذلك إذ القسمة لديه إنّما تكون بحسب ما يستحقه كلّ صنف ويستأهله، «فلكل واحد من أهل المدينة قسطا من هذه الخيرات مساويا لاستئهاله»[65]؛ فالعدل يقضي بأن يحصل كلّ صنف من الأصناف على ما يتناسب وموقعه في سلم ترتيب الناس في المدينة. أما إذا حصل على أقل أو أكثر من صحته، فإنّ ذلك له اسم واحد وهو الجور فـ«نقصه عن ذلك (نصيبه من الخيرات وهي السلامة والأموال والكرامة والمراتب، إلخ) وزيادته جور»[66].

وبهذا يصح القول إنّ «العدالة عند الفارابي ليست عدالة مساواة»[67].

وطالما أنّ الأمر يتعلّق بفضيلة أخلاقيّة مجال حركتها الممارسة العمليّة، فإنّ المقياس في حضورها أو عدمه هو تطبيقاتها الواقعيّة، وهذا ما أكده الفارابي عندما ربط الصلة بين العدل والمساواة، ولكنّها ليست أيّ مساواة، وإنّما هي تلك التي تعني أن يلزم كلّ فرد حدود المهنة التي هو مؤهل للقيام بها.

---

62 ابن منظور، لسان العرب، ج2، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ص.403

63 التهانوي، اصطلاحات الفنون، ج4، دار خياط، بيروت، 1966، ص.1014

64 الفارابي، فصول منتزعة، ص.71

65 فصول منتزعة، ص.71

66 فصول منتزعة، ص. 71

67 راجع، عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسيّة عند الفارابي، ص.83. وفي نفس هذا السياق يمكن القول مع علي أومليل أنّ «العدالة (...) في معناها الفلسفي القديم لا تعني المساواة بل تعني أن يقوم كلّ واحد بما هو مهيّأ له بطبيعته»، السلطة الثقافيّة والسلطة السياسيّة، ص.200

كما نلاحظ أيضا أنّ الفارابي قد تحدث عن العدل، بوصفه من ضمن الخصال الأساسية الواجب توفرها في رئيس المدينة الفاضلة، فهذا الرئيس ينبغي «أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله، ومبغضا للظلم والجور وأهلهما»[68]. ولفرط أهميّة هذه الخصلة، فإنّ المعلم الثاني، لم يجعل منها أمرا طارئا يمكن أن يتبدّل بتبدل الأوقات، وإنّما هي أمر ثابت يتصل بطبيعة الرّئيس نفسها.

ولمزيد تثبيت هذه الخصلة يقرن بينها وبين سلوك الرّئيس؛ فالسلوك العملي للرّئيس الفاضل يجب أن يتفق مع اتصافه بتلك الخصلة، فمن خصائصه «أن يكون عدلا غير صعب القيادة، ولا جموحا، ولا لجوجا إذا دعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور»[69]. وهذا يعني أنّ العدل ليس مجرد خصلة طبيعية في الرّئيس، وإنّما هو أيضا ممارسة عمليّة يفصح عنها سلوكه اليومي. والعدل في رأي أبي نصر يحفظ المدينة ويحميها من المخاطر، فهو إذا ما ساد بين أهلها عمها الاستقرار، فـ«أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأتلف بعضها مع بعض وترتبط بالمحبة وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل وأفاعيل العدل[70].

يبقى العدل عند الفارابي إذن، صفة من صفات الرئيس في المدينة الفاضلة، وكذلك يتمثل العدل في قيام كل فرد بما يتناسب وموقعه في المدينة، كما أن الغاية من العدل عند الفارابي، هي حفظ المدينة وضمان سلامة بقائها.

لكن، ماذا لو اتضح أنّ أبا نصر قد استفاد من المرجعيّة الإغريقيّة في بلورته لمعنى العدل. هذا ما يعطينا مشروعية النظر فيها وبيان خصوصية مقاربته مفهوم العدل. حظيت العدالة أو العدل باهتمام لافت عند الفارابي، نظرا لأهميّة هذه الفضيلة الأخلاقيّة على ما يبدو، ولقد عرّف العدل تعريفا لا يخرج عما قاله أرسطو[71]؛ فهو يرى أنّ العدل «يكون أوّلا في قسمة الخيرات المشتركة لأهل المدينة على جميعهم»[72].

وقد يتنزل تعريف الفارابي هذا ضمن ما يسميه أرسطو «بالعدالة التوزيعيّة». أمّا فيما يتصل بحفظ تلك العدالة أو إعادتها إلى وضعها السليم، فإنّ أرسطو يسميها «بالعدالة التصحيحيّة»[73].

وهنا يأتي دور العدالة التصحيحيّة لتحفظ العدالة أو تعيدها إلى وضعها السليم، وتصحح الخارجين عليها. وهذا الخروج يقول عنه الفارابي، متفقا في ذلك مع أرسطو «وما يخرج عن يد الإنسان من قسطه من الخيرات فهو إمّا بإرادته مثل البيع والهبة والقرض أو الاستيداع والإكراء، وأمّا لا إرادية مثل أن يسرق أو يغضب. لذلك،

---

68 آراء أهل المدينة الفاضلة، ص.70

69 الآراء، ص. 70

70 فصول منتزعة، ص.70

71 فلو قارنا بين ما قاله الفارابي عن العدل وبين ما قاله أرسطو في كتاب الأخلاق، الفصل الخامس، ص.179. لوجدنا أنّ الفارابي قد أخذ وبشكل واضح ما قاله أرسطو.

72 فصول منتزعة، ص.71

73 انظر أرسطو، كتاب الأخلاق، المقالة الخامسة، ص.180-184

ينبغي أن يكون في كلّ واحد من هذين شرائط يبقى بها ما في المدينة من الخيرات محفوظا عليهم، وإنّما يكون ذلك بأن يعود بدل ما خرج عن يده بإرادته أو بغير إرادته خير مساو لذلك الذي خرج عن يده...فإذا زيد في مقدار ذلك أو نقص كان ذلك جورا»[74].

ولم يكتف الفارابي بهذا الشرح للعدل والعدالة، بل ذكر معنى آخر من معاني العدالة عند أرسطو لعلّه، المعنى الذي ينتهي آخر المطاف إلى أفلاطون على حدّ تعبير ماجد فخري، فأرسطو يعتبر العدالة مطابقة للفضيلة التامة، فهو يقول: «فأمّا هذه العدالة فإنّها فضيلة تامّة...من أجل أنّ الاستعمال إنّما هو الفضيلة التامة، وإنّما هي تامة من أجل أنّ الذي هي له يقدر أن يستعمل الفضيلة، وفي غيره أيضا، ليس في ذاته فقط»[75]؛ وذلك ما أورده الفارابي عندما قال: «والعدل قد يقال على أنواع أخرى أعمّ، وهو استعمال الإنسان أفعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره، أي فضيلة كانت»[76]. وهذا ما يعزز لدينا القول، إنّ الفارابي كان أكثر الفلاسفة المسلمين تعاملا مع فلسفة أرسطو الأخلاقيّة.

كما يذكر الفارابي أيضا معاني أخرى للعدل يبدو فيها التّأثير الأفلاطوني هذه المرّة واضحا غاية الوضوح، فهو يذكر، وتحت تسميّات مختلفة، العدل الطبيعي، والعدل القائم على ردّ الودائع، وعدل التعاقد الناشئ أصلا من ردّ الودائع الذي يقر نظام التناصف، حيث يترك كلّ واحد منهما للآخر ممّا كانا يتغلبان عليه. وهنا يتم التعاقد بشرائط فيصطلحان عليها من أجل تقاسم الكرامات، ويشترط كلّ واحد على صاحبه ألا يروم نزع ما في يديه إلا بشرائط[77]. أمّا العدل الطبيعي، فيعرّفه الفارابي بقوله: «هو التغالب المؤدي إلى استعباد القاهر للمقهور، وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر»[78].

لعلّنا، نكون محقين بعض الشيء، إذا قلنا، إنّ الفارابي قد استطاع أن يتوسع في معالجاته لهذه الفضائل أكثر من سابقيه واللاحقين له من أصيلي بيئته الاجتماعية والفكريّة[79].

تعدّ قضيّة العدالة من أهمّ الفضائل التي تناولّها الفارابي بالطرح، تناوّلا يعكس بوضوح التّمشي الأرسطي الذي اعتمد لتفصيل ذات المسألة. فالتقسيم الذي يورده أرسطو في مستوى الكتاب الخامس من الأخلاق إلى

---

74 فصول منتزعة، ص ص.72-73. وراجع أيضا، كتاب الأخلاق لأرسطو، المقالة الخامسة، ص.180-183

75 أرسطو، كتاب الأخلاق، المقالة الخامسة، ص.175-176

76 فصول منتزعة، ص.74

77 الآراء، ص. 87. ويبدو أنّ هذه المسألة استمدها الفارابي من أفلاطون، فلو عدنا إلى الكتاب الأوّل من الجمهوريّة، (ص183)، لوجدنا تقاربا كبيرا بين ما قاله الفارابي وما أعلنه بوليمارخوس حول أهميّة رد الوديعة.

78 راجع، الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص.132، وقارن بين كلام الفارابي وبين ما أورده أفلاطون في الجمهوريّة، الكتاب الأوّل، على لسان بوليمارخوس، ص.191، حيث يقول هذا الأخير: «العدالة هي تحقيق مصالح الأقوى». ويبدو أنّ كلّ هذه المقارنات تؤكد مسألة واحدة هي وقوف الفارابي على كتاب الجمهوريّة، بل وتمثله للعديد ممّا فيه. قال الفارابي: «إن أفلاطون قد فحص عن العدل وكيف يحصل في المدينة الفاضلة». انظر فلسفة أفلاطون وأجزاؤها، ص.23

79 لقد كانت شروحاته لهذه الفضائل أكثر توسعا من سابقيه، الكندي والرازي مثلا، واللاحقين أمثال يحي ابن عدي والعامري، ويبدو أنّ مسكويه هو الأكثر قربا من الفارابي في هذا الخصوص. (راجع كتابه، تهذيب الاخلاق، ص ص.26-27)

نيقوماخوس للعدالة إلى توزيعيّة وتصحيحيّة وما خصّ ذلك من الاشتراك الحاصل بين أهل المدينة في الخيرات التي تجسدّها الأموال والكرامة والمراتب، هو ذاته الذي يتوفرّ عليه فكر الفارابي[80].

ومفهوم العدالة من المفاهيم المركزيّة التي تربط في نسقي الفيلسوفين بين الأخلاق والسياسة. فالعدالة تنسب إلى الأخلاق من جهة كونها فضيلة، وتنسب إلى السياسة من جهة كونها تتحقّق في المدينة الفاضلة. هذا ما جعل الفارابي يخصّها بفصل كامل[81].

والعدالة تعرف في مقابل رذيلة الظلم أو كما يسمّيها الفارابي «الجور»[82]. وتتحققّ العدالة خاصّة في مدى ملائمة الفعل للقوانين، فالقوانين العادلة هي التي من شأنها أن تؤدي إلى تحقيق سعادة المجتمع على حدّ ما يقرّه أرسطو[83].

ليست العدالة فقط هي التي تربط الأخلاق بالسياسة، بل إنّ تحقّق الأفعال الفاضلة والسيّر تكون موزّعة حسب الفارابي في المدن، وأنّ تحقّقها لا يكون إلاّ بفضل رئاسة تمكن الأخلاق والفضائل من التحقّق وتحفظها من عدم الزوال وهي المهنة الملكيّة، وهذا الفعل من شأنه أن يحقّق المدينة الفاضلة [84]. يقول الفارابي أيضا: «الملك هو الملك بالمهنة الملكيّة وبصناعة تدبير المدن وبالقدرة على استعمال الصناعة الملكيّة أي وقت صادف رئاسة على مدينة»[85].

يربط الفارابي بين آراء سقراط وأفلاطون وأرسطو في نظرتهم للمدينة الفاضلة؛ «فالمدينة الفاضلة عندهم هي التي يتعاوّن أهلها على بلوغ الكمال الأخير الذي هو السّعادة القصوى»[86].

وفي ذات السيّاق، يعرف أرسطو العدالة على أنّها: «تهيؤ تجعلنا قادرين على إتيّان أفعال عادلة وعلى تحقيق تلك الأفعال عينيّا وعلى الرّغبة في إتيانها»[87]. وبناء عليه، تناول أرسطو مسألة العدالة في المجال

---

80 راجع، أرسطو، الأخلاق، المقالة 5، الفصلين 6 و7، ص.180 إلى 185. وقارن في ذلك بين قول الفارابي: فصول منتزعة، الفصل 62، ص.71

81 انظر، الفارابي، الآراء، الفصل 35، ص. 86. راجع أيضا، فصول منتزعة: -الفصل 61، ص.70.

- الفصل 62، ص. 71-73

- الفصل 64، ص.74.

82 فصول منتزعة، الفصل 62، ص.71.

83 فخري (ماجد): أرسطو طاليس، ص ص. 121-120 راجع حول قيمة العدل:

Aristote. Rhétorique.1.9. 1366^{b} 9-10

La politique.1.2. 1353^{a} 37-40

Ethique à Nicomaque.5.13. 1137^{a} 9-10

84 إحصاء العلوم، الفصل 5، ص.70.

85 فصول منتزعة، الفصل 32، ص.49.

86 فصول منتزعة، ص.71.

87 123 **Ethique de Nicomaque, V,1,p..Aristote**

الإيتيقي-السياسي وفي موقع التقاطع بين الخاصّ والعامّ. وإذا كانت العدالة هي أكمل الفضائل فما ذلك منها بالماهيّة. وإنّما من جهة ماهي بالأصل علاقة بالآخر ذلك أنّ «من يمتلكها يقدر على إبداء فضيلته إزاء الغير كذلك وليس بالنسبة على ذاته وحسب».[88]

نشير أيضا أنّ الفارابي تناوّل بالدّرس والتحليل موضوع: «العدل»[89]، انطلاقا من سياقين مهمين في مستوى مشروعه العمليّ في بعده السياسي تدقيقا. ونعني: حديثه عن الرّئيس الأوّل. وكذلك اهتمامه بآراء المدينة الفاضلة.

ففي مستوى الجانب الأوّل يشدّد الفارابي على ضرورة اعتبار العدل من أهمّ خصال الرئيس الأوّل. هذا ما أكدّه بقوله: فهو «بالطبع محبّا للعدل وأهله ومبغضا للجور والظلم وأهلها يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه ويؤتي من حل به الجور، مؤتيا لكلّ ما يراه حسنا وجميلا، ثمّ أن يكون عدلا غير صعب القياد ولا جموحا ولا لجوجا، إذا دعي إلى العدل، بل صعب القيادة إذا دعي إلى الجور، وإلى القبيح»[90].

فإنّ ما يمكن قوله إنّ أبا نصر يجعل من العدل شرطا من شروط المدينة الفاضلة، ويحمّل الرئيس الأوّل مسؤوليّة شيوعه في مدينته.

وإذا عدنا إلى كتاب: «فصول منتزعة» أين خصّص الفارابي بعض «الفصول»[91] لطرح مسألة العدل في علاقته بالمدينة. هذا ما يطالعنا به المعلم الثاني بقوله: «العدل أوّلا يكون في قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل المدينة على جميعهم، ثمّ من بعد ذلك في حفظ ما قسم عليهم وتلك الخيرات هي السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الخيرات التي يمكن أن يشتركوا فيها. فإنّ لكلّ واحد من أهل المدينة قسطا من هذه الخيرات مساويا لاستئهاله. فنقصه عن ذلك وزيادته عليه جور. أمّا نقصه فجور عليه، وأمّا زيادته فجور على أهل المدينة»[92].

يبدو جليا من خلال هذا القول، أنّ شرط إمكان العدل هو قسمة الخيرات المادية والمعنوية المتعيّنة تحديدا في الأموال والمراتب والكرامات. علما وأنّ الفارابي يشترط أنّ هذه القسمة لا تكون عادلة بأن يتحقق

88 نفس المرجع، V، 1، ص.125.

89 إذا أردنا تحديد الدّلالة المفهوميّة لمعنى العدل عند الفارابي، ينبغي استحضار ما يقابله بما ليس هو: أنّه ليس «العدل الطبيعي» القائم على التغالب، على نحو ما يسود في عالم الحيوانات. والذي يؤدي إلى القهر والاستعباد، ولا هو أيضا من جنس العدل «الاصطلاحي» المتعاقد عليه، كما يظهر مثلا في عمليّات البيع والشراء وما إلى ذلك. والنّاتج في الأصل عن توازن في القوى بين طائفتين بحيث تخاف كلّ واحدة الأخرى، أو عن اضطرارهما إلى الاتفاق والتحالف لمواجهة عدو مشترك. إنّ ديمومة هذا العدل واستمراريته ترتبط كليّا ببقاء الشروط التي أنتجته ويزول حالما يختل التوازن ويزول الخوف، فيرجع التغالب من جديد. وعدم الدراية بتلك الأسباب يجعل البعض يتوهّم أنّ «العدل هو الموجود الآن» أي إنّه يضفي عليه طابعا إطلاقيّا في حين أنّه يبقى مرتهنا بظروف نشأته. راجع: الفارابي، فصول منتزعة، الفصل 62، ص. 71-72 وكذلك، آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل 35: «القول في العدل». ص. 86

90 الآراء، الفصل 28، ص-ص. 104-105

91 راجع، فصول منتزعة، الفصل 62، 63، 64، 65. انظر كذلك، كتاب: «الآراء»، الفصل 35: «القول في العدل».

92 فصول منتزعة، فصل 62، ص. 71. راجع عن مفهوم العدالة ومقتضياتها عند الفارابي، ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ص. 203-204

في إطارها التساوي التام في توزيع هذه الخيرات على أفراد المدينة، بل تكون عادلة إذا نال في إطارها كل عنصر من عناصر المدينة قدرا منها استنادا إلى معياري: المرتبة والمنزلة التي يحتلها كل فرد في نظام المدينة.

قد يسود الاعتقاد لدى البعض أنّ في ذلك جورا وظلما. ولكن، ماذا لو تبينّ لنا أنّ الفارابي ينفي ذلك كليّا وحجته أنّ المستفيد الأوّل والأخير من جملة تلك الخيرات هو المدينة برمتها التي لا يتمايز أفرادها ولا يختلفون في المكانة والوظيفة إلا بغاية تحقيق أكمل النماذج الاجتماعية والسياسيّة في إطارها.

وبناء عليه، يرفض الفارابي إيثار المصالح الشخصيّة أو الفئوية القائمة على ظاهرة استغلال أشخاص أو فئات في نظام المدينة الفاضلة.

وبالتالي، فإنّ العدالة كما يقول بها الفارابي هاهنا ليست من جنس عدالة مساواة على نحو ما يرى عبد السلام بنعبد العالي. وإنّما المقصود بها في تصوّر الفارابي عدالة انسجام وائتلاف بين مختلف المراتب التي تتكون منها المدينة الفاضلة[93]. ويكون بمقتضاها (أي العدالة) توزيع الثروات متفاوتا بتفاوت تلك المراتب ومستجيبا للمبدأ القائل: «لكلّ حسب استئهاله»؛ أي إنّ الفارابي يؤكّد على مبدأ الجدارة، أو الاستحقاق الخاصّة بكلّ فرد من أفراد المدينة الفاضلة.

بخصوص توزيع خيرات المدينة، يؤكّد الفارابي إذا تمت عمليّة التوزيع وفقا لمقياس الجدارة، فإنّ الفرد يمكنه الاحتفاظ بما أصابه من خيرات. ولا يخرج الخير من يد الفرد إلا في حالتين، وهما: بالإرادة كالبيع والتنازل أو بدونها كالمصادرة أو الاغتصاب. هذا ما أعلنه الفارابي بقوله: «فإذا قسّمت واستقرّ لكلّ واحد قسطه، فينبغي بعد ذلك أن يحفظ على كلّ من أولئك قسطه، إمّا بأن لا يخرج عن يده وإمّا بأن يخرج بشرائط وأحوال لا يلحق من خروج ما يخرج عن يده من قسطه ضرر لا به ولا بالمدينة [94].

يذهب الفارابي في إطار تشخيصه لمسألة العدل والجور إلى الاعتراف أولا بمشروعيّة التنازل الإرادي للشخص. ولكن يشترط ألا يكون هذا التنازل الإرادي فيه ظلم أو جور؛ لأنّ في فعل التنازل تحت وطأة الإلزام، والإكراه وكلّ أصناف الضغوطات إصابة للمدينة ببعض الشرور واستشراء مظاهر الفساد التي تضر بوحدة الجسم السياسي والاجتماعي.

أمّا إذا كان تنازل الفرد عن بعض مماّ يستحق، وكان هذا التنازل فيه خير يصيب المدينة. فإنّه تنازل مشروع ومقبول؛ لأنّ سيحقق العدل للشخص وكذا للمدينة أيضا. أمّا إذا كان فعل التنازل عمّا يستحقه الفرد من خاصّ أو عامّ، فإن هذا التنازل يعدّ جورا ولذا وجب إيقافه.

---

93 فصول منتزعة، ص. 71. إن المساواة في تقدير الفارابي، هي أن ينزل كل واحد المنزلة التي يستحقها. وإن هذه المساواة هي التي تورث المحبة والصداقة. انظر: النواميس، ص. 69

94 فصول منتزعة، فصل 62، ص.72

وبناء عليه، إذا سلمنا بمشروعيّة هذا القول الفارابي، فإنّنا من ناحيّة أخرى، نفهم كيف قدم الرّجل مصلحة المدينة على المصلحة الفردية. استنادا إلى توجهه القائل: فإذا كان هناك خير عامّ يصيب المجموعة، فلا بّد لهذا الشخص أن يتنازل عنه لفائدة الصالح العامّ. هذا ما نستشفه من قول الفارابي التّالي: «ويكون ما عاد من ذلك إمّا عاد عليه هو في خاصّة نفسه وإمّا على المدينة»[95]. ويصرّح في ذات الإطار قائلا: «وينبغي أن يكون في كلّ واحد من هذين شرائط ينبغي بها ما في المدينة من خيرات محفوظا عليهم. وإنّما يكون ذلك بأن يعود بدل ما خرج عن يده إمّا من نوع ما خرج عن يده، وعمّا من نوع آخر»[96].

إنّ المضامين الأساسيّة لفحوى هذا الموقف الفارابي تتجسّد في التعرض إلى صنفين من التنازل عن الخيرات: تنازل إرادي وآخر لا إرادي. فإذا حدث أن تنازل الفرد عن بعض خيراته بأيّ كيفيّة كانت، فينبغي أن يكون هذا التنازل مقترنا بمردود يكون بدوره مساويا لما تنازل عنه الفرد من الخيرات. وهذا المردود لا بدّ أن يصيب الفرد كما المدينة بخير ما، فإذا كان هذا التنازل لا يصيب المدينة بأي خير كان تنازلا باطلا. يقول الفارابي: «ويكون ما عاد من ذلك إمّا عاد عليه هو في خاصّة نفسه وإمّا على المدينة. وأي هذين عاد عليه المساوي له فهو العدل الذي تبقى به الخيرات المقسومة محفوظة على أهل المدينة»[97]. ومن جهة أخرى، إذا تنازل الفرد وأصابه خير دون أن يصيب المدينة، فإنّ الخير هنا هو المستفاد ما دام لم يلحق أي ضرر بالمدينة فهو مقبول. وإذا كان ما تنازل عنه الفرد أصاب المدينة بضرر ولم يصب الشخص صاحب الحقّ المتنازل عنه، فإنّ هذا التنازل فيه جور. هذا ما ذهب إليه الفارابي بقوله: «ثمّ ينبغي أن يكون ما يعود عليه هو في خاصة نفسه، إمّا نافعا للمدينة وإمّا ضارا لها. والمخرج عن يد نفسه أو عن يد غيره قسطه من الخيرات متى كان ضارًّا بالمدينة كان أيضا جائرا ومنع منه. وكثير ممن يمنع يحتاج في منعه على شرور توقع به عقوبات. وينبغي أن نقدّر الشرّور والعقوبات حتّى يكون كلّ جور بحذائه عقوبة ما مقدرة تفرض مساويّة له»[98].

إن التنازل على هذا النحو لا يكون شرعيًا إلاّ إذا كان فيه فائدة عمليّة تصيب المدينة. لذلك، فلا غرابة، أن يقول بضرورة ردع ذلك الفرد بفرض جملة من العقوبات، حتّى يرجع الفرد عن هذا التنازل. حتّى وإن كانت العقوبة شرًا. وهذا الشر يصيب الأفراد إلاّ أنّ حقّ المدينة أولى وأفضل من حق الأفراد أو المصلحة الذاتيّة. وحتّى وإن أصاب هذا الشخص الفاعل للتنازل شرًا، فإنّ هذا الشر في حدّ ذاته عدل؛ لأنّه يريد أن يحقّق خير المدينة. هذا مصداقا للقول الفارابي: «فإذا نيل الفاعل بقسط من الشر كان عدلا، إذا زيد عليه كان جورا عليه في خاصّة نفسه وإذا نقص كان جورا على أهل المدينة، وعسى أن تكون الزيادة جورا على أهل المدينة»[99].

---

95 فصول منتزعة، فصل 62، ص.72.

96 فصول منتزعة، ص 72

97 فصول منتزعة، ص.72.

98 فصول منتزعة، فصل 62، ص.73.

99 فصول منتزعة، ص. 73

نشير أنّ الرابطة العمليّة بين قيمة العدل والمدينة الفاضلة تتجلىّ بأكثر وضوح في مستوى مقاربة الفارابي للنشاط الاجتماعي للإنسان، يرى الفارابي أنّ لا جمع بين الأعمال في المدينة الفاضلة. فكلّ فرد في تقديره يختص بعمل واحد ولا يجمع بين أعمال كثيرة أو حتّى بين عملين. هذا ما أعلنه المعلّم الثّاني بقوله: «كلّ واحد ممّن في المدينة الفاضلة ينبغي أن يفوّض إليه صناعة واحدة يفرد بها وعمل واحد يقوم به، إمّا في مرتبة خدمة، وإمّا في مرتبة رئاسة لا يتعدّاها، ولا يترك أحد منهم يزاول أعمالا كثيرة ولا أكثر من صناعة واحدة»[100].

نستجلي من هذا التصريح الفلسفي أنّ أبا نصر يقرّ بضرورة تحديد نوع العمل في المدينة كما ينادي بتقسيم العمل بحيث كلّ واحد من أفراد المدينة يمارس نوعا واحدا من العمل.

وإذا عدنا إلى جملة المبرّرات المفسرة لهذا الموقف الفارابي فبمستطاعنا حصرها في ثلاثة أسباب جوهريّة، تتعيّن كالآتي:

* لا يمكن أن يصلح الفرد لكلّ عمل أو لكلّ صناعة. فإن كان رئيسا، فإنّ رئاسته تكون في مرتبة رئاسيّة واحدة ولا يجمع بين رئاسات مختلفة. إذا كان عاملا أو صانعا فإنّ صنعته لا بّد أن تخصّ نوعا واحدا من الأعمال.

هذا ما ذهب إليه الفارابي قائلا: «... أحدها أنّه ليس يتّفق أبدا لأن يكون كلّ إنسان يصلح لكلّ عمل ولكلّ صناعة، بل قد يوجد إنسان دون إنسان يصلح لعمل دون عمل»[101].

يعتمد الفارابي معيار القدرة في تقسيم العمل؛ لأنّ كلّ فرد يتمتّع بجملة طاقات أو قدرات ماديّة وفكريّة معيّنة تتباين من فرد إلى آخر. وبالتّالي، فإنّ تلك الطّاقة الإنسيّة لا بّد أن توجّه إلى نوع مخصوص فقط من المهنّ أو الصناعات أو الأعمال التي تتماشى ومستطاع ذلك الفرد العامل؛ لأنّ تكليفه بمجموعة أعمال يتنافى واستعداداته الطبيعيّة، ولا يتمكّن من انجازها على الوجه الأكمل.

* إذا اختص الإنسان في عمل ما، حذقه وأحكمه، يقول الفارابي موضّحا لنا ذلك: «إنّ كلّ إنسان يقوم بعمل أو بصناعة، فإنّه يكون قيامه به أكمل وأفضل ويصير به أحذق وأحكم عملا، متى انفرد به ونشأ عليه منذ صباه ولم يتشاغل بشيء آخر سواه»[102].

المقصود بهذا الموقف، تأكيد الفارابي على أهميّة التخصّص في صناعة ما أو عمل ما، أو حرفة معيّنة. ومالها من مزايا تتمثل في إتقان العمل، ضمان الجودة وكذلك، تحقيق مردوديّة ونجاعة أفضل في مستوى مباشرة الإنسان العامل لمهامّه العمليّة.

---

100 فصول منتزعة، ص ص. 75-74

101 فصول منتزعة، فصل 65، ص. 75

102 فصول منتزعة، ص. 75

* أنّ عملا ما يمارسه العامل قد يصرفه عن عمل آخر يقوم به، خاصّة إذا تزامنا. فثمة كثير من الأعمال لها نفس الأوقات. لذا، يقول الفارابي: «ينبغي أن يفرد لكلّ واحد من العملين إنسان واحد حتّى يكون كلّ واحد من العملين يلحق في وقته ولا يفوت»[103].

ما ننتهي إليه من هذا الموقف، أنّ تقسيم العمل خاضع إلى مقاييس كميّة وكيفيّة، تتجسّد في: عامل الطّاقة الجسديّة والفكريّة، التخصّص، الكفاءة، الجودة، النجاعة أو الفاعليّة، الزّمن. هذا من شأنه أن يضمن إلى حدّ ما تأصيل قيمة العدل في واقع الممارسة العمليّة داخل المدينة.

وفي ذات السيّاق، يقارب الفارابي موضوع العدالة داخل المدينة، من خلال استحداثه لمفهوم: «عدة المدينة». ما المقصود به عند الفارابي؟ وكيف يكون هذا المصطلح معبّرا عن شيّوع العدالة داخل المدينة؟

يعرّف الفارابي «عدة المدينة» في مستوى كتابه: «فصول منتزعة»، على النّحو التّالي: «عدة المدينة هي الأموال المعدّة للطوائف الّذين ليس من شأنهم أن يكسبوا مالا. والّذين هم كذلك. وتعدّ الأموال لهم أوّلا وعلى المقصد الأوّل وعلى رأي جميع مدبري المدن، هم أقسام المدينة الذين غايات مهنهم على القصد الأوّل ليس اكتساب أموال مثل حملة الدّين ومثل الكتاب والأطبّاء وذويهم. فإنّ هؤلاء في المدينة من أجزائها العظمى ويحتاجون إلى أموال»[104].

يؤكد الفارابي وفقا لهذا القول انقسام المجتمع إلى طبقتين:

- **الطبقة الأولى**: تتكوّن تحديدا من الأشخاص الّذين يقومون بجملة أعمال عامّة داخل المدينة. والمقصود بهم في رأي الفارابي الأطبّاء والكتّاب.... وهؤلاء ليس من حقهم اكتساب الأموال. فاكتساب الأموال من هؤلاء غير مشروع. كما أنّه فتح عيادات طبيّة او مكاتب للتسجيل مثل المحاماة والدّفاع أو أيّ عمل كتابي يقصد من ورائه جمع الأموال. فهذه الطبقة مهمتها على نحو ما يرى الفارابي تقديم الخدمات الضروريّة دون مقابل فالدّولة هي التي توفر لهم جميع حاجاتهم.

- **الطبقة الثانيّة**: والمقصود بها، تلك الطبقة التي بإمكانها الحصول على مال أو دخل نتيجة العمل الذي تقوم به. ويخصّ الفارابي بالذكر هاهنا، طبقة التجار، والحرفيين والمنتجين وغيرهم.

يقول الفارابي: «وقوم رأوا ألا يترك في المدينة من لا يمكنه بوجه ما أن يقوم بشيء من الأعمال النّافعة فيها. وقوم من مدبري المدن رأوا أنّ يجعلوا في المدينة القصد الأوّل اكتساب المال، وعدّة للزمن ومن جرى مجراهم»[105].

---

103 فصول منتزعة، ص. 75

104 فصول منتزعة، الفصل 66، ص.76

105 فصول منتزعة، ص.76

استنادا إلى هذا القول، يؤكّد الفارابي من خلاله أنّه لا يجب أن يترك في المدينة من لا يقوم بعمل أو يقدم خدمة إلى المدينة. ويرى أنّه مهما كان نوع الخدمة المقدمة من طرف الشخّص، لا بدّ أن يكون فيها نفع أو منفعة للمدينة. هذا ما يبرّر حديثه الخاصّ «بعدّة المدينة». وتتجلّى من خلال تفصيل القول فيها إلى: عُدّة تدفع وتقدّم إلى الذين يقدمون أعمالا وخدمة للمدينة، شريطة ألا يكون من حقّهم اكتساب الأموال، وأمثال ذلك الأطبّاء والكتاب وحفظة الدين. وعُدّة أخرى تقدم إلى الأشخاص الذين يقومون بأعمال أو خدمة إلى المدينة في فترة معيّنة. فهؤلاء تمنح إليهم عدّة محدّدة في الفترة الزمنية التي يشتغلون فيها والتي ينجزون خلالها جملة أعمال إلى المدينة.

وفي ذات الموضع، يطرح الرّجل إشكاليّة: «الزمنى»؛ ويعني بهم الأشخاص المعوزين والعاجزين على أداء الأعمال والمعوقين والشيوخ ومن جرى مجراهم: العجزة جسميّا وعقليّا. فهؤلاء جميعا الذي هم في حالة عطالة وواجب المدينة الاهتمام بهم في عدّتها من جهة توفير المال لهم لقضاء شؤونهم. وتلبية مطالبهم وإشباع حاجاتهم طوال المدّة المتبقية لهم في أعمارهم. ولا ينبغي الالتجاء إلى أساليب قتلهم القصدي والغير شرعي أو حتّى التفكير في القضاء عليهم أو التخلّص منهم بأيّ شكل من الأشكال. هذا ما يؤكّد مجدّدا المنزلة المرموقة التي يحظى بها الإنسان في المدينة الفاضلة، وأيضا في فلسفته التي قامت على أنفاس وجوديّة إنسانيّة أساس.

الخاتمة:

ولقد ضربنا في هذا البحث من كلّ مثل يُجلّي لنا أهميّة النّظر في سياسة الرّياسة وما يتصل بها من محدّدات تميّزها كلّيا عن صنوف الرئاسات الجاهليّة، حيث ألفينا تنصيص الفارابي في ثنايا ذلك على فضيلة الحكمة ودورها الفعّال في التّأصيل الفلسفي لنموذج المدينة الفاضلة. ولأمر كهذا، فإنّ النبش في الإرث الفلسفي الفارابوي، بخصوص مفاعيل سياسات فلسفة الرّياسة له من الأهميّة والجدّة كما الطرافة. ناهيك أنّ التّأمّل في هذا الموضوع ليندرج في عُرف المعلّم الثّاني ضمن سياسة الإنسان: فردا ومدينة وأمّة ومعمورة (ميكروكوزم / وميزوكوزم/ وماكروكوزم) ينتظم بها أمره. ترُجمانا إذّاك لمركزية فعل التدبير المدني، الموجه للفلسفة العمليّة لديه التي تعطي من ناحيّة بُرهان الأفعال المقدّرة التي في الملّة الفاضلة. «فإذن الشرّائع الفاضلة كلّها تحت الكلّيّات في الفلسفة العمليّة. وقد تبيّن أنّ الجزء العملي من الفلسفة إذن هو الّذي يُعطي أسباب الشرّائط التي يُقدّر بها الأفعال لأجل أيّ شيء شُرطت وأيّ غرض قُصد أن يُنال بتلك الشرائط».[106] كما تُعنى ببلورة ضرورات ونواميس سياسة مدنيّة فاضلة، يعمّ نفعها جميع من استعملها وتُعمّر وتصلح بها سيرة أهلها ويُسدّدوا بها نحو السّعادة بوصفها نهاية الكمال الإنسانيّ وغاية الاجتماع المدني الفاضل من جهة أخرى. ومن هنا، أ ليس لأهل المدينة الفاضلة أشيّاء مشتركة يعلمونها ويفعلونها، وأشيّاء أخر من علم وعمل يخصّ كلّ رتبة وكلّ واحد منهم. أ كانت تلكم الرّتبة رتبة رياسة أو رتبة خدمة؟ وتبعا لذلك، من الوجاهة بمكان

106 كتاب الملّة، ص. 47

الإقرار مع أبي نصر أنّه: «حُرّم على الفاضل من النّاس المقام في السياسات الفاسدة ووجبت عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة إن كان لها وجود في زمانه بالفعل. وأمّا إن كانت معدومة، فالفاضل غريب في الدّنيا ورديء العيش، الموت خير له من الحياة»[107]. وفي السياق عينه، أفلا تكون «الرّئاسة الجاهليّة لا حاجة لها إذن إلى الفلسفة إطلاقا. وأمّا الرّئيس الفاضل، فمقولة عمليّة واقتدار عمليّ ما دام لا يصدر في أحواله وأعماله وتدابيره عن الرّأي والظنّ ودواعي النّفس، وإنّما عن علم نظري»[108]. وحينئذ، أفلم يقل الفارابي ساعتها بنوعين من الرّياسة «رياسة تمكّن الأفعال والسنّن والملكات الإرادية التي شأنها أن ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة، وهي الرّياسة الفاضلة. والمدن والأمم المنقادة لهذه الرياسة هي المدن والأمم الفاضلة. ورياسة تمكن في المدن الأفعال والشيم التي تنال بها ماهي مظنونة أنّها سعادات من غير أن تكون كذلك، وهي الرياسة الجاهليّة»[109]. خليق بالإشارة إلى تأكيد الفارابي في كتاب تحصيل السّعادة على الطريقة المشورية في سياسة الحاكم للمدينة عبر أهل المنطق والفلسفة بقوله: «ويجعل لها طرقا إقناعيّة مشورية تنهض بها عزائمهم نحوها، ويستعمل في ذلك الأقاويل التي يوطئ بها أمر نفسه والأقاويل الانفعاليّة والخلقيّة التي تخشع منها نفوس المدنيين وتذلّ وترقّ وتضعف»[110]. ويضيف في الفصل 45 من كتابه فصول منتزعة قوله: «من يتمتّع بسداد الرّأي والمشوري لا يحتاج فيما يقوله أو يُشير به إلى حجّة أو دليل»[111]. من هذا المنطلق، لمّا كان «بلوغ السّعادة إنّما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن الأمّم، ليست الإرادية منها فقط، بل والطبيعيّة، وأن تحصل لها الخيرات كلّها الطبيعيّة والإرادية. ومدبر المدينة، وهو الملك، إنّما فعله أن يدبر المدن تدبيرا ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض وتأتلف وترتّب ترتيبا يتعاونون به على إزالة الشرور وتحصيل الخيرات، وأن ينظر في كلّ ما أعطته الأجسام السّماويّة، فما كان منها معينا ملائما بوجه ما نافعا بوجه ما في بلوغ السّعادة استبقاه وزيد فيه، وما كان ضارا اجتهد في أن يصيّره نافعا، وما لم يكن ذلك فيه أبطله أو قلله، وبالجملة يلتمس إبطال الشرين جميعا وإيجاب الخيرين جميعا»[112].

ومن هنا، نفهم مدى وجاهة ما ذهب إليه الفارابي في معرض حديثه عن سياسة الرّياسة بقوله: «ويحتاج في كلّ واحد من أهل المدينة الفاضلة إلى أن يعرف مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها والسّعادة والرّئاسة الأولى التي للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها، ثمّ من بعد ذلك الأفعال المحمودة التي إذا فُعلت نيلت بها السّعادة، وألا يقتصر على أن تُعلم هذه الأفعال دون أن تُعمل ويؤخذ أهل المدينة بفعلها»[113]. ناهيك أنّ

---

107 الفارابي، فصول منتزعة، ص. 95

108 العيّادي (سالم): سياسة الحقيقة في فلسفة الفارابي الميتافيزيقا والموسيقا، مكتبة علاء الدّين، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، 2016، ص. 73

109 إحصاء العلوم، ص. 38

110 تحصيل السّعادة، ص. 77

111 فصول منتزعة، ص. 59

112 السياسة المدنيّة، ص.95

113 السياسة المدنيّة، ص. 96

«كلّ جزء من أجزاء المدينة فيه رئيس لا رئيس فوقه من أهل تلك الطّائفة، وفيه مرؤوس ليست له رئاسة على إنسان أصلا، وفيه من هو رئيس لمن دونه ومرؤوس لمن فوقه».[114]

إنّ ما يمكن ملاحظته في هذا الشّأن هو أنّ الفارابي يجعل من العدل شرطا من شروط المدينة الفاضلة، لكنّه يبقى عنده مرتبطا بصفات الرّئيس الأوّل، فهو الّذي يتحمّل مسؤوليّة نشره في المدينة. لكن إذا كان العدل عند الفارابي هو إحدى الخصال التي يتمتّع بها رئيس المدينة الفاضلة، وكذلك قيمة يجب أن تسود في المدينة، فإنّها مع ذلك تبقى غير محدّدة في وجود الرّئاسة الفاضلة. فالمدينة الفاضلة لا تهلك إن لم تتوفر فيها قيمة العدل، لكن يصيبها الخراب إن غابت منها الحكمة. يقول الفارابي: «فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان أحدهما حكيم، والثّاني فيه الشرائط الباقيّة كانا هما رئيسين في هذه المدينة. فإذا تفرّقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرّابع في واحد والخامس في واحد والسّادس في واحد، وكانوا متلائمين كانوا هم الرّؤساء الأفاضل، فمتى اتّفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرّياسة وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك وكان الرّئيس القائم بهذه المدينة ليس بملك، وكان الرّئيس القائم بهذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه لم تلبث المدينة بعد مدّة أن تهلك.»[115] ولأمر كهذا يرى الفارابي: «أنّ واضع النّواميس متى كان جاهلا مثل القوم، فإنّه لا يمكنه وضع النّاموس الّذي ينفعهم»[116]. وعندئذ، فإنّ «مدبّر المدن إذا كان ذا أخلاق محمودة وصارت المحامدُ في نفسه ملكات فهو أفضل من أن يكون ضابطا لنفسه. وأمّا الإنسان المدنيّ والّذي به تعمّر المدينة، فإنّه إذا كان ضابطا لنفسه على ما يوجبه النّاموس، فهو أفضل من أن تكون الفضائل فيه طباعا. والعلّة في ذلك أنّ الضّابط لنفسه والقيّم بالنّاموس يستحقّ فضيلة الاجتهاد، وإن هفا هفوة وكان مدنيّا لا رئيسا، فإنّ الرّؤساء يقوّمونه ولا يعدوه إثمُه وفساده، وأنّ صلاح الرّئيس عامّ لأهل مملكته، فإذا هفا هفوة تعدّى فساده إلى كثير غيره، فيجب أن تكون الفضائلُ فيه طباعا وملكات»[117].

وهكذا يبقى المثل الأعلى بالنسبة إلى الفارابي هو الحكمة، فإذا لم توجد الحكمة فيمن يحكم المدينة وتوفرت باقي الفضائل فلا تبقى المدينة فاضلة، بل أكثر من ذلك تتجه إلى الهلاك. فالعدالة إذن هي شرط وجود المدينة (الفاضلة) لكنّه شرط غير كاف. أمّا الحكمة، فتمثل الشرط الضروري في وجودها.

لا ضير في القول مع الفارابي أنّ المدن لتتحدّد بالآراء التي يحملها أهلها من جهة، وبنوعيّة الرّئاسة فيها من جهة أخرى. «فالمدينة الفاضلة هي التي يكون رئيسها الأوّل هو الموحى إليه والّذي اجتمعت فيه جملة من الفضائل النّظرية والعمليّة والبدنيّة، وكانت غايته هي السّعادة الحقيقيّة لكلّ أهل المدينة. وللمدينة الفاضلة

114 فصول منتزعة، ص. 66

115 أراء أهل المدينة الفاضلة، ص ص. 71 – 72

116 تلخيص نواميس أفلاطون، ص. 42

117 فصول منتزعة، ص. 35

مدن تضادها هي «المدن الجاهليّة»، وتنقسم المدينة الجاهليّة نفسها إلى عدّة مدن منها «المدينة الضرورية»، و«المدينة البدالة»، و«مدينة الخسّة»، و«مدينة الكرامة»، و«مدينة التغلب»، و«المدينة الجماعيّة». ويرى الفارابي أنّ الملّة مجموعة من الآراء والأفعال. لذلك، فإنّ «المدن الضّالة، إنّما تحدث متى كانت الملّة مبنيّة على بعض الآراء القديمة الفاسدة».

لُباب المُحصّل ها هنا أنّ تصور العدل في المدن المناقضة للمدينة الفاضلة يقوم على الطبيعة وعلى المنفعة والخوف. لكن، وكما أنّ المدينة الجاهليّة تقابلها المدينة الفاضلة فآراء المدينة الجاهليّة تقابلها آراء المدينة الفاضلة ويتعرض الفارابي للتصوّر الفاضل للعدل في مناسبتين:

- في صدد حديثه عن الرّئيس الأوّل.

- في صدد حديثه عن آراء المدينة الفاضلة.

يرى الفارابي أنّ الرّئيس الأوّل للمدينة الفاضلة يجمع بين الفلسفة والنبوّة، فهو فيلسوف لقدرته على الحصول على الآراء النظرية من العقل الفعّال عن طريق العقل المستفاد والعقل المنفعل (الهيولاني)، وهو نبي لأنّ المعقولات تمر من عقله المنفعل إلى المخيلة، فيحوّل هذه المعقولات إلى جملة من الصوّر يدخل بها في علاقة مع الجمهور ويبلغها له. وهكذا، فإنّ النبي يكون فيلسوف بالضرورة، لكن الفيلسوف ليس نبيا؛ لأنّ تلقيه للمعارف النظرية يقتصر على العقل المستفاد دون الوصول إلى المخيلة. ولا يعني ذلك أنّ النبوّة أرفع شأنا من الفلسفة؛ لأنّ الملّة تبقى عنده حسب ما جاء في كتاب الملّة وكتاب الحوف تحت الفلسفة فالفيلسوف لا يحتاج إلى الوحي ليصل على المعارف النظرية.[118] إنّ هذا التصور للعدل يختلف في الوقت نفسه عن تصور آراء أهل المدن الجاهليّة وكذلك عن تصور أفلاطون للعدل. فأفلاطون يرى أنّ سيادة العدالة هو في بقاء كل طبقة في الحيز الذي يتفق مع طبيعتها أمّا عند الفارابي فالعدل يناقض الظلم وليس هناك أي إشارة إلى تقسيم طبقي (بالمفهوم الأفلاطوني) ولا إلى بقاء كلّ طبقة في المكان المخصّص لها، وهو ما يسمح لنا بالقول إنّ هذا التصور للعدل يبدو فيه الفارابي متأثرا بالفكر الإسلامي الّذي يقابل بين العدل والظلم مؤكدا على المساواة بين أفراد المدينة على الأقل اتّجاه الذّات الإلهيّة كما أنّ ربط العدل بالحسن والظلم بالقبح. هو تصوّر يذكرنا برأي المعتزلة في العدل[119].

صورة الأمر، أنّ ديدن الفارابي يكمن في التّأسيس الفلسفيّ للتّآلف العضوي بين السّجل السياسي والمثل الأعلى الأخلاقي، تأكيدا من لّدنه على مدى اقتضاء المدينة الفاضلة رياسة فاضلة، عساها تمكّننا من تحصيل السّعادة عن طريق ممارسة الأجناس الأربعة من الفضائل، وهي: الفضائل النّظريّة والفضائل الفكريّة والفضائل الخلقيّة والصناعات العمليّة. وعليه، أليس غاية الإنسان هي أن يبلغ السّعادة؛ وذلك هو الكمال الأقصى، وإنّما

118 الزّواري (رضا): المخيّلة والدّين عند ابن رشد، دار صامد، صفاقس – تونس، الطبعة الأولى، أبريل 2005، ص ص. 361 – 362

119 الزّواري (رضا): المخيّلة والدّين عند ابن رشد، ص. 363

يُنال الكمال الأقصى أوّلا بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها. وإذا كان المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السّعادة، وكان ذلك هو الكمال الأقصى الذي بقي أن يعطاه ما يمكن أن يقبله من الموجودات الممكنة، فينبغي أن يُقال في الوجه الّذي به يمن أن يصير الإنسان نحو هذه السّعادة. بهذا الكمال يحصل لنا الكمال الأخير؛ وذلك هو السّعادة القصوى، وهو الخير على الإطلاق. فالكمال التّام من منظور الفارابي هو ما يبلغه الإنسان بالعلم والعمل معا وبنموذج رياسة فاضلة تبوّأ الإنسان منزلة الغاية لا الوسيلة.

تبعا لكلّ ما سلف، يترادف العلم المدنيّ للوجود مع علم وحدة جميع الموجودات تناسبا تماثليا بالنّظر إلى مراتب الرّئاسة والخدمة، فيتشكّل بذلك كنظريّة للملّة وكمبدأ شرعنة لها كما هي، بما أنّ الملّة لا تدرك، في هذا السياق إلّا كوصف للأشيّاء بتخييلها في سلم ما في المدينة من الملوك والرّؤساء والخدم ومراتبهم. وبما أنّ مفهوم التناسب، إنّما هو مفهوم ميتافيزيقي في جوهره ووظيفته، وبما أنّ التخييل لا يكون ممكنا ومشروعا داخل المدينة إلّا في حدود الاعتقاد بأنّ كلّ شيء مشابه لكلّ شيء، كما يعبّر السيميائيون القدامى، فإنّ ذلك يقتضي التعامل المعرفي والعملي موضوعات قد جردّت من ذواتها فلا يبقى منها سوى صور لا مضامين لها ولا كثافة أنطولوجيّة لها: صوّر، خيالات، حكايات محاكاتيّة، وذاك من منطق مجازية الوجود الصّميم، منطق السّكنى القارة والإقامة الجبريّة في اللّاحقيقة، حكما بأمر المجازية الاستعاريّة المتولدة عن تجذر النسي المنسي في تربة نوعي الحكمة النظريّة والعمليّة[120].

والملفت للانتباه في هذا الشّأن، هو أنّ كلّ سياقات القول الفارابي في المدينة سياسة ورئاسة وتأسيسا، إنّما تشتمل دائما على شكل من أشكال التنزيل المتبادل للوجود داخل المدينة وللمدينة داخل الوجود؛ وذلك إمّا باشتقاق المدينة من الوجود بدءا بأقدم صيغ الوجود، توخّيا للاستنباط المنطقي، كما في كتاب «**آراء أهل المدينة الفاضلة**» أين يسبق القول المخصوص في المدينة ورئاستها بما لا يقّل عن 26 فصلا مكرّسة كلّها لتبيان كيف أنّ الأنطولوجيا المدنيّة مشدودة منطقيا إلى طراز من التيولوجيا السلبيّة أوّلا ثمّ إلى صنف من التيولوجيا العقليّة ثانيّا، ثمّ إلى لون من الكوسمولوجيا العقليّة ثالثا، ثمّ إلى نوع من الأنثربولوجيا العقليّة رابعا، إمّا باشتقاق الوجود من المدينة بدءا بفحص حقيقة آراء أهلها وما ينبغي أن تكون عليه هذه الآراء، كما في كتاب «**تحصيل السّعادة**». و«**كتاب الملّة**» و«**رسالة السياسة**»...توخّيا لمنهج الاستقراء...ذلك أنّ طريق الذهاب من المدينة وطريق الإياب إليها واحدة منطقيا ووجوديا لدى الفارابي[121].

لا يكون العلم المدنيّ ممكنا إذن إلّا بالإقرار بمركزيّة مفهوم التناسب القائم، عند الفارابي، بين كلّ من التدبير الإلاهي للعالم، وبين كلّ من أجزاء العالم وأجزاء المدينة. وبناء على هذه المركزيّة، يتحوّل العلم المدني إلى علم رئيس، أو علم معماري، كما كان شأن السياسة لدى أرسطو، موضوعاته هي نفس موضوعات العلم

120 فرحات (مصطفى كمال)، التّأسيس الأنطولوجي للتواجد المدني الاختلافي لدى الفارابي، في كتاب: قول الممكن فلسفيا من الضّرورويّة النّدرويّة إلى الممكنيّة الجوديّة، منشورات الجمل، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2016، ص. 138

121 فرحات (مصطفى كمال): التّأسيس الأنطولوجي للتواجد المدني الاختلافي لدى الفارابي، ص ص. 125 – 126

الإلاهي وعين مباحث العلم الطّبيعي...بحكم كون «واضع الملّة» أو رئيس المدينة مطالب، بالإضافة إلى تشبّعه بالحكمة العمليّة التي هي بمثابة خبزه اليوم، بأن يكون «قد عرف الفلسفة النّظريّة على التمام، لأنّه لا يمكن أن يقف على شيء ممّا في العالم من تدبير اللّه تعالى حتّى يتأسّى به إلّا من هناك»[122]. بهذا الاعتبار، هناك تلازم إجرائي بين الملّة والفلسفة»[123]، بغض النّظر عن إشكاليّة الأسبقيّة الزمنيّة فيما بينهما[124].

ومهما يكن من أمر، فإنّ أبا نصر راهن على توطين الفلسفة معتبرا إيّاها شرطا ضروريا من شروط الرّياسة الفاضلة وصناعة التمدّن عموما؛ ذلك «أنّ الفلسفة ليست هي من الأشيّاء الفاضلة فقط، بل هي النّافعة في الحقيقة. ثمّ ليست هي نافعة غير ضرورية، بل نافعة ضرورية في الإنسانيّة.»[125] ومن هنا، فإنّ «الفيلسوف بالحقيقة إذا لم ينتفع به، وقد بلغ ذلك المبلغ، فليس عدم النّفع به من قبل ذاته، ولكن من جهة من لا يصغي، أو من لا يرى أن يصغي إليه. فالملك أو الإمام هو بماهيته وبصناعته ملك وإمام، سواء وجد من يقبل منه أو لم يجد، أطيع أو لم يُطع، وجد قوما يعاونوه على غرضه أو لم يجد. كما أنّ الطبيب طبيب بمهنته وبقدرته على علاج المرضى، وجد مرضى أو لم يجد. وجد آلات يستعملها في فعله أو لم يجد، كان ذا يسار أو فقر؛ إذ ليس يُزيل طبّه ألّا يكون له شيء من هذه، كذلك لا يزيل إمامة الإمام، ولا فلسفة الفيلسوف، ولا مُلك الملك، ألّا تكون له آلات يستعملها في أفعاله، ولا ناس يستخدمهم في بلوغ غرضه.»[126]

وتبعا لما ألمعنا إليه، ألا تكون الفلسفة، في تقدير الفارابي، طريقة في الحياة، طريقة عقلانيّة وعمليّة في آن. والفيلسوف، بهذا المعنى، يتبوّأ المكانة الأرقى في المدينة، فكلّ الأطراف تحتاجه نظريّا وعمليّا، ودونه تهلك المدينة. وهذا هو رهان الفلسفة عنده، مدينة سعيدة وهبت نفسها للفلسفة، بوصفها صناعة رئيسة وصناعة الرّئاسة، في استعادة من لّدنّا لعبارات آسرة لأستاذي الحبيب الجربي؛ إذ «لا يوجد شيء من موجودات العالم، إلّا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسيّة»[127].

نستجلي من هذا الإقرار، أنّ الفلسفة خطاب شمولي – كلّي، لتستحيل ساعتها، على الرّغم من تعدّد لحظاتها وسجّلاتها، حضورا يرفض أن يتجمّد فيه المعنى إنكارا للتّاريخ، أو أن تسلب منه الحقيقة، إنّها، في

---

122 كتاب الملّة، ص. 66

123 كتاب الملّة، ص. 64

124 فرحات (مصطفى كمال)، التّأسيس الأنطولوجي للتّواجد المدنيّ الاختلافي لدى الفارابي، ص. 128

125 أفلاطون، ص. 16. يقول الفارابي في السياق عينه: «ولمّا كانت السّعادات إنّما ننالها متى كانت لنا الأشيّاء الجميلة قنيّة، وكانت الأشيّاء الجميلة إنّما تصير قنيّة بصناعة الفلسفة، فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها ننال السّعادة، فهذه هي التي تحصل لنا بجودة التّمييز. وأقول، لمّا كانت الفلسفة إنّما تحصل بجودة التّمييز، وكانت جودة التّمييز إنّما تحصل بقوّة الذّهن على إدراك الصّواب، وكانت قوّة الذّهن حاصلة لنا قبل جميع هذه. وقوّة الذّهن إنّما تحصل متى كانت لنا قوّة بها نقف على الحقّ إنّه حقّ بيقين فنعتقده، وبها نقف على ما هو باطل إنّه باطل بيقين فنجتنبه، ونقف على الباطل الشبيه بالحقّ فلا نغلط فيه، ونقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبه الباطل، فلا نغلط فيه ولا ننخدع. والصناعة التي بها نستفيد هذه القوّة تُسمّى صناعة المنطق». (رسالة التنبيه على سبيل السّعادة، ص. 225 -227).

126 تحصيل السّعادة، ص. 98

127 الجمع بين رأيي الحكيمين، ص. 2

جوهرها، إنشاء للمعنى الّذي تتجدّد به علاقة الإنسان بذاته وبالعالم.[128] وعليه، تعدّ الفلسفة صناعة سياسية، وقد كانت كذلك منذ نشأتها لدى اليونانيين القدامى وذلك أنّها تدخل في صنف الصناعة الّذي مقصوده «تحصيل الجميل» أي تحقيق الجمال في الحياة المشتركة.[129] ولأمر كهذا، فإنّ الفلسفة وإن فقدت أحيانا من قيمة المعارف التي بنتها الأنساق الفلسفيّة في القديم فإنّها تبقى في جوهرها قدرة على التّفكير منفتحة على الدّوام على مواضيع وإشكالات جديدة يغرسها الوجود الإنساني. فمحبّة الحكمة في تقديرنا تستقي شرعيّة عودتها في العصر الرّاهن من حاجة الإنسان إلى التّفكير في القيم وإنشاء المعنى. عسانا نتحرّر من نظام التّفاهة بلغة «آلان دونو» واللاّ-معنى المُعمّم معموريّا.

وعلى نفس الصّعيد الإشكالي، فإنّ التفاتنا حول الفارابي وعودتنا بالتمحيص لتراثه وإعادة قراءة متنه الفلسفي اليوم ليس ترفا فكريا، بل هو من صميم عودة الفكر على تاريخه في ضوء حاضره. وهذا ما يجعله أكثر راهنيّة وحضورا بوصفه مادّة معرفة ومصدر استلهام ومراسا نظريا منفتحا. فإذا علمنا أنّ الفلسفة العمليّة الحديثة قد بوّأت موضوع الغايات منزلة الصّدارة في اهتماماتها، ولم تهتم بالوسائل والحال أنّ مشكلة الفلسفة العمليّة تتعيّن في الاهتمام بالوسائل لا بالغايات فحسب: حينئذ، تبرز مكانة الفلسفة العمليّة القديمة ولماذا نحن نحتاج اليوم إلى الفلسفة العمليّة الفارابيّة. فمسؤوليّة الإنسان ليست فقط عن الغايات طلب السّعادة مثلا، ولكن في كيفيّة بلوغ السّعادة. اختيار الوسائل ساعتها لا يقلّ قيمة في الفلسفة العمليّة عن التّفكير في الغايات. وفي تقديرنا، أنّ في ضمنيّات الفلسفة الفارابيّة، على سبيل المثال لا الحصر، ما به يمكن أن يشرّع لوجاهة البحث عن مقوّمات معقوليّة إيتيقيّة قادرة على طرح مسائلنا العمليّة من غير حاجة إلى نوع من المتعالي. فما همّ الإتيقا إذن، إن لم تكن سؤالا في الكيفيّة التي يحيا بها الإنسان إنسانيّا؟ وما سؤال تلك الكيفيّة إن لم يكن سؤالا في معنى الحياة الإنسانيّة وفي قدرة الإنسان على الوجود وفق ذلك المعنى؟ أوليس من السّعادة أن يُقدّ الفيلسوف «حكمته العمليّة» من لحم التّجربة الفردية والجماعيّة لتنقدر معقوليّة أفعاله على قيمه ولتنفتح قيّمه على التصيّرات الاصطراعيّة للأفعال التي تجاهد لتمكين معقوليتها في التّاريخ؟ على حدّ عبارة أستاذي عبد العزيز العيّادي[130]. ويبقى السّؤال الخليق بالطرح عندنا في كلّ لحظة وحين، إنّما هو: هل أتاكم نبأ الرّياسة الفاضلة بعد أيّها النّاس أم أنّكم عنه لتصدفون؟ وبعبارة أدّق: ألم يأن لمدن معمورتنا اليوم مشرقا ومغربا ترشيد سياسات رئاساتها بلا هوادة، تحرّرا من رواسب الرّئاسات الجاهليّة والجائرة، ومن بؤس العالم بالنّهاية لأجل تشييد جمهوريات فاضلة وتشريعا لمطلب تاريخ كوني من جهة نظر كوسموسياسيّة بالمعنى الكانطي يؤمّن بالإنسانيّ فينا أكثر، لا سيّما «وأنّ أصحاب السياسات، إنّما يجعلون أهل المدن أخيارا بما يعودونهم من أفعال الخير»[131].

128 انظر كتابنا: الفارابي متعدّدا نحو فلسفة عربيّة مركبة، مؤمنون بلا حدود للنّشر والتّوزيع، الرّباط، المملكة المغربيّة، الطبعة الأولى، 2020، ص. 318

129 الجربي، (الحبيب)، الفلسفة صناعة سياسية، الشارع المغاربي، العدد 128، الثلاثاء 12 جوان، 2018، ص. 15

130 العيّادي (عبد العزيز): إتيقا الموت والسّعادة، دار صامد للنّشر، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، أبريل 2005، ص. 264

131 رسالة التنبيه على سبيل السّعادة، ص. 193

المصادر والمراجع:

باللّسان العربي:

- مؤلفات الفارابي:

- _____. آراء أهل المدينة الفاضلة، دار مصر المحروسة، القاهرة -مصر، الطبعة الأولى، 2008
- _____. رسالة التنبيه على سبيل السّعادة، دراسة وتحقيق: د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنيّة، عمّان، الطبعة الأولى، 1987
- _____. تحصيل السّعادة، قدّم له وعلّق عليه وشرحه: د. علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت -لبنان، الطبعة الأولى، 1995
- _____. كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت -لبنان، الطبعة الأولى، 1986
- _____. كتاب الحروف، حققه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت -لبنان، الطبعة الثانيّة، 1990
- _____. إحصاء العلوم، نشرة مركز الإنماء القوميّ، بيروت -لبنان، الطبعة الأولى، 1991
- _____. فصول منتزعة أو فصول المدنيّ، حققه وقدّم له وعلق عليه فوزي متري نجّار، دار المشرق، بيروت – لبنان، 1971
- _____. السياسة المدنيّة، قدّم له وشرحه وبوّبه، د. علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1996
- _____. رسالة في السياسة، تقديم وضبط وتعليق: علي محمّد إسبر، التّكوين للتّأليف والتّرجمة، دمشق – سوريا، 2006
- _____. الجمع بين رأيي الحكيمين، قدّم له، ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت – لبنان، الطبعة الرّابعة، 1981
- _____. ما ينبغي أن يقدّم قبل تعلّم الفلسفة، ضمن المجموع، مطبعة السّعادة، القاهرة – مصر، 1907
- _____. فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أوّلها إلى آخرها، في كتاب: أفلاطون في الإسلام، تحقيق عبد الرّحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت – لبنان، 1982
- _____. فلسفة أرسطو طاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الّذي منه ابتدأ وإليه انتهى، تحقيق وتقديم محسن مهدي، دار المشرق، بيروت – لبنان، 1982

***- مراجع ومصادر مختلفة (كتب ومقالات):**

- **ابن أبي أصيبعة، (أحمد بن قاسم)**، عيون الأنباء في طبقات العلماء، الجزء 3، دار الثّقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثّالثة، **1985**
- **ابن باجة، (أبو بكر محمّد بن يحي بن الصّائغ)**، تدبير المتوحّد، سراس للنّشر، تونس، 1994
- **ابن منظور، (أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم)**، لسان العرب، الجزء 2، دار صادر، بيروت – لبنان، د.ت.

- **ابن النّديم، (محمّد ابن إسحاق)**، الفهرست، ضبطه وشرحه وعلّق عليه وقدّم له، يوسف علي الطويل، وضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، 2002
- **أفلاطون**، الجمهوريّة، تعريب: حنّا خباز، دار القلم، بيروت – لبنان، د.ت.
- _____. القوانين، ترجمه من اليونانيّة إلى الإنجليزية د. تايلور ونقله إلى العربيّة: محمّد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1986
- **أرسطو، كتاب** السياسات، نقله من الأصل اليوناني، وعلّق عليه الأب أغسطينس بربارة البولسي، اللّجنة الدوليّة لترجمة الرّوائع الإنسانيّة، بيروت – لبنان، 1957
- _____. الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: برتملي سنتهلير، تعريب: أحمد لطفي السيّد، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1924
- _____. كتاب الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، 1979
- **أوموليل، (علي)**، السّلطة الثقافيّة والسّلطة السياسيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت – لبنان، 1996
- **آل ياسين، (جعفر)**، الفارابي في حدوده ورسومه، علم الكتب، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1985
- **آيت حمّو، (محمّد)**، الدّين والسياسة في فلسفة الفارابي، دار التّنوير، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2011
- **بدوي، (عبد الرّحمن)**، موسوعة الفلسفة، الجزء 2، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، الطبعة الأولى، 1984
- **بنعبد العالي، (عبد السّلام)**، الفلسفة السّياسيّة عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت – لبنان، الطبعة الرّابعة، 1997
- **التهانوي، (محمّد علي بن علي)**، كشاف اصطلاحات الفنون، الجزء 4، دار خيّاط، بيروت –لبنان، 1966
- **تيزيني، (الطيّب)**، مشروع رؤية جديدة للفكر في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنّشر، 1971
- **الجابري، (محمّد عابد)**، التّراث والحداثة، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء – المغرب، 1991
- **الجابلي، (سعيد)**، الفارابي متعدّدا نحو فلسفة عربيّة مركّبة، مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، الرباط، أكدال – المملكة المغربيّة، الطبعة الأولى، 2020
- _____. العقل العملي عند الفارابي، بحث لنيل شهادة الدّكتوراه في الفلسفة، إشراف د. محمّد علي الكبسي، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس، جامعة تونس، 2015
- **الجربي، (الحبيب)**، الفلسفة صناعة سياسيّة، الشارع المغاربي (الشارع الثقافي)، العدد 128، الثلاثاء، 12 جوان، 2018
- **الزّواري، (رضا)**، المخيّلة والدّين عند ابن رشد، دار صامد، صفاقس – الجمهورية التونسيّة، الطبعة الأولى، 2005
- **شوفالييه، (جان جاك)**، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: محمّد عرب صاصيلا، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 1985
- **العليبي، (فريد)**، مقاربات نقدية في فلسفة النبوة، دار الاتحاد للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى، 2016

- **العيّادي، (عبد العزيز)**، اتيقا الموت والسّعادة، دار صامد للنّشر، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، أبريل، 2005
- **العيّادي، (سالم)**، سياسة الحقيقة في فلسفة الفارابي الميتافيزيقا والموسيقا، مكتبة علاء الدّين، صفاقس – تونس، الطبعة الأولى، 2016
- **فخري، (ماجد)**، فلسفة الفارابي الخلقيّة وصلتها بالأخلاق النيقوماخيّة، مجلّة الأبحاث، I، المجلّد: XXXVIII، إصدار كليّة الآداب والعلوم، الجامعة الأمريكيّة، بيروت –لبنان، السنة 38، 1990.
- _____. تاريخ الفلسفة الإسلاميّة من القرن الثّامن حتّى يومنا هذا، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانيّة، 2000
- **فرحات، (مصطفى كمال)**، التأسيس الأنطولوجي للتواجد المدني الاختلافي لدى الفارابي، مجلة آداب القيروان، العدد الثاني، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان، تونس، أكتوبر 1997
- _____. قول الممكن فلسفيّا: من الضروراويّة النّدرويّة إلى الممكنيّة الجوديّة، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، الطبعة الأولى، 2017
- **قشيقش، (محمّد)**، نظريّة الإنسان في فلسفة الفارابي، دار التنوير، بيروت – لبنان، 2011.
- **كوربان، (هنري)**، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، الترجمة العربيّة، منشورات عويدات، بيروت – لبنان، الطبعة الثّالثة، 1983
- **مجموعة من الأساتذة الجامعيين**، دراسات حول الفارابي، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، صفاقس، تونس، 1995
- **محجوب، (محمّد)**، الفلسفة السياسيّة عند الفارابي، أوضاع العلم المدني، مجلة دراسات عربيّة، عدد 6، السنة 21، دار الطليعة، بيروت – لبنان، أيار/ ماي، 1985
- _____. المدينة والخيال، دراسات فارابيّة، دار أميّة، تونس، الطبعة الأولى، 1989
- **محمّد علي، (مصطفى) وشرف، (محمّد جلال)**، الفكر السياسي في الإسلام وأهمّ نظرياته، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية -مصر، 1975
- **محفوظ، (حسين علي)**، الفارابي في المراجع العربيّة، في إطار مهرجان الفارابي، دار الحريّة، بغداد -العراق، 1975
- **منسيّة، (مقداد عرفة)**، الفارابي فلسفة الدّين وعلوم الإسلام، دار المدار الإسلامي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، حزيران / يونيو 2013
- _____. الفارابي: أصناف المدن، ضمن فعاليّات ملتقى الفلسفة العربيّة: فلسفة السياسة وفلسفة التّاريخ، تونس، 8 و9 فيفري، 2008
- **وولف، (فرنسيس)**، أرسطو والسياسة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت – لبنان، 1994

*- **باللّسان الأجنبي:**

- **Aristote**, Ethique à Nicomaque, trad .Tricot (J), Vrin, Paris, 1967

- **Aristote**, La politique, trad. Tricot (J), Vrin, Paris, 1970
- **Badawi, (A)** Histoire de la philosophie en Islam, (J), Vrin, Paris, 1972
- **Mahdi, Muhsin S.** Al-Farabi and the foundation of Islamic Political Philosophy. London: Ed. The University of Chicago Press, 2001
- _____. La Cité vertueuse d'Al Farabi. La fondation de la philosophie politique en Islam. Trad. L'américain par: François Zabbal. Paris: Albin Michel, 2000
- **Mariam, Galston**. Politic and Excellence. The Political Philosophy of Al-Farabi. Princeton University Press. Princeton. New Jersy, 1990

  وقد أعادت المؤلفة نشره في مقال موسوم

  _____.»The theoretical and Practical dimensions of happiness as portrayed in the Political treatises of Al-Farabi». In Charles E.BUTTER WORTH (ed). The Political aspects of Islamic Philosophy. Essay in honor of Muhsin S. Mahdi. Cambridge. Massachusetts, 1992
- **Platon,** Les lois, trad. Par E. Des places et A. Diès, les Belles lettres, Paris, 19511976-
- **Platon,** La République, in: Œuvres complètes, T3, T7, T13, trad. E. Chambry, Les Belles lettres, 1975 – 1977 – 1985 – 1992
- **Zghal, (H),** «Métaphysique et science politique. Les intelligibles Volontaire dans le Tahsil al – saada d'al – Farabi»; in Arabic sciences and philosophy, Volume 8, number2, Septembre 1998, Cambridge University Press.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com