بحث عام | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 10 أكتوبر 2018

الفلسفة السياسية في الإسلام

اروين روزنتال
ترجمة: نورالدين علوش

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

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

الفلسفة السياسية في الإسلام[1]

بقلم: **اروين روزنتال**
ترجمة: **نورالدين علوش**

[1]- Erwin I. J. Rosenthal, political philosophy in islam in political thought in medieval islam; publisher: Cambridge University Press,1962, p 113-121

تقديم المترجم:

يعدّ اروين روزنتال Erwin Rosenthal (1904-1991) المستشرق الألماني ذو الأصل اليهودي، من أبرز الباحثين في الفكر السياسي الإسلامي، ومعروف لدى المهتمين بهذا المجال؛ فهو أستاذ في جامعة كامبريدج إنكلترا. وكتب عددا من المقالات عن الفكر السياسي الإسلامي في القرون الوسطى؛ بما في ذلك «مكانة السياسة في فلسفة ابن رشد». كما ترجم مقدمة ابن خلدون إلى اللغة الإنجليزية.

والكتاب قيد الدرس أول محاولة له للتعامل مع الموضوع بشكل شامل، وهو يستعرض التقاليد الرئيسة للفكر السياسي الإسلامي من القرن الثامن وحتى نهاية القرن الخامس عشر.

في هذا الكتاب حاول السيد روزنتال، التأكيد على اثنين من العوامل المهمة جدا، الفكر السياسي اليوناني والشريعة التي أثرت وشكلت الفكر السياسي الإسلامي خلال الإسلام في العصور الوسطى.

يتضمن كتاب إروين روزنثال الموسوم الفكر السياسي في الإسلام الوسيط، قسمين كبيرين؛ الأول يبحث فيه الشريعة وتاريخ المسلم، ويقسمه على أربعة فصول رئيسة، هي: الأول: البحث عن السعادة، الثاني: الخلافة، النظرية والممارسة، الثالث: الحكومة، والرابع: نظرية قوة الدولة (نموذج ابن خلدون). أما القسم الثاني: وعنوانه: التراث الأفلاطوني، يتضمن سبعة فصول تتحدث عن الفلسفة السياسية عند الفلاسفة ← → المسلمين، الفصل الأول: خصص للفلسفة السياسية في الإسلام. أما الثاني، فخصص لفلسفة الفارابي السياسية، الذي أسماه بالمؤسس، والثالث خصص لابن سينا الذي أسماه بالمركب، والرابع خصص لابن باجة الذي أسماه بالمتوحد، والخامس خصص لابن رشد الذي أسماه بالبناء. أما الفصل السادس، فقد درس فيه الفلسفة السياسية لجلال الدين الدوّاني، في حين جاء الفصل الأخير وهو السابع ليدرس فيه بعض نظرات المفكرين الأتراك من السياسة... وعلى مدار 233 صفحة تم التركيز على أهم المفكرين المسلمين مع هوامش مفصلة بالإضافة إلى فهرس يغطي الثلث المتبقي من الكتاب.

الفلسفة السياسية في الإسلام

لقد نظرنا حتى الآن في آراء الفقهاء حول نظرية ومبادئ الخلافة، باعتبارها مؤسسة تتطلبها الشريعة، وكذا آراء علماء الأخلاق والاقتصاديين حول السياسة, فن الحكم. كلا الفريقين يبدآن ويركزان على الدولة الإسلامية، حيث اتخذ الفريق الأول موقفه من القانون الدستوري، باعتباره جزءا من الفقه. ودافع عن هذا القانون في وجه الممارسة المعقدة في الواقع السياسي، وإلى ما يجب أن تكون عليه الخلافة.

الفريق الثاني قبل بالواقع السياسي وبالدولة كما هي، وتحدث حول التدبير الجيد بصفة عامة في توافق مع التعاليم الأخلاقية والدينية للإسلام عوض أحكام دقيقة لقانونها الدستوري.

واقعيتهم هي عنصر قوي في نفعيتهم، لاسيما حينما يكتبون كاقتصاديين وأسلوبهم وشكل كتاباتهم إلى حد بعيد مرتبطة بنماذج الكتابات الفارسية. أحيانا تم تكييف هذه النماذج سطحيا مع المحيط الإسلامي.

ابن خلدون هو لوحده يمثل طبقة، حيث برز كمفكر سياسي مستقل في الإسلام ويشارك الفريق الثاني المقاربة التاريخية والسياسية دون أن يتفق مع أهدافهم البيداغوجية وأشكال كتاباتهم. فبحث المشهد السياسي واستنتج قوانين الحياة السياسية في مختلف جوانبها المرتبطة. كان مهتما بأسباب وجود الدول وأسباب ازدهارها وانحطاطها. كان مهتما بالحالة الواقعية للدولة؛ لم يغفل عن المثال الأصلي للدولة الإسلامية الذي ترعرعت فيه حتما، بالرغم من سقوط كثير من متطلباتها.

ننتقل الآن إلى وجهات نظر مجموعة منفصلة، الفلاسفة أو الفلاسفة الدينيين للإسلام، وهي متميزة في المنهج، والهدف، على حد سواء، عن ممثلي الفكر السياسي في الإسلام الذين تكلمنا عنهم في الفصول السابقة. فلسفتهم السياسية هي جزء من فلسفتهم العامة كما كان أساتذتهم، أفلاطون وأرسطو. عنوان هذا الفصل يشير إلى دراسة الفلسفة السياسية الأفلاطونية التي أعطت لفلسفتهم طابعها الخاص وشكلها المميز؛ ذلك أنها تعليق على رسائل أفلاطون السياسية. من جوانب أخرى، فهي تكييف أو تعديل لأفكار أفلاطون على ضوء أرسطو وإلى حد ما المعلقين عليه. المختصرات الإسكندرية لجمهورية وقانون أفلاطون هي من المحتمل ما اعتمد عليه الفارابي وابن رشد، وهي ليست كتابات أفلاطونية خالصة.

أفلوطين وفورفوريوس وبروقلس لهم دور كبير في صياغة الفلسفة الإسلامية خاصة في الميتافزيقا.

لكن على الرغم من المراجعة الأفلاطونية المحدثة وميلها نحو التوفيق بين أفلاطون وأرسطو. من الممكن الحديث عن التأثير المهيمن لأفلاطون في الفلسفة السياسية؛ على الرغم من أن الأخلاق إلى

نيقاماخوس لأرسطو قد علق عليها ووظفها من قبل الفارابي وابن رشد وابن باجة الذي اعتبر الرابط بينهم في تفاصيل مثيرة.

لايجب أن نقيد أنفسنا في الفلسفة السياسية الإسلامية، لأنها جزء من فلسفة عامة كما لا يمكن إدراكها بالكامل بمعزل عن الميتافيزيقا والأخلاق والسيكولوجيا. وهذه الفروع الفلسفية هي من كان لأرسطو الحضور الكبير فيها أكثر من أفلاطون والدليل واضح من خلال تعليق ابن رشد على الجمهورية.

نحن هنا ليس لتقديم موجز للفلسفة الإسلامية بالكامل. لكن من الواضح أن الميتافيزيقا تمثل تحديا مهما للاهوت الإسلامي، لاسيما في مسائل حيوية مثل الخلق من العدم، قدم العالم وخلود النفس.

حتى مفهوم الإلوهية قد تأثر. فالواحد الأفلاطوني المحدث والسبب الأول الأرسطي قد تعرف عليهما اللاهوتيون المسلمون والفلاسفة عبر ثيولوجيا أرسطو وملخص لعناصر الثيولوجيا لبروقلس الذي نسب خطأ إلى أرسطو. تحت اسم الخير المحض؛ مثل هذه الكتابات مع كتاب النفس لأرسطو والطبيعية وخاصة الميتافيزيقا جسدت مفاهيم عقلانية للإله والإنسان والكون التي كانت متعارضة مع الوصف البسيط للطبيعة وصفات الإله في القرآن، حيث كان المعتزلة أول المفكرين الدينيين الذين يدخلون في هذا الصراع بين العقل والوحي، حيث سعت إلى الدفاع عن الوحي ضد أرسطو من خلال نبذ التجسيم ومعارضة تنقية مفهوم إله الوحي. لقد وضعوا للقرآن تفسيرا مجازيا يبرهن على أن العقل لا يناقض الوحي. لايمكن التحقق من المعنى الداخلي للقرآن إلا عبر العقل وحده المعنى الخارجي.

الأشعري في مقابل المعتزلة قبل بأن العقل هو مصدر المعرفة الدينية. فكانت النتيجة هي اللاهوت أو علم الكلام وهو الجواب الإسلامي الرسمي على تحدي الفلسفة اليونانية الهلينستية.

فأصبح الفلاسفة هم محتضنو وناقلو الفلسفة، في حين بقيت الحقيقة المطلقة عند المسلمين متجسدة في الوحي. لقد قلت سابقا (في الفصل الأول) أن مشكل الوحي والعقل يكمن في الاختلاف بين القانون الإلهي الذي جاء به الرسول وبين القوانين الإنسانية التي يضعها العقل. أضيف لهذا أن في محاولتهم للتوفيق بين العقل والوحي، بما أن الحقيقة واحدة وغير قابلة للانقسام، فإن قصد الوحي والفلسفة متطابق. فالإسلام يعلم هذا عن طريق القرآن الكريم المعجزة الكبرى بقبولهم المعنى المزدوج للقرآن قالوا بأن القرآن يكلم العامة بطريقة حرفية من خلال الأمثال والمجاز، حتى يتمكنوا من فهمه. أما المعنى الخفي، فلايمكن فهمه إلا الفيلسوف وعن طريق البرهان. فالحقيقة التي وصلت عن طريق الوحي هي نفسها التي تدرسها الفلسفة. كل الفلاسفة متفقون عل هذا الأمر إلا ابن رشد. بدون شك أنه تحت تاثير الغزالي الدي ناضل وأصر على عدم كفاية العقل البشري لفهم الحقيقة الكاملة للوحي التي هي مترسخة في القانون الإلهي النبوي. وبالتالي

هذا القانون يتضمن كلاما حول الله ووصايا إلهية للناس، لا يمكن للعقل أن يفهمها بالاعتماد على البرهان، ويجب أن نقبلها بالمعنى الحرفي.

لكن المفاهيم الأخرى القابلة للفهم العقلاني يجب شرحها من طرف الفيلسوف الذي من واجبه معرفة الله معرفة كاملة على قدر استطاعة الإنسان. فهيمنة القانون الإلهي على القانون الإنساني أكدت عليه في الفصل الأول ووضحناه من اقتباس ابن ميمون الذي يجب أن يكون شبيها لابن رشد.

من المهم أن ندرك وعلى أية حال ابن رشد، فقد حل الصراع بين العقل والوحي في تعريفه للوحي بأنه قانون إلهي نبوي؛ الفارابي أقل وضوحا لكن مع ابن سينا يمكن إدراجهما في هذا الإطار باستثناء نظريتهم السيكولوجية للنبوة. فالقانون النبوي صالح لكل زمان ومكان، لأنه إلهي المصدر. وينطبق ذلك بوجه خاص على السمات المشتركة بينها مع القانون الإنساني المعتمد على العقل. وبالتالي في مجال الفلسفة السياسية يمكن القول بأن التوافق بين العقل والوحي قد تم.هذا راجع إلى الخلفية المشتركة التي سبق وأن أشر ت إليها مرارا.بين الفلسفة السياسية اليونانية والفلاسفة وخاصة ابن رشد.

هذه الأرضية المشتركة هي القانون الذي حظي بمنزلة كبيرة في الفكر السياسي لأفلاطون وأرسطو، وهو نفس الأمر عند الفارابي وابن رشد وابن سينا. هذا يعني بأن دراسة الجمهورية والقوانين والأخلاق إلى نيقاماخوس قادت الفلاسفة المسلمين إلى فهم أكبر للطابع السياسي لشريعة الإسلام. ومن ثم، فالوحي ليس فقط تواصلا مباشرا بين الله والإنسان، وليس نقل لاعتقادات صحيحة؛ بل هو صالح وملزم للناس في حياتهم وتنظيمهم السياسي باختصار هو قانون الدولة المثالية. هكذا نجد القانون ينظم العبادة والإحسان كما تعامل القانون اليوناني مع تضحيات المعبد. إنه يوفر السعادة للإنسان في هذه الدنيا ويعده كذلك للآخرة.فإنه يقوم بذلك أبعد بكثير من النوموس القانون الإنساني اليوناني الذي لم يعرف السعادة المزدوجة على الرغم من ذلك، فهي مصممة على تمكين الإنسان من وصول هدفه في بلوغ الكمال الفكري.

من الناحية الشكلية، فثمة تناظرفي القصد بين الشريعة والنوموس. وهذا الأخير يهدف إلى تربية الناس نحو إلهة التي يشتق منها القانون، لكن يجب أن نتذكر أن معنى الإله عند أفلاطون ليس هو عند الفلاسفة المسلمين.من الواضح أنه بالرغم من أهمية القانون لدى اليونان والفلاسفة المسلمين إلا أنهم واعون تماما بالاختلاف الأساسي بين القانون الإلهي الذي يقود الناس كافة (الخاصة والعامة) نحو السعادة، والقانون الأفلاطوني، رغم أنه وضع للدولة بكاملها قد صمم لتمكين الفلاسفة فقط من الوصول إلى الكمال الفكري.

وجب الاعتراف بأن افلاطون «القوانين» يمتلك فكرة سامية عن الإله، ويجد كما ابن رشد أن الاعتقادات الصحيحة لوحدها تعزز العدالة والسعادة لمصلحة الدولة الموجودة، وهذا هو الاختلاف بين التصورين.

وهذا راجع إلى اختلاف الطابع للحضارتين: الحضارة الإسلامية متمركزة حول الله وتعتمد على الشريعة. أما اليونانية، فهي تدور حول الأسطورة وتعتمد على الإنسان العقلاني. هذا التباين يستندعلى التأويل الحرفي لكتابات ابن رشد مع إمكانية عدم استبعاد أن التأويل المجازي قد ينتج بعض التقريب في المفاهيم الدينية.

لكن لايزال أن الإدراك الواعي للمسلمين هو أن مجال الشريعة مع معرفة وحب الله تكمن في اتباع أوامره. أوسع من مجال النوموس الذي يكمن في معرفة نفسه.

لكن الفلاسفة اليونانيين والمسلمين متفقون على أهمية القانون، ولولاه لما كانت دولة؛ لكن أية انحرافات عن القانون ستكون لها عواقب وخيمة على الأمن العام والأخلاق والإيمان.

في دولة الشريعة مثل هذه الانحرافات ستسبب الضلال والهرطقة والانشقاق وخراب الدولة. في الدولة المثالية الأفلاطونية ستتحول المدينة الفاضلة إلى مدينة جاهلية وسيتأثر مواطنوها.

حين يتم اعتبار القانون الشكل الدستوري للدولة ثانويا، لأنه يعتمد مباشرة على سيادة القانون. الإسلام يمثل الثيوقراطية في حالته المثالية والخلافة هي شكلها السياسي. ما إن تصبح الشريعة ضعيفة تدخل الدولة على الخط في القوانين العلمانية لتزاحم الشريعة في حكمها.

في جمهورية أفلاطون الفيلسوف الملك يحكم عن طريق القانون أفضل إبداع بشري.

إذا كانت سلطة الناموس غير محترمة، فإن السلطة تنتقل إلى أيادي أخرى، وبالتالي الدولة تأخذ شكلا من أشكال الدول الجاهلية عند أفلاطون.

من الواضح أنه فيما يتعلق بالحياة السياسية التي اهتم بهاالفلاسفة وجدوا أن في جمهورية وقوانين أفلاطون والأخلاق إلى نقيماخوس لأرسطو، أن حكم القانون هو الضامن لسعادة الناس. برؤيتنا هذه فهم يطبقون الفلسفة اليونانية على حضارتهم الخاصة. لكن حينما أدركوا التماثل القريب بين هذه القوانين الخاصة وجدوا الاختلاف الأساسي بين القانون الإلهي والقانون الإنساني؛ فدولة الشريعة هي الدولة المثالية للإسلام كما أن الجمهورية هي الدولة المثالية للفيلسوف، وفي نفس الوقت النبي أفضل من الفيلسوف على الأقل بالنسبة إلى ابن سينا وابن رشد.

من أجل فهم الفكر السياسي للفلاسفة كمزج للمفاهيم الإسلامية مع الأفكارالسياسية الأفلاطونية المعدلة من قبل أرسطو والأفلاطونية المحدثة، وجب الرجوع إلى المشكل الأساسي في الفلسفة السياسية في الإسلام

هو تعريف الغرض ومجال العلم السياسي. نرجع إلى تعريف أرسطو للسياسية: هي الأكثر سلطة من كل العلوم التي تحدد ما هي سعادة الإنسان وكيف الوصول إليها هذا ليس إلا تفصيل لقول أفلاطون في السياسي: «هو علم كل العلوم وهذا العلم نسميه السياسي أو الملكي أو الاقتصادي». السياسة علم عملي مثل الأخلاق والاقتصاد، لم يتبع أرسطو في هذا المجال إلا ابن سينا والغزالي في حين أن الفارابي وابن باجة اتفقوا مع أفلاطون بأن الأسرة هي جزء لايتجزأ من الدولة. مع ذلك، فإن الخط الفاصل بين الأخلاق والسياسية ليس واضحا. فإن العلم السياسي يتناول الأفعال الإنسانية الطوعية التي مصدرها الاختيار، وهي مشروطة بمعرفة الإنسان الخير والشر، الخطأ والصواب، الفضيلة والذنب. وفقا لابن رشد العلم السياسي مثل الطب ينقسم إلى قسمين؛ الأول نظري متضمن في الأخلاق إلى نيقاماخوس والثاني عملي متضمن في سياسة أرسطو وجمهورية أفلاطون.القسمان الأول والثاني من هذا العلم مرتبطان فيما بينهما مثلما نجد في كتب الصحة والمرض. والحفاظ على الصحة وإزالة المرض.

هذا ليس إلا صدى لتعريف الفارابي في إحصاء العلوم ويكشف هذا الملخص مديونية ابن رشد إلى سلفه والأكثر أهمية مدخل الفارابي للأفكار الأفلاطونية في العالم الإسلامي. الفارابي أول من وضع أسس الفلسفة السياسية في الإسلام بقبوله وتحويله الإرث الأفلاطوني الذي يعتبر أرسطو الوريث الأول له والضامن لاستمرارية إبداعه.

يقول الفارابي في الفصل الخامس: أما العلم المدني، فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون الأفعال والسنن...»لكن السياسة هي أكثر من ذلك فهي تبحث في أهداف الأفعال الإنسانية نحو السعادة الحقيقية عبر الأفعال الفاضلة، لكن السعادة الحقيقية لن تدرك إلا في الآخرة، مع ذلك السعادة الحقيقية تختلف عن السعادة المظنونة التي تتمثل في الثروة والكرامة واللذات.

فما يعزز السعادة الحقيقية في المدن والأمم هي الخيرات والفضائل والأمور الجميلة ومن خلال تعزيز التعاون بين المواطنين تحت إشراف السلطة وهذه السلطة هي المهنة الملكية. والملك والسياسة هي فعل هذه المهنة. يميز الفاربي بين نوعين من الرياسة: الرياسة الفاضلة التي من شأنها أن ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة والرياسة الجاهلية التي من شأنها أن ينال منها ما هي مظنونة من السعادة. والمدن والأمم الفاضلة تنقاد للنوع الأول من الرياسة. أما الرياسة الجاهلية، فتنقسم أقساما كثيرة ويسمى كل واحد منها بالغرض الذي يقصده ويؤمه، ويكون على عدد الأشياء التي هي الغايات والأغراض التي تلتمس هذه الرياسة، فإن كانت تلتمس اليسار سميت رياسة الخسة، وإن كانت الكرامة سميت رياسة الكرامة.

واضح أن الفارابي يحتذي حذو جمهورية أفلاطون، إلا أنه من الواضح أضاف إلى المدينة الدولة اليونانية مصطلح الأمم. هذا مرده إلى ملخص هلينستي (من المحتمل جالينوس) الذي استخدمه أو إلى حد ما ربما الإمبراطورية الإسلامية في زمانه. في تلخيصه لفلسفة أفلاطون يقدم الفارابي تعريف السياسية بمصطلحات مثل المهنة السياسية الملكية التي تصل بالناس نحو السعادة عبر الفيلسوف الملك.

على المهنة الملكية أن تلتئم بقوتين: إحداهما القوة على القوانين الكلية والأخرى القوة التي يستفيد منها الإنسان بطول مزاولة أعمال المدنية على مثال ما عليه الطب، وأن هذه الأفعال السياسية تعزز الفضيلة والسلوك الجيد بين المواطنين. وعلى صاحب المهنة الملكية اكتساب القوانين الكلية من خلال دراسة الفلسفة السياسية, وهذا العلم يشتمل على جزئين، : جزء يشتمل على تعريف السعادة وتمييز ما بين الحقيقة منها والمضنون به وعلى إحصاء الأفعال والأخلاق والشيم الإرادية الكلية، وهذا الجزء يطلق عليه ابن رشد الجزء النظري من السياسة، ثم الجزء الأخير يحصي الأفعال والسير الفاضلة في المدن الفاضلة وغير الفاضلة، حيث تقودهم إلى السعادة الحقيقية أو المظنونة. هذا موجود في كتاب البوليتقي أي كتاب السياسة لأرسطو وكتب أخرى لأفلاطون وفلاسفة آخرين.

الفارابي متأثرا بأفلاطون يناقش تحول المدن الفاضلة إلى المدن الجاهلية، في المدينة الفاضلة المهنة الملكية تلتئم من العلوم النظرية والعملية، لأن الملك هنا يجب أن يكون فيلسوفا.

ويبين أن المدينة الفاصلة تدوم فاضلة ولا تستحيل متى كان ملوكها يتوالون في الأزمان على شرائط واحدة، بأعيانها حتى يكون الثاني الذي يخلف المتقدم على الأحوال والشرائط التي كان عليها المتقدم.

دراسة الفلسفة النظرية والعملية هي الضامنة لهذه الشروط وعبرها الحفاظ على المدينة الفاضلة.غياب الفلسفة يعني الجهل، ومن ثم دول جاهلية. تصل إلى أغراضها عن طريق التجربة وقريحة حكامهم.

لقد رأينا أن السياسية مخصصة للبحث في الخير الأقصى في الجانب النظري للأفعال والملكات التي تؤدي إلى تحصيل السعادة في الممارسة. هذا موجز للفلسفة السياسية في الإسلام كما رأينا، فهي حافظت على الإرث الأفلاطوني السياسي. ومن ثم يجب أن نقف مع بعض ملاحظات حول سؤال السعادة كما فهمه الفارابي في تحصيل السعادة، حيث تم قبوله من طرف الفلاسفة اللاحقين.هذا يقودنا إلى الفصل الأول من هذا الكتاب وفي نفس الوقت نمضي قدما وبتفصيل في مناقشة أهم الفلاسفة المسلمين ألا وهو الفارابي.

يؤكد الفارابي في تحصيل السعادة أن الإنسان يسعى بكل قوة نحو الكمال. ولتحقيق مسعاه يدرس بطريقة متسلسلة العلم الطبيعي والميتافيزيقا والسياسة.توفر له العلوم الطبيعية المبادئ العقلانية، لايمكن الوصول إلى الكمال الأقصى في غياب مساعدة الكثير من الناس وبالتالي هناك حاجة إلى علم آخر لدراسة

هذه المبادئ العقلانية على ضوء حاجات إنسانية في الاجتماع، وهو العلم السياسي أو العلم المدني. عندما يتمكن الإنسان من تلبية رغباته المادية كحيوان مدني يتطلع نحو التأمل الميتافيزيقي. من ثم يبدأ في تأمل الموجودات وراء الموجودات الطبيعية.يقود هذا التأمل إلى السبب الأول أو الله، ثم يأتي العلم السياسي ليسأله غاية الوجود الإنساني التي هي الكمال الواجب على الإنسان الوصول إليه. إنه يحقق للإنسان ما يحتاج إليه للوصول إليه. مثل الفضائل والأفعال الجميلة ويميزها عن تلك التي تشكل عقبة مثل الرذائل والأفعال السيئة. إنه يحصي معرفة طبيعة هذه الأشياء أنماطها وعلاقاتها مع بعضها البعض حتى يفهم بطريقة عقلانية عملها.

هذا هو العلم السياسي وهو علم الأشياء التي بها أهل المدن بالاجتماع المدني ينال السعادة كل واحد بمقدار ما أعد له، كما هناك درجات للسعادة هناك درجات للكمال. فالكمال الأقصى هو الكمال النظري ولايمكن الوصول إليه إلا عن طريق الاجتماع السياسي في مدينة أو أمة، هذه هي السعادة الأخيرة.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018