في أنَّ المَلِك لا يستطيع أن يكون إنسانًا تامًّا
قراءة في «كتاب تهذيب الأخلاق» ليحيى بن عديّ

الدكتور جاد حاتم*

إنَّ الذين اهتمّوا بكتاب يحيى بن عديّ تهذيب الأخلاق اكتفوا بشرح بعض جوانبه دون أن يؤوِّلوه أبدًا على وجه التقريب. والحال أنَّ عمليَّة التأويل تفترض فهمًا خاصًّا للنصّ وشيئًا من الابتعاد عن حرفيَّته وسياقه الخطّيّ. وسنعرض هنا محاولة تأويليَّة من هذا النوع تقف من التحليلات السابقة موقف المعارضة. والحقيقة أنَّ ما سنحاول إثباته هو أنَّ المَلِك، في رأي يحيى، لا يستطيع أن يكون إنسانًا تامًّا، وهو الأمر الذي به يعارض يحيى أستاذه الفارابي.

بيد أنَّ الظاهر يوحي بأنَّ يحيى يقول بخلاف فرضيَّتنا هذه. ففي رأيه أنَّ الملوك هم أولى الناس بطلب التمام والنزوع إليه وأوْلَهم في السعي الدؤوب إلى بلوغه لأنّهم الأنبل والأقدر[1]. وفي مقام آخر، يطرح حالة الإنسان التامّ متى كان ملكًا[2].

سنرى كيف ينتهي هذا العرض، عبر الاندماج في جملة من القضايا، إلى فقدان طابعه التقريريّ، فيتحوَّل إلى تدبير وقائيّ من جهة، وإلى نوع من

(*) رئيس قسم الفلسفة في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة (جامعة القدّيس يوسف، بيروت)

(١) راجع النصّ في كتاب يحيى بن عديّ تهذيب الأخلاق، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥، ف ٣٢٩، ٣٨٠، ٣٨٢.

(٢) ف ٣١٩.

لاختيار المقصد نحكمه ... من جهة أخرى ولأنه في الملحق سيجد تبرير بين الأسطر

من الملائم إقامة تمييز مهمّ، على الصعيد المنهجيّ، بين التمام بحسب النوع والتمام بحسب الجنس. فما يصحّ في الملك لا يصحّ في عامّة الشعب، وما هو فضيلة هنا هو رذيلة هناك. ثمّة إذًا تمام خاصّ بنوع الملوك (كما هناك تمام خاصّ بالتجّار، بالرهبان... إلخ) يختلف عن التمام الخاصّ بالجنس البشريّ.

الفضائل والرذائل والأخلاق

في عداد الفضائل الخاصّة بالملكيّة، يذكر يحيى السخاء (لنيل رضى الشعب)[1]، الشجاعة (لأنّ الملك يعيش في خطر دائم)[2]، وعِظَم الهمّة[3]. لكن هناك فضائل تضرّ بالملك مثل القناعة[4]، وقول الحقيقة متى كان ذلك يتعارض مع مصلحته[5].

أمّا لائحة الرذائل فمن العجيب أن نكتشف فيها أنّ بعض الرذائل هو فضائل ملكيّة مثل الشره[6]، والخبث[7]. ولنضف إلى هذا أنّ بعض الرذائل هو أكثر نتوءًا وإضرارًا عند الملوك منه عند الآخرين، مثل السفاهة والعنف غير المبرَّرين[8]، والكذب[9] والجبن[10]، وصغر الهمّة[11]، والغدر[12]. إلاّ أنّ الغدر لا يكون سيّئًا بالنسبة إلى الملك إلاّ متى كان (أو إذا كان) يراه الجميع. فإذّاك يفقد الملك ثقة الناس جميعًا به. وفي مكان آخر يوضح يحيى أنّ الملكيّة لا يمكن ممارستها بدون المكر والحيلة وقتل الأعداء[13].

(١) ف ١٥٥، راجع ف ف ٣٤١ ـ ٣٤٢.
(٢) ف ١٥٧.
(٣) ف ١٦٣.
(٤) ف ١٢١.
(٥) ف ١٥٠.
(٦) ف ١٧٣.
(٧) ف ٢٠٩.
(٨) ف ١٧٧.
(٩) ف ٢٠٧.
(١٠) ف ٢١٦.
(١١) ف ٢٢٣.
(١٢) ف ١٨٧.
(١٣) ف ١٥٢.

وفي لائحة الأخلاق التي تكون في بعض الناس فضيلة وفي البعض الآخر رذيلة، يشير يحيى إلى أنّ مُجاراة المادح جيِّدة للملوك[1]، أمّا الزهد فلا[2].

ويتّضح هكذا أنّ بعض فضائل المَلِك هو في الواقع من صفات ممارسة الحكم. فكلّها وسائل تؤمّن استمرار استيلائه على السلطان، وتزيل المخاطر وتكسبه رضى الشعب أو الحاشية بقطع النظر عن العدالة أو الحقيقة. كما أنّ هناك فضائل أخرى كالشجاعة وقوّة الشكيمة، غير بعيدة عن الـ «فيرتُو» (Virtù) عند مكيافيلي. فلئن كان الشرّ مثلاً محظورًا على الجمهور دون الملك، إذ إنّ الثروة تحقّق له الجبروت واحترام الجميع، فلأنّه يشير إلى تمام خاصّ بمَن يمسك بزمام السلطان ويرغب في تقويته دونما نظر إلى العدالة. والأمر هو نفسه بالنسبة إلى مجازاة المادح (بل المفرُط في أكثر الأحيان)، إذ إنّ غياب المدائح يحمل على الذمّ[3]، أي الانتقاد. ولا فرق، على ما يبدو، في نظر يحيى، سواء استحقّ الملك الطعن أم لا. فمن وجهة نظر مَن لا هدف له إلاّ ممارسة السلطان والاحتفاظ به، تجيل الشخصيّة أفضل من الانتقاد. وأهمّ ما يهمّه هو المحافظة على السلطان والاحتفاظ به[4].

ولئن كان يحيى، من جهة أخرى، يوصي الملك الطامح أنّ التهام بطلب النقد كي يعرف مساوئه ويصحّحها[5]، فمن الأكيد أنّ هذه التوصية راجعة إلى وجهة نظر أخرى، وجهة نظر الخير في ذاته. وليس هناك من تناقض إلاّ إذا اختلط مستويًا التهام الجنسيّ والنوعيّ.

المَلِك ضحيّة التقريظ

فالحقيقة أنّ المَلِك هو أولى ضحايا التقريظ الذي لا ينفكّ يغذّيه، لا عن ضعف في الطبع، بل عن عيب ملازم للوظيفة الملكيّة، ولا يمكنه الخلاص أبدًا

(١) ف ف ٢٣٣، ٢٣٧.
(٢) ف ٢٤١.
(٣) ف ٢٣٧.
(٤) راجع ف ف ١٤١، ٢٤١.
(٥) ف ٣٩٨.

من هذا ... معرفة الملك لنواقصه الشخصيّة - وهما بفتح الحجر الزاوية في عمليّة التحوّل الأخلاقيّ عند يحيى[1] - صعبة عليه لأنّ الشعب والحاشية يخفيانها عليه وراء الإطراءات الكاذبة، عن تقريظ[2] وخوف[3]. فإذا بالعاقة قاطعة: «فعيوب الملوك أبدًا خفيّة عنهم»[4]. وبإمكاننا الاستنتاج من هنا أنّه، في سلّم التمام الأخلاقيّ، يحتلّ الملك، في الواقع، درجة هي من أدنى الدرجات. ولجهله نواقصه، لا يسعى إلى التخلّص منها وبالتالي لا يسعى إلى التمام. بل إنّه يراوح بين طبقتيْن من الناس هما: الأشرار الذين لا يتورّعون عن التباهي بشرّهم[5]، والذين كانوا يصحّحون عيوبهم لو أخطروا بها[6] وهذه الحالة الأخيرة هي، كما رأينا، ممكنة من حيث المبدأ ولكنّها شبه مستحيلة عمليًّا بالنسبة إلى الملك. ذلك أنّ الرغبة في اعتلاء رأس الدولة - بقطع النظر عن جميع الوسائل المستعملة للحصول على ذلك والاحتفاظ به - تنمّ عن تكبّر لا حدود له وتعبُّد للمجد الفاني. في الفقرة المخصّصة للتكبّر[7] نجد الإعجاب بالذات إيّاه مدفوعًا إلى حدود النرجسيّة وقد كشف يحيى لاحقًا النقاب عن وجوده عند الملك[8]. والحال أنّه عندما نقرأ في التحديد العامّ للإنسان التامّ أنّه يحتقر المراتب العليا[9]، يمكن الاستنتاج أنّ الملك هو والإنسان التامّ على طرفيْ نقيض.

الملِك عيوبه غير مستترة

زد على هذا أنّ الملك يتخيّل أنّ عيوبه مستترة على رعاياه. والحال، أنّ الناس، بوجه العموم، يتهافتون على اكتشاف مساوئ الآخرين - بسبب عيوبهم

(١) ف ٢٤٥.
(٢) ف ٣٩٤.
(٣) ف ٣٩٦.
(٤) ف ٣٩٧.
(٥) ف ٣٣.
(٦) ف ٣٨.
(٧) ف ف ١٩٦ - ١٩٩.
(٨) ف ف ٣٩٠ - ٣٩١.
(٩) ف ٣١٦.

الخاصّة التي تحطّ من قدرهم في نظرهم الشخصيّ[1]. وبالتالي يتدافعون كالبواشق حول المَلِك لكشف عيوبه. فإذا بهذا الأخير، مثل المَلِك العاري في قصّة أندرسن، مكشوف، بفعل هذا التضول المنحرف، بينما هو يتخيّل أنّه، بفعل جبروته، في منأى عن لسان السوء[2]. وبما أنّه عاجز لذلك عن معرفة نفسه وتهذيبها، فمن الضروريّ أن يظهر المَلِك بمظهر الكائن الأكثر شرًّا في المملكة.

وهذا يستتبع أن يكون وعي الملك لذاته، هذا الوعي الذي لا يعرف حدودًا، غير قادر على الانعكاس على ذاته، ولا على التعرُّف إلى ذاته. ومن أجل المزيد من الدقّة، فهو بحاجة، كي يعرف نفسه كما هو، إلى مناقض شريف وعليه أن يشكره في المناسبة[3]. فهو إذًا بحاجة إلى الفيلسوف، ولكن بما أنّه محاط بأناس خائفين ومنحرفين، فالصورة التي يعكسونها له عن نفسه هي خاطئة وتبقى كذلك.

إنّ رسالة فينلون إلى لويس الرابع عشر، تؤكّد العديد من جوانب نقد يحيى. ذلك بأنّ فينلون يعرِّض بالتقريظ الموقع بالمَلِك[4] ويندِّد بالخلط بين نوع من المجد الشخصيّ الزائف وبين الخير الشامل. فالمَلِك يعيش «كما لو أنّ له عِصابة مميتة على عينيه»[5]، ويغذّي هذه الغلطة التي تؤدّي به إلى الضياع. وقد كتب فينلون الكلام التالي الذي يمكن أن يكون بقلم يحيى: «الجميع يرون ذلك ولا أحد يتجاسر على جعلك تراه»[6]. فالحشية تتّحد والتقريظ لدفع المَلِك إلى الضلال والهلاك.

وتجدر الإشارة إلى أنّ عيوب الإنسان كائنًا مَن كان ليست، في رأي يحيى، منضوحة جميعها بالضرورة. فمنها ما يبقى سرًّا - ولكن بحدود أقلّ ولا ريب عند الملوك الذين حياتهم الخاصّة شائعة أمام الجميع. فمرّة جديدة يظهر

(١) ف ف ٣٧٠ - ٣٧٢.
(٢) ف ف ٣٧٣ - ٣٧٤.
(٣) ف ف ٣٩٩ - ٤٠٠.
(٤) Fénelon, *Oeuvres*, I, Paris, 1983, p.544
(٥) م.ن. ص ٥٤٨.
(٦) م.ن. ص ٥٤٨.

[illegible]

ومن جهة أخرى، من شأن الجبروت والثروة أن يتيحا الفرصة أمام ترجمة بعض النوازع أعمالاً في حين كان يمكنها، لولاهما، أن تبقى في حالة الكمون[2].

الرئاسة الذاتيّة والرئاسة المكتسبة

على هامش هذا الكلام حول الجبروت المكتسب بفعل الثروة، يدخل يحيى تمييزًا جوهريًا بين الرئاسة الذاتيّة، أي الناشئة بالطبع، والتي يتّصف بها الإنسان التامّ، والرئاسة المكتسبة، وبالتالي العرضيّة[3]، المتجسّدة، تجسّدها الأقصى، في المَلِك.

إنّ هذه السيادة على الذات، ذات النفحة الرواقيّة الواضحة، تشكّل الهدف الأسمى للأخلاقيّة الماثلة عند يحيى، أي للجانب الظهوريّ البحت منها. فعلى الإنسان أن يبدأ في ممارسته الفضائل بجعل نفسه مستحقًّا لها[4] ويتشبّع بالعلوم العقليّة كي يتمكّن من تسلّم زمام نفسه والسيطرة على خلقه[5].

فهذه الرئاسة الذاتيّة تجعل من الإنسان الكامل رئيسًا بالطبع كما يقول يحيى في مقطع يتعلّق بالملوك. إذا كان الملك إنسانًا كاملاً، يكون ملكًا بالطبع، وإلاّ كان ملكًا بفعل القوّة[6]. وهكذا فكلّ ملك معرّض للاتّهام بالاغتصاب. فوحده الإنسان التامّ له الحقّ في لقب الملك. ولكن مفهوم الملك هنا يخسر دلالته الحصريّة على مجرّد الحكم، ليرتبط بالدلالة على العدالة.

---

(١) ف ٣٦٩.

(٢) ف ف ٢٥٠ ـ ٢٥٢.

(٣) ف ٢٥٤.

(٤) ف ١١٦.

(٥) ف ٢٩٥.

(٦) ف ف ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

فالمجال مفتوح أمام الاستنتاج التالي: إذا كان متعذّرًا على المَلِك أن يصير إنسانًا تامًا، فالإنسان التامّ الذي يصبح ملكًا يكون ملكًا بالطبع (إنّ بالإمكان استنباط هاتين الوجهتَيْن من كلام ليحيى في مقطع[1] يتناول حالة المَلِك الذي يريد أن يصبح إنسانًا تامًا، كما في مقطع آخر[2] يتناول حالة الإنسان التامّ الذي يكون ملكًا). أن يكون متعذّرًا على المَلِك أن يصبح إنسانًا تامًا، فهذا ما تكثر حوله الأمثلة وقد ذاق أفلاطون الأمرّيْن من تجربته. أمّا الحالة الأخرى، فدعمها بالأمثلة أصعب. وبالإمكان تصوُّر أوضاع يدفع القدر فيها (الحظّ، المولد. . . .) أشخاصًا فاضلين وحتّى فلاسفة مثل مرقص ـ أوريليوس إلى تبوّؤ سدّة الرئاسة دونما حاجة إلى الانحطاط في سبيل طلبها ولا حتّى الرغبة فيها، دونما تصاغر من قبلهم في سبيل الاستيلاء عليها أو تعرُّض للفساد من جرّائها، وذلك بفضل قدرتهم الحادّة على النقد الذاتيّ واستهانتهم للسلطان. إنّنا هنا أمام حالة قصوى هي أبعد من أن تكوّن نموذجًا قائمًا بذاته، وهي في الحقيقة متناقضة. حتّى إذا ما قضى الحظّ بأن يتجسّد المفهومان في فرد، فهو لا يستطيع أن يعايشهما بصورة متناغمة، وبديهيّ أنّ يحيى لا يقول شيئًا من هذا القبيل صراحة. غير أنّه ينعت رئاسة الإنسان التامّ بالحقيقيّة[3] وهو ما يفضي إلى اعتبار الأخرى مزيّفة. وفي مطلق الأحوال، لا يستطيع يحيى، بشكل معقول، الاتّكال على صدفة سعيدة كي يتحقّق هذا المثال. وإذا كان من غير الممكن إنتاج هذا المثال عقليًّا (أي بالتالي، إذا كان مستحيلاً على المَلِك أن يصير إنسانًا تامًا)، فمردّ ذلك إلى عدم وجود علّة كافية بل مجرّد علّة عرضيّة كي يصبح الإنسان التامّ ملكًا.

بالإمكان أن نراهن أنّ الإنسان الفاضل الذي هو دون التمام سوف تفسده ممارسة السلطان. أمّا في الحالة القصوى التي يكون فيها الإنسان التامّ ملكًا يصعب، للبداهة، تصوّر انحطاطه إلى درك الفساد بفعل ممارسة السلطان. وفي المقابل، يكون حكم البلاد نفسه بالنسبة إليه مهمّة ثانويّة، بل

(1) ف ٣٨٩.
(2) ف ٣١٩.
(3) ف ف ٣٢٩ ـ ٤٠١.

عثرة من عثرات سيره، لا يمكّنه تحمّلها إلاّ إذا كان حسنَ الملكيّة الحرّة[1]. وإذا ما رجع الأمر له، ضحّى بها بطيبة خاطر إلاّ إذا اعتبر على غرار مرقص أوريليوس أنّ من المترتّب عليه الاضطلاع بواجبه، «بصفته كإنسان»[2]، حيثما رمت به الطبيعة[3]. إذا كان العمل ضروريًّا، فالإنسان التامّ يتجرّد عن ثمار عمله. ويقول: «أحبّ المهنة التي تعلّمت وارتح إليها. وفي ما عدا ذلك، عش حياتك كإنسان يتّكل بكلّ جوارحه على الآلهة حين يتعلّق الأمر بنفسه ولا يكون طاعية على أحد ولا عبدًا لأحد»[4]. وقد عاش مرقص ـ أوريليوس أمراضوزًا ما كان بوسعه أن يعيشه في وضع إبيكتيتوس. وهو يجسّد، في هذا الصدد، مثال الإنسان التامّ. وممّا يلفت النظر أنّه في المقابل يناقض بعض الصفات الخاصّة بالملك إذ إنّه أهمل سمعته الشخصيّة وفشل في دوره كزوج.

إنّ احتقار المَلِك = الإنسان التامّ للملكيّة يذكّر بحكم لأفلاطون مفاده أنّ الدولة يسوسها خير سياسة مَن كان غير راغب في الحكم، بينما حكم مَن تحرّق شهوة للحكم وطلبًا له يؤدّي بالدولة إلى الهلاك[5]. فالفارق ساطع هنا بين التمام بحسب الجنس والتمام بحسب النوع. وفضائل المَلِك بالمعنى الشائع تتنافى مع مقوّمات الأخلاق أي مع المشروع الأخلاقيّ للإنسانيّة. وخلاصة القول إنّ المَلِك الذي يصف يحيى حبّه للسلطان والذي لا تستهدف فضائله إلاّ مدّ ملكه بمقوّمات الاستمرار ليس المَلِك = الإنسان التامّ الذي يحتقر الملكيّة.

الإنسان التامّ رئيس وملك في مملكته الخاصّة

وعلى صعيد آخر، ليس قول يحيى إنّ الإنسان التامّ هو رئيس بالطبع، يشير إطلاقًا إلى الملك. فالإنسان الذي ينشد التمام لا ينبغي أن يصير ملكًا. فهذه ليست فضيلة تتوّج سائر الفضائل. إنّ الإنسان التامّ رئيس وملك في

(١) ف ٣٩١.
(٢) مرقص ـ أوريليوس، خواطر ١/٥.
(٣) م.ن. ٢٩/٩.
(٤) م.ن. ٣١/٤.
(٥) أفلاطون، الجمهوريّة، ٥٢٠ ت.

مملكته الخاصّة التي هي كينونته وهو يستمدّ جلائله من سلّ نفسه كما يمارس حكمه على ذاته بصورة خاصّة. هذه هي «الرئاسة الحقيقيّة»[1] بينما الملكيّة هي الرئاسة المزيّفة.

وباستطاعتنا أن نعيد النظر في قول يحيى الآنف الذكر في بداية هذه الدراسة: إنّ الملوك هم أولى الناس بطلب التمام والنزع إليه وأوّلهم في السعي الدؤوب إلى بلوغه لأنّهم الأنبل والأقدر[2]. فإذا ما نظرنا إلى هذا القول عن قرب، تبيّن لنا أنّ سياقه جداليّ في صميمه ونقديّ. وقد سبقه هجاء طويل للذّة والرغبة الشهوانيّة. يبدأ يحيى بتسليط الضوء على الصعوبة في التخلّص من هذه الميول ويضيف أنّ العدول عنها وتهذيب النفس هما، عند الملوك، أكثر وعورة إن لم يكونا مستحيلَيْن، لكثرة التجارب التي يتعرّضون لها ولشدّة تنزّعها[3]. ويبدو أنّ يحيى يتلذّذ في تعميق الهوّة بين ما يتطلّبه من الملك وبين ما يقدر الملك على القيام به. وليست الغاية من ذلك من أجل مزيد من القدرة على الإجهاز عليه فحسب، بل أيضًا من أجل التنديد بالمفهوم الخاطئ للتمام الذي تتغذّى منه الملكيّة.

يبدو أنّ يحيى يسلّم للمَلِك باستعداد أكبر للتمام، عبر نوع من عدوى الجبروت والعظمة الكلّيانيّة مع كبر النفس وذروة الفضيلة. والحال، أنّ الهجاء السابق يبيّن شبه الاستحالة لأمر كهذا. فإلى مختلف الأسباب التي سبق توسيعها بالنسبة إلى إخفاق الملك على طريق الفضيلة، لنضف السبب المتأتّي، وللمفارقة، من تبله أو قل من تبله المزعوم. وبالإمكان أن نستنتج من فكر يحيى أنّ الملكيّة ليست فضيلة بذاتها. صحيح أنّ هناك فضائل خاصّة بالملكيّة كالشجاعة وكبر النفس، لكن الملكيّة نفسها لا تزيد من فضيلة إنسان، وممارسة السلطان تسوق إلى قضاء حياة فاسقة.

---

(١) ف ف ٣٢٩، ٤٠١.

(٢) ف ٣٢٩.

(٣) ف ٣٢٨.

سمات التعبير والتقديس الملكيّة

ولكنّ في الملكيّة شيئًا من سمات التعبير والتقديس اللذين يفرضان نفسيهما فرضًا. فهي شيء رفيع يحدب نحوه كلّ قيمة. والملك بالفعل يبدو وكأنّه شبيه بالله (instar Dei). فوظيفته قريبة من الألوهيّة إذ إنّ عليه أن يحبّ شعبه - ويحيى يوحي ضمنًا بأنّ هذه ليست الحالة السائدة[1]. يضاف إلى هذا، أنّه بفعل موقعه في جسم الدولة، يحتلّ موقع العقل في التشكّل البشريّ - أو لنقل في سبيل مزيد من الدقّة، موقع الـ ἡγεμονικόν[2]. فمن كلّ صوب تتدفّق نحوه القيم الإلهيّة التي تسبغ عليه صفات الجلالة والتقديس[3]. غير أنّ الشبه هنا رجس والتقديس اغتصاب. إنّه يحتلّ المقام الموازي لمقام العقل، لكن بدون وجه حقّ، ومن هنا يخلق الانقلاب المفسد الذي تحدثه في التشكّل البشريّ النفس الغضبيّة حين تغضب محلّ النفس الناطقة وتسيطر عليها[4].

محبّة الغلبة

ندرك هنا معنى هذا الانقلاب في مجاله العمليّ. إنّ محبّة الغلبة، وهي من صفات النفس الغضبيّة الأساسيّة[5] التي تتلاقى مع صفات أخرى فيها مثل حبّ الترؤّس[6]، لبيّنة، بشكل خاصّ، لجوهر الملكيّة. فكلمة «غلب» التي قد تعني «خدع»، تدلّ غالبًا على الانتصار والسيطرة والتسلّط. ولربّما نجد معنى أدقّ بالنسبة إلينا. ففي تلخيص الفارابي لنواميس أفلاطون، نجد «الغلبة»

(١) ف ٣٦٠.

(٢) أي القيادة، ولهذا المفهوم معنى خاصّ في الفلسفة الرواقيّة ويدلّ على الموقع الحاكم في النفس ولهذا كان بعض الرواقيّين يماثلونه بالعقل (مثلاً خالكيذيوس، تفسير طيماوس، ٢٢٠).

(٣) نقرأ مثلاً في كتاب التاج في أخلاق الملوك المنسوب إلى الجاحظ ص ٢: «إنّ الله (عزّ وجلّ) لمّا خصّ الملوك بكرامته، وأكرمهم بسلطانه، ومكّن لهم في البلاد، وخوّلهم أمر العباد، أوجب على علمائهم تعظيمهم وتوقيرهم وتعزيزهم وتقريظهم، كما أوجب عليهم طاعتهم والخضوع والخشوع لهم. فقال في محكم كتابه: «وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات». وقال عزّ وجلّ: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم».

(٤) راجع يحيى بن عديّ وتهذيب الأخلاق، ص ٣٣ - ٣٦.

(٥) ف ٧٥.

(٦) ف ٣٥٦.

كمرادف لـ νίκη في جملة أفلاطون: «إنَّ الدول الكبيرة هي التي تغلب بالسلاح الصغيرة منها وتستعبدها»[1]. والأفضل من ذلك أنْ τυραννος[2] ترجمتها «المتغلّب»[3]، و τυραννίς[4] ترجمتها «تغلّب»[5]. إذًا إنَّ محبّة الغلبة في مجال العمل ليست سوى الطغيان، بمعناها السياسيّ، مع موكبه المشؤوم من المآسي والظلم[6].

فالكفاية الذاتيّة الإلهيّة، يريد الملك أن يقلّدها ويصبح سيِّدًا بفعل جبروته. والقواعد التي عليه التقيُّد بها هي القواعد التي تمكّنه من تحقيق السيطرة على الآخرين، وعلى الأجسام السياسيّة والأحداث. ما من شيء هنا له رنّة العقل في الحقيقة. غير أنَّ هناك شيئًا يبذل قصارى الجهد لمسخه. إنَّ الملك ينمّي نفاقه بواسطة المظهر التشابهيّ مع الله. عند الفارابي إنَّ على ملك المدينة الفاضلة الاتّحاد بالله بواسطة العقل، وإذًا أن يكون فيلسوفاً ونبيًّا في آن[7]. ولكن كم من الأضرار تنجم عنه إن لم يكن كذلك وهو يدّعيه.

إنَّ هذا القرب الزائف يخدم الملك ويسيء إليه في آن. فهو يستفيد من التطابق في وعي الشعب بين صورة الملكيّة وصورة الألوهيّة. ويحصل هنا تداخل ما بين هذه الصورة المزدوجة ومادّة الملكيّة: تمسك الأنانيّة المتحدِّرة من مادّة الملكيّة بالمقدّس، وتستملكه فتؤلّه ذاتها.

إنَّ الملك ينتفع من التقديس ولكن هذا الشبه يطرحه كنموذج للفضيلة، بينما هو بعيد عن هذه النموذجيّة كلّ البعد. فهذه تتطلّب منه تمامًا لا يمكنه بلوغه.

---

(١) أفلاطون، النواميس، ٦٣٨ب؛ راجع الفارابي، تلخيص نواميس أفلاطون ص ١٤/٨. ونجد في ترجمة حنين بن إسحٰق لكتاب جالينوس، جوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعيّ (ص ٩/٣٣) تعبير «محبّ للغلبة» مرادفًا لـ φιλόνικος (طيماوس ٧٠ آ).

(٢) أفلاطون، النواميس ٧٠٩ج.

(٣) الفارابي، تلخيص نواميس أفلاطون، ١٧/٢٢.

(٤) أفلاطون، النواميس ٧١٠ ت.

(٥) الفارابي، تلخيص نواميس أفلاطون، ١٦/٢٢.

(٦) راجع دراستنا حول الطغيان والانقلاب في *l'Echarde du mal dans la chair de Dieu*, Paris, Cariscript, 1987, Ch.I.

(٧) الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٢٥ - ١٢٦.

ومهما يكن من أمر فإنّ ما أراد ذلك واستطاع، فهو عاجز عن بلوغ حالة من الاستقرار، إذ إنّه مدفوع بفعل صورة مصوِّره نحو ما هو أبدًا أسمى من كلّ الغايات والفضائل[1]، وبفعل مادّة مصيره، مشدود في اتّجاه معاكس. فالملك، في نهاية النهايات، مدعوّ بشدّة، صعودًا، إلى استهداف ما هو وراء الملكيّة، عبر التسليم بسيادة الله، وهو مدعوّ، أفقيًّا، إلى الاستقرار في الرضى عن الذات وعبادتها. وبما أنّه لا يرتضي حالة وسيطة من الفضيلة، فهو يغور في الانفصام والضياع. وقد يتّفق له، شخصيًّا، ألاّ يحقّق هذا التناقض أو يعانيه أو يقع تحت وطأته. ولكن مفهوم الملك ـ الإنسان التامّ هو الذي يخرج ثقلًا مبعثرة من هذا التجاذب. إذا كان تأويلنا هذا معقولًا، فهو يقودنا إلى القول بعقد ضمنيّ، من قبل يحيى، لمؤسّسة الخلافة بالذات.

وباستطاعتنا استنباط أنّ الملك أقرب ما يكون إلى الملحد، إن لم نقل إلى المتصدّي لله. ففي سياق كلامه عن الزهد يقول يحيى إنّ هذه الفضيلة ضروريّة في مَن «يرغّب الناس في المعاد والبقاء بعد الموت»[2]، ويزيد أنّ هذا الخلق غير مستحسن من قِبَل الملوك[3]. والأرجح أنّ المقصود هنا أنّ الملكيّة تنتمي إلى أفق ذهنيّ وماوراثيّ مختلف عن أفق الزاهد، فلا شكّ أنّ مملكة الملك هي زمنيّة أرضيّة، وأنّ المعاد لا ينتمي إلى اهتماماته الفعليّة وقد أراد أن يتملّك من الكون ما استطاع لتحقيق مآربه الأنانيّة. فهو إذًا يريد أن يكون إلاهًا على الأرض، وهكذا مشروع لا يمكن تحقيقه دون أن يتصدّى الملك لله، إن ليس بالقول، فالفعل[4].

بقدر ما يعلو الإنسان هكذا يزداد محذور السقوط الخطير وقد سابق يحيى مرّتَيْن أنّ الغلطة المرتكبة من قِبَل الملك هي أفظع بكثير من تلك الصادرة من أيّ كان من الرعيّة. فلا ينبغي أن يكذب «لأنّ اليسير من النقص يشينه»[5]. إنّ الملك هو أوّل مَن يستحقّ أن يكون تامًّا بسبب نبله، ولكن «ما أقبح

(١) ف ف ٣٨٧، ٤٠١

(٢) ف ٢٤٠.

(٣) ف ٢٤١.

(٤) راجع *L'Echarde du mal dans la chair de Dieu*, ch. I, V.

(٥) ف ٢٠٧.

بالشريف العظيم القدر أن يكون ناقصًا»[1]. صحيح أنّ هذا التحذير تدعمه الحكمة القائلة: corruptio optimi pessima (إنّ فساد الأفضل هو الأعظم) والتي يسوقها يحيى إذ يعتبر أنّ «فعل الشرّ قبيح، وخاصّة بمَن قد جمع الفضائل»[2]. وهذا الكلام ينطبق حتّى على الناس التامّين ـ والملوك ليسوا من طينتهم. وها هي ثانية معادلة مطروحة بدون قاعدة مادّيّة وهي في غير صالح الملكيّة. بما أنّ الملوك قائمون في ذروة السلّم، فمفترض بهم أن يكونوا الأكثر فضيلة. وبما أنّهم خلاف ذلك فهم يحتلّون الدرك الأدنى.

إنّنا هنا أمام لعبة نور وظلال تقف فيها الحقيقة محورة فيها اللاكينونة تتبرّج بزيّ الكينونة في معرض المفاخرة، كما يظهر فيها مَن يصل إلى رأس الدولة نفسه في صورة الفضيلة بينما هو يخفي في داخله عشًّا للأفاعي. فالحقيقة لا تلبث، في نظر يحيى، أن تظهر، إن لم يكن للشعب ـ الذي يتربّص للعيوب ويدينها ـ فعلى الأقلّ للإنسان التامّ الذي يعرف الكينونة. إنّ الملك يحمل خاتم غيغيس[3]، ولكن الخاتم لا يلبث أن يقع من إصبعه.

الفيلسوف هو الإنسان التامّ

يظهر الإنسان التامّ كأنّه عكس المَلِك. وأوّل مَن يمكنه أن يكون بهذه الصفة هو بلا ريب الفيلسوف، بسبب الطابع العقلانيّ للتحوّل عند يحيى. وحده الفيلسوف يمارس حقًّا هذه السيطرة للنفس الناطقة على النفس الشهوانيّة والنفس الغضبيّة، إضافة إلى سيطرة العقل على النفس الناطقة عينها.

ثمّة إنسان آخر باستطاعته أن يطمح أيضًا إلى هذه الصفة: وهو الزاهد. ويحدّد يحيى الزهد بأن ينظر إلى الملوك والملكيّات نظرة الاستصغار[4]. ويركّز، كما رأينا، على أنّ فضيلة الزهد لا تلائم ملكًا عليه تكديس الثروات ليتمكّن من

(١) ف ٣٨١.

(٢) ف ٣٦٥.

(٣) الذي بواسطته يصير الإنسان غير مرئيّ. وعند أفلاطون أنّ الراعي الذي اكتشف هذا الخاتم استعمله كي يصير طاغية فاسقًا (الجمهوريّة، ٣٥٩ت ـ ٣٦٠ت).

(٤) ف ٣٣٩.

حرية «مقدّة» [illegible] وحتى أنّ التزام يستدعي احتقار المال[1]، كي أنّه لا يُسأل [illegible] شخصيّة الزاهد لا تتماهى، على وجه الضرورة، شخصيّة الزهد والنسك التي يتحدّث عنها تهذيب الأخلاق من ناحية أخرى[2]. بل إنّ باستطاعتها أيضًا، وبصورة متناغمة جدًّا، أن تتركب في شخصيّة الفيلسوف. تعرض في هذا الصدد المقالة في تبيين حال ترك طلب النسل توافقات مهمّة[3]. فالحال أنّ الملك، كما يشدّد بجي، يكاد لا يستطيع التملّص من اللذّة[4]. بينما الإنسان التامّ يعشق العفّة[5].

فكيف السبيل إلى حلّ هذا التعارض بين الملك والإنسان التامّ. فالتحديد الذي يقدّمه بجي للإنسان التامّ يبدو متناقضًا جزئيًّا. فهو من جهة يمتلك جميع الفضائل بينما بعض هذه الفضائل غير متوافقة بعضها مع بعض من جهة أخرى. وتنتج عن هذا، على ما يبدو، تلك الظاهرة التي وصفها أجود وصف جانكيليفيتش، والمتمثّلة في غزارة الفضائل[6]، تلك الغزارة التي إن أصبحت شاملة، تقود مباشرة إلى اللامبالاة الخالصة التي تحدّث عنها جان غرونييه[7]. مع بجي، لا يبلغ غزارة الفضائل بالإنسان هذا المبلغ، وإنّما يحصل تعاكس بين القيم بمجرّد أنّ بعض «فضائل» الملوك يناقض الأخلاق. وبفعل ذلك، لا تكون هذه الفضائل المزعومة قيمًا أخلاقيّة حقيقيّة، بل أشباهًا زائفة، بل حيلاً بفضلها ينتزع العرض مقام الجوهر. ومن أجل تدارك التناقض، لا يبقى سوى إسقاط القيم التي انزلقت بطريق العدوى والتشابه والافتتان بين الفضائل القائمة على أساس الكينونة.

---

(١) ف ٢٤١.

(٢) ف ٣٣٤.

(٣) ف ٢٥٤.

(٤) ف ٢٤٠، راجع ف ٢٦٢.

(٥) راجع مثلاً المقالة، ٢٧ ـ ٣٧.

(٦) ف ٣٢٨.

(٧) ف ٣٢٤.

(٨) V. Jankélévitch, *le Paradoxe de la morale*, Paris, 1981, pp.151 – 156.

(٩) J.Grenier, *Entretiens sur le bon usage de la liberté*, Paris, 1943; *Absolu et choix*, Paris, 1970.

إذا كان هذا التأويل مُصيبًا، يكون يحيى قد ابتعد بشكل ملحوظ عن تعاليم الفارابي، ولم يجاره كما زعم البعض خطأً[1]. فلا يعثر عنده على اللزوم المناقبيّ، والدينيّ، والسياسيّ لاقتران الملك والإنسان التامّ، الذي هو الإمام عند الفارابي، في شخص واحد. فهذا الاقتران هو، عند الفارابي، حبّة العقد لنظام يرمي إلى تدبير حكم الأرض دينيًّا.

أمّا عند يحيى، فمن عدم الاقتران بين الملك والإنسان التامّ، يمكن الاستنتاج أنّ العالم خاضع إلى الأبد لتنافر جوهريّ غير قابل للاختزال أو الإزالة.

الفصل بين النظام السياسيّ والنظام الدينيّ

وبقدر ما يصبو الإنسان التامّ إلى حقيقة فوق زمنيّة، يتعسّر على النظام السياسيّ والنظام الدينيّ أو الماورائيّ للمناقبيّة أن ينصهرا في كلّ واحد وهما بالأحرى غير قابلَيْن للتوافق.

في رأينا أنّ اليحيى المسيحيّ هو الذي يحدث هذا الفصل، وليس ذلك لأسباب اجتماعيانيّة متّصلة بكونه نصرانيًّا يعيش تحت السيطرة الإسلاميّة، أو كونه يعقوبيًّا يتّخذ جانب الحذر من القيصريّة ـ البابويّة البيزنطيّة فحسب، بل أيضًا لأنّه لاهوتيّ مسيحيّ يعلم أنّ ملكوت الله ليس من هذا العالم.

أمام كتاب في الأخلاقيّات تكرّرت فيه إلى هذا الحدّ الإشارة إلى الملوك، يمكن القارئ أن يتساءل حول ما إذا كان لم يكتب في الحقيقة من أجلهم. ولئن استحال إصلاح الملوك، فعلى الأقلّ يمكن تنبيه المتنوّرين، فنقد المترئّسين بفضل الاغتصاب، كان يمكن القيام به تحت ستار من المديح النسبيّ، كمجرّد تدبير وقائيّ مستعمل بحنكة لقياس المسافة الفاصلة بين صورة الملكيّة ومادّتها. فبدون الذهاب إلى حدّ التهكّم، يتقدّم حديث يحيى مقنعًا. وبما أنّه موجّه إلى ملك، فلا يسعه أن يكون صادقًا تمامًا. ولا يعدو المؤلّف هنا آخذًا بنصيحة

(١) YAHYA IBN ADI, *A Critical edition and study of his TAHDHIB AL-AK-HLAQ*, Beirut-Paris, 1978, p.219.

لأفلاطون[1] وكزينوفونوس[2]. أما رسالة فيلون إلى لوسيوس [illegible]، فكانت صادقة وقاسية في آن. ولكن الأسقف لم يسلّمها إلى الملك.

فإلى الحافز المسيحيّ، يُضاف إذًا تدبير وقائيّ لأنّ يحيى لا يميّز بين الملك الشرعيّ والطاغية. والاثنان مغتصبان وشرّيران إذا لم يكونا إنسانيْن تامّيْن. فما السبيل والحال هذه، إلى إصلاح ما لا يمكن إصلاحه بدون مجازفة مُميت الإصلاح بحياته دون جدوى؟ إنّ الفيلسوف يكفيه على أخلاقيّة متعالية تبيّن تفاهة النزعة إلى طلب المُلك وحتّى شرّ الوظيفة الملكيّة. على الإنسان أن يكون فيلسوفًا لكي يكشف ما هنالك من ألوهيّة وتصدّ لله في الملك «كوكب أصليّ شوّهه الستيع»[3].

ملحق
القراءة بين الأسطر

كتب ليو شتراوس صفحات أساسيّة في موضوع الوسائل الاحترازيّة التي يتبنّاها المفكّرون في زمن الاضطهاد، فيركّز على ضرورة القراءة، أحيانًا، بين الأسطر؛ ويميّز بين تعليم خارجيّ يستهدف الرقابة ويتوجّه إلى قارئ غير قادر على تفهّم أو على تبنّي فكر غير تقليديّ، وتعليم باطنيّ يبحث عن قرّائه بين أشخاص ذي ذهن حادّ أو ذي علم مسبق بآراء المؤلّف الحقيقيّة، أو شباب يتوقون إلى التحرّر من الروح التقليديّة.

يؤكّد شتراوس أنّ الاضطهاد لا يستطيع أن يمنع الفكر المستقلّ فحسب، بل لا يستطيع حتّى أن يمنع «التعبير العلنيّ للحقيقة المخالفة للمذهب القائم، لأنّ المفكّر المستقلّ يستطيع أن يعبّر عن آرائه علنًا دون أن يلحق به الأذى شرط

(١) أفلاطون، الرسالة السابعة، ٣٣٢ ت، راجع بروتاغوراس ٣٤٥ج - ٣٤٦ب.

(٢) كزينوفونوس، هيرون ١/١٤ - ١٥.

(٣) «Un astre originel déformé par le froid» Patrice de la Tour du Pin, *Une Somme de poésie, V, A perte d'âme.*

أن يتحذّر ويتيقّظ. لا بل بإمكانه أن يشرها شرطًا لـ ... قادرًا على الكتابة بين الأسطر»[1].

إن هذا التوتُّر ناجم عن الصراع بين الفلسفة وحقل السياسة. ولكن هل من الأكيد أنّ المغزى سوف يفهمه مَن وُجِّه إليه ولا يفهمه مَن لم يُوجَّه إليه؟ يقول شتروس «إنّ أشخاصًا لا يستطيعون أن يفكّروا هم قرّاء ساهون، وأمّا القادرون على التفكير فهم وحدهم أناس منتبهون»[2]. يؤمن شتروس أنّ القارئ القادر على التفكير جدير بالثقة إذا صحّ أنّ «الفضيلة معرفة»[3]. غير أنّي لا أشارك شتروس الرأي في هذا التفاؤل السقراطيّ، دون أن تُجهض النظريّة العامّة القائلة بإمكانيّة الكتابة بين الأسطر. ولكن، لا نستطيع تأكيد عدم انكشاف الفكر الحرّ المبطّن، وبالتالي عدم اضطهاد المؤلّف وقد قبل بالمخاطرة.

هنالك مشكلة تأويليّة يطرحها شتروس. ما هي الشروط التي تمكّن القارئ أو الباحث من أن يستنبط معنًى ضمنيًّا يناقض العرض الصريح؟ يصدر شتروس القاعدة التالية: «إنّ القراءة بين الأسطر محظورة في الأحوال التي تكون فيها النتيجة أقلّ صوابًا من القراءة العاديّة، وشرعيّة فقط هي القراءة بين الأسطر التي ترتكز بدقّة على تصريحات المؤلّف الصريحة»[4]. ويزيد أن «لا يحقّ أن يُحذف مقطع أو أن يُصحّح النصّ ما لم تؤخذ بعين الاعتبار جميع الاحتمالات المقليّة لفهمه كما هو. وأحد هذه الاحتمالات يكون أنّ المقطع ذا طابع سخريّ[5]. هذه القواعد أعتقد أنّني راعيتها في هذه الدراسة، خاصّةً أنّني أحطت بكامل نصّ يحيى دون أن أسقط منه شيئًا.

---

(١) Léo Strauss, *La Persécution et l'art d'écrire*, tr. N. Ruwet, in *Poétique*, avril 1971, n 38, p. 234.

(٢) م.ن. ص ٢٣٥.

(٣) م.ن. ص ٢٣٥.

(٤) م.ن. ص ٢٣٨.

(٥) م.ن. ص ٢٣٩.

صدر حديثًا عن «دار المشرق»

تيسير ظبيان

جرمانوس فرحات
بليغ الدرب في علم الأدب