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

الفارابي وسؤال المدينة

من هاجس التوفيق إلى رهان التحديث

سعيد اكريش
باحث مغربي

2023

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 14 أكتوبر 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023

الفـارابي وسـؤال المـدينة

من هاجس التوفيق إلى رهـان التحـديث

ملخص البحث

نُظر إلى السياسة قديما بوصفها ممارسة أخلاقية عملية، لها أصولها النظرية ونتائجها العملية، شأن أي فعل إنساني غائي يتقصد صاحبه تدبير أحوال الخليقة وإصلاحها. آمن النظار العرب خلال العصر الوسيط بهذه الرؤية الفلسفية، التي قد يعثر المرء عن بعض معالمها في كتابات أفلاطون وأرسطو، دون أن يفيد ذلك أن أقاوليهم مجرد جُماع لِحِكَم هؤلاء ونظرياتهم في السلطة والقانون والعدالة والفضيلة والسعادة... وإنما استحدثوا في تقديرنا بشأن ذلك تقاليد جديدة ونظريات مذهبية أصيلة تعكس وعي أصحابها بواقع المجتمع الإسلامي وخصوصيته الثقافية آنذاك. وبما أن منهج النظر في عمومه يقيس معقولية القول ومصداقيته بمدى وصل الأفكار والمفاهيم بسياقاتها النظرية والثقافية والدينية، فإن قول الفارابي في هذا الباب قد لا يدرك إلا على هذا النحو. فقد تأثر الرجل بواقع مضطرب (اجتماعيا، اقتصاديا، إثنيا) كان من مظاهره والأكثر خطورة تغيير معالم العمل السياسي وشروطه. سنُعنى في هذه الدراسة بإبراز بعض الخواص النظرية والمذهبية التي ميزت إسهام الرجل عن غيره من النُظَّار القدماء فضلا عن الفلاسفة العرب في هذا الباب. فهو باختزاله لغاية الفعل السياسي في إدراك السعادة وتحصيلها، كان يراهن فعليا على تحقيق مدينة فاضلة أوكل مهمة تحققها إلى الفيلسوف أو الرئيس الأول الفاضل. وهو ما خَصه بالنظرِ في أكثر نصوصه شهرة، من قبيل «**آراء أهل المدينة الفاضلة**» و«**تحصيل السعادة**» و«**الملة**».

إلا أن الحديث عن مجتمع متماسك ومترابط، أو بالأحرى عن مدينة فاضلة على النحو الذي قدمه المعلم الثاني، يظل رهين بتصحيح جملة من التمثلات والأحكام إزاء الفلسفة والدين والسياسية، بقصد توحيد رؤى المجتمع وغاياته بدل أي تعصب فكري أو ديني، وهذا ما عمل على توضيح بعض عناصره في نصه «**الجمع بين رأيي الحكيمين**». وقد تَضمَّنه مسائل كثيرة تشي فعليا بوجود اختلال أو خطأ ما في فهم الفلسفة، وبالتالي السياسة والأخلاق. نُجمل مضامين هذه الدراسة في فحص ما إذا كان الفارابي فعلا قد استحدث تصورا فلسفيا للسياسية وأنظمة الحكم وما يرتبط بها من مفاهيم أخلاقية وقانونية، أم إنه اكتفى فقط باستعادة نظريات القدماء؟

ا. هاجس التوفيق في فلسفة الفارابي

صحيح أن الفلسفة في العالم الإسلامي قد تأثرت بالفلسفات السابقة وتفاعلت معها، لكن هذا لا ينفي أصالتها وجدة أصحابها. إنها فلسفة لها تاريخها وسياقها، لذا يُفترض مقاربتها، مقاربة علمية، تحترم شروط النظر. لا يتحقق ذلك في نظرنا إلا بمطالعة نصوصها الأصلية، لا بالاقتصار فقط على ما أُلّف بشأنها، العملية التي قد لا تخلوا من أحكام متسرعة لتهافت منهج أهلها، كما هو حال المستشرق الفرنسي «**ارنست رينان**»، حينما ادعى أنه «في مجال الفكر، لم يخترع العرب شيئا، ومن جانب آخر كانت لهم معايير تخصهم خاصة جدا، لدرجة لا يمكن مقارنتها بمعايير أخرى، وميراثهم الفلسفي لم يدرجهم في التاريخ المشترك للإنسانية».[1] تعكس هذه القراءة تمركزا حول الذات، على النحو الذي تصوره الأستاذ «**الجابري**»، في قوله: «أن ظاهرة التمركز حول الذات، ظاهرة طفولية، لأنها تجعل الانسان ينظر إلى الأشياء من مركز واحد يربطها به، هو بالنسبة إلى المستشرقين والباحثين السائرين في ركابهم، الحضارة الغربية وأصولها الإغريقية اللاتينية».[2]

إن هذه النظرة المتسرعة إزاء التراث العربي الإسلامي بمختلف مكوناته، والناتجة عن سوء تقدير وفهم، ما هي في حقيقة الأمر إلا ظنون وتخمينات أيديولوجية، لا ترقى إلى مصاف الأحكام العلمية الرصينة، التي تستند إلى مناهج علمية دقيقة، وحجج مقنعة. فمقصد أصحاب الرؤى الأيديولوجية المتعصبة، لا تخدم الفكر ولا الحضارة، بل تقف عائقا أمامه، وبالتالي تكريس ثقافة المركز والهامش، أو الجنس السامي وعلاقته بالجنس الآري بلغة رينان، الذي منح للفكر الغربي السبق في باب الإبداع والإنتاج العلمي والفلسفي، مقابل ذلك قرن الجنس السامي بكل مظاهر التخلف والتقليد.

نلحظ هنا أن المعيار المعتمد للتميز بين الإبداع والتقليد هو الجنس والموقع الجغرافي، لكن هذا الأمر قد ينتج عنه جملة من المشاكل والأزمات، قد نختزلها في شيوع العنصرية، والحقد والكراهية، من قبل شعب تجاه شعب أو أمة تجاه أخرى، غير أن الخطاب الفلسفي في كنهه، يؤمن بالحوار والتسامح وتقبل الاختلاف، والنقد، من منطلق أن تاريخ الفكر الفلسفي هو تاريخ قراءة الفلسفة بمعطيات العصر لتاريخها الخاص والعام. وأن الفلسفة مرت بمراحل متصلة مع بعضها البعض، كل مرحلة تكمل الأخرى؛ أي إنها تقرأها وتحاول تكييفها مع السياق العام لذلك المجتمع، ثم تسهم بكيفية من الكيفيات في تطورها، معنى هذا أنه ليس هناك فكر يأتي من فراغ.

لهذا يرى الأستاذ محمد عابد الجابري «**أن تفكيك وحدة الفكر الفلسفي في الإسلام، بهذا الشكل، والاقتصار في دراسته على محاولة ربط أجزائه وقضاياه بجوانب من الفكر اليوناني، قد أدى ويؤدي حتما، إلى بتر صلته بمنازع أخرى في الفكر العربي، وإلى عزله عزلا تعسفيا عن الواقع العربي الحضاري الذي أنتجه،**

---

1 - Ernest Renan, ***Averroès et averroïsme***, « doctrine d'Averroès ».2. Calman Levy. Reed. 1949.p. 92

2 - محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط. 6، 1993، ص. 58

وبالتالي تقديم الفلسفة الإسلامية كجسم غريب يطفو على سطح الحضارة العربية الإسلامية، جسم دخيل يمكن عزله وتشريحه ميكانيكيا دونما حاجة إلى النظر إلى التربة التي فيها ولد ونما وترعرع، ولا إلى أنواع الفعل والانفعال التي كانت له مع محيطه الاجتماعي خلال مراحل نشأته وأطوار نموه».[3] يمكننا الإشارة هنا إلى أن مراعاة الشروط التي ساهمت في إخراج فكر معين إلى الوجود ضرورة ملحة لا غنى عنها، لكي نفهم عن حق المبادئ الأساسية التي تشكل بناء عليها ذلك الإرث الفلسفي والعلمي على حد سواء، ولكي لا نقع أيضا في المحظور ونتلفظ بألفاظ لا جدوى من ورائها. فالباحث المجد هو الذي حينما يدرس ثقافة معينة يضع في حسبانه الفضاء الذي ترعرع بين أحضانه. وقد ثم تسويغ هذا القول إلى حد ما في موضع سابق، تقصدنا فيه تأكيد أمرين اثنين:

- لا يمكن استيعاب الأفكار بمعزل عن السياق،

- يمكننا عامل السياق من التمييز بين مواضيع الأصالة، ومواضيع التقليد في مذهب ما.

فكل قراءة لا تأخذ بعين الاعتبار هذه القاعدة، ماهي في نظرنا إلا قراءة إيديولوجية تنحاز إلى توجه معين، وهذا ما عانت منه ثقافتنا العربية. «فالواقع المؤسف أن دراستنا لتراثنا العربي ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزيئية العازلة اللاعلمية: فما زلنا ننظر إلى الفقه والكلام والفلسفة والنحو والأدب والحديث والتفسير والتاريخ، كعلوم لكل منها كيانه الخاص المستقل تمام الاستقلال، وكأننا إزاء خزانة تضم تراثنا في درج منفصلة مقفلة لا ينفتح الواحد منها إلا بإغلاق الآخر، خزانة معلقة في الهواء لا يربطها بالوقع وما يجري فيه أي رابطة».[4]

إن غرضنا هاهنا هو التنبيه إلى أن فهم التراث العربي الإسلامي عامة والفلسفة بخاصة، لا يستقيم إلا في ظل مقاربة شمولية إلى هذا التراث، وليس تقسيمه إلى أجزاء؛ لأن التجزيء يفقد للكل قيمته، هذا من جهة ومن جهة ثانية، أن الفلسفة الإسلامية جزء لا يتجزأ من الفكر الفلسفي العالمي. حقا لقد أخذ الفلاسفة المسلمون عن الفلاسفة اليونان وذاقوا ما طاب ولذ من شهوات إبداعاتهم، لكنهم شرحوا وفسروا وأولوا وطوروا، فساهموا في تطور عجلة تاريخ الفكر الفلسفي، فأخذ عنهم أيضا فلاسفة العصور الوسطى، لا سيما «توما الأكويني» وفلاسفة كثر. هذا الأمر عمل على توضيحه الباحث القدير «أشرف منصور» مع الفيلسوف ابن رشد من خلال كتابه «**ابن رشد في مرايا الفلسفة الغربية الحديثة**».

فالجابري كان واضحا في تشخيص هذه القضية، حينما قال: «إن ربط الفكر العربي بمختلف أطواره ومنازعه بالفكر الانساني عامة، ضرورة أكيدة. إننا نؤمن بوحدة الفكر البشري، وبقوانين الصيرورة العامة. إن

3 - محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، مرجع سبق ذكره، ص. 58

4 - نفسه.

ربط الفكر الفلسفي في الإسلام بالفكر الفلسفي اليوناني وغير اليوناني، وبيان مواضيع التقاطع وأماكن التوازي بينهما، والكشف عن أنواع التأثير والاقتباس ودوافعهما وكيفية حصولهما، كل ذلك مفيد وضروري. ولكن الذي نريد إبرازه وتأكيده هو ضرورة تجنب اعتبار هذا الجانب من البحث غاية في ذاته. إن الفلسفة اليونانية ضرورية لفهم الفلسفة الاسلامية، ولكن من الخارج فقط. أما الفهم الحقيقي لها، الفهم العميق لدلالتها ومغزاها، فلن يتأتى إلا بالنظر إليها من منظور عربي إسلامي؛ أي في إطار الحضارة العربية الإسلامية بوصفها كلا مترابط الأجزاء ذاتي التطور»[5].

بناء على ما قيل، يتبدى لنا بشكل جلي أن التعامل مع تراث معين يستلزم توفر جملة من الشروط والميكانيزمات النظرية والمنهجية، من أجل فهمه فهما كليا شاملا. لتحقيق ذلك ينبغي ربط الفكر الفلسفي الإسلامي بالمسار الفكري العالمي، من منطلق أن الفكر بطبيعته كوني، وليس مرتبطا بجنس أو حضارة معينة؛ فقول البعض إن الفلسفة معجزة إغريقية فيه نظر؛ لأنه من غير المعقول أن نلبس العقل الكوني لباس الحضارة اليونانية أو الفارسية، أو الألمانية. فحكم كهذا يجعل صاحبه يرتكب جناية في حق الثقافات الأخرى التي قدمت الشيء الكثير للنظام المعرفي الكوني. لذا ينبغي علينا أن نتحلى بالموضوعية في حكمنا على فلسفة معينة، سواء بالإيجاب أو السلب.

في غالب الأحيان ما ينظر إلى الفلسفة الإسلامية نظرة قدحية من خلال تصنيفها في خانة الفلسفات التي لم تقدم شيئا جديدا يذكر، ما عدا تكرارها لما قيل من لدن الفلسفات السابقة عنها، هذا الحكم الذي لا يتأسس على أدلة واقعية ولا على حجج منطقية، بل إن إنصاف الفلسفة الإسلامية يقتضي منا بالضرورة النظر إليها على أنها «مثلها مثل الفلسفة الصينية وفلسفات أخرى، هي واحدة من طرق الولوج إلى تاريخ الحقيقة اتي تتقاسمها البشرية. وأن يكون هناك مداخل مختلفة لا يعني أن بينها عدم اتصال»[6].

غرضنا من عرض هذه المشكلة التي عانت منها الفلسفة الإسلامية، كان بهدف توضيح للقارئ الكريم حقيقة تلك الأحكام القاسية التي صدرت في حق هذه الفلسفة بوجه عام، والفلاسفة المسلمون[7] بشكل أدق وأخص. فأبو نصر الفارابي رغم لقبه بالمعلم الثاني نظرا لبراعته في المنطق وفي تنظيره للفكر السياسي، إلا أنه لم يسلم من الانتقادات التي صنف أصحابها المعلم الثاني ضمن خانة النقلة والمرددين، أكثر من هذا قولهم إنه لم

---

5 - محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، مرجع سبق ذكره، ص. 59

6 - علي بن مخلوف، لماذا نقرأ الفلاسفة العرب؟ ترجمة، د. أنور مغيث، أفاق للنشر والتوزيع، مصر، ط. 1، 2008، ص. 10

7 - كانوا **معلمين ومربيين**، وليس فقط كما يقال عادة مجرد وسطاء بين العالم اليوناني واللاتيني؛ لأنه إذا كانت الكتب المترجمة الأولى للكتب الفلسفية والعلمية اليونانية، قد تمت، ليس مباشرة من اللغة اليونانية، ولكن انطلاقا من العربية، فليس الأمر فقط بسبب ـ عدم وجود شخص في الغرب يعرف اللغة اليونانية، بل أيضا، وخصوصا عدم وجود شخص، قادر على فهم كتب عويصة على الفهم كالسماع الطبيعي وكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، أو المجسطي لبطليموس، وأنه من دون **مساعدة الفارابي وابن سينا أو ابن رشد**، اللاتينيين ما كان لهم أن يفهموها؛ لأنه لا يكفي أن يكون المرء عارفا باللغة اليونانية لفهم أفلاطون وأرسطو ـ وهو الخطأ الذي يسقط فيه كثيرا الفيلولوجيون الكلاسيكيون ـ ولكن أيضا يجب فهم الفلسفة، ولكن اللاتينيين لم يكونوا يفقهون فيها شيئا. فاللاتينية الوثنية القديمة كانت جاهلة بالفلسفة. (محمد أبلاغ، **العلاقة بين الفلسفة والدين**، جامعة ابن طفيل، كلية الآداب والعلوم الانسانية، الفصل الثاني، السنة الجامعية، 2012- 2013، ص. 2.).

يضف شيئا للفلسفة الإسلامية، سوى أنه وفق بين أفلاطون وأرسطو، لكن عمله هذا في نظرهم لم يكن صائبا؛ لأنه وفق بين فيلسوفين متناقضين، وبالتالي قد أخطأ الطريق.

استناد إلى هذه الفرضية، يمكننا إثارة جملة من الأسئلة، لعل أهمها: هل حقا أن الفارابي ما هو إلا مقلد ومردد للفلاسفة السابقين؟ وهل أن الفارابي وقع في خطأ جسيم، حينما وفق بين رأيي الحكيمين؟ وأين تكمن ملامح الجدة والأصالة في فلسفة الفارابي؟ وما الغرض الأساسي الذي دفع الفارابي لكي يجمع بين أفلاطون المثالي وأرسطو الواقعي؟ وبلغة أخرى ما الذي حدا بالفارابي إلى الجمع بين أرسطو المنطقي وأفلاطون الإلهي؟

1. غرض الفارابي من الجمع بين رأيي الحكيمين

يمكن التفاعل مع هذه الأسئلة بالاشتغال على نص الفارابي «**الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو الطبيعي**». هذا الكتاب يحظى بمكانة مهمة في تاريخ الفلسفة الإسلامية؛ إذ يوضح لنا مدى اطلاع الفارابي على فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو، والكيفية التي تم بها فعل التوفيق. ففي بداية الكتاب يحدد لنا المعلم الثاني المسائل التي يخصها بالمدارسة والتحليل، وهي المسائل التي اعتقد بشأنها البعض أن أفلاطون وأرسطو تباينا فيها، عبر عن ذلك الفارابي بالقول: «إني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلاف في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي أمر النفس والعقل، وفي المجازات على الأفعال خيرها وشرها، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية، أردت في مقالتي هذه، أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والإبانة عما يدل فحوى قوليهما، ليظهر الاتفاق بين ما كان يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما».[8]

الفارابي عرض لنا هنا الأمور التي اعتقد البعض أن الحكيمين اختلفا فيها، محددا إياها في ما يلي: -**حدوث العالم وقدمه**، - **إثبات المبدع الأول ووجود الأسباب عنه**، - **أمر النفس والعقل**، - **المجازاة على الأفعال**، - **الأمور المدنية**. ولعل غاية الفارابي من ذلك هو البث في هذه القضايا من خلال اعتماده على جملة من الافتراضات والتخمينات، لكي يوضح ما إن كانا يختلفان أم إن ذلك مجرد كلام لا أساس له من الصحة. فقبل شروع الفارابي في النظر إلى هذه المسائل عمد إلى تعريف الفلسفة بأنها «العلم بالموجودات بما هي موجودة. وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأوائلها وأصولها، ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليها المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسريها وخطيرها»[9]، ثم وقف عند الدوافع التي كانت وراء قول أهل زمانه بأن الحكيمين مختلفان.

8 - أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، قدم له وحققه، د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت- لبنان، ط. 2، 1986. ص. 79

9 - المرجع نفسه، ص. 80

كما جرت عادة الفارابي، فإنه يعتمد في تعامله مع الطروحات التي تقر بالتناقض الجوهري بين كل من أفلاطون وتلميذه أرسطو، على طريقة جيدة، تتمثل في وضع مجموعة من الافتراضات والتساؤلات، من أجل مدارستها وتحليلها، حتى يتوصل إلى تهافتها، وبالتالي يعمل على تجاوزها وهكذا إلى أن ينتهي به المطاف إلى حقيقة الأشياء. يختزل الفارابي الدوافع التي أدت بالبعض إلى اتخاذ ذلك القرار في ثلاث افتراضات نعبر عنها ب: -إما أن يكون حد الفلسفة غير صحيح، - وإما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيف، - وإما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافا في هذه الأصول تقصير.

واضح للعيان إذن أن هناك ثلاث فرضيات، قال الفارابي بخصوص الأولى منها أن حد الفلسفة قد يكون قد جانب الصواب، فنظر إلى هذه الفرضية نظرة تأمل وتفحص فتوصل إلى أنها غير صحيحة؛ لأن تعريف الفلسفة يحترم شروط التعريف الفلسفي؛ لأنه يبين ذات الشيء، ويدل على ماهيته.

أما الفرضية الثانية: فتحدث فيها عن اعتقاد الناس في هذين الحكيمين، وقال إنه اعتقاد سخيف لا ينطوي على أي بذور من المعقولية؛ لأنه بعد بحث وروية وانتقادات توصل العلماء إلى أن هذين الحكيمين هما اللذان فهما الفلسفة خير فهم، وبالتالي فهما الإمامان المنظوران، وكل تصور مخالف لهذا ما هو إلا قول فارغ لا يستند إلى أي مستند. في حين أن الفرضية الثالثة: هدف الفارابي من خلالها تأكيد أن الحكيمين متفقان فيما هو أساسي وجوهري، وأن الفلسفة واحدة، غير أن الطريقة المتبعة من قبل كل واحد من الفلاسفة في تناول الموضوعات الفلسفية قد تختلف وتتباين، هذا أمر طبيعي، لكن ما ينبغي التركيز عليه هو أن الهدف يظل واحدا، وهنا انتقاد واضح للذين يعتقدون أو يتوهمون أنهما متناقضان.

في ذات السياق، يتناول الفارابي في كتابه العمدة «**الجمع بين رأيي الحكيمين**»، أهم المسائل والقضايا التي يرى أصحابها أن الحكيمين مختلفان ولا يتفقان في شيء، وكأن حال لسانهما يقر كيف ينبغي أن نوفق بين شيئين متناقضين، أو فيلسوفين مختلفين في توجههما؛ الأول إلهي والثاني طبيعي، ألا يكون ذلك من العبث؟ فالمعلم الثاني كما قلنا من ذي قبل يتخذ هذه الأحكام بعين الاعتبار ويعرضها على قاضي محكمة العقل، لكي يبث في حججها والآليات المعتمدة في ذلك. لهذا نجده يفصل في كل مسألة مسألة، بشكل دقيق مستحضرا في ذلك جملة من الحجج أو أهم الكتب الذي ترى بأنهما حقا متفقان. هذه المسائل تتخذ طبائع مختلفة تتنوع بين: السلوك والمنطق، والأخلاق، والطبيعة وما بعد الطبيعة...وللتوضيح أكثر سنعمل على عرض أهم المسائل وفق الصيغة التالية:

- **المسألة الأولى**: تتحدد في التصور المزعوم الذي يرى أن طريقة حياة أفلاطون تختلف عن أسلوب حياة أرسطو، غير أن الفارابي يرد قائلا: لم يكن بين الرأيين والاعتقادين، خلاف. وأن التباين الواقع لهما كان سببه نقص في القوى الطبيعية في أحدهما، وزيادة فيها في الآخر، فلا غير، على حسب ما لا يخلو منه كل الاثنين من

أشخاص الناس؛ إذ الأكثرون قد يعلمون ما هو أثر وأصوب وأولى، غير أنهم لا يطيقونه ولا يقدرون عليه، وربما أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض «[10].

- معنى هذا أنه لا فرق في نظر الفارابي بين أفلاطون وأرسطو في البحث في القضايا السياسية والخلقية، فقد ذهب التلميذ فيما ذهب اليه من قبله أستاذه. فهما على هذا الحال متفقان في ما هو نظري مختلفان في ما هو منهجي، ومرد ذلك إلى تباين القوى الطبيعية.

- **المسألة الثانية**: يعبر عنها، بتباين مذهب أفلاطون الإلهي عن أرسطو الطبيعي في تدوين العلوم وتأليف الكتب؛ «ذلك أن أفلاطون كان يمنع، في قديم الأيام، عن تدوين العلوم وإيداع بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية. فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه، وتعسر وقوفه عليه، حيث استغزر علمه وحكمته، وتبسط فيها، فاختار الرموز والألغاز، قصدا منه، لتدوين علومه وحكمته، على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها، والمستوجبون للإحاطة بها. أما أرسطوطاليس، فكان مذهبه الإيضاح، والتدوين، والترتيب، والتبليغ، والكشف، والبيان..»[11]

يتبدى لنا من هذا أن أسلوب أفلاطون في الكتابة يشبه إلى حد كبير الأسلوب الشعري، ولغته عميقة وصعبة؛ لأنه كان يسعى إلى توظيف الرموز والألغاز في كتاباته التي اتخذت طبيعة حوارية، (سؤال، جواب)، لا يدرك مغزاها إلا الذين يمتلكون مؤهلات وقدرات ويستطيعون فهم ما بين السطور. أما أرسطو، فكان يميل إلى الإيضاح والبيان، وهذان سبيلان قد يبدو للقارئ المتسرع استنادا إليه أنهما مختلفان أشد الاختلاف، لكن المعلم الثاني يفند هذا الادعاء قائلا إن أسلوب ولغة كليهما صعبة وغامضة تحتاج إلى مجهودات جبارة. وحتى أرسطو الذي اعتقد البعض أن طريقته في الكتابة غاية الوضوح والبيان، فهو غير ذلك «إن الباحث عن علوم أرسطوطاليس، والدارس لكتبه، والمواظب عليها، لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الإغلاق والتعمية والتعقيد، مع ما يظهره من قصد البيان والإيضاح. من ذلك ما يوجد في أقاويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير

---

10 - المراد من ذلك حسب الباحث «أن نظام فكر الفارابي انتقائي، فهو من ناحية كان يحاول التوفيق بين الفلسفة الأرسطية وأراء أفلاطون بشكل صارم ودقيق، ومن ناحية أخرى، حاول إعادة تفسير القضايا الأساسية مستندا في ذلك على الفلسفة الإلهية الهلنستية. الهدف هو بناء نظام فكري جديد، على أساس عقيدة التوحيد المطلق.

ملاحظة: هذا المعنى ترجمناه عن النص الإنجليزي، وقد نكون أصبنا أو أخطأنا، على كل حال فنحن معذورون؛ لأن الأهم هو المحاولة، ومن لا يحاول لا يخطئ ولا يتعلم، ونحن على الأقل حاولنا ونتمنى أن نكون قد وفقنا في مختلف النصوص الذي ترجمناها.

النص:

« Al-Farabi's system of thought is eclectic. On one hand, he was attempting to reconcile Aristotelian philosophy, which he was strictly committed to, with Plato's opinions; on the other hand he attempted to reinterpret the fundamental issues of Theist Hellenistic philosophy, which was the ma-instream philosophical attitude of the era, thus he wanted to build a new and novel system of thought (Islamic thou-ght) based on the belief of absolute Tawhid conveyed by Islam". (PROF. DR. BEKIR KARLIGA. *AL-FARABI A CIVILIZATION PHILOSOPHER* , V.XX. 1st. Istanbul. Medar, September 2015. p. 7)

11 - أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، قدم له وحققه، د. ألبير نصري نادر، مرجع سبق ذكره، ص. 84

من القياسات الطبيعية والإلهية والخلقية التي أوردها، مما دل على مواضعها المفسرون لها، ومن ذلك حذف كثير من النتائج، وحذف الواحد من كل زوجين، والاقتصار على الواحد منهما».[12]

بالإضافة إلى هاتين المسألتين التي ذكرناهما، فإن هناك مسائل أخرى لا تقل أهمية عنهما حددها الفارابي في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» **في ثلاث عشرة مسألة**، سنكون مضطرين في هذا المقام إلى انتقاء بعضها بحكم أن المقام لا يتسع لذكرها كلها، رغم أهميتها.

- **المسألة التاسعة**: تختصر في التصور القائل: إن هناك اختلافا في موضوع الأخلاق بين أفلاطون وأرسطوطاليس، حيث يرى هذا الأخير أن الأخلاق عادات يتعود الإنسان عليها من خلال فعل الممارسة، بينما يقول أفلاطون إن الطبع يغلب العادة، لكن وبما أن دور الفارابي بمثابة القاضي في المحكمة، عندما يتأمل هذا القول جيدا يتبين له أن هذا الاختلاف ظاهري ليس إلا.

ما يدلل على أن الحكيمين مختلفان فقط ظاهريا هو قول أبو نصر الفارابي الذي مفاده: «فمن تأمل تلك الأقاويل حق التأمل، وأعطى كل شيء حقه، عرف أن لا خلاف بين الحكيمين في الحقيقة، وإنما ذلك شيء يخيله الظاهر من الأقاويل، عندما ينظر واحد واحد منها على انفراد، من غير أن يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول، ومرتبة العلم الذي هو منه. وههنا أصل عظيم الغناء في تصور العلوم، وخصوصا في أمثال هذه الموانع، وهو أنه كما المادة، مهما كانت متصورة بصورة ما ثم حدثت في صورة أخرى...كذلك مهما كانت النفس المتخلقة ببعض الأخلاق، ثم تكلفت اكتساب خلق جديد، كان الأخلاق التي معها كالأشياء الطبيعية لها، وهذه المكتسبة الجديدة، اعتيادية، ثم إن مرت على هذه ودامت على اكتساب خلق ثالث، صارت تلك بمنزلة الطبيعة؛ وذلك بالإضافة إلى هذه الجديدة المكتسبة».[13]

- **المسألة العاشرة**: يعالج فيها نظرية المثل عند أفلاطون وموقف أرسطو منها؛ فالفارابي دائما ما يستهل الحديث عن قضية معينة، بعرض ما قيل حولها من آراء وتصورات، ثم يبدأ في تفنيد ما هو متناقض وكاذب. وهذا مقصوده «وقد ظن أكثر الناس، من الأقاويل، ظنونا مجاوزة عن الحد. أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن، فقد أفرطوا في تأويل هذه الأقاويل، وحرفوها عن سننها، وأحسنوا الظن بها أن أجروها مجرى البراهين، ولم يعلموا أن أفلاطون إنما يحكي هذا عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح أمر خفي بعلامات ودلائل. والقياس بعلامات لا يكون برهانا، كما علمناه الحكيم أرسطو في «أنولوطيقا الأولى والثانية». - أما المدافعون لها، فقد أفرطوا أيضا في التشنيع، وزعموا أن أرسطو مخالف له في هذا الرأي، وأغفلوا قوله في أول كتاب «البرهان»، حيث ابتدّأ، فقال: كل تعليم وكل تعلم، فإنما يكون عن معرفة متقدمة الوجود، ثم قال وقد

12 - نفسه، ص. 83

13 - أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، قدم له وحققه، د. ألبير نصري نادر، مرجع سبق ذكره، ص. 97

يتعلم الإنسان بعض الأشياء وقد كان علمه من قبل قديما، وبعض الأشياء تعلمها يحصل من حيث تعلمها معا. مثال ذلك: جميع الأشياء الموجودة تحت الأشياء الكلية»[14].

يتبدى لنا هنا أن قضية الحقائق الخالدة تشكل الأساس الذي دار عليه مذهب أفلاطون، حيث إنه عمل بكل جهده على إثبات فكرة الخلود وجعلها النقطة التي فاضت عنها معظم فلسفته، على خلاف ذلك نجد أرسطو الذي انتقد أستاذه في أن عالم المثل والمعقولات الذي قال به أفلاطون فوق عالم الحس ومتعالي عنه، وعاتبه أيضا على التقسيم الذي لجأ إليه فيما يخص الموجودات التي منها ما هي معقولة وما هي محسوسة؛ لأن أرسطو لا يؤمن بوجود المعقولات في العقل. على خلاف كل ما قلناه، فالفارابي له موقف مغاير لهذا التصور حسب الباحث جميل صليبا الذي أكد على ما معناه قائلا: «غير أن الفارابي يزعم أن أرسطو يثبت هذه الصور الروحانية المفارقة، ويعتقد أنها موجودة في عالم الربوبية. قال: إن أرسطو يعتقد أن الصور الروحانية موجودة فوق هذا العالم؛ لأنه إذا كان المبدع الأول موجدا لهذا الكون بجميع ما فيه، فواجب أن يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته، ولولا وجود المثل في العقل الالهي، لما كان له مثال ينحو نحوه فيما يفعله ويبدعه»[15].

- **المسألة الحادية عشرة**: خصصت لمدارسة قدم العالم: كما هو معروف، فإن أرسطو يقول **بقدم العالم** في حين أن أفلاطون قال **بحدوثه**. لنرى هنا ما إن كان الفارابي يتفق مع هذا القول أم إن الأمر عكس ذلك؟ يجيب الفارابي عن هذا السؤال من خلال توضيحه أن المشكل الذي وقع فيه أصحاب نظرية قدم العالم مرده إلى أنهم لم يطلعوا كفاية عن مؤلفات أرسطو، لاسيما مؤلف «**إثولوجيا أرسطو**» (كتاب الربوبية) الذي أكد الفارابي استنادا على قراءته أن أرسطو قال بحدوث العالم، ولتبيان حقيقة هذا الأمر نستحضر رأي الفارابي، حيث قال: «إن الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطو طاليس الحكيم، هو ما قاله في كتاب «**طوبيقا**» إنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يوتي على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة، مثال ذلك: هذا العالم هذا العالم قديم أم ليس بقديم. وقد وجب على هؤلاء المختلفين، أما أولا، فبأن ما يوتي به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد، وأيضا فإن غرض أرسطو في كتاب «طوبيقا» ليس هو بيان أمر العالم، لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة...فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب إليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب»[16].

- **أما المسألة الثالثة عشرة**: فتتناول موضوع المجازاة والعقاب، يظن البعض في هذا الصدد أن أفلاطون وأرسطو لا يعتقدان بهذه القضايا، غير أن الفارابي يرد عن هذا التصور المزعوم قائلا: «ذلك وهم فاسد بهما، فإن أرسطو صرح بقوله إن المكافأة واجبة في الطبيعة. ويقول في «رسالته» التي كتبها إلى والدة الإسكندر، حين بلغها بغيه وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسه. وأول تلك الرسالة: فأما شهود الله في أرضه التي هي

14 - أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، قدم له وحققه، د. ألبير نصري نادر، مرجع سبق ذكره، ص. 98

15 - جميل صليبا، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، محاضرات في الفلسفة العربية، ، بيرت- لبنان، ص. 54

16 - أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، قدم له وحققه، د. ألبير نصري نادر، مرجع سبق ذكره، ص. 100، 101

الأنفس العالمة، فقد تطابقت على أن الإسكندر العظيم من أفضل الأخيار الماضين، وأما الآثار الممدوحة، فقد رسمت له في عيون أماكن الأرض وأطراف مساكن الأنفس، بين مشارقها ومغاربها...فهذا وما يتلوه من كلامه، يدل دلالة واضحة على أنه يوجب المجازاة معتقدا. أما أفلاطون، فإنه أودع آخر كتابه في «السياسة» القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم، والعدل، والميزان، وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال، خيرها وشرها»[17].

غاية الفارابي من تأليف كتاب العمدة «**الجمع بين رأيي الحكيمين**»[18] كان بنية تصحيح مجموعة من الظنون والأوهام، وكل الاعتقادات الخاطئة التي لحقت آراء وتصورات الحكيمين المقدمين والمتمثلة أساسا في أنهما مختلفان متناقضان، غير أن الفارابي وقف وقفة صريحة على هذه المسألة بغرض إثبات أنهما يحتلان مكانة واحدة، وبالتالي فهما متفقان فيما هو جوهري، حيث نجد أن أرسطو قد سلك نفس المسلك الذي ذهب إليه أفلاطون في فلسفته. حقا إنهما بحثا في أمور مختلفة وقضايا متنوعة، لكن هذا لا يعني بتاتا أنهما متباينان في رأييهما؛ بمعنى أن هناك اختلافا في السبل والمناهج، وأيضا من حيث الأولويات على مستوى تصنيف العلوم، فقد يجعل أحدهما الأسبقية لما بعد الطبيعة ثم الرياضيات... وقد يحصل العكس مع الآخر وهكذا.

وللتدليل على ذلك، نستحضر قول المفكر المغربي محمد عابد الجابري، الذي بدوره وضح المرام الحقيقي من تأليف الفارابي كتابه العمدة، فحصر ذلك في ما مراده «**الغاية من «الجمع بين رأيي الحكيمين» فهي الجمع بين أراء معاصريه؛ أي العمل على توحيد الرؤية الدينية والفلسفية والسياسية والاجتماعية وإزالة الشك والارتياب وتحقيق التعاون بين سائر الأفراد والفئات. وإذن فلقد كان هناك صراع حاد مرير بين قوى مختلفة، ذات مصالح مختلفة. وبما أن أيا منها لم يكن يمتلك القدرة على فرض سيطرته وتعميم ايديولوجيته، فلقد كان الحل يتمثل في الجمع والتوفيق بالشكل الذي يضمن للتقدم خط سيره ويجرد القوى المضادة، قوى التراجع والانكماش، من سلاحها ومبرر هجومها**»[19].

هذا بالضبط هو ما سيفعله المعلم الثاني في مدينته الفاضلة التي خصصنا للتفصيل فيها أكثر، فصلا عنوانه: «**معالم المدينة الفاضلة وأركانها: من رهان التوفيق إلى رهان التأسيس**»؛ إذ تبدى لنا أنه لن يستقيم حديثنا

17 - أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، مرجع سبق ذكره، ص110

18 - عبر عن ذلك ماجد فخري من خلال القول الآتي:

«Al-Fa¯ra¯bi opens his treatise on the Reconciliation of the Opinions of the Two Sages (al-Jam ‘bayna Ra’yay al-Hakı¯mayn) by explaining that his reason for undertaking this task is the fact that he had observed ‘that most of our contemporaries’ are at loggerheads on the questions of the eternity or temporality (hudu¯th) of the universe and have gone so far as to allege that the ‘foremost sages’ (i.e. Plato and Aristotle) are in disagreement on such questions as the existence of the Creator, the nature of the soul and the intellect, the reward and punishment of right and wrong actions, as well as numerous ethical, political and logical questions. He begins by positing as a first premise that the definition of philosophy or its essence is that it is the knowledge of existing entities, insofar as they exist. This is followed by the second premise that it is the Two Sages who have laid down its foundations and actually perfected it.If this is the case, then, their alleged disagreement can only be due to one of three things: 1) either the above definition is false, or 2) the widespread consensus of the majority of scholars regarding the philosophical».

19 - محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، مرجع سبق ذكره، ص. 63

عن المدينة الفاضلة، إلا بتوضيح مجموعة من الأمور والمغالطات، وللقيام بذلك كان من المفروض علينا العودة إلى كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين»، على أساس أن الفارابي في هذا الكتاب يعرض لنا بشكل دقيق كل التصورات والآراء المغالطة التي نظر بها البعض إلى الحكيمين أفلاطون وأرسطو، كما ينبغي الإشارة أيضا إلى أن الكتاب يعالج بعض الطروحات السياسية يستحيل إغفالها ولا المرور عليها مرور الكرام من قبيل توحيد الرؤية الدينية والفلسفية والسياسية والاجتماعية وإزالة الشك والارتياب وتحقيق التعاون بين سائر الأفراد والفئات من أجل تحقيق السعادة المثلى بلغة الجابري.

نخلص في هذا الباب إذن إلى أن «(الجمع) ضرورة سياسية ما دامت الفلسفة هي التي ستكون أساس الحكم الصالح، وما دام الحكم الصالح لا يكون كذلك إلا إذا قام على آراء صائبة، أو على الأصح، على آراء يمكن أن ينتفي معها كل خلاف في الرأي، ما دام المقصود بالدرجة الأولى هو فعل الإجماع ذاته، وإبعاد الجدل والاختلاف؛ ذلك السم الذي فرق الأمة منذ بداية نشأتها، والذي يفرق الآن قوى المجتمع بمختلف مشاربها».[20]

وبالتالي سيكون من الوهم الاعتقاد بأن (الجمع) مرده إلى «تسرع الفارابي في الحكم، وعدم اتصافه بالروح الانتقادية المطلوبة من كل باحث في تاريخ الفلسفة».[21]

وتبعا لما قيل يتبدى لنا أن الفارابي لعب دورا مهما وبارزا في تاريخ الفلسفة، كونه عمل على تصحيح تمثل شائع وخاطئ ينص على أن أفلاطون وأرسطو متناقضان تناقضا كبيرا، وبالتالي لا حاجة لنا من قراءتهما؛ لأن ذلك تحصيل حاصل، لكن الفارابي أكد أنه لن يكون هناك صراع بين الحقيقة الأفلاطونية بحسبانها هدفا يقود إليه جهد التذكر، والفلسفة الأرسطية التي تفترض أن كل تعليم وكل تعلم ينتج عن معرفة متقدمة في الوجود.

صحيح أن أرسطو انتقد أستاذه في بعض القضايا، لكن هذا لا يعني أن فلسفة أفلاطون تجانب الصواب أو خالية من المعنى أو أنها لا تتأسس على أسس برهانية معقولة، أو أنها بعيدة عن الحقيقة، فرغم اختلافهما في الطرائق، فإنهما يتفقان من حيث الاعتماد على الآليات البرهانية وكذا من حيث بحثهما عن الحقيقة التي تسعى إليها كل فلسفة. إذن في إطار حديثنا عن الحقيقة وكيفية البحث عنها باليات معقولة، تواجهنا بطبيعة الحال جملة من الصعوبات والمشاكل تتجسد أساسا في الحد الكلي والصور التي يتخذها. وقد وقفنا عن هذه القضية حينما تكلمنا عن التجانس عند الفارابي وعدم التناقض بين الحقيقة الأرسطية والأخرى الأفلاطونية، غير أن الحد الكلي أيضا يقدم نفسه عن طريق الوضع في السياق، وإلا فهو خالٍ من المعنى.

---

20 - عبدالسلام بنعبد العالي، **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، دار الطليعة، بيروت، ص. 94

21 - جميل صليبا، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، محاضرات في الفلسفة العربية، مرجع سبق ذكره، ص. 58

II. معالم المدينة الفاضلة ومضاداتها

إذا كان أفلاطون قد استهل كتابه «**الجمهورية**» الذي يمكن اعتباره كتاباً في السياسة لما يناقشه من قضايا فلسفية سياسية محضة، من قبيل قضية «العدالة»؛ إذ يبحث في المعاني والدلالات المختلفة التي ينظرون بها الناس للعدل، كل من زاوية منظوره الشخصي الذي يتحدد سياسيا، باعتباره حاكما أو محكوما، سيدا أو عبدا، مسالما أو طاغية، كادحا أو غنيا. بعد معرفة تمثلات الناس حول تلك الإشكالية، ينتهي به المطاف إلى نتيجة مؤداها: أن مشكلة العدالة لا ينبغي أن تطرح بشكل شخصي جزئي، وإنما يجب أن ينظر إليها على المستوى العام، مستوى المجتمع والدولة/ المدينة. هذا الأمر جعل أفلاطون يفند كل الادعاءات والتصورات المغلوطة التي تهدف جعل العدالة تخدم مصالح القوي وتظلم الضعفاء؛ أي إنهم كانوا يدافعون عن منطق أن العدالة، عدالة الأقوياء.

غير أن الأرضية التي انطلق منها أفلاطون في البحث عن إمكانية تشييد نظام سياسي للحكم تتحقق فيه العدالة؛ أي الدولة الفاضلة، ليست هي نفس الوجهة التي سار عنها محاوروه بمختلف تركيباتهم الاجتماعية وتوجهاتهم الفكرية، فأفلاطون ركز بشكل كبير على جوانب مهمة تلعب دورا مهما وأساسيا في بناء شخصية الأفراد، اختزلها في عنصرين؛ ألا وهما التربية والتعليم»[22]، لما يشكلانه هذين العنصرين من مكانة داخل المجتمع، ثم يعرض لنا في خطوة موالية نظم الحكم التي تعاقبت على حكم المدن اليونانية، محللا إياها تحليلا لا يخلو من نقد ومساءلة، واقفا عن الكيفية التي بها تحول بعضها إلى بعض، محددا ما يصلح منها وما لا يصلح، ومبينا سلبيات وإيجابيات كل نظم من أنظمة الحكم.

فإن الفارابي لا ينطلق من نفس المنطلقات التي أنطلق منها أستاذه أفلاطون، بالرغم من التأثير الكبير الذي تركه الأستاذ في التلميذ، إلا أنه مخالف عنه تماما، فهو في كتاب «**آراء أهل المدينة الفاضلة**»، يستهل حديثه بـ «القول في الموجود الأول» (الله)، و«القول في نفي الشريك عنه»، و«القول في نفي الضد عنه»، و«القول في نفي الحد عنه»، و«القول في أن وحدته عين ذاته وأنه تعالى عالم وحكيم» و«أنه حق وحي وحياة»، و«القول في عظمته وجلاله ومجده تعالى»، وبعدما انتهى من حديثه عن ذات وصفات الله، وعما يجوز وما لا يجوز فيه القول عن الله، بطريقة فيها إسهاب في الشرح والتحليل بغرض الإيضاح والتبيين، وعدم الوقوع في المحظور أو المنهي عنه، ثم انتقل إلى الكلام عن علم الكلام، والذي خصص الحديث فيه عن موضوع خلق العالم والعلاقة بين الله والإنسان؛ إذ عبر عن ذلك في العناوين التالية: «القول في كيفية صدور جميع

22 - في هذا الصدد يقول الفيلسوف الألماني كانط (1724- 1804) «**لا يستطيع الإنسان أن يصير إنسانا إلا بالتربية**. فهو ليس سوى ما تصنع به التربية... ويواصل الحديث قائلا: «فمن لم يثقف يظل فظا، ومن لم يتعلم الانضباط يظل متوحشا. وغياب الانضباط، إنما هو شر أعظم بكثير من غياب الثقافة؛ لأن هذا الأخير يمكن تداركه فيما بعد، أما التوحش فلن نستطيع استبعاده، كما لا يمكن تلافي أي عيب في الانضباط. وبوسع التربية أن تصبح دائما أفضل باطراد، كما بوسع كل جيل أن يخطو بدوره خطوة أكثر نحو اكتمال الإنسانية؛ **إذ يكمن في صلب التربية السر الكبير لكمال الطبيعة البشرية**. ومن الآن يمكن السير في هذا الطريق؛ لأنه حاليا فقط بدأنا نعتبر عن صواب وندرك بوضوح ما هو ضروري حقا لتربية سليمة. **وإنه لشيء يبعث على الحماس أن نرى أن الطبيعة البشرية تنمى دائما بالتربية تنمية أفضل**، وأنه بمقدورنا التوصل إلى إعطاء هذه الأخيرة شكلا جديرا بالإنسانية. وهذا يفتح لنا أفقا على نوع بشري مقبل يكون أكثر سعادة». انظر: إيمانويل كانط: **تأملات في التربية، - ما هي الانوار؟- ما التوجه في التفكير؟** تعريب وتعليق، محمود بن جماعة، دار محمود علي للنشر، صفاقس- تونس، ط.1، 2005، ص ص. 14، 15

الموجودات عنه»، «القول في مراتب الموجودات»، «القول في الأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الأول»، «القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير».

ثم يواصل المعلم الثاني كلامه في الموجودات السماوية، إلى أن يصل به الأمر إلى موضوع الإنسان من خلال حديثه عن موضوع النفس الإنسانية وأجزاءها، ثم انتقل إلى «القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون»، هذه القضية عبرنا عنها في فصل عنوانه: «التعاون أساس المجتمع السعيد والفاضل»، وتقصدنا الوقوف على أهمية التعاون في تأسيس مدينة فاضلة. وتطرق أيضا إلى «القول في العضو الرئيس» لهذا الاجتماع، و«القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة»، وتعرض إلى «القول في مضادات المدينة الفاضلة»، التي ميز الفارابي بعضها عن بعض من خلال آراء أهلها، فالمدن التي ذكرها الفارابي منها ما يتقاطع مع ما قاله أفلاطون في هذا الشأن وفيها ما هو مختلف، بحكم أن الفارابي عاش في ظل محيط له خصوصياته الفكرية والعقائدية التي توجهه في فلسفته. هذه القضايا الأخيرة التي أسهب الفارابي فيها الحديث هي التي سنتعرض لها بالمدارسة والتحليل والنقد عسى أن نوفق فيها، وتتيسر للقارئ عملية استيعاب فلسفة المعلم الثاني السياسية بشكل أدق وأوضح لا لبس فيه ولا غموض.

يبدو لنا بادئ ذي بدء أن المدينة الفاضلة هي الركيزة الأساس التي قامت عليها فلسفة الفارابي السياسية التي لن يستقيم الحديث عنها أو مقاربتها مقاربة موضوعية أصيلة إلا بربط فلسفة الرجل بواقعه وخصوصياته؛ أي ربطه بالمحيط والسياق العربي الإسلامي، والكشف عن الدوافع الحقيقية التي أثرت في فكره السياسي. «فالفارابي هو الفيلسوف الأول الذي حاول أن يتصدى للفلسفة السياسية الكلاسيكية، ويربطها بالإسلام، ويجعلها منسجمة معه بقدر المستطاع ذلك الدين الذي أوحى به عن طريق النبي (محمد) في صورة قانون إلهي، نظم أتباعه في جماعة سياسية، وأمدهم بمعتقداتهم، ومبادئ وقواعد سلوكهم أيضا. وخلافا لشيشرون، كان ينبغي عليه أن يواجه، ويحل، مشكلة إدخال الفلسفة السياسية الكلاسيكية إلى مناخ ثقافي مختلف أتم الاختلاف، وخلافا لأوغسطين، لم يكن لديه مجال حر نسبيا من هذه الحياة الدنيوية يمكن أن تنطبق عليه الفلسفة السياسية الكلاسيكية بدون اعتراض في تنظيمه، ولكن كان ينبغي عليه أن يواجه ويحل مشكلة الدعاوى المتصارعة للفلسفة السياسية والدين طوال حياته»[23]. المراد من ذلك أن الفارابي كلف نفسه عناء التصدي للفلسفة اليونانية الكلاسيكية بحثا وتنقيا وتطويرا وتكييفا؛ أي أنه حمل على عاتقه مهمة تبيئة المفاهيم الفلسفية السياسية داخل السياق العربي الإسلامي بكيفية تراعي خصوصية المجتمع. لذلك، نجده يستعمل كلمة آراء نظرا للتجربة التاريخية التي يستوحيها، وهي أن المشكل السياسي في الحضارة الاسلامية كان بالدرجة الأولى مشكل آراء واعتقادات وتباينات بين الفرق الكلامية.

---

23 - ليوشتراوس، جوزيف كروبسى، **تاريخ الفلسفة السياسية، من ثيوكيديديس حتى اسبينوزا**، الجزء الأول، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم، إمام عبدالفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، القاهرة، ص. 305

فالفارابي من كل هذا يعطي الأولوية والأسبقية للآراء التي تعني ما يعتقده كل شخص أو كل فرقة في شؤون الله والعالم والإنسان؛ بمعنى أنه إذا أردنا إصلاح الاجتماع الديني سيكون من اللازم علينا السعي إلى إصلاح العقائد والآراء السائدة في المدينة التي يسميها الباحث علي أومليل في كتابه «**السلطة الثقافية والسلطة السياسية**»، بالعقيدة الفلسفية قوامها منظومة فكرية، وهي مزيج من فلسفة أفلاطون وأفلوطين وأرسطو. إنها منظومة العقيدة الفلسفية في مقابل العقيدة الدينية، أو مكملة إياها، فيها إله وكائنات روحية علوية وسماء وأرض ودنيا وآخرة... وباختصار، فإن البنية الصورية للعقيدة واحدة، سواء في الفلسفة الأفلاطونية-الأرسطية أو في الدين. وربما الاختلاف في المحتوى، وهو اختلاف لا يشكل قطيعة، بل القطيعة هي مع الماديين- أو الدهريين بحسب التعبير القديم- حيث تنتفي الألوهية والروح والعالم الأخروي جميعا»؛[24] أي إن الخلافات السياسية في العالم الإسلامي كانت تتخذ صبغة كلامية؛ لأن الجدالات والصراعات السياسية مردها إلى تباين الناس والفرق على المستوى الكلامي والعقائدي. والمعلم الثاني في بناء مشروعه الساسي كان يحلم وينادي بتأسيس مدينة فاضلة يكون أساسها رأي عقدي واحد يوحد جل الآراء وخالية من كل أنوع الشرور والنزاعات والصراع، كون ذلك يسهم في تفكيك السلطة.

لتوضيح المقصود من «**آراء أهل المدينة الفاضلة**» يتفضل الباحث «**علي أومليل**» بالكلام قائلا: هي إذا مجموع المعارف والمبادئ الفلسفية منظومة في نظام متكامل يتنزل منزلة العقيدة، تتميز بها نخبة الفلاسفة وتمتاز بها من عقيدة العوام أو الجمهور، عبر عن ذلك المعلم الثاني على النحو التالي: «واتفاق الرأي في المبدأ هو اتفاق آرائهم في الله تعالى وفي الروحانيين وفي الأبرار الذين هم القدوة وكيف ابتدأ العالم وأجزاؤه وكيف ابتدأ كون الإنسان، ثم مراتب أجزاء العالم ونسبة بعضها إلى بعض ومنزلتها من الله تعالى والروحانيين، ثم منزلة الإنسان من الله ومن الروحانيين. فهذا هو المبدأ والمنتهى هو السعادة؛ والذي بينهما هي الأفعال التي بها تنال السعادة. فإذا اتفقت آراء أهل المدينة في هذه الأشياء ثم كمل ذلك بالأفعال التي ينال بها السعادة بعضهم مع بعض، نبع ذلك محبة بعضهم لبعض ضرورة؛ ولأنهم متجاورون في مسكن واحد وبعضهم محتاج إلى بعض وبعضهم نافع لبعض، تبع ذلك أيضا المحبة التي تكون لأجل المنفعة. ثم من أجل اشتراكهم في الفضائل... فبهذا يأتلفون ويرتبطون».[25]

لكي تحافظ مدينة الفارابي عن تماسكها ووحدتها، ينبغي على أفرادها أن يتصفوا بسمتين أساسيتين: **الفضيلة والعدل**، بالإضافة إلى اتفاق آرائهم في الله تعالى، غير أن الخصلة الأساس عند المعلم الثاني هو التعاون؛ لأن تعاون الأفراد مع بعضهم البعض، وتضامن الأمم المختلفة ينتج المعمورة الفاضلة، كما أن تعاون الأفراد يحدث المدينة الكاملة بلغة جميل صليبا. وتشبيه الفارابي مدينته الفاضلة بالبدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وحفظها، وقد أشرنا إلى هذا من قبل وأعدنا ذلك؛ لأن السياق

24 - د. علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط. 1، 1996، ص ص. 181، 182

25 - أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق وتقديم، د. فوزي متري نجار، المكتبة الزهراء، بيروت- دار المشرق، ط. 2، ص ص. 70، 71

المنهجي يستدعي ذلك من أجل تأكيد ضرورة التعاون بين الأفراد بغرض تأسيس المدينة، يقال في هذا الباب أن الفارابي قد أخذ هذه الفكرة عن أفلاطون؛ لأنه لا يفرق بين الفرد والجماعة، ففي كتابه «الجمهورية»، نجده أحيانا يسهب في الحديث عن العدالة عند الفرد، ويبرهن كيف ينبغي أن تتحقق ثم يوازي في كلامه بين الدولة والفرد، وكأنه يناقش مسألة واحدة لا تختلف في جوهرها ولا تتباين، يظهر ذلك جليا في القول التالي: «أن تكون الدولة والفرد متصفة بالحكمة بفضل مبدأ واحد، وعلى نحو واحد»[26]، وأن «النفس الإنسانية عين الأجزاء التي توجد في الدولة، وبنفس العدد»[27]، ثم يضيف إنهما – الفرد والدولة- يتصفان بالشجاعة بفضل مبدأ واحد، وعلى نحو واحد. وأن الاثنين يتصفان على نفس النحو بكل فضيلة أخرى»[28]؛ أي إن أفلاطون لا يفرق بين الفرد والجماعة، وحتى لو حصل ذلك فإنه يكون فقط على مستوى الكمية، حيث يرى «أن الإنسان يكون عادلا، على نفس النحو الذي تكون عليه الدولة عادلة»[29]. لذلك قسم أفلاطون تركيبة الحياة الاجتماعية، بحسب الملكات النفسية الثلاث، «فالنفس شأنها شأن الدولة التي تشتمل على طبقات ثلاث هي الصناع والمحاربون، والحكام... فإننا نسمي الفرد شجاعا بفضل هذا الجزء الغضبي الثاني من طبيعته؛ وذلك عندما تتمسك القوة الغضبية في الإنسان، رغم ما تشعر به من آلام أو لذات، بالأحكام التي يضعها العقل بشأن ما ينبغي أن تخشاه وما ينبغي ألا تخشاه. كما أننا نسمي الفرد حكيما بفضل هذا الجزء الصغير الذي يحكم فيه، والذي يصدر تلك الأحكام التي تحدثت عنها، والذي يكون لديه فضلا عن ذلك، العلم بما ينفع كل جزء من الأجزاء الثلاثة، وبما يفيد المجموع الذي يكونه جميعا».[30] يشير أفلاطون في هذا المقام إلى أن العدالة في الدولة تقتضي قيام كل فرد بالوظيفية التي خلق لأجلها، لذلك وضع ترتيبا محكما لطبقات الحياة الاجتماعية بشكل يراعي خصوصية القدرات والمؤهلات لكل فرد من الأفراد؛ إذ جعل الفلاسفة على رأس سلم الترتيب، ثم يليهم الجنود وأخيرا الصناع والحرفيون، نفس الشيء قام به مع النفس الإنسانية، التي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: النفس العاقلة، والنفس الغضبية، ثم النفس الشهوانية.

وبالتالي «فالشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه بفعل شيء خارج عن طبيعته، ولا يقبل أن يتعدى أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزأين الآخرين، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام، ويسيطر على نفسه، حيث يعيش على وفاق مع ذاته، ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة، مثلما تنسجم الطبقات الثلاث في السلم الموسيقى، العليا والدنيا والوسطى، وما قد يوجد بينها من أنغام. فبفضل قدرته على الربط بين هذه العناصر في كل متوافق منسجم، حيث يجعل من كثرتها وحدة- بفضل هذه القدرة وحدها يستطيع أن يقوم بأي عمل يتولاه، سواء في ذلك جمع المال، أو إشباع حاجاته الجسمية، أو الاشتغال بالسياسة أو المعاملات

26 - أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة، د. فؤاد زكريا، مراجعة عن الأصل اليوناني، د. سليم سالم، فضاء الفن والثقافة، ص، 144

27 - نفسه.

28 - نفسه.

29 - نفسه.

30 - نفسه، ص ص. 145، 146

التجارية. ففي هذه الميادين ينظر دائما إلى السلوك العادل الشريف على أنه ذلك الذي يسهم في تحقيق هذا التوافق في النفس، ويرى الحكمة في العلم الذي يهدينا إلى مثل هذا السلوك»[31]؛ معنى هذا أن انسجام فضائل النفس يؤدي إلى العدالة في الدولة، وأن الدولة العادلة تنتج لنا فردا عادلا ومتزنا.

في ذات السياق، ذهب المعلم الثاني إلى المماثلة بين البدن والدولة، فقال: «فالقلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو اخر. ويليه الدماغ، فإنه أيضا عضو ما رئيس، ورئاسته ليست رئاسة أولية، لكن رئاسة ثانية؛ وذلك لأنه يرأس بالقلب، ويرأس سائر الأعضاء، فإنه يخدم القلب في نفسه، وتخدمه سائر الأعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع؛ وذلك مثل صاحب دار الإنسان، فإنه يخدم الإنسان في نفسه وتخدمه سائر أهل داره، بحسب ما هو مقصود الإنسان في الأمرين، كأنه يخلفه ويقوم مقامه وينوب عنه ويتبدل فيما ليس يمكن أن يبذله الرئيس، وهو المستولي على خدمة القلب في الشريف من أفعاله»[32].

معنى هذا أن أعضاء الجسد ينبغي أن تقوم بأدوراها ووظائفها كما هي، دون زيادة أو نقصان، من أجل إرضاء العضو الرئيس، ولكي تحافظ على التوازن وضمان استمراريته وعافيته، فأيّ خلل يقع نتيجة إخلال عضو معين بواجبه ينتج عن ذلك ضرر وتقهقر على المستوى الجسدي. والأعضاء من منظور الفارابي منها ما هو قريب من القلب يخدمه في وظيفته، ومنها ما هو بعيد عنه يساعد الأعضاء الأخرى لكي تقوم بدورها المخصص بشكل محكم لا مجال فيه للفوضى أو العبثية. وعليه، فإن تعاون أفراد المدينة مع بعضهم البعض يماثل تضامن أعضاء الجسد.

يعلق الباحث «جميل صليبا» على قضية المماثلة بين الجسد والدولة عند كل من «أفلاطون»، و«الفارابي»، قائلا: «إن المشابهة بين الجسد والدولة ليست مطلقة؛ لأنهما يتشابهان في أشياء، ويختلفان في أخرى. ولما كان غرض الفارابي في المدينة الفاضلة تنظيم الحياة الاجتماعية على صورة (أوتوقراطية) يكون الحكم فيها للملك مستقل، يرأس الجميع من غير أن يكون مرؤوسا، كان لا بد من عودته إلى المقايسة بين الجسد والدولة، فقال: إن العضو الرئيس، في البدن، هو بالطبع، أكمل أعضائه وأتمها، كذلك رئيس المدينة يجب أن يكون أكمل أجزاء المدينة، وكما أن القلب يتكون أولا، ثم يكون هو السبب في وجود سائر الأعضاء فكذلك رئيس المدينة ينبغي أن يكون هو أولا، ثم يكون السبب في أن تحصل المدينة وأفرادها. وكلما تقربت الأعضاء من العضو الرئيس، كانت أعمالها أشرف، وإذا بعدت عنه كانت أعمالها أخس»[33].

استنادا إلى كل ما قيل نتوصل إلى أن هناك نقاط تلاقي كبيرة بين الحضارة العربية الإسلامية في شخصها الفارابي، وبين الثقافة اليونانية كما وصلتنا على يد أفلاطون، هذا ما أشار إليه الباحث المقتدر «**محسن مهدي**»

31 - نفسه، ص.147

32 - أبو نصر الفارابي، **أراء أهل المدينة الفاضلة**، تقديم وتحقيق، د. ألبير نصري نادر، بيروت – لبنان: دار المشرق، ط. 2، 1968، ص ص، 92، 93

33 - جميل صليبا، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، محاضرات في الفلسفة العربية، مرجع سبق ذكره، ص. 69-68

موضحا أن «هنالك عددا من أوجه الشبه اللافتة للنظر بين العديد من ميزات الإسلام البارزة والأساسية من جهة، وبين النظام الخير كما تصورته الفلسفة المدنية الكلاسيكية بوجه عام، وكما تصوره أفلاطون في مصنف الشرائع بشكل خاص، من جهة أخرى فكلاهما يبدأ بإله، كونه السبب النهائي للتشريع، وكلاهما يعتبر أن المعتقدات الصائبة، حول الكائنات الإلهية وعالم الطبيعة، هي أساس لبناء نظام مدني خير. ويجب أن تعكس هذه المعتقدات، في كليهما صورة مناسبة للكون، وتجعل حقيقة الأشياء الإلهية والمبادئ الأسمى للعالم في متناول المواطنين ككل، كما يجب أن تؤدي إلى العمل الفاضل، وأن تشكل جزءا من المؤهلات العقلية الضرورية لتحصيل السعادة القصوى. ويعتبر كلاهما أن وظائف المؤسس والمشرع- ومن بعده خلفاؤه في قيادة الجماعة- ذات أهمية مطلقة ومركزية لتنظيم المدينة والمحافظة عليها؛ فكلاهما يهتم بتكريس الشرائع الإلهية وحفظها»[34].

نلاحظ وجود تقارب كبير بين النظام الفكري اليوناني والنظام الفكري للحضارة العربية الإسلامية؛ فكلاهما مثلا يربطان السياسة بالأخلاق. والفارابي كان فطنا إلى هذه المسألة، لذلك كان يعتمد في تأسيس فلسفته الإسلامية السياسية على آراء وتصورات أفلاطون من خلال كتبه السياسية، فهو (الفارابي) «يتبع في ذلك نمطا مشتركا بين مصنف الشرائع لأفلاطون وبين القرآن؛ إذ تسبق العديد من هذه الأحكام مقدمة استهلالية تمهد الطريق أمام إعلان شرائع حكيمة تنظم سلوك الحكام، وتفرض على المواطنين معتقدات وأفعالا معينة. ورغم أن مصنفاته ليست رسائل فلسفية أو مدنية أو إصدارات لمراسيم شرعية محددة بالمعنى الضيق، إلا أنها تتضمن نتائج استقصاءات فلسفية ومدنية تعرض بطريقة عملانية نافعة؛ وذلك كأساس لصياغة خطة لتدبير نظام ملكي خير؛ إذ يمكن فهم هذه المصنفات بسهولة، من حيث شكلها ومقصده... والهدف من ذلك طاعة الشرائع التي تشجع على الفضيلة، وتقود إلى السعادة القصوى. وكل هذه المصنفات»[35] تتوافق أيضا مع مقصد الفلسفة المدنية الكلاسيكية لجهة ما تهدف إليه من عرض تفسير عقلاني ومقنع للعالم»[36]. إذن بالرغم من هذا التشابه والتلاقي بين فلسفة الرجلين واتفاقهما في بعض التصورات، إلا أن هذا لا يعني بتاتا، أن الفارابي اكتفى فقط بما قاله أفلاطون ولم يضف شيئا سوى أنه قام بأسلمة بعض المصطلحات اليونانية ووضعها في قالب إسلامي. إن صح هذا التعبير، بل الأمر عكس ذلك؛ فالفارابي كانت عينه على الثقافة اليونانية وعينه الأخرى على الحضارة العربية الإسلامية كما عاشها الرجل خلال القرن الرابع الهجري، بمشاكلها وأزماتها.

وبالتالي فلفظة الآراء التي وظفها الفارابي في مختلف مؤلفاته المدنية خاصة كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، لم تستحضر ذهن الفارابي نتيجة تأثير الفلسفة اليونانية، أو إنها جاءته عن طريق المصادفة أو أي شيء من هذا القبيل، وإنما نحتها بكيفية واعية قصدية؛ لأن المشاكل والأزمات التي عاصرها المعلم الثاني كانت

34 - محسن مهدي، **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية**، مرجع سبق ذكره. ص. 176

35 - يقصد بذلك كل المؤلفات المدنية للفارابي.

36 - محسن مهدي: **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية**، مرجع سبق ذكره، ص. 178

تتمحور جلها حول آراء وتصورات عقدية أو إيديولوجية. فأدرك أن الحل الوحيد للقضاء على هذه الصراعات والاضطرابات التي يعيشها المجتمع الإسلامي، سيكون بالدعوة إلى سياسة فاضلة توحد مكونات المجتمع وتضمن استقراره. وقد تعني السياسة الفاضلة؛ ذلك «النظام السياسي الذي يوجهه مبدأ تحقيق الكمال الإنساني أو الفضيلة، فهو يتصور العلم المدني أو الإنساني بأنه بحث في الإنسان لجهة تميزه عن الموجودات الطبيعية الأخرى وعن الموجودات الإلهية، وقد سعى أو الفضيلة، فهو يتصور العلم المدني أو الإنساني بأنه بحث في الإنسان لجهة تميزه عن الموجودات الطبيعية الأخرى وعن الموجودات الإلهية، وقد سعى إلى فهم طبيعته النوعية، وما يشكل كماله والطريق التي يمكن أن يصل من خلالها إلى هذا الكمال؛ فالإنسان خلافا للحيوانات الأخرى، لا يصبح كاملا فقط من خلال المبادئ الطبيعية الحاضرة فيه...»[37].

يمكننا القول إذن، إن الفارابي انطلق في بناء مشروعه السياسي من الواقع العربي الإسلامي ومن همومه، لذلك نجد في فلسفته نفحة إسلامية محضة، سواء تجلى ذلك في المفاهيم الموظفة من قبله، والتي هي مستوحاة من المحيط الإسلامي، أو تجسد ذلك في أن أغلب كتبه تتضمن عبارات وألفاظ يغلب عليها الطابع العقدي الإسلامي، خير مثال على ذلك كتاب الملة وكتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، هذا الكتاب أغلب صفحاته خصصت للكلام عن الأمور الدينية بما فيها القول في الله تعالى، وفي نفي الشريك عنه... أي بنسبة تقدر بخمسة وعشرين فصلا تقريبا، كلها تعالج هذه الأمور والبقية فقط تدخل في إطار سياسي.

هذا لا يعني الحط من قيمة الفارابي، بل يراد به إبراز جدته وأصالته، والذي «تشكل أعماله السياسية نوعا جديدا من الكتابة في التراث السياسي الإسلامي. وبحيطة مألوفة يمتنع الفارابي بتحفظ عن الاقتباس مباشرة من القرآن والسنة، أو من قضايا دينية إسلامية، كما يحجم على شرحها، أو حتى الرجوع إليها. مع أن الانطباعات الأولى التي تتركها أعمال الفارابي على قراءة جلية وواضحة، وهي أن المؤلف يقصد أن يمكن أبناء دينه، وبالفعل كل ناقلي الأديان الموحى بها، من أن يروا المساحة الواسعة للانسجام الذي يوحد بين قانونهم الإلهي والمقصد العملي للفلسفة السياسية الكلاسيكية».[38] لذلك، نجد الفارابي في تأسيسه لمدينته الفاضلة يؤكد مرارا وتكرارا في جل كتبه على قيمة الفضيلة؛ لأنه «كما تكون المدينة فاضلة، كذلك يكون المواطنون فضلاء، أولا، بسبب امتلاكهم – أو اتباعهم لمن يمتلك- المثالات التي تحاكي حقا المعرفة بالموجودات الإلهية والطبيعية، وبسبب امتلاكهم أيضا الكمال الإنساني أو السعادة، ومبادئ المدينة المصممة لمساعدة الموجودات الإنسانية على تحصيل السعادة، وثانيا؛ لأنهم يتصرفون وفقا لهذه المعرفة، إذ تتشكل ملكاتهم تبعا لقيامهم بالأفعال المؤدية إلى السعادة»[39]. وبما أن هنالك تراتبا وتفاضلا بين طبقات المجتمع، وأن هناك أيضا فروقات فردية كثيرة

37 - محسن مهدي، **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية**، مرجع سبق ذكره، ص. 179

38 - ليوشتراوس، جوزيف كروبسى، **تاريخ الفلسفة السياسية، من ثيوكيديديدس حتى اسبينوزا**، الجزء الأول، ترجمة محمود سيد أحمد، مرجع سبق ذكره، ص. 307

39 - محسن مهدي، **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية**، مرجع سبق ذكره، ص. 182

نتيجة اختلاف قدرات الأفراد ومؤهلاتهم، فإنهم يحتاجون لمن يأخذ بيدهم ويوجههم نحو الطريق الأصوب، من أجل بلوغ الهدف المنشود وفي سبيل بناء مدينة موحدة ورؤية مشتركة.

هذه المهمة جعلها الفارابي على عاتق الرئيس أو الإمام الذي يخول له القيام بهذه المهمة بطريقة جيدة ومحكمة، فلا مجال للتراخي أو التهاون. فيجب عليه (الرئيس) «أن ينظم تعليم المواطنين، وأن يعين لهم واجباتهم المخصصة، وأن يقدم لهم شرائعهم، وأن يقودهم في حال الحرب، وعليه أن يسعى، بالإقناع أو بالإكراه، إلى تنمية الفضائل في كل مواطن وفقا لقدرته، وإلى ترتيب المواطنين ضمن تسلسل هرمي، حيث تتمكن كل طبقة من الحصول على الكمال وفقا لقدرتها، وأن تخدم، مع ذلك، الطبقة الأعلى منها. وبهذه الطريقة تصبح المدينة كلا شبيها بالكون، ويتعاون أعضاؤها على تحصيل السعادة. إذن، السياسة الفاضلة هي نظام ملكي غير وراثي، أو هي نظام أرستقراطي، حيث يكمن الأفضل، في حين يقسم باقي المواطنين إلى مجموعات وفقا لمراتبهم، تكون محكومة وحاكمة بدورها، إلى أن نصل إلى المجموعة الأدنى مرتبة، والتي تكون محكومة فقط».[40] نعتقد بناء على كل ما قيل أن المقياس المناسب الذي اعتمده أبو نصر الفارابي لتصنيف الأفراد داخل المدينة، أو للتميز بين المدن، يكمن في تحلي المواطنين بالقيم الأخلاقية واتصافهم بالفضيلة التي تنمي من خلال طاعتهم لنواميس مدينتهم، واحترامهم لقرارات رؤسائهم، حتى لا يسود الصراع أو الجدال الذي نهى عليه المعلم الثاني؛ لأنه هو سبب تفكيك المجتمعات الإسلامية.

1. مضادات المدينة الفاضلة

يتبين لنا إذن، أن القيم الأخلاقية والآراء الصائبة هي فيصل التفرقة بين المدينة الفاضلة وباقي المدن الأخرى؛ فالأولى تتميز بذيوع الفضيلة بين أهلها وقيامهم بالأعمال الحميدة والخيرة وكل ما من شأنه أن يخدم مصلحة مدينتهم ويحافظ على استقرارها ووحدتها، في سبيل تحصيل الغاية السامية؛ أي السعادة. أما المدن الأخرى، فهي خلاف المدينة الفاضلة من حيث المبادئ والأسس والمنطلقات؛ إذ يقول المعلم الثاني في هذا الصدد «والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلية، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدلة، والمدينة الضالة. ويضادها أيضا من أفراد الناس نوائب المدن»[41]. وهذا ما سنعمل على توضيحه وتبينه في إطار وقوفنا على كل نوع من هذه الأنواع على الصيغة التالية»[42]:

- **المدينة الجاهلية**: قبل أن نتحدث عن مبادئ هذه المدينة ينبغي علينا إثارة بعض الأسئلة، من قبيل: لماذا يتكلم الفارابي عن المدينة الجاهلية وأقسامها؟ والحال أنه كان يسعى إلى بناء مدينة فاضلة؟ هل يعني هذا أن الفارابي أراد تنبيه القارئ إلى الدوافع التي أدت بأصحاب هذه المدينة إلى الانزياح عن الهدف

40 - مرجع سبق ذكره، ص، 181

41 - أبو نصر الفارابي، **أراء أهل المدينة الفاضلة**، تقديم وتحقيق، د. ألبير نصري نادر، مرجع سبق ذكره، ص. 131

42 - نفسه.

الحقيقي، ومعانقة الظنون والأوهام فقط؟ أم إن حال لسان الفارابي يخبرنا أن هؤلاء تكون عندهم مفهوما خاطئا للسعادة؟ وبالتالي فهم لم يستطيعوا التمييز بين الأفعال الحقة التي نتوصل من خلالها إلى السعادة اليقينية، وبين الأفعال التي تؤذي إلى السعادة المظنونة بسبب جهلهم؟

وعليه، «فالمدينة الجاهلية هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم. إن أرشدوا إليها فلم يفهموها ولم يعتقدوها، وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر. إنها خيرات من التي تظن أنها هي الغايات في الحياة، وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات، وأن يكون مخلى هواه، وأن يكون مكرما ومعظما. فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلية. والسعادة العظمى هي اجتماع هذه كلها. وأضداها هي الشقاء، وهي آفات الأبدان»[43]. يعرض لنا الفارابي هنا أهم المساوئ التي وقعت فيها المدينة الجاهلية، والمتمثلة في سعيها نحو تحقيق اللذات وإشباع الرغبات التي لن تؤدي إلا إلى الشقاء والألم. وهذه المدينة تنقسم إلى أقسام عدة هي»[44]:

أ- **المدينة الضرورية**: وهي التي يقصد أهلها الاقتصار على الضروري، مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون على استفادتها.

ب- **المدينة البدالة**: هي التي يقصد أهلها بلوغ اليسر والثراء، ولا ينتفعون باليسر في شيء آخر، لكن على أن اليسر هو الغاية في الحياة.

ت- **مدينة الخسة والسقوط**: وهي التي يقصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملة اللذة من المحسوس والتخيل وإثارة الهزل.

ث- **مدينة الكرامة**: هي التي يقصد أهلها إلى التعاون على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مشهورين بين الأمم، ممجدين معظمين بالقول والفعل، ذوي فخامة وبهاء.

ج- **مدينة التغلب**: يقصد أهلها إلى أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط.

يقصد أهلها على أن يكونوا أحرارا، يعمل كل واحد منهم ما شاء، لا يمنع هواه في شيء أصلا.

---

43 - نفسه.

44 - نفسه، ص. 131، 132، 133

1- المدينة الفاسقة: وهي تلك المدينة التي يعلم أصحابها الآراء الفاضلة، ويعلمون السعادة والله عز وجل والثواني والعقل الفعال، وكل شيء يعتقدونه أهل المدينة الفاضلة، غير أن أفعالهم مفارقة ومتباينة للمدينة الفاضلة، وبالتالي فهم يصنفونا ضمن خانة أهل المدينة الجاهلية.

2- المدينة المبدلة: هي المدينة التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدلت فدخلت في آراء وأفعال غيرها.

3- المدينة الضالة: هي المدينة التي تعلم تصورات وآراء فاسدة في الله والسعادة والعقل الفعال، لما تتسم به من مكر وخداع وتمويه...

لقد وقف الفارابي هنا على جوانب التمايز بين المدن الفاضلة والمدن المضادة لها من حيث الأهداف والغايات، وأيضا على مستوى الرئاسة. فإذا كان المقصود «بالرئاسات الجاهلية هو على عدد المدن الجاهلية، فإن كل رئاسة جاهلية، إما أن يكون القصد بها إما التمكن من الضروري، وإما اليسار وإما التمتع باللذات، وإما الكرامة والذكر والمديح، وإما الغلبة وإما الحرية. فلذلك صارت هذه الرئاسات تشرى شراء بالمال- وخاصة الرئاسات التي تكون في المدينة الجماعية. فإنه ليس أحد هناك أولى بالرئاسة من أحد. فمتى سلمت الرئاسة فيها إلى أحد، فإما أن يكون أهلها متطولين بذلك عليه، وإما أن يكون قد أخذوا منه أموالا أو عوضا آخر»[45]. فإن «المراد بملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون في الأزمنة المختلفة واحدا بعد آخر فكلهم كنفس واحدة، وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله... وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها، وأشياء أخر من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم. إنما يصير كل واحد في حد السعادة بهذين؛ أعني بالمشترك الذي له ولغيره معا، والذي يخص أهل المرتبة الذي هو منها، فإذا فعل ذلك كل واحد منهم، أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة».[46]

وقد جاز لنا القول هنا التأكيد أن أفلاطون قد سبق الفارابي إلى هذه التقسيمات من خلال حديثه على أنواع الحكومات في كتابه الثامن من «**الجمهورية**»، غير أن الأسبقية هنا لا تعني أن أفلاطون هو الأصل والفارابي ما هو إلا نسخة مزورة، بل العكس، فتحليلات الفارابي وطريقة تقسيماته للمدينة الجاهلية إلى أنواع، تبين بالملموس وجود حنكة كبيرة، سواء في تشخيصه لمساوئ كل مدينة على حدة، وإبراز ما تصلح وما لا تصلح منها، أو في انطلاقه من هموم واقعه العربي الإسلامي الذي كانت تنخره مجموعة من المشاكل والصراعات. لذلك اتخذت عبارات المدن المضادة للمدينة الفاضلة تسميات إسلامية محضة من قبيل الجاهلية، الفاسقة، الخسة والشقوة...في حين أن أفلاطون عبر عن أنواع الحكومات وترتيبها، حيث قال: «إن للحكومات التي أقصدها أسماء معروفة، وها هي ذي، أن أولها هي الحكومة المشهورة في كريت وإسبرطة (التيموقراطية)،

45 - أبو نصر الفارابي، **السياسة المدنية، مبادئ الموجودات**، تحقيق وتعليق فوزي النجار، مرجع سبق ذكره، ص. 101

46 - أبو نصر الفارابي، **أراء أهل المدينة الفاضلة**، تقديم وتحقيق، د. ألبير نصري نادر، مرجع سبق ذكره، ص. 134

وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها. والثانية في الترتيب وفي المكانة، تسمى بالأوليجاركية، وهي حكومة فيها عيوب عديدة. وتليها حكومة هي عكس السابقة، وأعني بها الديمقراطية. وأخيرا حكومة الطغيان، التي يظن أنها حكومة مجيدة، والتي تتجاوز الأخريات جميعا من حيث إنها الداء الرابع والأخير للمجتمع»[47].

وقد قارن الأستاذ «محسن مهدي» بين تقسيمات كل من أفلاطون والفارابي على مستوى طبيعة أنظمة الحكم، فتوصل إلى أنهما يتقاطعان في تحديد خصائص وسمات بعض أنواع المدن والحكومات، مثلا: المدينة البدالة التي تكلم عنها الفارابي شبيهة إلى حد كبير بأوليغارشية أفلاطون، إن لم نقل إنها هي نفسها. أما مدينة الكرامة تتماثل مع الحكومة التيموقراطية. ومدينة التغلب، تجد مكانها المناسب في حكومة الطغيان، وأخيرا مدينة الفارابي الجماعية»[48] التي تجد سندا لها في حكومة أفلاطون الديمقراطية، لكن هذا لا يعني أنهما ينشدان نفس الهدف؛ لأنه إذا «كان الفارابي يرمي إلى إعادة توحيد السلطة وضم الشتات لإصلاح الخلافة، فإن الفيلسوف اليوناني كان يهدف من حديثه عن المدن غير الكاملة إلى انتقاد الأوضاع والكشف عن أغاليط السفسطائيين للوقوف ضد الاستبداد وبناء مجتمع جديد ومدينة فاضلة»[49].

---

47 - أفلاطون: **الجمهورية**، ترجمة، د. فؤاد زكريا، مرجع سبق ذكره، ص، 267

48 - وقد ذهب المفكر الكبير عبد الرحمان بدوي في كتابه « Histoire de la philosophie de en islam » إلى القول، من البين أن الفارابي في وصفه للمدينة الجماعية كان يعني بذلك حكومة أفلاطون الديمقراطية، على أساس أن السمات المذكورة في مدينة الفارابي قرينة بسمات حكومة الفارابي.

هذه التوضيحات مستوحاة من هذا النص:

«De cette description de la cité de masse, il ressort clairement qu'al -Fârâbî

désigne par là la démocratie. Sa description s'accorde tout à fait avec la conception que sa source, Platon, a eu de la démocratie » ('Abderrahmane badawi. ***Histoire de la philosophie en islam***. Paris – Sorbonne. 1972. P. 574

49 - عبدالسلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، مرجع سبق ذكره، ص. 73

البيبليوغرافيا:

1. الفارابي أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له وحققه، د. البير نصري نادر. بيروت – لبنان: دار المشرق، ط. 2.، 1968
2. الفارابي أبو نصر، **السياسة المدنية**، الملقب بمبادئ الموجودات، حققه وقدم له وعلق عليه، فوزي متري النجار، بيروت، الطبعة الاولى، 1964
3. الفارابي أبو نصر، **فصول منتزعة**، حققه وقدم له وعلق عليه، د. فوزي متري النجار، المكتبة الزهراء، بيروت- دار المشرق، ط. 2
4. الفارابي أبو نصر، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، قدم له وحققه، د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت- لبنان، ط. 2، 1986
5. الفارابي أبو نصر، **الملة**، تحقيق وتقديم وتعليق، محسن مهدي، دار المشرق –بيروت، ط. 2، 1991
6. الفارابي أبو نصر، **تحصيل السعادة**، تقديم وشرح، د. علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ط. 1، 1995
7. أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة، د. فؤاد زكريا، مراجعة عن الأصل اليوناني، د. سليم سالم، فضاء الفن والثقافة.
8. أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة، حنا خباز، القاهرة- مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط. 1. 2017
9. مهدي محسن، **الفارابي وتأسيس الفلسفة الاسلامية السياسية**، ترجمة، د. وداد الجاج حسن، دار الفارابي، بيروت- لبنان، ط. 1، 2009
10. أوملیل علي، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط. 1، 1996
11. بنعبد العالي عبدالسلام، **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، دار الطليعة، بيروت.
12. الجابري محمد عابد، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط. 6، 1993
13. بن مخلوف علي، **لماذا نقرأ الفلاسفة العرب**؟ ترجمة، د. أنور مغيث، أفاق للنشر والتوزيع، مصر، ط. 1، 2008
14. صليبا جميل، **محاضرات في الفلسفة العربية، من أفلاطون إلى ابن سينا**، بيرت- لبنان.
15. كانط إيمانويل، **تأملات في التربية، - ما هي الانوار؟- ما التوجه في التفكير**؟ تعريب وتعليق، محمود بن جماعة، دار محمود علي للنشر، صفاقس- تونس، ط.1، 2005
16. ليوشتراوس، جوزيف كروبسى، **تاريخ الفلسفة السياسية، من ثيوكيديديدس حتى اسبينوزا**، الجزء الأول، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم، إمام عبدالفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، القاهرة.

محاضرات:

17. أبلاغ محمد، **العلاقة بين الفلسفة والدين**، جامعة ابن طفيل، كلية الآداب والعلوم الانسانية، الفصل الثاني، السنة الجامعية، 2012- 2013

دراسات أجنبية:

1. Ernest Renan, *Averroès et averroïsme*, « docrine d'Averroès ». 2. Calman Levy. Reed. 1949
2. Abderrahmane badawi, *Histoire de la philosophie en islam*. Paris – Sorbonne. 1972
3. PROF. DR. BEKIR KARLIGA. *AL-FARABI A CIVILIZATION PHILOSOPHER*, V.XX. 1st. Istanbul. Medar, September 2015.
4. Majid FAKHRY, *Al Farabi founder of Islamic NeOPLaTONISISM*, Oxford: One world; 2002

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com