

الفصل الثانى

الاجتماع والسياسة

أولاً: من الأخلاق إلى الاجتماع:

إذا كانت الحكمة العملية تنقسم إلى أخلاق واجتماع وسياسة عند القدماء فإنه لا يوجد حد فاصل بينها. هناك الأخلاق الاجتماعية، علاقة الفرد بالآخرين، والأخلاق الدينية، علاقة الفرد بالله، الآخر المطلق. ثم تنحصر الأخلاق الاجتماعية تدريجياً من أجل تأسيس علم الاجتماع الخالص أو العلم المدنى كما يقول الفارابى فى تقسيم أنواع المدن وكما يبين ابن سينا فى العلاقة بين النبوة والمجتمع. وقد يتساءل البعض: ما سبب اهتمام الفارابى بالإنسان والأخلاق والاجتماع والسياسة حتى لو تحدث عن الإنسان ابتداء من النفس الإنسانية والأخلاق تحت تأثير الأجسام السماوية، مزاج شخصى يرتبط باشراقيات النفس أم ظروف اجتماعية وهو رجل بلاط، أم مصائدات وقرارات وهو رجل منطقى أو أغراض ومشاريع للأمة لتحويل دولة بنى حمدان إلى نموذج للأمة كلها؟

وبالرغم من أهمية التطور التاريخى فى كل موضوع خاصة من المشرق عند الرازى والفارابى وابن سينا إلى المغرب عند ابن باجه وابن طفيل وابن رشد إلا أن له بنية واحدة ساهم فيها كل حكيم، وركز على أحد جوانبه. ركز الفارابى على الأخلاق الاجتماعية والعلم المدنى وأنواع المدن. بينما ركز الرازى وابن سينا وابن باجه على النبوة ودورها فى المجتمع أى على السياسة والرياسة والإمامة.

وفى "إحصاء العلوم" للفارابى يظهر العلم المدنى بعد الإلهيات كما تظهر الإلهيات بعد العلم المدنى ثم يعود العلم المدنى للظهور بعد الإلهيات من أجل تكوين علم شامل يكون تنظيراً للموروث. فهل يجد العلم المدنى كماله فى الإلهيات أم تجده الإلهيات كمالها فى العلم المدنى؟ أم أن العلم المدنى أصل والإلهيات فرع؟ السياسة أصل والدين فرع. فى "أراء أهل المدينة الفاضلة" تبدأ الإلهيات كأصل ويظهر العلم المدنى كفرع، وفى "إحصاء

العلوم" الإلهيات والطبيعات علم واحد، وعلم الكلام والفقه والعلم المدني أى العقيدة والشرعية علم واحد.

والقسم الرابع من رسائل إخوان الصفا "العلوم الناموسية الإلهية والشرعية" يتعلق بالناموس أى بالقانون. وهو نوعان إلهى وشرعى، أخلاقى واجتماعى. يتراوح بين الأخلاق الفردية الدينية والأخلاق القانونية الاجتماعية^(١).

والقسم القديمة للحكمة العملية الأخلاق والسياسة وتبدير المنزل أى الاقتصاد. وهى فى الحقيقة متداخلة فيما بينها. فهناك الأخلاق الاجتماعية، والأخلاق السياسية، والأخلاق الاقتصادية. وكلها تقوم على تحليل المجتمع. ومن ثم يبدو الاجتماع قاسماً مشتركاً بين علوم الحكمة العملية، الأخلاق الاجتماعية، والاجتماع السياسى، والاقتصاد السياسى. لذلك ضم كله فى الاجتماع والسياسة أى بمصطلحات العصر علم الاجتماع السياسى، من أجل إفساح المجال فى القسم الثالث لعلم التاريخ، إضافة من المحدثين على القدماء.

١- الأخلاق الاجتماعية. وتدل على انبثاق الاجتماع من الأخلاق كما انبثقت الأخلاق من الدين. وتكون إما خرافية تعتمد على الطوابع والبروج وإما دينية فى علاقة الفرد بالله كنموذج لعلاقته بنفسه وبالأخرين، الرئيس أو المروؤوس أو الند وإما عقلية خالصة فى قوى الإنسان العقلية والارادية.

أ- أخلاق السحر. ويبدأ التحول من الأخلاق إلى الاجتماع عند إخوان الصفا فى "رسالة السحر" التى تبين أثر الكواكب والطوابع والأفلاك فى سلوك الأفراد والجماعات ابتداء من إشباع الحاجات الأساسية، الطعام والشراب والنكاح والحاجات الاجتماعية، الزيارة والحمل والغياب وحماية الملكية والحاجات السياسية للأمن فى وقت الحرب

(١) الرسائل جـ ٤٨١/١-٤٨٦. والرسائل أشبه بقضايا معاصرة، فلسفة للجميع وليست مهنية متخصصة. وابن سينا هو الذى أعطاها درجة عالية من الصورية لتعطيتها.

والحاجات الدينية فى معرفة الرسول والكتاب وصدق الأخبار^(١). إذ تتحكم الطوابع فى كل مظاهر النشاط الانسانى الضرورى والاجتماعى، تحكم السماء فى الأرض وكأن الإنسان لا اختيار ولا فعل إرادى له. وكلها أفعال إشباع حاجات أساسية دون ثورة أو غضب أو تمرد أو اعتراض من العبيد أو الأحرار، أشبه بعالم "ألف ليلة وليلة"، الحكم والدين والجنس والسلطان.

والحقيقة أن علم الفلك علم رياضى فى حين أن علم أحكام النجوم خرافة. يكشف عن هموم المجتمع وقضايا وأوضاعه مثل أهمية السرقة فى مجتمع رأسمالى.

ب- الأخلاق الطبيعية. وتحليل قوى النفس هو أساس الأخلاق الطبيعية. فلكل إنسان قوتان عند الفارابى: بهيمية وناطقة. ولكل واحد منها إرادة واختيار وهو كالمواقف بينهما. ولكل واحدة نزاع غالب. نزاع البهيمية نحو مصادقة الذات العاجلة الشهوانية. ونزاع المنطقية نحو الأمور المحمودة العواقب مثل العلوم والأفعال الفاضلة. ولا يكتفى الفارابى ببيان بنية قوى النفس بل يفسر تاريخها. إذ تنشأ القوة البهيمية أولاً قبل بزوغ العقل والقوة الناطقة فكانت الأغلب، والحاجة إلى الاستعداد لها أشد. والفضيلة فى يقظة القوة الناطقة ومغالبة البهيمية. وكل إنسان يلقى أمراً محموداً وآخر مذموماً له فى كل منها فائدة إما احتيالا وتمسكا بالأمر المحمود أو مجادلة للتمسك به قدر الطاقة أو أن يحسن الأمر عند نفسه وينبها على فضله. هناك إذن ثلاث درجات للتمسك بالأمر المحمود التحايل أو الطاقة أو الطبيعة. أفضلها الطبيعة. وأقلها قيمة التحايل، وأوسطها إفراغ الوسع وبذل المجهود. وهناك ثلاث درجات أيضاً لتجنب الأمر المذموم: الاجتهاد، والمبالغة فى نفيه عن النفس، والعزم على التخلص منهو وعقد النية على عدم العودة إلى مثله، ارتقاء من الأقل كمالاً إلى الأكثر كمالاً، من بذل الجهد فى حده الأدنى إلى حده الأعلى إلى عقد

(١) هى حاجات تسع: ١- الطعام والشراب والنساء ومظاهر الدنيا وملذاتها. وهى صفات الجلساء. ٢- زيارة القوم والمبيت عندهم وما ينتج عن ذلك من فحش! ٣- الحمل والولادة لطفل واحد أو توأم. ٤- معرفة حياة الغائب ومرضه وموته. ٥- السرقة. ٦- معرفة الحرب فى أوقاتها. ٧- الرسول. ٨- معرفة ما فى الكتاب قبل أن تفصح أختامه. ٩- صدق الأخبار وكذبها، الرسائل ج- ٤/١١/٣٥-٤٠٦.

العزم والنية على تجنبه بالإرادة الدائمة وليس بالفعل الوقتى.

ثم يفصل الفارابى القوة الناطقة فى جودة التمييز وهو اسم آخر للروية أو العقل وهى نوعان: علم دون فعل مثل علوم التوحيد والطبيعة، وعلم وفعل مثل الطب والأخلاق. والفلسفة نفسها نظر، معرفة الموجودات خارج الفعل النافع، مثل علم التعاليم، العدد والهندسة والمناظر، والعلم الطبيعى والعلم الالهى، وعمل فى تحصيل المنافع الفردية فى الأخلاق والاجتماعية فى السياسة. ثم يتم استنباط الطبقات الاجتماعية من أنواع التعقل. وهى ثلاثة: الأول جودة الروية فيما هو أفضل وأصلح فى بلوغ جودة المعاش ونيل الخيرات الإنسانية مثل اليسار والجلالة. والثانى التعقل المدنى وهى جودة الروية لتدبير أمور المدينة. والثالث التعقل المنزلى وهى جودة الروية لتدبير أمور المنزل. ومن ثم يقتضى التعقل تأسيس ثلاثة علوم: الأخلاق، والاجتماع، وتدبير المنزل.^(١)

كما يتم استنباط الصنائع من الصلة بين العلم والعمل. فهناك صنائع تقوم على العلم دون العمل، وأخرى تقوم على العمل والعلم. وهى نوعان السير الجميلة والمدن أى حياة الأفراد. وحياة المجتمعات وما ينفع المدن حرفها: الصناعة والفلاحة والتجارة والطب. فالأخلاق التطبيقية تعنى الأخلاق الحرفية والمهنية. الطبقة هى الحرفة أو المهنة التى قد تؤدى على نحو غير مباشر إلى الطبقة بالمعنى الاقتصادى. وتهدف الصنائع إلى تحصيل النافع ونيل الجميل لأن المقصود الإنسانى يهدف إلى اللذيق أو النافع أو الجميل. وقد تكون فى المشهور أو فى الملة أو فى الحقيقة. والحقيقة أعلى من الملة. والملة أعلى من المشهور. المشهور ظاهر يختلف عن الحقيقة. والملة متعددة أما الحقيقة فواحدة.

واستنباط العلم المدنى من قوى النفس صورى خالص لا ينطبق على العلوم. فى حين أن التوحيد ليس علماً نظرياً خالصاً بل هو علم وعمل. فالعلم بأن العالم محدث وأن الله واحد والعلم بأسباب كثيرة من الأشياء المحسوسة ليست فقط علوماً نظرية بل هى

(١) الفارابى: فصول المدنى ص ٥٧ - ٥٨ الفقرة ٤٢.

أسس نظرية للعمل سواء فى العلم الانسانى، الذاتية، أو العلم الطبيعى، العلية للسيطرة على قوانين الطبيعة. وإذا كانت الفلسفة طريقاً للسعادة فإنها لا تعنى فقط مجرد الفعل التأملى بل الأخلاق العملية.

ليس الطب وحده هو نموذج العلم النظرى العلمى بل كل العلوم العملية كذلك مثل الفلاحة والتجارة. يظهر نموذج الطب لأنه علم صحة الأبدان كما أن الحكمة علم صحة النفوس من أجل تحقيق الكمال الانسانى. صحة الأبدان مثل صحة المدن، ومرض الأبدان مثل مرض المدن. فالطب مقياس الأخلاق والاجتماع فى آن واحد ربما تنظيراً للموروث فى تشيية الأمة بالجسد الواحد. وكما يستخرج الطبيب المتوسط المعتدل فى الأغذية والأدوية فكذلك مدير المدن يستخرج ويستنبط المتوسط والمعتدل فى الأخلاق والأفعال. صناعة الطب مثل الصناعة المدنية. ولا تذكر الصناعة. كما يعطى نموذج العلم والعمل البر بالوالدين، قبح الخيانة، جمال العدل. وهى أشياء تعرف بالذوق الأخلاقى وليس النضال أو التحرر أو الثورة وهى من قيم العصر^(١).

أما اللذيق والنافع والجميل فهى مقصود إنسانى من قيم الطبقة العليا. أما الطبقة الدنيا فمقصودها إشباع الحاجات الأساسية. فالجائع والعطش والعارى لا يتذوق الجميل. والمقصود فى هذا العصر هو التحرر ضد الاحتلال، والحرية ضد القهر، والعدالة ضد الفقر، والوحدة ضد التجزئة، والتنمية ضد التخلف، والهوية ضد الاغتراب، والالتزام والمبادرة التاريخية ضد اللامبالاة وضياح الولاء. أما السيرة الجميلة فهى القدوة التقليدية القديمة أو سيرة الأبطال الوطنيين المحدثين، والانسان قدوة نفسه ويعتبر بسيرة الفضلاء الأقدمين كوعى تاريخى بمسار الشعوب.

ولما كان الإنسان لا يقدر على بلوغ الكمال بمفرده دون باقى الناس نشأة العلم المدنى بعد العلم الانسانى. موضوع العلم الانسانى الأخلاقى الفردية، وموضوع العلم المدنى السياسة الاجتماعية. وهو ما يتفق مع التصور القديم أن المجتمع هو مجموع

(١) السابق: ص ٢١/٥٦، (النفقات ١٥-١٦/٢١).

الأفراد دون أن تكون للظواهر الاجتماعية كيانات مستقلة. وينتقل الفارابي من الفرد إلى الجماعة، ومن الأخلاق إلى السياسة وكأنه في نفس العلم، تواسلاً لا انقطاعاً.

ومن المحتمل وجود معقولات مفارقة للأشياء الطبيعية. أما الأشياء الإنسانية الإرادية فمعقولاتها مقترنة بها، مفارقة في الطبيعة وحلول في الإنسان، ولا تعلم الأمور الإرادية مسبقاً قبل الفعل على عكس الأمور الطبيعية. العلم الإنساني علم بعدى بالضرورة نظراً لارتباط الإرادة بالحرية. فالأفعال نوعان طبيعية وإرادية. الأولى ضرورية. والثانية حرة.

ولست العوائق أمام الإرادة الإنسانية من الأمور الطبيعية خارج دائرة الحرية الإنسانية بل صراع الإرادة مع إرادات الآخرين ومن ثم لزم العلم المدنى لصياغة إرادة اجتماعية كلية ^(١). المعقولات والكليات لا تتبدل بل الأحوال والعوارض والجزئيات. والقوة الفكرية هي التي تستنبط المعقولات وتميزها عن الأعراض. والأعراض والأحوال متبدلة على الإرادة لأنها ليست واحدة بالجنس، تزداد وتنقص، يتركب بعضها من بعض دون الإحاطة بقوانين حركتها. بعضها يخضع لقانون وبعضها لا يخضع لقانون. ما يخضع لقانون يتبدل في مدة يسيرة لأنه تحت السيطرة، وما لا يخضع لقانون يتبدل في مدة طويلة لأنه قانون التاريخ الموضوعي خارج السيطرة. القانون يعنى اطراد، والسيطرة في الأفعال الإرادية. أما الأفعال اللاإرادية فأنها انبثاقية لا تخضع لقانون، تسيرها الطفرة بعد الكمون ^(٢). الخير ينال بالاختيار والإرادة. في البدأ كانت حرية الإرادة واختيار الفعل الأخلاقي ويكون هذا الاختيار إما للخير أو للشر.

والسؤال هو: هل يعطى العلم المدنى معانى ودلالات إنسانية عامة أم يحل ظواهر اجتماعية موجودة؟ هل المجتمعات معانى أم ظواهر، حقائق أم أشياء، بنى أم تاريخ؟

(١) وهي ما سماه العرب الحديث "العقد الاجتماعي" الذي يمثل المجموع الكلى للإرادات الفردية الحرة في إرادة كلية واحدة شاملة.

(٢) وهذا يشبه ما قاله برجسون في الدافع الحيوى والطفرة والانبثاق والحرية والتطور الخالق.

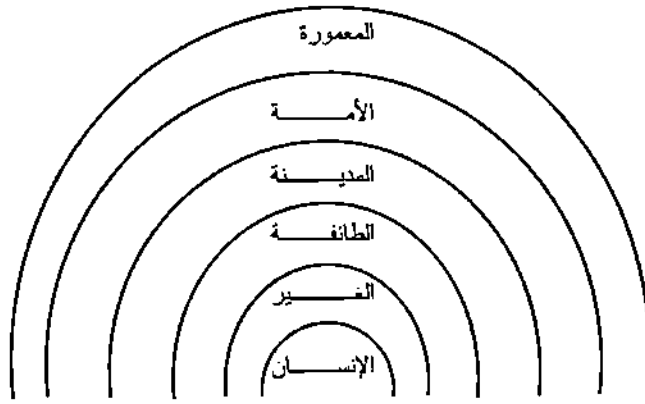
ج- الفضائل المهنية: وهى الفضائل الفكرية الذاتية عندما تتحول إلى ممارسات عملية فى مهن وحرف وصناعات . فالمهن فضائل . والفضائل الفكرية هى التى يقدر بها الإنسان جودة الاستنباط لما هو أنفع فى غاية فاضلة مشتركة للأمم أو لأمة أو لمدينة بداية من الكل إلى الجزء، ومن العام إلى الخاص. فالغايات مشتركة عامة وليست فقط فردية خاصة .

إذ تنقسم الفضيلة إلى أجزاء صغار لاستنباط ما هو الأنفع والأجمل فى عرض صناعة أو حادث أو فى وقت إلى عدد أقسام الصنائع والحرف. الفضائل بهذا المعنى التجزيئى الكمى هى الفضائل الحرفية.

وتنقسم أيضاً طبقاً للفرد والجماعة، استنباط الأنفع والأجمل فى غاية تخصص الإنسان أو تخصص غيره وهى الفضيلة الفكرية المشورية. وقد تجتمع الفضيلتان معا فى إنسان واحد، علاقته بنفسه وعلاقته بغيره. فالخير ليس فقط للنفس بل أيضاً للغير.

ثم تتسع الأخلاق من الإنسان إلى الغير إلى الطائفة إلى المدينة إلى الأمة وأخيراً إلى التاريخ طبقاً للجزء والكل والمراتب المتوسطة بينهما. فالإنسان يتجه نحو الآخر أولاً قبل أن يتجه نحو الطائفة ثانياً أى الجماعة الصغيرة المتفقة فى الأهداف والغايات والآراء المقاصد. وقد يوضع مع الإنسان الأهل أو المنزل وهى الأسرة مع الصبيان والأحداث ودور المنزل فى تأديبهم ثم ينتقل إلى المدينة ثالثاً متعددة الطوائف والمشارب والغايات وفى تعددية اجتماعية شرعية. ثم ينتقل إلى الأمة رابعاً وهى مجموع المدن عندما تبلغ التعددية أقصى مداها على مستوى البشرية. ثم ينتقل خامساً إلى المعمورة ومجموع الأمم أى البشرية جمعاء. وقد تتوقف الفضائل فى إحدى هذه المراتب دون أن تنتقل بالضرورة إلى باقى الدوائر (١).

(١) الفارابى: السياسة المدنية ص ٩٩ (الفقرة ٩٥)، تحصيل السعادة (الفقرة التاسعة).



وقد تختلف الفضائل حسب الزمان بين الساعة واليوم والشهر والسنة والحقبة والأحقاب. وهى أخلاق المواقف. وقد تكون أقل من ساعة فى دقيقة أو ثانية مثل الإلهامات والأعمال البطولية الخارقة بنت وقتها. تتغير الأخلاق مع إيقاع الزمن السريع أو البطيء، المتغير أو الثابت، المتجدد أو الدائم. ولما كان الزمان هو مناط التغير تتغير الفضائل بتغير المجتمعات. وبالتالي يصبح التحول من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية تفسيراً للأمر الازدياد طبقاً للزمان والمكان وانتقال المجتمعات من العفة إلى اليسار أو من اليسار إلى العفة^(١).

ونظراً لتفاوت زمان القيمة بين القصر والطول كلما طالقت المدة كانت أقدر على وضع النواميس أى أن بقاء القيمة يحولها إلى قانون. أما المدة القصيرة فإنها تساعد على تبدل الفضائل وتغيرها لأنها جزئية. الفضائل فى المدة القصيرة جزئية وفى المدة الطويلة كلية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأمم، فى المعمورة كلية وفى الأسرة جزئية وتتفاوت المراتب بينها بين الكل والجزء. عموم الفضائل إذن هى فضائل الإنسانية جمعاء فى مدة طويلة وهى الحقائق الإنسانية العامة. وتكون قمة الفضائل اجتماع عموم الفضائل فى أطول مدة لمجموع الأمم أى الاجتماع الإنسانى العام^(٢).

(١) وبلغت العصر من الاشتراكية إلى الرأسمالية أو من الرأسمالية إلى الاشتراكية. الفارابى: تحصيل السعادة (الفقرة التاسعة).

(٢) وهى بلغة العصر عصبية الأمم أو الأمم المتحدة وما شابها من المنظمات الدولية وموائيقها.

ولكل طائفة فضيلة مثل أن تكون للأسرة فضيلة منزلية وللطائفة فضيلة جهادية، ربما تأكيداً لخصوصية الملة الإسلامية وقمة فضائلها في الجهاد وفي مواجهة باقي الطوائف والملل. فالفضائل الفكرية والجهادية النظرية والعملية تنقسم أيضاً إلى ما لا يتبدل إلا في مدد طوال وما يتبدل في مدد قصار. الشعائر تتغير من طائفة إلى طائفة أما التصوف فباقي إلى الأبد عند كل الطوائف. والغزو والسيطرة والهيمنة وقتى. أما الجهاد والمقاومة فباقية إلى الأبد.

ولا ينبغي لفاضل استعجال الموت. بل ينبغي أن يقدم على الموت إذا كان فيه نفع للمدينة مثل الاستشهاد. لا ينزعج من الموت إلا أهل المدينة الجاهلة والفاسقة، الجاهلة التي تفوتها الخيرات ولا تظن إلا أنها اللذات أو الأموال أو الكرامات، والفاسقة لما يفوتها في الدنيا ولما تظنه أنه لا سعادة بعد الموت. فهي أشد جزعا من الجاهلية ولما تظنه أنه لا سعادة بعد الموت أصلاً. فلا تنزعج لفوانها. أما الفلاسفة فتعلم وتندم وتموت مغتمة.

المجاهد الفاضل إذا خاطر بنفسه فانه يعلم أنه سيموت وإلا كان أحقاً مع أنه يبالي إن مات أو عاش وإلا كان متهوراً. بل أنه يتمنى ألا يموت ولكنه لا يفزع من الموت ولا يخاطر بنفسه إذا كان ما يناله بلا مخاطرة. ولا يخاطر إذا علم أن ما يناله لا ينال إلا بمخاطرة له أو لأهل المدينة.

ولا ينبغي أن يباح على الفاضل إذا قتل بل يباح على أهل المدينة بمقدار إذا غاب فيهم الشهيد. ويغبط بالحال التي صار إليها بمقدار سعادته وكأنه الفارابي يحلل التجربة الإنسانية التي وصفها الآية ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾ والتي تعمل كموجه لا شعورى. ولا يشير إلى الحجة الثقيلة بل يكفي بوصف التجربة الإنسانية العامة (١).

د- الأخلاق الاقتصادية والتشريعية. وينتقل تهذيب الأخلاق من الأخلاق المعيارية إلى الأخلاق الاجتماعية إلى الاقتصادية والتشريعية. من "حي بنى يقظان" وتبدير

(١) الفارابي: فصول المبنى ص ٨٥ (فقرات ٧٨- ٨٠)

المتوحد" إلى المدن الفاضلة وأضدادها فالأخلاق نظرية وعملية، كلية وجزئية، علم وصناعة، نظام وتعليم مع غلبة الأوامر والنصائح والتعليمات والقوانين أى الجانب العملى على الجانب النظرى.

الفضائل الأخلاقية فضائل اجتماعية مثل المحبة والصداقة. فالإنسان مدنى بالطبع. والعزلة والتوحد عرض منتشر من أجل المحافظة على الفضائل وخوفاً من الفساد مع أن الفضائل وضعت من أجل المعاملات والمعاملات التى لا يتم وجود الإنسان إلا بها. العدل تصحيح للمعاملات وإزالة الجور فى التعامل. والعفة فضيلة تحمى من اللذات الرديئة التى تؤدى إلى الخيانات العظيمة للنفس والبدن. والشجاعة فضيلة للدفاع عن الشعوب.

الفضائل سبب الاجتماع لأنها كثيرة لا يقوم بها إنسان واحد. لابد إذن من الجماعة حتى تكتمل بالتعاون مثل أعضاء البدن والبدن الواحد تنظيراً للموروث الأصلى بتشبيه المجتمع بالبدن والأفراد بالأعضاء. الأفراد ناقصون والمجتمع كامل. فالكمال لا يكون فردياً بل جماعياً بالتعاون. وبناء الصوامع مثل بناء المغارات فى الجبال تخلف بدائى أو الهيمن فى الأرض كالصوفية. الفضائل ضرورة اجتماعية وسياسية واقتصادية. وحى بن يقطان حالة مستحيلة. بناء الصوامع والمغارات التصاق الأرض بنحتها، والهيمن والسياحة بلا أرض بدعوى الارتباط بالسماء. وكلاهما هروب من الأرض والسعى والكد والكفاح. والإنسان أكثر من الحيوان مدعاة للتعاون. يحتاج إلى المدينة لمصادقة الناس ومعاشرتهم. العزلة ضد الطبيعة والضرورة. كانت العزلة فى البداية فى تطور الدين قبل أن يتحول إلى نظام اجتماعى^(١). والأخلاق الاجتماعية ضرورة وجودية^(٢).

وتقسم الفضائل الخلقية طبقاً للطبقات الاجتماعية. يفرح التاجر بتجارته، والجندى بشجاعته، والمقامر بقماره، والشاطر بشطارته، والمخنت بتخنثه لقوة استشعار كل طائفة

(١) مسكوية: تهذيب الأخلاق ص ١٢-١٣/ ٢٣-٢٤ / ١١١/ ١٢٨.

(٢) وهو نفس موقف نيقولاى هارتمان وماكس شيلر.

بحسن مذهبها تتطير للمورث ﴿ كل حزب بما لديهم فرحون ﴾.

وتحتاج كل هذه الفضائل إلى أسباب خارجة من الأموال واكتسابها من وجوها حتى يستطيع أن يفعل بها كالأحرار والعاذل ليجازى من عاشره. فالسعادات الإنسانية لا تتم إلا بالأفعال البدنية والأحوال المعرفية والأعوان والصالحين والأصدقاء المخلصين. فالكل والراحة من أعظم الرذائل لأنها يحولان بين المرء وجميع الخيرات، ويسلخان الإنسان من الإنسانية. ومن ثم يخطئ المتوسمون بالزهد بانعزالهم عن الناس وسكون الجبال والمغارات واختيار التوحش الذى هو ضد التمدن لانسلاخهم عن الفضائل وتحولهم إلى منزلة الجماد والموتى (١).

والمال ضرورى للحياة. وهو نافع لإظهار الحكمة والفضيلة. والمكاسب الجميلة قليلة. وهى موجودة عند الرجل العادل الحر. وهو قليل يذم البخت. والظالم لا يبالى من جهة الكسب لأنه يكتسبه من وجوه الخيانات. حظه كبير ونفقته أكثر ويشكر البخت. تحسده العامة مما يسبب الحقد الطبيعى ويتجنب الفضائح والخداع. ويروج سلعه للملوك، ويساعده على الفواحش وتحسين القبايح وفقاً لهواهم.

والعاقل من ابتعد عن كل ذلك، وبرأ نفسه من الشهوات. ومارس العدالة والخيرية فى المعاملات، الأخذ والعطاء. العدل فى اكتساب الأموال والخير فى الإنفاق. ومن ثم كانت محبة الناس للخير أكثر من محبتهم للعدل لأن الفضيلة فى فعل الخير لا فى ترك الشر، فى محبة الناس وحدهم لا فى جمع المال. الخير لا يكرم المال ولا يجمعه لذاته بل لإنفاقه فى وجوه الخير التى تكسب المحبات. ومن خاصة الخير ألا يكون كثير المال لأنه منافق ولا فقيراً لأنه كسوب وغير متكاسل لانه عن طريق المال يتم الوصول إلى الخيرية. لا يستعمل فى المال التبذير ولا الشح. كل خير عاقل، وليس كل عام خيراً (٢).

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ١٣٩ - ١٤٠.

(٢) السلق، الحاجة إلى المال واكتسابه بالطرق الشريفة العادلة، السلق ص ٩١-٩٢/١٠٤-١٠٥/١٠٨-١٠٩.

الاجتماع والاقتصاد إذن تجليان للأخلاق. فهل الأخلاق أساس الاقتصاد أم أن الاقتصاد أساس الأخلاق، أم أن العلاقة جدلية بينهما، بقدر ما توجد الأخلاق قبل الاقتصاد تتأثر به وتتكيف معه؟. وهى أخلاق معيارية بالضرورة مع أن الاقتصاد نفعى يقوم على الربح. لذلك كان حب الخير للنفس أعظم من حب العدل للآخرين.

والشريعة تجمع بين الأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد. هى نموذج العلم الاجتماعى الشامل. تلزم فى المعاملات، وترسم فى كل منها التوسط والاعتدال لأن الناس مدنيون بالطبع. ولا يتم لهم عيش إلا بالتعاون. يخدم بعضهم بعضاً، ويأخذ بعضهم من بعض، ويعطى بعضهم بعضاً، مع طلب المكافأة المناسبة. وقد يكون الأمر معاوضة أى مقايضة إذا أخذ الاسكافى من النجار شيئاً مساوياً منه فى القيمة. وإن لم يتساوا استعمل الدينار أى النقود، قاسماً مشتركاً بينهما^(١). وهو ساكت والإنسان ناطق. يستعمله الإنسان ويقوم به جميع المعاملات كى تجرى على استقامة ونظام ومناسبة صحيحة وعادلة. لذلك يستعان بالحاكم الذى هو عدل ناطق فى حالة المتخاصمين. السياسة حكم فى الاقتصاد وحل صراعاته. والدينار هو الذى يساوى بين المختلفات. يزيد فى شئ وينقص فى شئ آخر حتى يحصل الاعتدال، العدل المدنى. وبه تعمر المدن. وبالجور تخرب المدن. وقد يساوى العمل اليسير العمل الكثير مثل المهندس والعامل وقائد الجيش والجندى. والجور هو إبطال التساوى فى القيمة. وهو على ثلاثة أنواع. فى الاقتصاد غصب الأموال وعدم الاكتساب فى رأس المال الطفيلى. وفى السياسة عدم قبول رأى الحاكم وبالتالي استحالة المعارضة والخروج. وفى الدين هو الجور الأعظم مثل عدم قبول الشريعة. الجور الدينى رفض الشريعة، والجور السياسى رفض قول الحاكم، والجور الاقتصادى غصب الأموال وعدم الاكتساب من العمل والمضاربات والكسب السريع. أما ما يسمى حالياً برأس المال الطفيلى فانه يعطى لنفسه أكثر مما يستحق، والآخر أقل مما يستحق. ويقسم الجور أيضاً ثلاثة أقسام. ظاهر ينتقل بالإرادة مثل البيع والشراء والكفالات والفروض والعوارض، وخضفى بالإرادة مثل السرقة والفجور والقيادة وخداع

(١) هو قول منسوب لأرسطو.

المماليك وشهادة الزور، وغش على سبيل النقلب مثل التعذيب بالقيود والأغلال^(١).

ويتم تمثيل الوافد "أن الدنيا ناموس عادل"^(٢). ومعنى الناموس فى لغة الوافد السياسة والتبدير وليس القانون. كما يتم اقتباس من "نيقوماخيا"، "أن الناموس الأكبر هو عند الله تبارك وتعالى. والحاكم ناموس ثان من قبله. والدينار ناموس ثالث. فناموس الله تعالى قدوة النواميس كلها". فى الدين الله ناموس أول. وفى السياسة الحاكم ناموس ثان. وفى الاقتصاد الدينار ناموس ثالث. ومن ثم الدين والسياسة والاقتصاد فى الناموس. لم يطرح أحد من القدماء علاقة الموالى بالعبيد إلا من الجانب الخلقى وليس من الجانب الاجتماعى. فاذ بلى العبيد وأشباههم بموالى سوء يسفونهم هان عليهم الخطب فلا يؤثر فيهم^(٣).

٢- التكوين والبنية الاجتماعية. ثم تتحول الأخلاق الاجتماعية إلى علم الاجتماع ودراسة نشأة الدين كظاهرة اجتماعية وتحليل الطبقات الاجتماعية باعتبارها طبقات حرفية.

أ- الدين ظاهرة اجتماعية. فى الرسالة الأولى "فى الآراء والديانات من القسم الرابع" "العلوم الناموسية الالهية والشرعية" يعرض إخوان الصفا إلى الدين كظاهرة اجتماعية واختلافه باختلاف الفرق والمجتمعات ومراحل التاريخ. فالأساس فى الدين الاختلاف وليس الاتفاق، لا فرق فى ذلك بين دين موحى ودين تاريخى. ويعتبر إخوان الصفا بحق من مؤسسى علم تاريخ الأديان مع مؤرخى الفرق، إسلامية وغير إسلامية.

يبين الاخوان نشأة الدين على المستوى النفسى كما هو الحال فى علم النفس الدينى المعاصر، الرغبة فى الخلود. فالناس مطبوعة على الرغبة فى الدنيا وفى الآخرة فى آن واحد. ويؤكد الأنبياء على ما فى رغبة البشر من نزوع. فالدين لا يأتى بجديد بل ينبع من

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق: تهذيب الأخلاق، لزوم التشريعية فى المعاملات ص ٩٥-٩٧.

(٢) السابق ص ١٤١/١٣٥.

(٣) السابق ص ١٥٥.

النفس البشرية. والسؤال هو: هل يتساوى النزوعان؟ وإيهما أقوى؟ ولماذا يتغلب نزوع على آخر وفي أى ظروف؟ هل النزوع نحو الدنيا للأكثرية والنزوع نحو الآخرة للأقلية طبقاً لقسمة الناس إلى عامة وخاصة؟ هل يصبح الدين اغتراباً إذا كان نزوعاً نحو الآخرة أكثر من نزوعه نحو الدنيا؟ وهل الدين بالضرورة مجرد نزوع، أقل من العقل وطلب البرهان؟ ربما يكون هذا تنظيراً للموروث ﴿وخلقناكم أطواراً﴾.

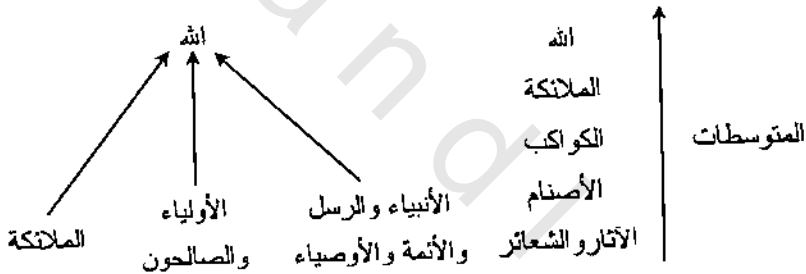
ثم تبدأ الشعائر بعبادة الأصنام أو ما يسمى فى علم الكلام بالتجسيم. كانت وظيفة الدين تحرير الشعور من أسر الطبيعة ووتوجيه العقل نحو التنزيه واللاتهاى والغائب والمجرد والصورى. وظيفة الصورى فى الشعور تقدم العلم باستمرار، والبحث عما هو أعل وأبعد، والسيطرة على الطبيعة من أعلى. كلما ازداد العقل علواً ازداد رؤية. عبادة الأصنام أقدم الديانات وأغلبها على الكل. وكل دين فيه قدر من التجسيم يكثر أو يقل. إن قل فهو تشبيه وإن انعدم فهو تنزيه. والمسيحية عودة إلى الوثنية فى مرحلة الحكماء الموحدين. كانت الأصنام على صورة البشر أو ما تصوره على أنها آلهة وهى على صورة البشر كما فعلت النصارى فى صور وتمائيل المسيح والروح القدس وجبريل ومريم. النصرانية ردة عن الحكمة والتنزيه، ووقع فى التجسيم وعبادة الأصنام^(١). والمساجد والكنائس بقايا المعابد الوثنية فى حين أن فى الإسلام انتهت الوثنية، وجعلت الأرض مسجداً طهوراً. وبقايا شعائر إبراهيم للربط بين الماضى والحاضر وكنوع من المشاركة فى الدين الشعبى. وصلاة الجماعة الآن هى الوسيط الاجتماعى للمشاركة بين الناس، بالرغم مما قد يشوب الصلاة من مظاهر نفاق وادعاء ودعاية. لذلك طالب محمد أقبال أن تكون الصلاة فى العالم الخارجى لقيادة الناس وليس فى المكان المغلق لامامة المصلين.

يا إماماً لركعة فى الورى .: ما تدرى ما إمامة الأقوام؟

كانت وظيفة الأصنام التقرب إلى الله والتزلف إليه. ولم تكن مقصودة بذاتها. وإذا

(١) السابق جـ ٤٨٠/١ - ٤٨٣.

كانت الأصنام زلفى وقربى فانها تقوم أيضاً على أساس نفسى حسى خيالى لتحقيق الغاية والقصد الإنسانى. وتشير إلى أن الدين مجموعة من المقاصد والغايات، وأن الله فى الأعماق الإنسانى وليس شخصاً، وأن طريق الدين إلى أعلى أى إلى الامام. وقد استمر التقرب إلى الله حتى بعد تطور الدين عن طريق الأنبياء والرسل والأئمة والأوصياء والأولياء والصالحين والملائكة. ومن لا يعرف الله فلا حاجة إلى التقرب. ومن لا يعرف الله يتقرب إليه بالأنبياء. فان لم يجد فبالأئمة والأوصياء والصالحين. فان لم يجد فبآثرهم أى الشعائر والسنن. وكان الشعائر للجهلاء الذين لا يعرفون الله. وهو ما قاله ابن سينا بعد ذلك أيضاً فى ماهية الصلاة^(١). الهدف من الشرائع تصفية النفس. وهو الهدف من سنن النواميس الالهية، الصوم والصلاة والقرايين والدعاء والتضرع. وغاية الأنبياء منه ليس إصلاح الدنيا فقط بل إصلاح الدين أيضاً، نجاة النفوس من محن الدنيا وشقاوة أهلها وإيصالها إلى سعادة الآخرة ونعيم أهلها.



ويرفض الأخوان من لا يعبد الأصنام أو يتقرب إلى الله ومن لا يعرف الله على الإطلاق أى الأمر الوسط وهو الجهل بالله. فلا هو استفاد من القربى ولا يعرف الله. وقد رزق من الفهم والتمييز فخرج من جملة العامة ولم يصل إلى مرحلة الخاصة. فلا يعرف الله حق المعرفة، الوحدانية والمعاد، ولا يرضى الدين تقليداً. والشعائر ضرورة. وهى الوظيفة التى تقوم بها الصلاة الآن.

(١) السابق جـ ٤٨٤/١ - ٤٨٥.

الدين ظاهرة اجتماعية متطورة. ومن ثم لا يمكن الرجوع إلى مراحل سابقة للدين وتطور الوحي بدليل نسخ المرحلة التالية المرحلة اللاحقة. لا نسخ في العقائد بل للنسخ في الشرائع. والعبادة من الشرائع. بل لبقد تطورت الشرائع في آخر مرحلة بدليل الناسخ والمنسوخ^(١).

ب- الطبقات الاجتماعية. يقسم إخوان الصنا المجتمع إلى طبقات أقرب إلى طبقات العلماء والحرفيين، فالعلم صناعة منها إلى الطبقات الاجتماعية بالمعنى الاقتصادي. ولكل طبقة مرتبتها بين العمل والنظر، بين النقل والعقل، بين الحرف والتأويل. وتنقسم الطبقات قسمة رباعية أو سباعية أو ثمانية، ثقل أو تكثر. ويمكن ضم أكثر من طبقة في طبقة واحدة وبالتالي تنتهي القسمة كلها إلى ثلاثية. ولكل طبقة طريقة في مخاطبتها^(٢)، وقد تكون هذه البنية التراتبية في النفس والأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ ما هي إلا تطبيقات على مستويات عدة لنظرية الفيض، بالرغم من قول البعض أن نظرية الفيض ما هي إلا انعكاس للتراتبية الاجتماعية الموجودة في المجتمع.

وقد تنقسم الطبقات قسمة رباعية. وهي من أعلى إلى أدنى: المتشيعون وهم الاخوان، وأهل العلم الغافلون عن النفس، والعمال والكتاب، وأخيراً السلاطين. ومعاشره الاخوان نموذج الحياة الاجتماعية الاشرافية. ويتضح من هذه القسمة أن الملوك والسلاطين أعلى طبقة يتلوهم العمال والكتاب أي الوزراء وكتاب الدولة. يتلوهم أهل العلم الغافلون عن النفس وهي العلوم المهنية الحرفية غير الحكمية. ويأتي في نهاية المطاف الاخوان المتشيعون قبل أن يَنخرطوا في الطريق. وربما تكون القسمة الرباعية نقلاً للوافد

(١) السابق جـ ٤٨٤/١ - ٤٨٥.

(٢) تشير بعض الرسائل إلى الطبقات الحرفية مثل الرسالة الأولى في الآراء والذاتيات ١٤ - فصل في بيان فضل الفقراء والمساكين وأهل البلوى جـ ٤٢٩/١ - ٤٣٢. ١٥ - فصل في الفرق بين أصول الصنائع والعلوم وفروعها ص ٤٣٢ - ٤٣٨. الرسالة الرابعة: في كيفية معاشره إخوان الصفا وتعاون بعضهم مع بعض وصدق الشفقة والمودة في الدين معاً جـ ٤١/٤ - ٦٠. الرسالة السابعة: في كيفية الدعوة إلى الله جـ ١٤٥/٧ - ١٩٧. الرسالة التاسعة: في كيفية أنواع السياسات وكيفية جـ ٢٥٠/٩ - ٢٧٢.

الرياضى فى الشكل الذهبى، الأحاج والعشرات والمئات والألف (١).

وقد تكون القسمة سباعية لمزيد من التفصيل للطبقات المتوسطة بين الملك والسلطان من ناحية والبطالة من ناحية أخرى. ففي القمة يأتى الملك والسلطان والأطباء وأرباب السياسات أى كل مظاهر القوة السياسية والعسكرية والإدارية، أصحاب السلطة والقرار فى المجتمع. يتلوها طبقة العلماء والأدباء ورجال الدين والفقهاء. يتلوها الصناع والحرفيون والعمال. يتلوها التجار والذين يقومون بعمليات البيع والشراء ورجال الأعمال وأصحاب الأموال. فالصناعة قبل التجارة، والصناع أعلى قيمة من التجار. يتلوها عمال البناء، عمال التراحيل وهم أقرب إلى الخدمات والعمال العضلية دون المهنية. يتلوها المتصوفة والخداعون والمتعيشون يوماً بيوم، أجراء اليوم الواحد. وأخيراً يأتى للعاطلون الذين لا عمل لهم إما لمرض أو بطالة، ومعهم الزهاد والأولياء والخدم. ويتضح هنا وضع إخوان الصفا للمتصوفة والمكشعودة فى أدنى الدرجات. كما يتضح غياب الفلاحين والزراع. وقد ترد الطبقات السبع إلى طبقتين: الأولى واضع النواميس الإلهية، والثانية الملوك خلفاء الأنبياء. الأولى مخدومة والثانية خادمة. تأكيداً لخلافة الملوك للأنبياء. وكلاهما طبقة الرئاسة دون طبقات المرووسين. وتنتهى الكثرة إلى وحدة. فالكثرة من سمات الدنيا والوحدة من سمات الآخرة (٢).

(١)	الملوك والسلاطين	آحاد
كيفية مخاطبة الناس	العمال والكتاب	عشرات
	أهل العلم العاطلون عن النفس	مئات
	المتعيشون (الإخوان)	ألف

(٢) الرسائل ج ١/ ١١٣، ج ١/ ٣١٥/ ٩ - ٣٢١ - ٣٢٠.

أنواع الناس	الملوك والسلاطين والأجناد وأرباب السياسات.
	العلماء والأدباء وأرباب الديانات المستخدمون فى الناموس.
	الصناع والحرفيون.
	التجار وأرباب المعاملات فى الأموال.
	عمال البناء وأرباب العمارات والأعمال.
	المتصوفون والخدامون والمتعيشون يوماً بيوم.
العاطلون وأرباب الفـ	زراع.

ولكل طبقة أخلاقها وطباعها وسجاياها. فالطبقات الاجتماعية هي طبقات حرفية طبقاً للقدرات الأخلاقية وقوى النفس. فالحرفة هي التي تخلق الطبقة سواء من حيث قيمتها الخارجية في المجتمع أو قدرتها الداخلية وما تطلبه من قوى النفس.

ثم ينقسم الناس طبقاً لمراتب الناموس. والناموس مملكة روحانية تقوم على أركان غائية. وله معنيان. معنى دقيق هو هذا المعنى، ومعنى عام وهي كل مراتب العلم. فالناموس رمز للعلم.

ومراتب الناموس ثمان. أعلاها المؤلفون وهم الأئمة. يتلوها الصوفية ثم الأصوليون ثم المجاهدون ثم المفسرون ثم الفقهاء ثم الرواة والمحدثون، وأخيراً القراء والحفاظ. الفروق بينها دقيقة مثل الطبقة السابعة الرواة المحدثون، والثانية القراء والحفاظ. كما أن الطبقة الخامسة المفسرون لا تختلف كثيراً عن السادسة الفقهاء، فالتفسير والفقهاء من العلوم النقلية. والطبقة الثانية الصوفية والثالثة الأصوليون واجهتان لعملة واحدة، التأويل والتزويل. كما تجمع التطبيقات بين العلم والعمل. لذلك يدخل المجاهدون كطبقة رابعة تسبق طبقات العلوم النقلية: المفسرون والفقهاء، والرواة والمحدثون، والقراء والحفاظ. الطبقات الأربعة الأولى أقرب إلى الإبداع والطبقات الأربع الثانية أقرب إلى النقل. وتغيب طبقة الحكماء والمتكلمين إلا إذا كانوا من المتأولين مع الأئمة.

وقد تنقسم طبقات الناس سبعة. وهو نفس التقسيم السابق مع إسقاط الأصوليين، وقسمة المتأولين وتغيير اسمهم إلى خلفاء واضعى الناموس وقسمتهم إلى أئمة مهديين وملوك وروساء سياسيين أى السلطتين الدينية والسياسية. الطبقة الأولى خلفاء واضعوا الناموس وهم قسمان: خلفاء فى أسرار الناموس وهم الأئمة المهديون، والملوك والرؤساء

واضعوا النواميس الالهية.

أنواع الناس

الملوك خلفاء الأنبياء.

فى أمور الدنيا والتبدير والسياسة فى حفظ ظاهر أحكام الناموس. والثانية الزهاد والعباد والمذكرون بأحوال الآخرة والمعاد مثل القناعة والرضا، من مقامات الصوفية. والثالثة أنصار واضع الناموس وغزاة أعدائه المحافظون على الثغور لتعضيد الدين والحقن على الأعداء، والشجاعة واليقظة وذكر الله وترك الفساد عند هزيمة العدو. والرابعة المفسرون لألفاظ التنزيل الألفاظ المشتركة وأسباب النزول. والخامسة الفقهاء والقضاة والمقنون لترتيب الناموس من الأوامر والنواهي والفرائض والسنن والنواقل والحجالات والحرامك والحدود والأحكام، والقياس والتأني فى الفتيا وقلة الترخيص. والسادسة أصحاب الأخبار وحملة الأحاديث. ويتمتعون بفصاحة الألفاظ وتقويم اللسان وطيب النعمة وجودة العبارة وسرعة الحفظ وجودة الفهم ودوام الدرس مع التواضع والرفق^(١).

والسؤال هو: هل الناموس هو الشريعة كما يدافع عنها الفقهاء أم القاموس الكونى؟ وهل استعمال الرسول فى حديثه هذه الكلمة الناموس التى قد يونانية الأصل قد تم تعريبها من قبل^(٢).

ويتم الانتقال من الأخلاق إلى الاجتماع عن طريق البحث عن خلاص النفس من الجسد، ليس عن طريق الجهد الفردى، الطريق إلى الله، والتحول من الدنيا إلى الآخرة،

(١)	
المراتب الناموس	المأولون
المراتب الناموس	الصوفية
المراتب الناموس	الأصوليون
المراتب الناموس	المجاهدون
المراتب الناموس	المفسرون
المراتب الناموس	الفقهاء
المراتب الناموس	الرواة والمحدثون
المراتب الناموس	القراء والحفاظ

الرسائل ج ١/ ١٨٦/ ٥، ج ١/ ٣٢٢/ ٩ - ٣٢٤ / ٣٢٨ / ٣٣٠، ج ١/ ٨/ ٢٩٥.

(٢) ربما هى تعريب للفظ Nomos اليونانى بالرغم من أنها عربية الأصل عند البعض الآخر اسم حشرة مثل هاموش!

ولكن عن طريق بناء مدينة روحانية، المدينة الفاضلة، مدينة الصوفية، انتقالاً من علم النفس إلى العلم المذنى، مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون. وهى ليست مدينة فى الأرض بل "يوتوبيا" لا مكان لها. لا تبنى على الأرض إلا الدولة الجائرة، لا تبنى على الماء بسبب الأمواج، ولا فى الهواء بسبب الخلل، ولكنها تبنى على تقوى الله فى الملاء الأعلى وتشرف على سائر المدن. وكلها رموز وتشبيهات. لا تبنى على الماء للأمواج تعنى العنصرية والطائفية والشعبوية، ولا على الهواء للخلل بسبب كدر الأفعال، وإشراقها على سائر المدن أى للسيطرة عليها. ثم يتم بناء مركب للنجاة كما فعل نوح لانقاذ الخاصة من العامة.

وتتضمن هذه المدينة أربع مراتب أى طبقات. الأولى مرتبة الالهيين ذوى المشيئة والارادة، أرباب العقل والمعقولات، والقوة الملكية فى الناطقة. والثانية مرتبة الملوك ذوى الأمر والنهى، القوة الباصرة فى الألوان، والناطق فى الحيوان. والثالثة مرتبة ذوى الرياسة، الألوان فى الضياء، والقوة الحيوانية فى النامية. والرابعة مرتبة الأركان الأربعة ذوى الصنائع، الضوء فى الهواء، القوة النامية فى الأركان. كل مرتبة لها صورتها الطبيعية وصورتها الالهية. والعليا تسرى فى الدنيا^(١). رئاسة المدينة الروحية لكل المدن تنظير لآية «فكيف إذا جننا من كل أمة بشهيد، وجننا بك على هؤلاء شهداء». وهى مدنية لا يدخل عليها إلا من كان منها^(٢). حولها أربعة أسوار وهى الجهالات. وما بين كل سورين خندق وهى سوء الأعمال وفساد الآراء ورداءة الأخلاق.

(١) السابق جـ ٤/ ٧/ ١٦٩ - ١٧٣. الالهيين ذوى المشيئة والارادة، العقل والمعقولات، والملكية فى الناطقة. الملوك ذوى الأمر والنهى، القوة الباصرة فى الألوان، والناطق فى الحيوانية. تعاون أهل المراتب ذوى الرياسة، الألوان فى الضياء، والقوة الحيوانية فى النامية. أرباب الأركان الأربعة ذوى الصنائع، الضوء فى الهواء، القوة النامية فى الأركان.

(٢) تمثلاً قول أفلاطون: من لم يكن مهنساً فلا يدخل علينا.

ويتم الخلاص بالتعاون طالما وجد شينان، اجتماع قوة الجسد في واحدة، وقوى النفس في واحدة حتى تصبحا جسدا واحدا ونفسا واحدة دون أن يفهر أحدهما الآخر بل تقهر هي من يحاول قهرها ^(١). وحدة النفوس مع تفرق الأجساد تحقق الصداقة والأخوة بينهم. ولما كان الاجتماع لعة وسبب، فاجتماع الاخوان لصالح الدنيا وفوز الآخرة، والسبب المحبة والرحمة والشفقة والرفق والمساواة وهي أقرب إلى أخلاق الضعفاء منها إلى أخلاق الأقوياء.

والكثير من هذه التحليلات عبارات خطابية انشائية جمالية، مجرد التعبير عن أمنيات في ملكوت السموات ربما تعويضاً عن فشل سياسة الدنيا وسيادة دولة الظلم والانعزال عنها وإعطاء البديل كحل وخيال كما فعل الصوفية.

وقد تنقسم الطبقات إلى خمس. الأولى الأفاضل وهم الحكماء المتعقلون ذوو الآراء في الأمور العظام وهم الفلاسفة والعلماء. وهم أهل البرهان. والثانية ذوو الألسنة، وهم حملة الدين والخطباء والبلغاء والشرعاء والملحنون والكتاب، اللغويون والأدباء. والثالثة المقدرين وهم الحساب والمهندسون والأطباء والمنجمون أهل الصنائع والحرفيون. والرابعة المجاهدون، وهم المقاتلة الحفظة، الجنود والقواد، الجيوش والعساكر. والخامسة المالليون، وهم مكتسبوا الأموال ويضم إليهم الفلاحون والرعاة والباعة. وهم أيضاً التجار والصيارفة من أهل الزرع والرعى ^(٢). وبلاحظ الترتيب في الفضل من أعلى إلى أدنى،

(١) وهو ما سماه نيتشه أخلاق السادة في مقابل أخلاق العبيد وما سمي في هذا العصر أخلاق المدينة في مقابل أخلاق القرية.

(٢) الفارابي: فصول المدينى ص ٦٥ - ٦٧.



وأفضلية العمل العقلى على العمل اليدوى، وأولوية العلماء على الصناع. أعلاها العلماء وأدناها التجار والفلاحون نظرا لعدم وجود الصناعة بعد. وللعلماء الأولوية على الخطباء، وللعقل الأولوية على اللسان والخيال. ثم تأتى الحرف العليا أو المهن مثل الهندسة والطب بعد الخطباء والشعراء. ثم يأتى الجنود فى المرتبة قبل الأخيرة قبل أن يصبح للجيش فى السلطة المرتبة الأولى بعد الثوار العربىة الأخيرة.

ج- الترابط الاجتماعى. والانسان فى حاجة إلى التعاون من أجل تحقيق الضرورى والأفضل. بل أن التعاون سمة الأحياء، الإنسان والحيوان والنبات. الاجتماع لا يعوق بل يعين. ومن الاجتماع ما يعوق. الاجتماع فى الحيوان والحشرات مثل النمل والنحل والفز وبعض حيوانات البحر. والانسان لا تتم أموره إلا بالاجتماع فى مسكن واحد.

وتنشأ الحاجة إلى التعاون بناء على تقسيم العمل وليس لأن الإنسان مجرد حيوان اجتماعى مفطور بطبعه على التعاون. ويقوم تقسيم العمل على التخصص. إذ يفوض لكل واحد من المدينة الفاضلة عمل واحد وصناعة واحدة، خدمة أو رئاسة لا يتعدها. ولا يترك لواحد مزاوله أعمال كثيرة من صناعة واحدة إذ لا يتفق لكل إنسان أن يصلح لكل عمل وصناعة بل يصلح لعمل دون عمل. ويكون الإنسان أكمل متى أحقق صناعة وأكملها منذ صباه ولم ينشغل بسواها. وكثير من الأعمال أوقات لا تتأخر وبالتالي يصعب القيام بعملين فى نفس الوقت مثل السائق والمحصل. ولما كان لا يستطيع إنسان واحد أن يقوم بكل المهن لزم تقسيم العمل وتوزيع المهن فى جماعة ويتعاون الجميع على أداء جميع المهن. والمشروع الواحد فى حاجة إلى تعاون المهن من فلاحه ونجارة وحدادة. التعاون إذن هو موضوع العلم المدنى. وهو تقسيم العمل وتكامله. والتعاون فى المجتمع على أداء الخدمات على المستويين الأفقى بين الجماعات وليس على المستوى الرأسى بين الخادم والمخدوم.^(١)

(١) السابق: ص ٧٤-٧٥، السياسات ص ٤١. أراء ص ٧١-٧٢، الملة ص ٥٣.

وشرط التعاون التجاور فى مسكن واحد. فهو تعاون محلى بين الجيران، وليس تعاوناً عن بعد بين بيوت أو قرى أو أُمم متباعدة فى عصر قديم لم يصبح العالم فيه قرية واحدة كما هو الحال بفضل ثورة الاتصالات. وقد يكون التجاور بين جماعة أمية وجماعة مدنية فيحدث التعاون. لا يتطلب التعاون إذن التكافؤ فى المستويات المدنية كالتعاون بين الشمال والجنوب أو بين الأمم المتقدمة والأمم المتخلفة بلغة هذا العصر.

والتعاون على الخير ينشئ المدينة الفاضلة، والتعاون على الشر ينشئ المدينة الجاهلة. وهو اختيار مطلق لا صلة له بالظروف الموضوعية التى يتم الاختيار فيها خيراً أم شراً. وفى الأمم ملة مشتركة تدفعهم إلى التعاون وبلوغ السعادة القصوى (١).

لذلك كان موضوع العلم المدنى السعادة أى الأخلاق وليس المجتمع المباشر. والسعادة ضريان مظنونة فى الدنيا وهى التى لأجلها يعظم الإنسان، كرامة أو لذة أو ثروة، وحقائقية وهى السعادة القصوى فى الآخرة. وتطلب لذتها. ويسمىها الجمهور الخيرات طبقاً للتشائية التقليدية بين الخير والشر. المجتمع طريق الأخلاق. والأخلاق طريق السعادة. وإذا استعملت السير والأخلاق والملكات فى المدن أو الأمم عمرت بها مساكنهم، ونال أهلها الخيرات فى الدنيا والسعادة القصوى فى الآخرة. وما ينال به السعادة القصوى هى الفاضلة وحدها. وما سواها من الملكات والأفعال فهى مظنونة على أنها خيرات وهى فى الحقيقة شرور.

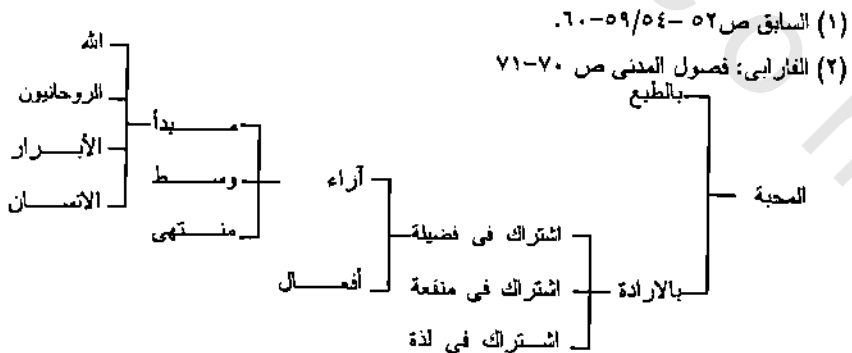
موضوع العلم المدنى هو فحص الأفعال والسير والأخلاق والشيم والملكات الإرادية. التى تكون فى الأمم فاضلة وجاهلة. هو علم السلوك العملى وليس فقط علم الأخلاق النظرية. هو جزء من الفلسفة يفحص الكليات ويقدر الجزئيات كماً وكيفاً. ويترك التقدير الفعلى لقوة أخرى غير الفلسفة. هى النبوة والجزاء الأخروى. العلم المدنى إذن جزاءان، الأول تعريف السعادة مظنونة أو حقيقة، والثانى تعريف الأفعال التى بها يمكن للأفعال الفاضلة أن يحافظ عليها.

(١) الفارابى: الملة ص ٦٤-٦٦

ومن مهام العلم المدنى إحصاء المهن الملكية غير الفاضلة والرئاسات ورسوم الأفعال لكل منها وأغراض كل مدينة. وهى أمراض المدينة الفاضلة وإحصاء الأسباب لتحول الرئاسات والمدن والسير الفاضلة. فالعلم المدنى يدرس التحول من الإيجاب والسلب، الثبات الاجتماعى والحراك الاجتماعى بلغة المعاصرين (١).

وترتبط أجزاء المدينة بالمحبة، وتتماسك وتحفظ بالعدل. المحبة ترابط داخلى والعدل ترابط خارجى. المحبة ذاتية والعدل موضوعى. المحبة أولاً والعدل ثانياً، ربما من بقايا علم الكلام جمعاً بين الأشاعرة والمعتزلة. وقد تكون المحبة بالطبع مثل محبة الوالدين أو بالارادة اشتراكاً فى لذة أو منفعة أو فضيلة. والاشتراك فى الفضيلة فى الأفعال أو الآراء. والاشتراك فى الآراء منتهى ووسطاً ومبدأ. والمبدأ إما خلق العالم أى الإنسان أو الأبرار وهم الأئمة القدوة أو الروحانيون وهم الملائكة أو الله (٢). فإذا ما انتقلت السعادة مع الأفعال الموصلة إليها نشأت المحبة. ونظراً للتجاور فى السكن تنشأ المحبة من أجل المنفعة. ولأجل المنفعة تنشأ المحبة من أجل اللذة. فالمحبة دائرة تجمع بين المكان والزمان، الأثناء الآخر، المنفعة واللذة.

وتحقق عدالة التوزيع فى قسمة الخيرات المشتركة على أهل المدينة وحفظها مثل السلامة والأموال والمراتب وسائر الخيرات. فالعدالة ليست فقط فى الرزق والكسب بل أيضاً فى الأمن والاستقرار. ولكل فرد قسط مساو للآخر لاستهلاكه له. ونقصه جور عليه. وزيادته جور على المدينة. ويتم الحفاظ على قسط كل فرد بالأى يخرج من يده أو



يخرج بشرائط وأموال بحيث لا يلحق ضرر بنفسه أو بالمدينة. وما يخرج بيده إما بارادته مثل البيع والهبة والقرض أو بدون إرادته مثل السرقة والاعتصاب. والعدل أن يعود إليه خير مساو للذى خرج منه إما من نوعه أو من نوع آخر لنفسه أو للمدينة، وبلغة العصر أن يكون قدر الرزق والكسب قدر المصاريف أو تحقيق ميزان المدفوعات، والجور أن يخرج من يده من غير أن يعود إليه خير مساو لنفسه أو للمدينة أى زيادة الاستهلاك على الانتاج وبالتالي العجز على ميزان المدفوعات. ومن ثم يأخذ مفهوم العدل والجور الاعتزاليان دلالات إقتصادية صرفة. وهى أقرب إلى عدالة التوزيع والمقايضة بشئ مساو له والأحتفاظ بالأموال دون استثمارها كما هو الحال فى المجتمع القبلى. والعدل أن يأتى الانسان أفعال الفضيلة، وهو العدل الأعم، والعدل فى الأخلاق فى مقابل العدل فى التوزيع، العدل الأخلاقى والعدل الاقتصادى.

وماذا عن البطالة ووضع من لا يكسب المال؟ هناك ثلاثة آراء فى ذلك. الأول قيام المدينة بامداد الطوائف التى لا تقوم بكسب المال بالأموال اللازمة مثل حملة العلم والدين لأن العلم رسالة وليس وسيلة للكسب، والكتاب والأدباء لأن الأدب قضية وليس تجارة، والأطباء فالطب خدمة لا سلعة، ورسالة لحرقة، والزمن القعيد لأن له حق فى الضمان الاجتماعى، وهو دور الدولة الاشتراكية بلغة العصر. والثانى ضرورة أن يعمل الكل عملاً نافعاً. ومن لا يعمل لا يأكل. وهو ما قد يعادل الدولة الرأسمالية بلغة العصر. والثالث قيام المدينة بكفاية من لا يكسبون الأموال والزمن وما شابهه أى المعوق. وربما هى الدولة الاسلامية أو الدولة الانسانية العامة^(١).

وتقدر العقوبات على حجم الشرور ومساويه لها. فمن العدل جزاء الشر شراً. وإذا زيد كان جوراً على نفسه. وإذا نقص أو انعدم كان جوراً على المدينة. لذلك لا يعفى عن الجانى، وإن عفى الذى وقع عليه الجور. وهناك حق الدولة إن تتنازل الفرد عن حقه ﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً﴾ واليعض الآخر يرى العفو عن

(١) السابق ص ٧٦.

الحقّين في حين أن العفو عن الجاني قد يشجعه على الاستمرار. فالعقاب باسم المدينة رادع له. ولكن السؤال: هل يعفى عن البعض دون البعض الآخر؟ وما المقياس الموضوعي لذلك حتّى لا يطبق القانون على الضعيف دون القوى؟ وهل لولى المجنى عليه حق في ذلك؟ والجور نوعان: جور خاص يعم أهل المدينة. وجور خاص لا يعم أحداً. والسؤال هو: هل يقع الجور على من يقع عليه الجور وحده أم على أهل المدينة كلهم؟ العدوان على الفرد عدوان على الجماعة تنظيراً عقلياً شعورياً أو لا شعورياً لآية ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ ودون أى تضارب مع ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^(١).

والحرب نوعان: عادلة وجائرة: تقع الحرب العادلة لوقوع عدوان من الخارج يقتضى الدفاع وهى حروب التحرير. وقد تقع لاكتساب خير تسأله المدينة من الخارج أو يساء إلى ذلك مثل الحروب لاسترداد ثروات الشعوب من النهب الاستعماري. وقد تقع لاكره قوم على الأجود والأحظى إذا لم يعرفوه من تلقاء أنفسهم وانقادوا له بطليهم مثل الفتوحات والجهاد فى سبيل الله فى مرحلة تاريخية ونظم عالمية وعلاقات دولية تسمح بذلك. وقد يعتبر البعض ذلك عدواناً على الآخرين. وهو تنظير للفقهاء القديم: الإسلام أو الجزية أو القتال، وهو ما يستحيل الآن فى عصر الهزيمة والانكسار. ومن هو غير المسلم الآن؟ الكتائب، الشرقى، الغربى، الوثنى الملحد؟ وقد تقع الحرب لمن لا ينقاد للعبودية والمتعة من الرتبة الدنيا إلى الرتبة العليا. وهى حروب الاستعلاء مما قد بشرع للحروب العنصرية والاستعمارية لصالح الجنس الأرقى والقوة الأعظم. ومن ثم يكون السؤال: كيف تكون هذه الحروب عادلة والحرب للتحرير أيضاً عادلة. وقد تقع الحرب لمحاربة قوم لمنعهم حق لأهل المدينة أو لحملهم على العدل والنصفة وهى الحرب التى تنشأ نتيجة للحصار الظالم والاستيلاء على الثروات. وقد تقع الحرب لمعاقبة قوم على جنائية لنلا يعودوا إلى مثلها مثل صد العدوان ومنع الجرائم ضد الإنسانية. وقد تقع الحرب أخيراً للقضاء كلية على مصدر العدوان لأن وجوده ضرر على المدينة مثل

(١) السابق ص ٧١-٧٤.

القضاء على الصهيونية والاستعمار اللذين يمثلان خطراً على حرية الشعوب واستقلالها. أما الحرب الجائرة فقد تقع عندما يحارب رئيس قوم قوماً ليزلوا له وينقادوا ليكرموه من أجل نفاذ طاعته أو إكرام رئاسته واتباع رأيه أياً كان مثل الحروب النازية والفاشية والصهيونية والاستعمارية وكل حروب العدوان، وحروب الاسكندر ونابليون بالرغم من تبريرها بتبشير أفكار الحرية والمساواة. وتقع الحرب الجائرة بالغلبة وللغلبة وحدها مثل حروب التتار وحروب التدمير من أجل التدمير وإظهار القوة. وقد تقع أيضاً شفاء غيظ ما أو لذة لعدوان. وفيها يؤخذ الحابل بالنابل، والبريء بالمذنب، والمحسن بالمسيء. (١).

د- الدوائر الاجتماعية: وتختلف الأمم فيما بينها، فالإنسانية ليست واحدة بل مكونة من مجموعة من الأمم. والسبب الطبيعي في اختلاف الأمم هو اختلاف الأجسام انسمائية التي تسامتهم من الكرة الأولى ثم من كرة الثوابت أى الموقع الجغرافى من الشمس، واختلاف أوضاع الأكر المائلة من أجزاء الأرض أى الاختلاف طبقاً لأجزاء الكرة الأرضية شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً. وتبعاً لاختلاف أجزاء الأرض يأتى اختلاف البخارات التى تتصاعد منها والذى يشاكلها. ومن اختلاف البخار ينشأ اختلاف الهواء والمياه، ومنه ينشأ اختلاف النبات والحيوان غير الناطق فتختلف أغذية الأمم. ومن اختلاف الأغذية من اختلاف الواد والزرع التى منها يتكون الناس. ومن اختلاف الناس يتبع اختلاف الخلق والشيم وربما بتأثير مباشر أو غير مباشر من كل العوامل السابقة. كل عامل لاحق يفيض عن العامل السابق. فالإنسان حصيلة موقعه الجغرافى وخلقته حصيلة غذائه. وهو تفسير علمى طبيعى لاختلاف البشر تنظيراً لآية ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ولذلك خلقهم﴾. واختلاف الأمم بداية التاريخ. (٢).

(١) السابق ص ٧٦-٧٨.

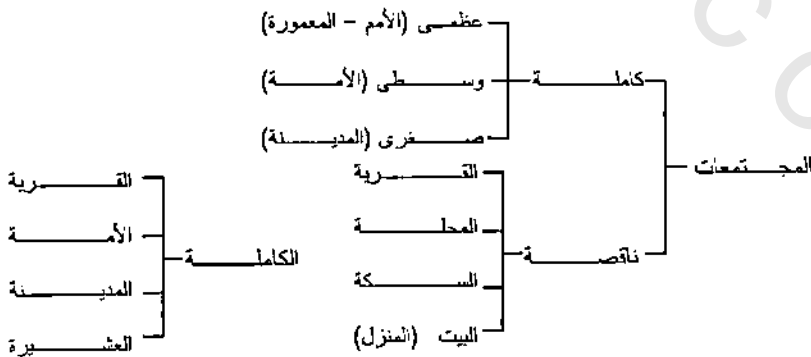
(٢) الفارابى: السياميات المدنية ص ٤٢-٤٤.

وللمساكن أثرها على الأخلاق. تولد مساكن الشعر والجلود فى الصحارى فى أهلها ملكات التيقظ والحزم أو الشجاعة والاقدام. وتولد المساكن الحصينة فى أهلها ملكات الجبن والأمان والتفرغ وهو ما لاحظته ابن خلدون فيما بعد من الفرق بين أخلاق البدو وأخلاق الحضرة. وربما كان هناك توجه لاشعورى من القرآن فى وصف أخلاق بنى اسرائيل بالقتال من داخل الحصون وأن الموت يدركهم ولو كانوا فى بروج مشيدة فى مقابل الفضائل العربية قبل الاسلام وبعده. فقيم الصحراء أكثر قدرة على الصمود من قيم المدن (١).

وتتطبق نظرية الفيض على أنواع المجتمعات. فتتقسم فى دوائر متداخلة فى أقسام ثنائية وثلاثية ورباعية. تنقسم ثنائيا إلى كاملة وناقصة ثم تنقسم الكاملة إلى كبرى وهى الأمم أو المعمورة كلها، ووسطى وهى الأمة، وصغرى وهى المدينة. وتنقسم الناقصة أو غير الكاملة رباعيا إلى القرية والمحلة والسكة والبيت أو المنزل. والعلاقة بينهما علاقة خادم بمخدوم. كل مجتمع أدنى خادم للمجتمع الأعلى. البيت خادم للسكة، والسكة خادم للمحلة، والمحلة خادم للقرية، والقرية خادم للمدينة، والمدينة خادم للأمة، والأمة خادم لمجموع الأمم أى للمعمورة أو الإنسانية كلها (٢).

(١) القرآن ﴿ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها متاعا إلى حين﴾، ﴿أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم فى بروج مشيدة﴾.

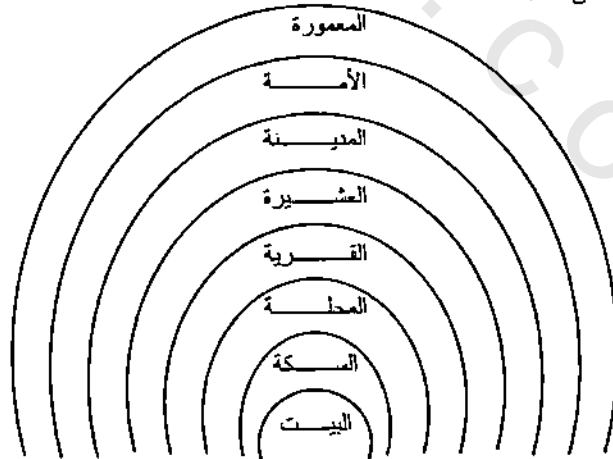
(٢) الفارابى: السياسات المدنية ص ٤٢ آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧١.



وهى قسمة كمية فى الظاهر. المعمورة أكبر من الأمة، والأمة أكبر من المدينة، والمدينة أكبر من القرية، والقرية أكبر من المحلة، والمحلة أكبر من السكة، والسكة أكبر من البيت. بل يختلف كل مجتمع عن الآخر كما أيضا. فهناك أمة كبرى وأمة صغرى، ومدينة كبرى ومدينة صغرى، وقرية كبرى وقرية صغرى، ومحلة كبرى ومحلة صغرى، وسكة كبرى وسكة صغرى، وبيت كبير وبيت صغير. ولكنها أيضا قسمة كيفية فى مدى عظم الغاية واتساعها أو القصد الإرادى من المجتمع. والهدف هو التعاون. يزداد التعاون على المستوى الإنسانى العام كما هو الحال فى العلاقات والمنظمات الدولية ويقل فى السكة وهو المجتمع العرضى إلا إذا كان القصد من الهدف حسن السير وحسن النظام. والمحل مجموعة من المنازل أكبر من البيت وأقل من القرية، منازل متناثرة لارابط بينها كما هو الحال فى المناطق العشوائية. وأحيانا تكون القسمة رباعية فى المجتمع الكامل بإضافة العشيرة بعد المدينة التى هى أقل من المدينة وأكبر من القرية فى مضارب القبيلة. والعلاقة بينهما أيضا علاقة الكل بالجزء فى دوائر متداخلة^(١).

المعمورة هى مجموعة الأمم أى الإنسانية أو البشرية بصرف النظر عن زمانها ومكانها وأخلاقها، فاضلة أو جاهلة. هى مجموع أمم متباينة فى عصور مختلفة لا يجمع مدنها وبيوتها سلوك أخلاقى واحد.

(١) الفارابى: الملة ص ٤٢.



وتتميز الأمة عن غيرها بثلاثة أشياء، الخلق الطبيعي، والشيم الطبيعية، واللسان أى اللغة. والخلق أقرب إلى الصفات البيولوجية فى حين أن الشيم أقرب إلى سمات الشخصية النفسية والمزاجية والثقافية. الأولى أقرب إلى الطبيعة، والثانية أقرب إلى الاكتساب.

ويعنى لفظ المدينة التجمع البشرى أو الجماعة أو المجتمع بلغة العصر. وكلها مرادفات عند الفارابى. وهى نموذج الاجتماع الانسانى وليس الأمة، مثل مدن حلب وبخارى وسمرقند، وأثينا واسبرطة وروما قديما. ولا تعنى المدينة أو المنزل ما عناه القدماء بأنه السكن أى المكان بل السكان أى البشر. فالجغرافيا بلغة العصر هى الجغرافيا البشرية أو علم السكان. وتخطيط المدن يعنى السكان وليس السكن. وهو ما يتفق مع التجربة البشرية فى القرآن والشعر. فالسكن ليس فقط المسكن والبناء، شكله وصورته بل الناس القاطنين فيه^(١). ويلتئم المنزل من أربعة: زوج وزوجة، مولى وعبد، والد وولد، قنية ومقتنى.بقى الزوج والزوجة والوالد والولد وانقضى عهد المولى والعبد والقنية والمقتنى بفضل الزمن. والرئيس هو رب المنزل مثل مدير المدينة^(٢).

ثانيا: أنواع المدن.

وتكرر كتابات الفارابى فى "السياسات المدنية" و"فصول المدن" و"آراء أهل المدينة الفاضلة". فهل يتطور الفيلسوف أم أنه حدس واحد وتصور واحد وتحليل واحد؟ فى كل مرة يبدأ التأليف من الألف إلى الياء، خطاب واحد فى تصور شمولى واحد، بداية جذرية بفعل فلسفى متجدد. ويمكن رؤية علاقة جدلية بين هذه المؤلفات الثلاثة. "السياسات المدنية" سلب ونفى، و"آراء أهل المدينة الفاضلة"، إيجاب ووضع،

(١) وهو ما يتفق مع القرآن فى بعض آياته مثل ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْآنَ﴾. ومن الشعر

أمر على الديارديار ليلا .: أقبل ذا الجدار وذو الجدارا

وما حب الجدار شغف قلبى .: ولكن حب من سكن الديارا

(٢) هناك فرق بين المولى والعبد من ناحية والفق من ناحية أخرى. المولى حر دخل فى حلف مع حر.

والعبد يمكن أن يكون حرا. والفق هو الذى مازال مملوكا كالمالك.

و"قصول المدنى" جمع بين السلب والايجاب. أما الملة فانها كشف عن حقيقة الجدل فى الاجتهاد والتقليد، والموروث كمصدر للتتظير الخالص. الفاضلة فى الأول نوابت أى ماهو كائن، بينما الفاضلة فى الثانى ما ينبغى أن يكون. لم يعرض الفارابى المدينة الفاضلة قدر عرض المدن الجاهلة والفاسقة والضالة ونوابت الفاضلة فى "السياسات" بل فى "الآراء". لم تذكر "السياسات" المدينة الفاضلة بل ذكرت نوابتها أى المجتمعات الهامشية والطفيلية. ومع ذلك عرض آراء أهل المدينة الفاضلة أقصر بكثير فى الآراء منه فى "السياسات المدنية" يضيف كل عمل فى العلم المدنى شيئا جديدا. فتركيب المدينة وتشبيهاها بالبدن مادة جديدة فى "الآراء" ولا توجد فى "السياسات"، وأقرب إلى "قصول المدنى" أو "الفصول المنتزعة". والعضو الرئيسى لا يوجد فى السياسات^(١). والمدينة المبذلة فى "الآراء" فقط وليست فى "السياسات".

ومعيار تصنيف المدن الآراء أو الأهداف والغايات، وبلغة العصر الأيديولوجيات. ماهية المدينة بفكرها وليس بنظامها السياسى أو إنتاجها الإقتصادى، وبلغة العصر بتقافتها وحضارتها وقيمتها. تحدد نوعية المدينة بأخلاقية الهدف^(٢).

وتطلق صفتا الفاضل والجاهل على المدن والسياسات والرئاسات والاجتماعات والآراء والأفعال والملل مما يدل على ارتباط الأخلاق والاجتماع والسياسة. واستعمال لفظ الجاهلة بدلا من لفظ الجاهلية من بقايا الموروث القديم، الجاهلية قبل الاسلام بعد أن تم تنظير الاسلام فى الفاضلة طبقا لظاهرة التشكل الكاذب. والسياسة ليست جنسا لسائر أصناف السياسات بل هم اسم مشترك لأشياء كثيرة تتفق وتختلف فى طبائعها، ولكن لا شركة بين السياسة الفاضلة والسياسة الجاهلة. السياسة الفاضلة هى التى ينال بها السائس الفضيلة فى الدنيا والآخرة، فى الدنيا أن يكون البدن على أفضل الهيئات

(١) الفارابى: الآراء ص ٧٢ - ٧٥.

(٢) مضادات المدينة الفاضلة، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٣ - ٨٧، القول فى أهل هذه المدن ص ٩١ - ٩٤، القول فى الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة ص ٩٤ - ٩٨، القول فى آراء أهل المدن الجاهلة والضالة ص ٩٨ - ١٠٣، القول فى المدن الجاهلية ص ١١٠ - ١١٧.

وأنفسهم على أفضل الحالات، ويكون ذلك سبب السعادة فى الآخرة شرط أحوال الآخرة. والسياسة الجاهلية تختلط أصنافها ويصعب التمايز بينها فى أفعال الرئيس الجاهلى لأن أفعال كل واحد تصدر من ظنونه وآرائه دون علم أو صناعة متقنة. وقد قنن الأقدمون السياسات الجاهلة لأن العلم يُحفظ ويُضبط بالقوانين الكلية. وإن كانت السياسات الجاهلية مركبة يعرف كل منها على حدة وبحسب طبيعتها، كذلك الحال فى جميع الأشياء العملية مثل الخطابة والسفسطة والجدل والشعر فانها ليست علومًا إلا بحسب البرهان. ويشتمل كل صنف من السياسات الجاهلية على أصناف مختلفة ومتفاوتة بين غاية الرداءة وما ضرره يسير ومنفعة كثيرة بحسب قوم بعينهم. والسؤال هو: هل السعادة مطلقة على هذا النحو دون وضع اجتماعى؟ هل يمكن الحصول عليها على هذا النحو الفردى دون واقع وملابسات؟

ونسبة السياسات بالنسبة إلى الأنفس كنسبة الأزمان بالنسبة إلى الأبدان وذوات الأمزجة المختلفة. وكما تصلح الأبدان فى مزاجها وحالها فى الخريف والبعض فى الصيف وبعضها فى الشتاء وبعضها فى الربيع كذلك حال الأنفس ونسبتها إلى السياسات. إلا أن أصول الأبدان أشد انحصارا من الهيئات والسير لأن هذه تتألف من أشياء طبيعية وإرادية بلا نهاية، بعضها بالقصد وبعضها بالاتفاق. وكثير من أهل السنن يتقلب فى الشقاء وهو لا يعلم.

وتتفاوت عروض الفارابى لأنواع المدن من مدينة إلى أخرى. إذ يبحث عن الأصول الفاسدة التى تفرعت منها الآراء والاجتماعات والمدن والرئاسات الجاهلة والضالة ولا يفعل نفس الشئ مع المدينة الفاضلة. فأصل الفساد فى المدينة الجاهلة فى الموجودات الطبيعية واعتماد باقى الموجودات عليها. والظنون فى الموجودات الطبيعية، والارادية سواء كانت ظنون الآراء الجاهلية أو إحصاؤها وكيفية حدوثها من الاجتماعات والمدن والرئاسات والعلل أو ظنون الآراء الضالة حتى التأممت منها الملل التى قد تبعتها

الرياسات والسياسات الضالة. فالآراء تحدث بعد الاجتماع وليست قبله^(١). والاجتماع الطبيعي ينشأ أولا ثم بعد ذلك يتحول إلى اجتماع إرادى فتظهر الأخلاق الاجتماعية. كما يستعمل الفارابى لفظا واحدا للمدينة الفاضلة ولا يصنفها إلى تصنيفات جزئية فى حين أنه يستعمل ألفاظا عديدة للمدينة الجاهلة مثل الضالة والفاسقة ويصنفها إلى أنواع ويصف آراءها المشتركة بينها.

وأحيانا يكون الوصف لصالح المدينة الفاضلة ويكون القياس عليها عن طريق القلب لوصف المدينة الفاضلة. فالفاضلة هى الأساس. وفى غيابها واندثارها تظهر الجاهلية. يعرض موضوعات المدينة الفاضلة، ارتباطها وأجزاءها ومراتبها ورئاستها ونظامها وملوكها ورئيسها الأول^(٢). وشروط رئاسته وعلاقتها منذ ولادته وصباه وحدائقه وكأن الرئيس يولد رئيسا بالطبع وليس بالكسب وتأديبه ثم الرئاسات التالية له أى دراسة المدينة من حيث الرئاسة. وبالمثل يستعرض أصناف الاجتماعات فى المدن الجاهلية والضالة والفاسقة وملوكها ورئاسة كل واحد وأغراضها أى دراسة الرئاسة أيضا. ويصف أصناف السعادات التى تصير إليها أنفس المدن الفاضلة فى الحياة الأخرى وأصناف الشقاء لأنفس المدن الجاهلية وهلاكها أى العقائد مثل النبوة والمعاد، تحولا من علم الكلام إلى علوم الحكمة فى مزيد من التنظير. فالعقائد أساس أيديولوجيات المجتمع وتصوراته الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. وبين وسائل الحصول على أهل المدينة الفاضلة وحدها دون الجاهلية، والعلامات التى تميزهم إذا وجدوا غرباء فى مدن جاهلية، أقلية وسط أغلبية، تنظيرا لبعض الآيات «وإذ قال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه» ، «إنهم فتنة آمنوا بربهم وزدناهم هدى». ثم يقارن بين المدينتين فى التأويل. إذ يختلف

(١) كنت أظنها قبل ذلك فى مقتبل العمر لاغراقى فى المثالية وأولوية الفكر على الواقع قبل أن أتحوّل إلى جدل الفكر والواقع. وهو نفس السؤال للفارابى: هل يعرض أنماطا مثالية من صنع الذهن أم يصف مدنا موجودة بالفعل. وهو نفس السؤال المطروح على العصر فى وصف الأيديولوجيات كاختيارات فكرية وأنماط مثالية أم وصف النظم السياسية الموجودة بالفعل.

(٢) السابق ص ٨٥ - ٨٦.

أهل المدينة في الأشياء التي تخيل لهم مثالات الحق دون ذواتها. وهو اختلاف يتجه نحو شئ واحد، ولا يوجب التعادى بل التصافى مثل اختلاف أهل الصنائع. وهو موضوع التأويل وشرعية الاختلاف. ويصف وضع من ينشؤون في المدن الفاضلة ويكون أغفالهم سببا لبوارها، ويبين أمثلتهم، وكيف تتم مناظرتهم. وهم الأولياء والحكماء والأئمة والعلماء الذين يتهاونون في همتهم ويتقاصعون عن القيام بأدوارهم.

وقد يسكن إنسان فاضل بارادته أو بغير إرادته في مدينة جاهلية فيكون جزءا طبيعيا منها أو غريبا عنها. وهو نفس حال الجاهل في مدينة فاضلة. وهذا هو سبب الهجرات، الجاهل إلى الجاهلية، والفاضل إلى الفاضلة، فالطيور على أشكالها تقع. المدن إذن نظم سياسة ثابتة، والحركات بين أفرادها. والتجانس في المدينة فاضلة أو جاهلة ضرورى حتى لا يحدث انشقاق فيها أو معارضة أو تحول إلى أفضل أو إلى أسوأ. ولا توجد امكانيات لتغير اجتماعى. أثر الفاضل في الجاهلية إيجاب وأثر الجاهل في الفاضلة سلب. سبب الهجرة العلة الغائية وليست العلة المادية. عكس ما تنتهى إليه أسباب الهجرة عند علماء الاجتماع المعاصرين^(١).

١- المدينة الفاضلة. يركز الفارابى على آراء الملة الفاضلة أكثر مما يبين أنواعها. فالمدينة الفاضلة واحدة. وهى ملة أكثر منها مدينة وهى بطبيعة الحال ملة الاسلام.

وآراء الملة الفاضلة نوعان: نظرية وعملية أو إرادية. وتتعلق النظرية بأوصاف الله وصفاته، وصفات الروحانيين ومراتبهم ومنازلهم من الله وفعلهم سواء كانوا أشخاصا أم ملائكة ثوانى أو صورا مفارقة، والعالم وأجزاؤه ومراتبه وحوادث الأجسام من الفيض، والعقل في العالم وامتتاع الجور، والإنسان والنفس، والعقل ومرتبته في العالم ومنزلته من الله، والنبوة والروحى والمعاد. وتتضح مصطلحات علم الكلام دون أية محاولة للتشكل الكاذب المعروف في الخطاب الفلسفى أو حتى لتعقيل السمعيات. كما تتضمن السياسة والامامة ووصف الأنبياء والملوك والرؤساء والأئمة في الزمان السابق وأوصاف الملوك

(١) الفارابى: الملة ص ٥٦.

الأراذل الرؤساء والفجار المتسلطون من أهل الجاهلية والضلال فى الماضى، مع وصف الحاضر، رؤساء أفاضل أم أراذل. فالغاية من الماضى الحاضر، وموضوعات التخيل فى مثالات الحقيقة. والسياسة والإمامة من الأمور النظرية.

أما العملية فهى الأفعال. وكلها تعظيم أيضا لله والملائكة والرئيس. وتضم تعظيم الله، والروحانيين والملائكة والأنبياء والملوك والأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمة الهدى فى الماضى، وتخصيس الملوك الأراذل ورؤساء الفجار وأئمة الضلال، وتعظيم الملوك الأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمة الهدى فى الحاضر وتخصيس أضعادهم، ومعاملات أهل المدن مع النفس ومع الغير من أجل تعريف العدل^(١).

ولما كانت الأفعال تكسب الإنسان هيئة نفسانية جيدة فاضلة كلما دام عليها الشخص صارت هذه الهيئات أقوى وأفضل. وكلما تكررت ازدادت جودة، وزاد الالتئاذ والسرور بها. فالأفعال على الدوام وعلى التكرار دون حاجة إلى أمر متجدد كما هو الحال فى علم أصول الفقه^(٢). فإذا ما وصنت للنفس إلى حد الكمال فإنها تستغنى عن المادة ولا تتلف بتلفها، وتفارقها وترتفع عنها الأغراض. لا تتحرك ولا تسكن بعد أن كانت تتبع أمزجة الأبدان، وتتغير بتغيرها.

وإذا خلصت طائفة أنفسهم وسعدت، وخلفهم آخرون فى مرتبتهم قاموا مقامها، واتصلوا بأشباههم فى النوع والكمية والكيفية. ويسهل إقناعهم لأتھم بلا أجسام، يلتذ كل منهم بالآخر، يتصل اللاحق بالسابق، ويعقل مثل ذاته مرارا فى تراث روحى متصل، وتاريخ روحى صاعد، سلف صالح يتواصل بالرواح، ويتراسلون فيما بينهم. يسر الخلف بالسلف، كما يسر السلف بالخلق لاتصاله به، ويظل التراث الفكرى حيا بينهم بأفعالهم وأرواحهم أى بأفكارهم وآثارهم وكائناتنا فى عالم الأقطاب والأبدال عند الصوفية. للتقدم إلى أعلى فى الارتقاء بالروح، وإلى الخلف بالرجوع إلى السلف الصالح، وليس إلى

(١) السابق ص ٤٤ - ٤٦.

(٢) وقد وضع بننام قوانين مشابهة للذة بناء على دوام الفعل وتكراره وشدة فى حساب اللذات.

أسفل لرعاية المصالح العامة أو إلى الأمام من أجل تحقيق التقدم المادى والمعنوى. وهكذا ينتقل الفارابى من الاجتماع إلى الأخلاق، ومن الأخلاق إلى الدين، ومن الدين إلى التصوف^(١). وفى هذه الحالة من الذى يقوم برعاية الأبدان والمصالح العامة والأحوال المعيشية إذا كانت الغاية من المدينة تخليص النفوس من الأبدان؟ كيف ينشأ الصراع الاجتماعى إذن فى هذه المدينة المتجانسة المتألقة روحيا؟

ولأهل المدن الفاضلة أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها وأشياء أخرى من علم وعمل تخص كل رتبة وكل واحد منهم. وتحصل لهم السعادة بالمشترك بينهم وبالخاص لكل فرد منهم. والأفعال فى المدينة الفاضلة ليست فقط أفعالا فردية بل أيضا أفعالا جماعية مشتركة. فالأفعال نوعان: فردية تخص كل شخص، وجماعية يشترك فيها المجموع علما وعملا. وتحصل السعادة لأهل المدن الفاضلة بالأفعال الشخصية والأفعال المشتركة وهى: معرفة السبب الأول وصفاته أى التوحيد بلغة علم الكلام، ومعرفة كل منها أى الفيض والموجودات المتوسطة الثوانى بلغة الفلسفة، ومعرفة الجواهر السماوية وصفاتها والأجسام الطبيعية التى تحتها، كونها وفسادها، إحكامها وتفاوتها، والعناية والعدل والحكمة فيها، لا إهمال ولا جور ولا نقص، والخلق عدل بلغة المعتزلة، ومعرفة كون الإنسان وحدوث قوى النفس وفيض العقل الفعال عليها كالضوء حتى تحصل المعقولات الأول والإرادة والاختيار عودا إلى نظرية الفيض على مستوى المعرفة، ومعرفة الرئيس الأول وكيف يكون الوحي توحيدا بين الرئيس والنبى، ومعرفة الرؤساء الذين ينبغى أن يخلفوه إذا لم يكن هو فى وقت من الأوقات أى الخلفاء والحكماء، ومعرفة المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة والمدن الضالة والمعاد، إما العدم أو البقاء، وأخيرا معرفة الأمم الفاضلة والأمم الجاهلية أى مجموعة الإنسانية خيرها وشرها. فمجموع ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة تدور حول الله والعالم والإنسان والمجتمع وهى تقنين لما ينبغى أن يكون وليس وصفا لما هو كائن. وكلها أشياء معرفية صوفية إلهية ولا شئ

(١) الفارابى: الملة ص ٨٦ - ٨٨.

يتعلق فيها بالصالح العام^(١).

وتتفاضل الصناعات والعادات في المدن الفاضلة من ثلاثة أنحاء: النوع والكمية والكيفية مثل تفاضل الصنائع. التفاضل بالنوع هو أن تكون الصناعات مختلفة بالنوع واحدة أفضل من الأخرى مثل صناعة العطر والكناسة والحياكة، وصناعة الرقص والفقه، والحكمة والخطابة. ولا حرج من ضرب المثل بصناعة الرقص مع صنعة الفقه والحكمة والخطابة وصناعة العطر. وتتفاضل بالكمية مثل العلم بنفس النوع مع تفاضل في الزيادة والنقصان. والتفاضل بالكيفية هو العلم بنفس الموضوع مع تفاضل في الاتقان والاحكام.

وتعرف هذه المبادئ بطريقتين. الأولى أن ترسم في نفوسهم كما هي موجودة أي العلم بالوجود بما هو موجود. يعرف الحكماء بالبرهان ومن يلهم يعرف ببصائر الحكماء اتباعا لهم وتصديقا وثقة بهم. والحكيم أفضل من تقليده أو ممن يحاكي الأشياء مما يوحي بأن الفلسفة أعلى من النبوة. وهو نوع من التبعية والتقليد. وما الداعي لتصور طبقة متوسطة من الحكماء والأنبياء، وهل يجوز تقليد الحكماء، وما الضامن لصدقهم؟ والثانية أن ترسم فيهم بالمناسبة والتمثيل أي حصول مثالاتها التي تحاكيها أي بالصور الفنية المتوسطة بين الذهن والشئ، والمعرفة بمحاكاة المثالات لأن الأذهان لا تقوى على تفهم الموجودات سواء بالطبع أو بالعادة.

(١) الفارابي: آراء ص ٩٤ - ٩٥.

السيب الأول وصفاته	الأمم الفاضلة والأهل المدينة الفاضلة
الأشياء المفارقة للمادة	
الجواهر السماوية وصفاتها	
كون الإنسان وحدث قوى النفس وفيض العقل الفعال	
الرئيس الأول وكيف يكون الوحي	
الرؤساء الخلفاء أو الحكماء	
المدينة الفاضلة وأهلها والمدن الضالة	
الأمم الفاضلة والأمم الجاهلية	

والمعرفة بالمثالات تكون على أربع درجات بناء على القرب والبعد من الممثل،
مثالات بعيدة جدا، ومثالات أبعد، ومثالات بعيدا ومثالات قريبة، وكان الصفة الغالبة
عليها هو البعد نظرا لتفاوته بين ثلاث درجات التفضيل الأبعد، وأبعد، وبعيد، في حين أن
القرب درجة واحدة.

وتبدأ المحاكاة طبقا لقانون الأعراف فالأعراف. وهو نفس القانون المنطقي
للتعريف. كما تختلف من أمة إلى أخرى طبقا لمزاجها وشخصيتها وثقافتها وتكوينها
وشخصيات الشعوب كما هو الحال في علم اجتماع المعرفة المعاصر. قد تختلف أمة
فاضلة عن غيرها في الملة بالرغم من اتفاقهما في السعادة والقصد. الفلسفة إذن سبب
وحدة الأمم، والدين أحد أسباب اختلافها. العقل يوحد والخيال يفرق^(١).

وإذا كانت الأشياء معلومة ببراهينها لا يكون فيها عناد بقول أصلا على جهة
المغالطة ولا على جهة سوء الفهم. فلا معاندة للحقيقة في نفسها، وبالتالي يكون فهم
المعانَد هو المسؤول عن المعاندة. الحقيقة موضوعية بصرف النظر عن رواها وفهمها
وتفسيراتها وتأويلاتها والاجتهادات في التعبير عنها. أما إذا كانت معلومة بمثالاتها فقد
تكون مواضع العناد أقل، وبعضها يكون أكثر. بعضها يكون العناد فيه ظاهرا وبعضها
يكون أخفى. وقد يعرف البعض مواطن العناد للمثالات ويتوقف عنده. وهم صنفان.
الأول مسترشدون، إذا تزيف عندهم شيء رفعوه إلى مثال آخر أقرب إلى الحق بحيث
ينتفى العناد. وإن تزيف رفعوه إلى درجة أخرى. فإن تزيف المثالات كلها توقف عن
معرفة الحق وأصبح من المقلدين الحكماء. فإن لم يقتنع استزاد علما وأصبح حكيمًا.
والثاني جاهليون يسميهم الفارابي "آخرين بهم أعراض الجاهلين من كرامة ويسار أو
لذة في المال". يرون أن شرائع المدينة الفاضلة تمنعه منها فيزيفها عمدا سواء كانت
مثالات للحق أو الحق نفسه.

(١) السابق ص ٩٥ - ٩٦ / ٨٩ - ٩٠.

ويتم تزيف المثالات بثلاثة طرق: الأول بما فيها من مواضع العناد أى عدم تطابق المثال مع الممثل. الثانى بمغالطة وتمويه المعايير أى السفطة. يزيف الحق نفسه بالمغالطة والتمويه حتى يحقق غرض الجاهلى. وهؤلاء ليسوا من المدينة الفاضلة. والثالث بمواضع العناد التى فيهم وتزيف المثالات كلها لأنهم سيؤوا الأفهام، يغلطون فى مواقع الحق على غير ما هو عليه. فإذا تزيف ذلك ظنوا انه الحق وليس سوء فهمهم له فيقع لهم اللحاق. ومن يظن أنه وصل إلى الحق مغرور. إذا ادعى أنه مرشد إلى الحق كان مخادعا ممهوها طالبا الرياسة. يتحير البعض منهم، ويلوح الشئ من بعيد للبعض الآخر ويتخيله فى النوم. الحق موجود، ويبين ما يدركونه منه لأسباب لا يعرفها، فيقصد إلى تزيف ما يدركه. ولا يحسبه حقا بل يعلم أو يظن أنه أدرك الحق^(١).

ولهذا السبب تظهر ثوابت المدينة الفاضلة. بل يعرضها الفارابى قبل المدينة الفاضلة ذاتها وكان آراء أهل المدينة الفاضلة مكملة ولاحقة على ثوابتها. السلب قبل الايجاب، والتقص قبل الكمال. وهم أصناف كثيرة، أحيانا باسم وأحيانا بوصف. الأول المتمسكون بالأفعال التى ينال بها السعادة دون القصد من ذلك بل لنيل شئ آخر بالفضيلة مثل الكرامة أو اليسار. تنقصهم النية طبقا للحديث الشهير "إنما الأعمال بالنيات"، واعتمادا على العقل الخالص والتجربة الإنسانية دون وحى أو نبوة تراجع وتصحح وتصوب اعتمادا على الوحدة الأولية بين الوحى والعقل والطبيعة. والثانى المحرفة وهم أصحاب الهوى من غايات الجاهلية. يمنعون شرائع المدينة وملتها ويعمدون إلى ألفاظ واضع السنة ويؤولونها على ما يوافق هواهم. ويحسنون الشئ بالتأويل. فهم المؤولون الذين يقيمون تأويلهم على سوء النية. والثالثة المارقة وهم لا يقصدون تحريفا. ونظرا لسوء فهمهم ونقصان تصورهم للسنة يفهمون أمور التشريع على غير مقصدها، فتصير أفعالهم خارجه عن مقصد الشرع الأول فيضلون ولا يشعرون. هم المخطئون فى التأويل النظري فيضلون فى السلوك العملى. رابعاً المزيفون عند أنفسهم وعند غيرهم دون معاندة

(١) السابق : الآراء ص ٩٧ - ٩٨.

للمدينة الفاضلة ولكنهم مسترشدون وطالبون للحق. يحتاجون فقط إلى رفع طبقتهم للتخيل دون تزييف حتى يقتنعوا ثم يرفعون إلى طبقة أخرى حتى يصلوا إلى الحق. يحتاجون إلى الانتقال من الخيال إلى العقل ثم إلى الفهم والتفسير. خامسا المزيفون لما يتخيلون، كلما رفعوا مرتبة زيفها حتى رتبة الحقيقة طلبا للغلبة أو لتحسين شيء يميلون إليه من أغراض الجاهلية. يكرهون سماع شيء يقوى السعادة والحق في النفوس، ويتلقونها من الأقاويل المموهة. هم السوفسطائيون المزيفون للخيال والعقل. والتمويه على الحقيقة إيمانا بأغراض الجاهلية. سادسا وأخيرا المتخيلون للسعادة والمبادئ ولا يستطيعون تصور ما فيزيفون ما يتخيلون ويعاندونه. وكلما رفعوا طبقة إلى الحقيقة زيفوها ولا يستطيعون الوصول إليها لعجز أذهانهم. تخيلهم ناقص فيتزييف لسوء فهمهم لا لأنه به موضعا للعناد إذ لم يستطع أحد منهم تخيل الشيء على الكفاية أو يقف على مواطن العناد بالحقيقة أو لا يمكنه فهم الحقيقة وظن أن كل من أدرك الحقيقة فانه يكذب عمدا طلبا للكرامة أو الغلبة، وأنه معذور مجتهد ويحسن أمر من أدركها. وهو يهدف إلى تزييف الحقيقة وأن الناس مغرورون بزعمهم أنهم أدركوها. ويعترف البعض أنهم لا يعرفون شيئا أصلا. وهم الشكاك نفاة الحقيقة^(١). المدينة الفاضلة ما ينبغي أن يكون، والنايبة ما هو كائن تقابل المثال والواقع. النوايت هي الطبقة الطفيلية مثل الشبلم في الحنطة أو الشوك في الزرع والحشائش الضارة به المغروسة فيه.

وواضح أن نوايت المدينة الفاضلة بداية انهيارها ثم نشوء المدينة الجاهلة. ومن الصعب التعرف عليهم في الفرق. هل هم الشيعة أو الباطنية أو المؤولون من المعتزلة والحكماء أم السوفسطائيون أو الشكاك؟ هل هو حديث الفرقة الناجية في تأويل فلسفي جديد أو وصف المجتمعات المنهارة في قصص الأنبياء في القرآن الكريم؟ واضح ارتباط المدينة الفاضلة بالملة والشريعة والسنن والتأويل أي بالدين ومع ذلك تخلو "السياسات المدينة" من البسملات والحمدلات في الخاتمة.

(١) الفارابي: السياسات المدينة ص ٨١ - ٨٤.

٢- المدينة الجاهلية. عندما تتكاثر النوايت فى المدينة الفاضلة ويكون لها السيطرة تنهار المدينة الفاضلة وتتحول إلى مدينة جاهلة. وهى المدينة التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم مهما أرشدوا إليها بل عرفوا فقط بعض الخيرات المظنونة مثل سلامة الأبدان واليسار والتمتع بالذات تابعا لهواهم، وأن يكونوا مكرمين معظمين. وكلها جوانب من السعادة العظمى وضدها الشقاء مثل آفات الأبدان والفقر والتمتع بالذات، واتباع الأهواء. الاستيهالات أى الحاجات عند أهل الجاهلية ليست الفضيلة بل اليسار مثل مجتمع النذالة أو اللذة واللعب مثل المجتمع الخسيس أو الضرورى مثل مجتمع الضرورة أو المنفعة أى حسن الفعال التى تعود إلى إحدى الكرامات السابقة أو العلبة، فالكرامة للغالب. تعريف المدينة الجاهلية هو نفى المدينة الفاضلة كما هو الحال فى اللاهوت السلبى مما يدل على نقص فى القدرة على صياغة خطاب إيجابى اكتفاء بالنفى أى التنزيه والتطهر الذى قد يكون أقرب إلى تحصيل الحاصل، تحديد الإيجاب عن طريق نفى السلب.

وتبقى أنفس أهل المدن الجاهلة غير مستكملة بل محتاجة إلى المادة ضرورة إذ لم يرسم فيها شئ من المعقولات الأول أصلا، وكأن قسمة المدن مازالت تقوم على أساس معرفى وليس اجتماعيا. إذا بطلت المادة التى بها قوامها بطلت القوى التى كان يمكن أن تقوم بها، وبقيت القوى التى كان من شأنها قوام مابقى. فان بطل هذا أيضا وانحل إلى شئ آخر صار الذى بقى صورة لذلك الشئ الذى إليه انحلت المادة إلى أن ينحل الاسطفسات فيصير الباقي صورتها. فتتخلط الأسطفسات لتكون إنسانا أو حيوانا. وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم مثل البهائم.

والهينات المستفادة من أفعال الجاهلية يتبعها أذى عظيم فى الجزء الناطق من النفس. ولا يشعر بذلك لتشاغله بما تورد عليه الحواس. فإذا تخلص منها شعر بالأذى، ويخلصها من المادة ويفردها عن الحواس وعن جميع ما يرد عليها من الخارج مثل عدم احساس المغتم لما يرد عليه من الحواس أى أذى وكذلك المريض الذى يقل أذاه بالم

المرض إذا تشاغل الجزء الناطق بما تورده عليه الحواس لم يشعر بأى أذى إلا إذا انفرد
انفراداً تاماً عن الحواس حينئذ يشعر بالأذى. فبقى الدهر كله فى أذى عظيم. إذا ألحق به
من هو فى مرتبته من أهل المدينة ازداد أذى كل واحد وصاحبه. فزيادة أذاهم فى غابر
الزمان بلا نهاية. هذا هو الشقاء المضاد للسعادة. يتراكم إذن الأذى فى التاريخ. ويتجمع
المتأذى والمتأذون الجاهلون. فالطبقة ليست طبقة اجتماعية فقط بل أيضاً طبقة تاريخية،
وبالتالى فالاجتماع وسيلة للتاريخ. والوعى التاريخى تراكم الوعى الاجتماعى عبر
الزمان^(١).

ولما كانت أفعال أهل المدينة الجاهلة رديئة أكسبتهم هيات نفسانية رديئة. فالفعل
بتكراره يتحول إلى عادة^(٢). وكلما تمت المواظبة على الأفعال الناقصة ازدادت الهيات
النفسانية نقصاً فتصير أنفسهم مرضى. وربما يلتذون بها التذاذ المريض بالأشياء الرديئة
وتأذيه من الأشياء الحسنة. كذلك يستلذ مرضى الأنفس بفساد تخيلهم الذى اكتسبوه
بالإرادة أولاً ثم بالعادة ثانياً. ويتأذون بالأشياء الجميلة الفاضلة أو لا يتخيلونها أصلاً.
وكما أن من المرضى من لا يشعر بعلته ويظن أنه صحيح ولا يصغى لقول طبيب كذلك
مرضى الأنفس لا يشعرون بأنهم مرضى، ولا يصغون إلى قول مرشد أو معلوم أو
مقوم. هناك إذن تشابه بين طب الأبدان وطب النفوس، بين البدن والمجتمع. وترجع كثرة
التشبيهات الطبية عند الفارابى مع أنه لم يكن طبيباً إلى أن الطب كان ثقافة شائعة
ومشتركة عند الجميع، كان ثقافة العصر داخل علوم الحكمة. فالحكمة نوعان، طب
النفوس وطب الأبدان.

وتنقسم المدينة الجاهلة إلى أربعة أنواع: الجاهلة والفاسقة والصالة والبهيميون
بالطبع^(٣). ثم تنقسم الجاهلية إلى ستة أنواع: الضرورية، والنذالة، والخسيسة، والكرامة،

(١) السابق: السياسات ص ٦٣-٦٦، الآراء ص ٨٣-٨٤ / ٩١-٩٣.

(٢) وهو ملاحظه رافيسون أيضاً فى كتابه "فى العادة". De L'habitude.

(٣) الفارابى: السياسات ص ٦٢-٦٤، الملة ص ٤٣-٤٤، ٥٤-٥٦، الآراء ص ٨٣-٨٤.

والتغلب والجماعية. فالمدينة الجاهلة أكبرها. ويتم التركيز على الثلاثة الأولى منها: الضرورية والنذالة، والخسيسة أكثر من الثلاثة الأخيرة منها: الكرامة، والتغلب، والجماعية^(١). وأحيانا توضع نوابت المدينة الفاضلة مع المدينة الجاهلة فتكون القسمة الكلية محاسبة خماسية مع أن النوابت هو الجانب السلبي في المدينة الفاضلة. هي المدينة الفاضلة سلبا في لحظة الضعف والانهيار قبل أن تتحول إلى مدينة جاهلة.

وتضطرب القسمة أحيانا وهي في طريق التشكل النهائي. إذ يكون التقابل أحيانا بين المدينة الفاضلة والمدينة الضرورية مع أن الضرورية أول نوع من المدينة الجاهلة. وتجمع الفاضلة بين اليسار والذات مع أنهما أغراض المدينة الجاهلة. وقد تقتصر قسمة المدينة الجاهلة إلى خمسة أقسام مع إسقاط السادسة وهي الجماعية. وقد تكون القسمة الرباعية الكلية للفاضلة والجاهلة والضالة والتمويه بدلا عن الفاسقة وإسقاط "البيهيون بالطبع". وهم لا يذكرون بالفعل في تحصيل المدن. وهم أكلة لحوم البشر، مدينة موجودة بالفعل أم موجودة بالخيال تشير إلى حالة افتراضية. وقد تعارض الفطرة الخيرة. هي



(١) النسبة بين الثلاثة الأولى والثلاثة الأخيرة ١:٦. وهناك تفاوت في عرض المدن. النذالة، والخسيسة أصغرهما، والضرورية أوسطها، والكرامة والتغلب والجماعية أكبرها.

حالة التوحش الانسية الأولى الأنشبه بالحالة الحيوانية فى أقصى الشمال وأقصى الجنوب. وهم متفرقون لا يجتمعون، يتسافدون كالوحوش.

وكلها مصطلحات اجتماعية لها دلالات أخلاقية مثل المدن الفاضلة والجاهلة والنذلة والخسيسة والفاسقة والضالة. وهى تحويل لمصطلحات الإيمان والكفر والفسوق والعصيان من موضوع الأسماء والأحكام فى علم أصول الدين من المصطلحات الشرعية إلى المصطلحات الأخلاقية الاجتماعية، ومن الكلام إلى الفلسفة، ومن الأفراد إلى الجماعات.

وتضطرب المصطلحات والمفاهيم فى أسماء المدن بالرغم من الاتفاق على وصف مضمونها. فمدينة المنفعة مثلا هى مدينة الكرامة. والنذالة هى مدينة اليسار. والخسيسة هى مدينة اللذة واللعب. ومع ذلك فقسمه المدن إلى فاضلة وجاهلية بالرغم من اضطرابها إنما تتم طبقا للرئيس. إذا كان الرئيس فاضلا كانت المدينة كذلك. فالناس على دين ملوكهم. والله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. يفرض الرئيس سعادته وفضله على كل المدينة. إن كان جاهلا فالمدينة جاهلة. وقد تكون الملوك على ديانات شعوبهم طبقا للقول المأثور "كما تكونوا يولى عليكم". والنتيجة واحدة هى اتفاق الحاكم والمحكوم فى رأى والغرض وال قصد. وهو ما لا يفسر الثورات والانقلابات، ثورات الشعوب على الحكام، وانقلاب الحكام على الشعوب^(١). والسؤال هو: ألا توجد مدينة فاضلة رئيسها جاهل أو مدينة جاهلة رئيسها فاضل؟^(٢). الرئيس فى المدينة الفاضلة يفوز بالسعادة دون الناس ويستعملهم له آلات ليصل إلى غرضه أو ينالوا هم غرضهم دونه. لا يوجد اتفاق بين الرئيس والمدينة مما يناقص مبدأ التجانس بينهما.

وصلة الرئيس الفاضل بالمدينة الجاهلة صلة المخدوم بالخادم، الرئيس بالمرؤوس،

(١) ثورات الشعوب على الحكام مثل الثورات الكبرى فى التاريخ الفرنسية والأمريكية والروسية والإسلامية فى إيران. وثورات الحكام على الشعوب مثل ثورة أخناتون وثورات الأنبياء.

(٢) من النوع الأول ربما الحاكم بأمر الله قديما، ومن النوع الثانى لوممبا حديثا.

الصورة بالمادة، الغاية بالآلة. وهى نفس بنية الفيض، فالرئيس هو الوهاب المعطاء. والسؤال هو: هل يؤيد الملك نفسه فى المدينة الفاضلة بالسعادة الحقيقية أم أنه خادم الشعب وراعى مصالحه؟

والرئاسة الضالة هى ظن الفضيلة والحكمة دون أن تكون كذلك. ورئاسة التمويه هى التى تعتمد التمويه من غير أن تشعر المدينة بذلك. فى الظاهر ينال السعادة، وفى الباطن ينال الخيرات الجاهلية، مدينة النفاق.

غاية الملك عند قوم الكرامة والجلالة والغلبة ونفاذ الأمر والنهى والطاعة والتعجيد والحصول عليها بالفضيلة أو اليسار أو بالحب أو بالقهر. فغاية المدن هى غاية الرؤساء. غاية الكرامة لأفضل الرؤساء وغاية اليسار وغاية اللذات لأفضل الخسة منهم^(١).

أ- المدينة الجاهلة. المدن الجاهلية أعم من المدينة الجاهلة. فالجاهلية تشمل ست مدن أولها الجاهلة. الجاهلية لفظ موروث يطلق على العرب قبل الاسلام. والجاهلة من الجهل فى مقابل عالمة من العلم. وقد يكون التقابل مع الفاضلة المرذولة أو الرذائل طبقا للتقابل بين الفضيلة والرذيلة إلا أن اسم الفاعل "فاضل" لا يوجد ما يطابقه من اسم الفاعل من "رذيلة". فالأصل الفضيلة والرذيلة غيابها. وتضم ستة أنواع يطلق عليها صفات مثل الضرورية والخسيسة والكرامة والجماعية، وأحيانا أسماء مثل النذالة والتغلب.

وكل واحدة من هذه المجتمعات إما مخاتلة أو مجاهرة، سرا أو علنا. فالدخل إما أن يأتى سرا أم علنا، بالطرق الملتوية أو بالطرق المباشرة. الكسب السريع بالمضاربات فى الأسواق، والكسب البطئ بالانتاج. والمجتمعات السرية مجتمعات المعارضة ووسائل إنتاجها السرية، ومجتمعات السلطة العلنية لها وسائل إنتاجها العلنية مثل الشيعة والسنة^(٢).

(١) الفارابى: أراء ص ٨٣ / ١١٠، فصول ٤٥ / ٤٨ - ٤٩، الملة، ص ٤٣ - ٤٤ / ٥٤ - ٥٦.

(٢) ومثل المجتمع الاسرائيلى والمجتمع الفلسطينى فى فلسطين المحتلة.

وقد توجد هذه المجتمعات فى مجتمع واحد كما هو الحال فى القطاع الرابع فى الانتاج غير المباشر فى مقابل قطاعات الانتاج المباشرة، الزراعة والصناعة والتجارة. وهى سمة من سمات المجتمع المتخلف خاصة لو زاد حجم التبادل فى القطاع الرابع وأصبح موردا رئيسيا للدخل فى الطبقات الاجتماعية الدنيا^(١).

أولا المدينة الضرورية. وهى التى يقصد أهلها على الاقتصار على الضرورى مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والمنكوح والملبوس والمسكون، والتعاون على الاستفادة منها. الاجتماع فيها ضرورى من أجل التعاون على اكتساب ما هو ضرورى فى قوام الأبدان وإحرازه مثل الفلاحة فى المجتمع الزراعى والرعاية فى مجتمع الخدمات والحاجات الأولية، والصيد فى مجتمع القنص، واللصوصية فى مجتمع القرصنة. وهى أفضل المجتمعات من حيث إشباع الحاجات الضرورية والتى لها مكاسب أهل المدينة^(٢).

وثانيها مدينة الفذالة. وهى المدينة أو المجتمع الذى يتعاون على نيل الثروة واليسار، والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامهما من الدرهم والدينار، وجمعها فوق الحاجة إليها لا لهدف إلا محبة اليسار والشح عليها وعدم الاتفاق إلا الضرورى مما به قوام الأبدان. وهى بلغة العصر أقرب إلى وصف مجتمع الوفرة والرفاهية، المجتمع الرأسمالى الغربى أو النفطى العربى. وتأتى الثروة إما عن جميع وجوه المكاسب أو من الوجوه فى هذا البلد وحده بما فى ذلك نهب ثروات الآخرين فى الخارج وفى الداخل ما دامت الغاية هى الثروة. ومصادر اليسار من الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية مثل المدينة الضرورية بالإضافة إلى المعاملات الارادية مثل التجارة والاجارة وغيرها^(٣).

وثالثها المدينة الخسيسة: وهى المدينة التى يتعاون أهلها على التمتع باللذة من

(١) الفارابى: السياسات ص ٦٣-٦٤، آراء ص ٨٣-٨٤.

(٢) الفارابى: الآراء ص ٨٢-٨٤.

(٣) وهو المجتمع التجارى وبلغة العصر الحديث Mercantile ، الفارابى: السياسات ص ٦٤، آراء ص ٨٤.

المأكل والمشروب والمنكوح. والسعى وراء الأذى ليس طلبا لما به قوام الأبدان وما ينفعها بل ما يلذ فقط من اللعب والهزل. وهى المدينة السعيدة والمضبوطة عند أهل الجاهلية لأن غرض المدينة يتحقق بعد تحصيل الضرورة واليسار والنفقات الكثيرة. وأفضلهم من نال أسباب اللعب واللذة أكثر. وهو بلغة العصر مجتمع القصور والجنس والقمار والملاهى، مجتمع بعض مشايخ النفط وأمرائه وحياة الأغنياء الجدد. وقد لا يكون لفظ الخسيصة أفضل التسميات^(١).

ورابعها المدينة الكرامية. وهى المدينة التى يتعاون أهلها على أن يصلوا إلى التكريم بالقول والفعل إما بتكريم أهل المدن لهم أو بتكريم بعضهم البعض. هو مجتمع التقدير والاحترام أو مجتمع المدح والثناء. وكرامة البعض للبعض إما على التساوى أو على التفاضل. الكرامة بالتساوى هو الفرض المتبادل لأنواع متساوية أو نوع له قوة النوع المفروض من الطرف الأول. والكرامة بالتفاضل هو أن يعطى طرف طرفا كرامة، ويعطى الآخر كرامة أعظم طبقا للاستيهالات أى الحاجات والرغبات^(٢). كما تعنى الكرامة المعونات المادية التى تهبها المجتمعات بعضها إلى بعض إما على التبادل مثل التبادل التجارى أو على التفاضل أى الدول الأكثر رعاية أو فى صورة منح وهبات لا ترد أو فى صورة قروض قصيرة الأجل بفوائد كبيرة أو طويلة الأجل بفوائد صغيرة. أما الكرامة بالمدح بالقول والفعل فانها لا تؤثر فى العلاقات الدولية. الكرامة من الكرم المادى وليس من التكريم المعنوى. وقد يكون فى محبى الكرامة من لا يحبها لذاتها بل لليسار. يريدون إكرام الغير لهم لينالوا اليسار إما منه أو من غيره. يريدون الرياسة ومطابقة أهل المدينة للحصول على اليسار من أجل اللعب واللذة. ومدينة الكرامة خير المدن الجاهلة إلا أن الكرامة إذا أفرط فيها صارت مدينة الجلادين، وتنقلب إلى مدينة التغلب^(٣).

(١) الفارابى: السياسات ص ٦٤ - ٦٥، آراء ص ٨٤.

(٢) وهذا مثل المنفعة المتبادلة عند هوبز.

(٣) الفارابى: السياسات ص ٦٥ - ٦٩ / ٧٥ - ٧٦، آراء ص ٨٤.

ويبدو أن المدينة الكرامية هو الطابع العام لكل المجتمعات نظرا للعلاقات الدولية والتبادل التجاري والعلمي بين الدول. فلا يوجد مجتمع مستقل بذاته نظرا لأن التعاون بين الأمم أحد أنواع التجمعات البشرية. وهو مجتمع المعمورة بلغة القارايي أو الإنسانية بلغة الفلاسفة أو التعاون الدولي بلغة العصر. وقد يكون المدح للمجتمعات والنظم السياسية مثل الرأسمالية أو الاشتراكية، تساويا أو تفاضلا وكما هو الحال في الغرب المعاصر. وقد يكون المدح للرؤساء بأشخاصهم تساويا أو تفاضلا كما هو الحال في المجتمعات الحالية. قد لا يكفي لفظ الكرامة بل يضاف إليه لفظ المدح خاصة وأنه لفظ من علوم الحديث وأصول الدين وأصول الفقه. وله في الثقافة العربية المعاصرة معنى إيجابي مثل معركة الكرامة^(١).

وخامسها مدينة التغلب. وتتداخل مع مدينة الكرامة لا من الكرامة للغالب. والقائز في الغلبة مغبوط. وتكون الغلبة بالنفس أي بالقوى الذاتية، وبكثرة الأنصار وقوتهم، وبالأثنين معا. والغالب لا يناله مكروه بل هو الذي يسبب المكروه لغيره. وهذا حال الغيبة والثناء والمديح له. والأكثر غلبة هو الأكثر فضلا.

وآلات الغلبة متعددة أهمها الحسب والنسب من الأسلاف، أن يكون الآباء والأجداد موسرين أو وانتهم أسباب اللذة أو غلبوا من أشياء كثيرة أو نافعين لغيرهم، لجماعة أو لأهل مدينة أو يتمتعون بجمال أو جلد واستهانة بالموت. وهي أقرب إلى صفات الزعامة الطبيعية الوراثية أو التنظير العقلي لآية «وأتاه الله بسطة في العلم والجسم». ومن صفات أهل التغلب الجفاء والقسوة وشدة الغضب والبذخ وشدة الزهم من التحلى بالمأكول والمشروب والمنكوح، والتغالب على جميع الخيرات بالقهر.

وتقوم مدينة التغلب على التعاون على أن تكون الغلبة لأهلها. فإذا عمتهم محبة الغلبة فانهم قد يتفاوتون فيما بين الأقل والأكثر في عدة نواحي مثل التفاوت في الدم

(١) وهي المعركة التي صمدت فيها المقاومة الفلسطينية في أغوار الأردن ضد العدوان الاسرائيلي بعد حزيران (يونيو) ١٩٦٧.

والروح لازهاقها واستئصالها كما هو الحال فى الاستعمار الصهيونى الذى يقوم على استئصال الشعوب ومثل استعمار الغرب الحديث للنصف الغربى من العالم، الأمريكيتين، الشمالية والجنوبية، ومثل التفاوت فى النفس لاستعبادها كالأستعمار الغربى خاصة الفرنسى، ومثل التفاوت فى المال لانتزاعه مثل النهب الاستعماري خاصة البريطانى لثروات الامم.

والغرض من الكل الغلبة والقهر والاذلال حتى لا يملك المقهور من نفسه شيئا، ويكون تحت طاعة القاهر، ويتعود المقهور على القهر حتى أنه لا يتصور أن يعطى شيئا بالمجاملة طوعا دون القهر. فالقهر إما ان يكون بالمجاملة أو بالمصالبة والمجاهدة أى المقاومة. لذلك لا يقتل الإنسان نائما ولا يؤخذ ماله حتى ينتبه. الكل يحب الغلبة. وهو أشبه بتتظير فقه الاجتهاد فى تحريم قتل الطفل والمرأة والشيخ والعجز عن المقاومة.

وأهل التغلب أعداء لكل من سواهم. يسنون سننا للغلبة على غيرهم طبقا لقانون القاهر. يتنافسون فى كثرة الغلبة أو عظمتها أو بعد الغلبة وآلاتها. فالغلبة قد تكون فى الرأى وجودته على غيره أو فى البدن وصلابة الجلد أو فيما هو خارج عن البدن مثل السلاح.

وقد تكون غلبة المدينة لمن ليس من أهلها لحاجتهم إلى الاجتماع فتتسأ سيطرة مجتمع من الخارج على المجتمع الداخلى. وقد يأتى القهر من بعض أهلها أو من نصفه أو منهم كلهم. وقد لا يفسدون القهر والنكال لذاته بل لشيء آخر. وقد يغلب واحد غيره من أهل المدينة ويمتتع من سواهم عن المغالبة لحاجة بعضهم إلى بعض. لا يغلبون غيرهم وإن غلبهم غيرهم، النساء والمستضعفون فى الشريعة. وقد يتجاوز المغلوبون الغالبون فى مدينة واحدة، سيطرة طبقة على طبقة. هنا تكون الغلبة للطبقة وليس للفرد^(١).

وتحصل الغلبة إما للضروريات أو لليسار أو للمجتمع بالذات أو الكرامات. فالمدن كلها وسائل للتغلب. والأخرى بالاسم من يريدتها جميعا بالقهر. وتقص مدن أخرى

(١) لفغرابى: السياسات ص ٦٦ / ٧٠ - ٧١، الأراء ص ٨٤.

لذلك بالاضافة إلى الغلبة. وقد تحدثت الغلبة لثلاثة أسباب. الأول الغلبة كيفما كانت وفى أى شئ هى، والاضرار بالغير بلا نفع سوى لذه القهر. وقد تكون الغلبة على أشياء خسيسة مثل ما يحكى عن بعض الأعراب. والثانى الغلبة لأجل أشياء ممدوحة عالية حتى إذا نالوها لم يستعملوا القهر. والثالث الغلبة والقتل وإيقاع الضرر للنفع فقط من أحد الأشياء الشريفة. فإذا واثته بلا غلبة إما بوجود كثير أو بمساعدة الغير أو ببذل إنسان آخر له ذلك الشئ طوعا لم يردده ولم يلتفت اليه، ولم يأخذه منه. وهؤلاء هم كبيرو الهمم وذوو الآراء الجليلة. وكيف لا يأخذه وقد أتى الناس طائعين، ولديه رغبة فى المدح من الناس. وأهل المدينة الذين يقتصرون على الضرورى متى حصلت لهم الغلبة ربما كالحوا وجاهدوا على مال أو نفس بحيث ينفذ حكمهم ودت أن يأخذوا شيئا. فهؤلاء يمدحون لأن غايتهم نبيلة مثل العفو عند المقدرة.

والمدن المتغلبة هى مدن الجبارين أكثر من مدن الكرامة. فقد يعرض لأهل مدن اليسار واللعب والهزل أن يظنوا أنهم الأفضل من سائر المدن ظنا بأنفسهم، فيعرض لهم صلف وبذخ وافتخار ومحبة للمدح مثل المجتمع الأمريكى الحالى أوبلغة القرآن من أخذتهم العزة بالآثم، وأن من سواهم لا يهتدون إلى مثل ما اهتموا اليه. ولأنهم لا يحتاجون إلى هاتين السعادتين، اليسار واللعب، يخترعون لأنفسهم أسماء يحسنون بها سيرتهم مثل "المطبوعون" "والظرفاء"، المجتمع الحر بلغة الغرب الحديث، وغيرهم الجفاة الأغلاظ وبلغة العصر المتخلف الشمولى أو القهرى. فيظن أنهم ذوو نخوة وتسلط وهمة. وإذا كانوا من محبى اليسار واللعب، ولم تحدث لهم الصناعات التى يكتسبون بها اليسار إلا القوى إلى بها الغلبة مثل الخليج النفطى، ويصلون إلى اليسار واللعب بالقهر والغلبة كانت نخوتهم أشد، ودخلوا فى جملة الجبارين. وهؤلاء هم الحمقى مثل الولايات المتحدة الامريكية الآن^(١). مدينة التغلب إذن أشبه بمجتمع الصراع والبقاء للأصلح والمجتمع الاستعمارى الحديث^(٢).

(١) الفارابى: السياسات ص ٧٣ - ٧٥.

(٢) وهو ما أشار اليه دارون ونيثشه.

والسؤال هو: ما هي المادة العلمية التي حللها الفارابي؟ هل هي الدراسات التجريبية على أحوال العرب أم أنها مجرد تأملات شيخ حكيم؟ هل لديه مادة تاريخية مثل ابن خلدون أو مشاهدات مثل ابن بطوطة أم هي مجرد افتراضات نظرية؟ هل هي قراءات في كتب التاريخ والسياسة؟ هل هو تنظير لمادة فقهية معروفة؟ هل هو عرض عقلي لقصاص الأنبياء وأسباب قيام المجتمعات وسقوطها؟

وسادسها المدنية الجماعية. وهي لا تختلف كثيراً عن مدينة التغلب في حب أهليهما للكرامة. هي التي كل واحد من أهلها مطلق مخلي بنفسه يعمل ما يشاء، أقرب إلي مجتمع الحرية والمساواة. أهلها متساوون، وسنتهم تقوم على أنه لا فضل للإنسان على آخر في شيء، ربما تنظيراً لحديث "لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح". أهلها أحرار يعملون ما يشاؤون ليس لأحد منهم على غيره سلطان. بل يعلمون لزيادة حريتهم. لهم أخلاقهم، وشهوات كثيرة، والتأذ بأشياء لا تحصى. يتكونون من طوائف كثيرة مثل المجتمع التعددي بلغة العصر. يجتمع في المدينة الخسيس والشريف. وهو وصف أشبه بالمجتمع الليبرالي الحديث بما فيه من نزعات فوضوية ووجودية.

وهي مدينة عجيبة، مدينة سعيدة، مدينة مثلى مزرکشة لإشباع الشهوات فيهرع الأمن لها كما هو الحال في أحياء اللهو في العواصم الكبرى. تعظم وتكبر، ويتوالد فيها الناس. ويختلط الزواج والنكاح. ويولد أولاد مختلفوا الفطر والتربية فيحدث اختلاط الأجناس والطوائف لافرق بين غريب وقاطن. تجتمع فيها الأهواء والسير كما يقال في المجتمع المتعدد الجنسيات الذي أصبح كقدر الانصهار^(١). ويتمادى الزمان قد ينشأ فيها الأفضل فيتنق وجود الحكماء والخطباء والشعراء. وبالتالي تقترب من المدينة الفاضلة. فالطرفان يلتقيان. والفضل في الحرية والطبيعة كما هو فضل في العقل والقيمة. ولذلك صارت أكثر المدن شراً وخيراً معاً. ويقل التصنيف الحاد بين المدن وأسسها المطلق بين الخير المطلق والشر المطلق. وكلما صارت أكبر وأعم وأكثر أهلاً وأرحب وأكمل صارت أعظم. وتقترب من الدولة المعاصرة المستتيرة، الدولة الحديثة، مثل دمشق وبغداد قديماً عاصمتي الخلافة. وحلب عاصمة دولة بني حمدان^(٢).

(١) Melting pot.

(٢) الفارابي: السياسات ص ٧٦ - ٨٤/٧٨.

ب- المدينة الفاسقة. وهي المدينة التي عرفت السعادة وتصورت المبادئ واعتفتها وأرشدت إلى الأفعال التي بها تنال السعادة إلا أن أهلها لم يتمسكوا بها في الأفعال، ومالوا بهواهم وإرادتهم نحو أغراض الجاهلية، ضرورية أو نذالة أو خساسة أو كرامة أو غلبة أو جماعية. فأقسام المدينة الفاسقة هي نفسها أقسام المدينة الجاهلية.

ويشير الفارابي إلى المضطرين المقهورين أهل المدينة الفاضلة على أفعال الجاهلية ويتحولون إلى فاسقة دون تحديد لمصادر القهر وأسبابه ودون تحديد هل هم جزء من المدينة الفاضلة أو الجاهلية أو نوابت المدينة الفاضلة^(١).

وأفعال المدينة الفاسقة هي البيئات النفسانية التي اكتسبها من آراء أسلافهم تخلص أنفسهم من المادة والهيئات النفسانية الرديئة التي اكتسبها من الأفعال الرديئة تقتزن إلى الأولى فتكررها وتضادها فيلحق النفس من هذه المضادة أذى عظيم. فالمعرفة الصحيحة تأتي من السلف والأفعال الرديئة من الخلف تنظيراً لأية^(٢) وخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات^(٣) والذي تحول إلى مثل شعبي "بئس الخلف لخير سلف"^(٤). ويذكر الفارابي الله عز وجل صراحة مما يدل على ارتباط فكره الاجتماعي بالفكر الديني دون أن يبلغ التنظير العقلي مداه. والسؤال هو: هل تشير المدينة الفاسقة بلغة العصر إلى المعسكر الرأسمالي الذي يدعى أنه العالم الحر وهو يقهر الشعوب المنهوبة، الصريح نظرياً، المناقق عملياً؟

ج- المدينة المبدلة. وهي المدينة التي كانت آراؤها وأفعالها فاضلة ثم تبدلت واستحالت إلى نقائضها. ومن بدل عليهم آراءهم وأفعالهم شقى وحده. ويهلك الآخرون مثل أهل الجاهلية. ويهلك كل من بدل السعادة بسهو أو غلط. الغاوى عليه غوايته فيكون من الأشقياء. أما المقلدون له فانهم يهلكون سواء كان ذلك عن قصد وإرادة أو عن سهو وغلط. فهل يقصد الفارابي الثورة المضادة بلغة العصر؟ وهل يكون التبديل بفعل خارجي

(١) الفارابي: آراء ص ٩٣ - ٩٤.

(٢) الفارابي: السياسات ص ٩٨١، آراء ص ٨٤ - ٩٢/٨٥.

وليس بفعل داخلي، بفعل فاعل وليس من تلقاء النفس؟ وهل هناك من يبدل آراءه وأفعاله سهواً وغلطاً؟ وهل يتساوى مع الذى ينقلب على عقبيه عن قصد وإرادة خاصة وإن الأعمال بالنيات؟ واضح أن مضادات المدينة الفاضلة كلها تقوم على التقليد، يفسد بعضها بعضاً. كما أن الفارابى يجعلها مدينة واحدة مفردة وليست جمعا تنقسم إلى مدن جزئية فرعية. هل هى تنظير لآيات قرآنية عن ﴿ومن ينقلب على عقبيه﴾ ومن يتحول من الإيمان إلى الكفر والمخلفين من الأعراب والمنافقين؟^(١).

د- المدينة الضالة. وهى التى وقعت فى الضلال النظرى والخطأ فى التصورات إيهاماً، ولم تصل إلى السعادة. ويقوم الضلال العملى على الضلال النظرى. قد يكون الضلال من النفس، الظن فى الله والثوانى والعقل الفعال، آراء فاسدة وتخيلات وتمثيلات أو من الخارج بأن يحكى لها من رئيسها أنه يوحى إليه وهو ليس كذلك أو أن يكذب عليهم وهى عدة مدن فرعية دون ذكرها. والسؤال هو: ما هى هذه المدن؟ هل هم النصارى فى التفسير المشهورة لآية الفاتحة ﴿ولا الضالين﴾ فى مقابل الفاضلة ﴿الذين أنعمت عليهم﴾، المعسكر الاشتراكى بلغة العصر؟^(٢).

٣- آراء أهل المدن الجاهلة والضالة. ويجعل الفارابى آراء أهل المدن الجاهلة والضالة معا فى قسم واحد وكأن الخلاف بينهما فى الدرجة وليس فى النوع. وتتأسس المدن الجاهلة والضالة متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة. تقصد المدن إذن بفساد الملة وتقصد الملة بفساد الآراء فيها. وسبب الفساد هو الرأى الخاطئ الذى يدخل على الملة فتفسد المدينة لأن الملة عماد المدينة. والدين أساس المجتمع. ومن ضمن هذه الآراء الفاسدة آراء المدن الجاهلة والضالة.

أ- الصراع والتآلف. والصراع بين الأحفاد من ضمنها ويسميه الفارابى الرأى السبعى من السبع وهو المذهب الذى يعتمد على القوة والصراع بين الاضداد على كل

(١) الفارابى: آراء ص ٩٣/٨٥.

(٢) الفارابى: السياسات ص ٨١، آراء ص ٩٣/٨٥.

المستويات الطبيعية والإنسانية^(١) ويقوم الصراع بين الازدواج على مبادئ ثلاثة. الأول الموجودات متضادة، كل منها يبطل الآخر. إذا وجد أحدهما عدم الآخر. الدفاع عن الذات يتطلب الهجوم على الآخر، والدفاع عن الآخر يتطلب الهجوم على الذات. يقوم الوجود على التضاد العام الذى لا جمع فيه بين الشيء ونقيضه^(٢) التضاد والتعارض والتناقض مقياس الكمال. وهو أقرب إلى الصراع من أجل البقاء لأنه يقوم على إبقاء الأنفع وإسقاط الأقل نفعاً، وإلا كان الصراع مجرد عبث لا يحكمه قانون^(٣). يتحكم القوى فى الضعيف ويستولى عليه. الموجودات تتغالب وتتهارب، والأقهر هو الأتم وجوداً. والغالب إما أن يبطل بعضه لأنه فى طباعه أى أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرة فى وجوده، أو أن يستخدم بضعا يستعبده لأن الأشياء على غير نظام وترتيب وجدت لأجله^(٤). والثانى الموجودات متضادة ليس فقط على مستوى الطبيعة بل أيضاً على مستوى الإنسان، الإرادة والاختيار والرؤية. فالمدن متغلبة متهاجرة، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئصال يختص به أحد دون أحد لكرامة أو فضل بل يطلب كل إنسان الخير بمغالبية غيره. والأقهر هو الأسعد. والثالث الموجودات متضادة دون تجانب ولا ارتباط لا بالطبع ولا بالإرادة. ويستمر التناقض والتناقض دون رباط إلا عند الحاجة. فيكون أحدها قاهراً والآخر مقهوراً. فالحاجة أساس الاجتماع والتآلف والارتباط. وهذا هو الرأى السبعى من آراء الإنسانية^(٥).

(١) وذلك مثل ما كتب تارد عالم الاجتماع فى "التعارض الشامل".

G. Tarde: L'Opposition Universelle

(٢) وذلك مثل الجدل الصينى القديم بين الين واليان، والجدل عند كيركجارد حديثاً بين الشيء ونقيضه دون

جميعهما فى مركب ثالث G. Tarde: L'Opposition Universelle

(٣) وذلك مثل قوانين الصراع والبقاء للأصلح عند دارون.

(٤) وهذه هى العلاقة بين إسرائيل وفلسطين إذ تعتبر إسرائيل وجود فلسطين طعناً فى وجودها، والفلسطينيين مجرد أداة لخدمتها.

(٥) الفارابى: آراء ص ٩٨-١٠٠.

والتآلف والانسجام والترابط لأن المتوحد، وعلى عكس ابن باجه، لا يمكن أن يقوم بكل ما يحتاج إليه البدن دون معاونيه^(١). ومن هنا كانت ضرورة الإجماع بطريقتين. الأول القهر والاستعباد لقوم لقهر قوم آخرين. والموازر للقاهر ليس مسلويا له بل هو مقهور فيه. والأقوى بدنا وسلاحا هو الذى يكون قاهرا والأضعف هو الذى يكون مقهورا يستعمله القاهر لقهر آخرين. القهر كالفيض أيضا على مراتب. وهكذا تنشأ العصبية أو المؤازرة كالألات للاستعمال حسب الهوى. والثانى الخلاف فى كيفية الارتباط والاتحاد والانتلاف والتحاب أى قبول المبدأ ثم الاختلاف فى التطبيق. وبحلل الفارابى آليات الترابط الجزئى بين الجماعات الحزبية بين نفرين من الناس^(٢). وكلها نظريات فى الترابط الاجتماعى كما هو الحال فى علم الاجتماع الحديث. والسؤال هو: كيف يكون التآلف والانسجام والترابط ضمن آراء المدن الجاهلة والضالة؟ يبدو أن المقصود ليس التعاون والترابط بل وسائله مثل القهر والاستعباد، وفى كفيته أى موضوعاته مثل التماسك والتعاهد والرياسة واللغة والاجتماع. والتآلف نقيض الصراع. التآلف صراع سلبى والصراع تآلف إيجابى.

- (١) وذلك مثل: ١- الاشتراك فى الولادة من والد واحد هو الأصل. فإذا غاب الأصل وحدث تباين فى الآباء نشأ التنفك بين الأبناء وانفراط عصبية الدم. ويحتاج الأمر بعد ذلك إلى جماعة لمواجهة الخطر الخارجى. ٢- الاشتراك فى التماسك ذكورا وإناثا ثم المصاهرة من أجل توسيع قاعدة الجماعة. ٣- الاشتراك فى الرئيس الأول أى فى السلطة السياسية مما يجعل السيادة جماعية. ٤- الإيمان والتحالف والتعاهد على النصر المتبادل وعدم الخذلان كما كان الحال فى الحياة العربية وعقد الأحلاف والمواثيق بين القبائل والطوائف والملل. ٥- التشابه فى الخلق والشيم الطبيعية، والاشتراك فى اللغة واللسان إذ تتوحد الأمم وتتباين بينها. ٦- الاشتراك فى المنزل ثم فى السكن ثم فى الحي ثم فى المدينة ثم فى الصقع الذى فيه المدينة. فالجوار أساس التعاون. ويشمل الصقع عدة مدن مثل الحلتا والصعيد. ويتوقف الفارابى عند الصقع ولا يذهب أبعد من ذلك إلى المعمورة آخر الإنسانية جمعاء، الفارابى: إراء ص ١٠٠-١٠٣.
- (٢) وهى ستة: ١- طول التلاقي أى الصداقات. ٢- الاشتراك فى طعام وشراب أى الدعوات. ٣- الاشتراك فى الصنائع أى الجماعات المهنية والحرفية. ٤- الاشتراك فى شر داهم أى المصالح المشتركة. ٥- الاشتراك فى لذة ما أى الهوايات. ٦- الاشتراك فى الأمكنة للاطمئنان المتبادل أى السفر الجماعى والجيرة.

ب- العدل والخشوع. العدل أساس الغلبة وحيلة الضعيف. فإذا تميزت الطوائف بإحدى الارتباطات السابقة، قبيلة عن قبيلة أو مدينة عن مدينة أو أحلاف عن أحلاف أو أمة عن أمة مثل تميز فرد عن آخر فانهم يتغالبون ويتهاجون على السلامة والكرامة واليسار والذات. كل طائفة تود الهيمنة على الأخرى وقهرها. والقاهر هو الفائز السعيد. وهو سلوك في الطبع، طبع كل إنسان وطائفة. ويكون معنى العدل في هذه الحالة التغالب والقهر. ويكون المقهور إما في سلامة بدنه أو هلاك وجوده وتلقه من أجل انفراد القاهر بالوجود أو يكون القهر على كراهية منه، ويبقى ذليلاً مستعبداً من القاهر خاضعاً له. وبلغت العصر مثل حالي الاستئصال الصهيوني الأمريكي للشعوب الأصلية أو الاستعمار الغربى الذى يحول الشعوب إلى خدم أذلاء له وكما فعل تجار الرقيق الأوربى فى استرقاق الشعوب الأفريقية نحو القارة الجديدة. استعباد القاهر للمقهور عدل مبنى على غلبة القوى. وخدمة المقهور للقاهر عدل بمعنى إذلال الضعيف. هذا هو العدل الطبيعى أى الفضيلة. وكلما زاد القهر زاد العدل فى الكرامة أو فى المال^(١).

والعدل أيضاً حيلة الضعيف، العدل فى البيع والشراء ورد الودائع، وعدم الغضب والجوار خوفاً وإحساساً بالضعف أمام الضرورة الواحدة من الخارج. فالاثنتان، فردان أو طائفتان، عندما يتساويان فى القوة، يتداولان القهر مدة، ويذوق كل منهما الأمرين، القاهر والمقهور. ويصيران إلى حالين غير محتملين فيجتمعان ويتناصفان ويصطلحان ويتساويان ويعدلان، فتحدث الشروط الموضوعية فى البيع والشراء ضعفاً وخوفاً. ومادامت القوتان متساويتين فالمشاركة والتناصف. ومتى قوى أحدهما على الآخر نقض الشروط ودام القهر. وإذا وفد من الخارج خطر قد لا يكون هناك سبيل إلى دفعه إلا بالمشاركة وترك التغالب فيقع التعاون. وكلما طالت المدة حسب الناس أن العدل قد استتب مع أنه خوف وضعف. وبلغت العصر تلك كانت الحجة بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ لعقد الصلح بين العرب وإسرائيل لا غالب ولا مغلوب أو بين فلسطين وإسرائيل، سلام الشجعان. وهو حال الشركات المتساوية فى القوة فى المجتمع الرأسمالى فى التوحيد

(١) وهو أقرب إلى آراء هوبز ونيتشة فى الفلسفة الغربية.

بينهما بدلا من التنافس المدمر لكليهما^(١).

والسؤال الآن: هل القهر كعدل طبيعي حكمة أم دين أم واقع؟ هل التجمعات الإنسانية مثل التجمع الحيوانى وقانون الغاب؟ هذا الحد يصل تعريف العدل والفضيلة والسعادة واعتبار ذلك حكم الطبيعة؟ هل الطبيعة شر إلى هذا الحد؟ أليس هذا تبريرا للظلم والقهر باعتبارهما فضائل طبيعية؟ ولماذا يكون ذلك من نصيب المدن الجاهلة الضالة مع أن الطبيعة أيضا خيرة، ومنها تبدأ المدينة الفاضلة؟

أما الخشوع فهو "أفيون الشعب" وخداع البسطاء. الخشوع أن يقال إن إلها يدبر العالم وأن الروحانيين مديرون كل الأفعال، واستعمال تعظيم الله والصلوات والتسابيح والتقاديس، وأن الإنسان إذا فعل ذلك عوض عن خيرات الدنيا، وكوفىء بخيرات عظيمة بعد الموت. وإن غرف من نعيم الدنيا حرم فى الآخرة منها، وعوقب بعد موته بشرور عظيمة. وهى كلها من أبواب الحيل والمكايد من قوم على قوم يعجزون عن المغالبة على خيرات الدنيا بالمصاهرة والمجاهرة والمكايدة، وتخويف الناس بترك خيرات الدنيا ليفوز بها الآخرون. فمن يعجز عن الغلبة يظن أنه غير حريص عليها، ويظن به الخير فيركن إليه وتوصف سيرته بأنها إلهية، ويقبح زيه وصورته كمن لا يريد خيرات الدنيا لنفسه فيكرم ويعظم ويؤمل خيرات أعظم. تنقاد النفوس له وتحبه، ولا تتكر عليه ارتكاب شئ يحسن عند الجميع قبيل ما يعمل فيصير قادرا على غلبة الجميع على الكرامات والرياسات والأموال واللذات.

وكما أن صيد الوحوش يقوم على المغالبة والمجاهرة والمخاتلة والمكايدة كذلك الغلبة على الخيرات تكون بالمطالبة والمجاهدة. الإنسان يظهر غير ما يبطن فى طلبه، يوهم بالمظاهر مع أنه يقصد شيئا آخر، وينال بسهولة ما يريد عن طريق التخفى. والمتمسك بالشعائر إنما يهدف إلى نيل هدف آخر، يفوز بإحدى الخيرات أو يجمعها ويكون عند الناس مغبوطا، ويظل مكرما ممدوحا عندهم. أما إذا فعل ذلك لذاته لا من

(١) الفارابى: أراء ص ١٠٣ - ١٠٥.

أجل الخيرات كان عند الناس مخدوعا مغرورا شقيا أحقق عديم العقل، جاهلا بحظ نفسه، مهانا عاجزا منموما. قد يمدحه الناس هزواً وسخرية به. والبعض يقويه فى نفسه، ويدعوه إلى عدم المزاحمة فى الخيرات بل يتركها ليأخذها هو أو غيره. والبعض يمدح طريقته ومذهبه خشية أن يأخذ ما عندهم ويسلبهم ما لديهم. وقوم آخر يمدحونه لأنهم مغرورون مثله^(١).

يبدو أن الفارابى يصف استغلال الدين الذى يطلق عليه الخشوع أى الدين القلبي الباطنى، الزهد فى الدنيا، والترفع عن حاجات الجسد كما هو الحال فى التصوف، تعويضاً عن العجز، والأمل فى الآخرة تعويضاً عن سلب الدنيا. هو تواضع الصوفى والولى الظاهرى، زهده فى القليل لنيل خير أعظم فى الدنيا والآخرة عند الناس وعند الله، على عكس المتكالب على الدنيا الذى يخسر الناس فى الدنيا بفقرهم منه. ولئن ينال جزاء فى الآخرة على حسن أفعاله فى الدنيا. يبدو أن الفارابى، الفيلسوف الإشراقى، هو أول من هاجم نفاق الصوفية باسم الخشوع والإيمان والزهد الذى يدل على طمع مقنع مع أنه من المعروف ارتباط الفلسفة بالتصوف كما هو الحال فى حكمة الإشراق. ومن المعروف نقد الفلسفة للكلام منذ الكندى حتى ابن رشد الذى هو أيضاً فيه، فى نظرية الاتصال بالعقل الفعال.

جـ- الآراء والأفعال. وللمدن الجاهلة والضالة آراء وأفعال خمس: الأولى الغلبة فى الحرب والسلام. فالمدن الجاهلة تقوم كلها فيما يبدو على الجماعية أى على النوع الآخر منها فى قسمتها السداسية. فهى ذات همم كبيرة، همم جميع المدن الخمس السابقة بالمغالبة والمدافعة التى تضطر إليها المدن المسالمة إما أن تكون فى جماعتهم أو فى طائفة بعينها فيصبح أهل المدينة طائفتين، واحدة فيها القوة على الغلبة والمدافعة، والأخرى ليس فيها شئ منها. وعلى هذا النحو تستديم الخيرات الثمانية سليمة النفوس. الأولى رديئة لأنها ترى المغالبة وسيلة الخير، مجاهرة أو مختلطة. فمن قدر على

(١) السابق: آراء ص ١٠٦-١٠٨.

المجاهرة فعل. ومن قدر بالغش والدجل والمراعاة والتمويه والمغالطة فعل.

والثانية الاعتقاد بأن هناك سعادة وكمالا يصل إليهما الإنسان بعد موته، وأن غرض الأفعال الفاضلة في الدنيا نيل السعادة بعد الموت. وبعد النظر في الموجودات الطبيعية كان لابد من إبطال الوجود الطبيعي ليحدث الكمال لأن الموجودات الطبيعية عائق عن الكمال. وهذا هو الموقف الصوفي الذي يعتبره الفارابي من المدينة الجاهلة مع أنه لا هم له إلا إثباته عن طريق تخليص النفس من شوائب البدن.

والثالثة حصول الموجودات مختلطة بأشياء أخرى أفسدتها وعاقبتها عن أفعالها، وجعلت كثيرا منها على غير صورتها حتى ظن أن الإنسان غير إنسان، وأن فعله ليس فعله حتى صار الإنسان يفعل ما لا يفعل، ولا يفعل ما يفعل. ويصدق أشياء غير قابلة للتصديق، ويرى أشياء كثيرة محالة وهي ممكنة. يبطل هذا الوجود الشاهد ليحصل وجود آخر غير مرئي. ولما كان وجود الإنسان وجودا طبيعيا فإن وجوده الآن ليس له بل هو مضاد لوجوده وعائق عليه. وهو وصف الاغتراب الديني الناشئ عن التصوف وتدمير العالم. وهو الموقف الذي يرى اقتران النفس بالبدن ليس طبيعيا وأن الإنسان هو النفس، واقتران البدن مفسد لها غير لأفعالها، وتصور الرذائل عنها لمقارنتها للبدن، وأن كمالها في التخلص منه، وأنها في سعادتها لا تحتاج إلى بدن أو الأشياء الخارجة مثل الأموال والمجاورين والأصدقاء وأهل المدينة، وأن البدن هو الذي يحوج إلى الصناعات المدنية. لذلك ينبغي طرح الوجود البدني. التصوف إذن فكرة جاهلة ضالة مع أن الفلسفة الاشرافية تؤسس الفلسفة على التصوف^(١).

والرابعة البدن طبيعي، وعوارض النفس غير طبيعية. والفضيلة التامة التي بها تتال السعادة هو إبطال العوارض وإماتتها على نحوين. الأول إماتة جميع العوارض مثل الغضب والشهوة لأنها السبب حتى إثارة خيرات مظنونة كالكرامة واليسار والذات والغلبة والتباين والتناظر أو في الشهوة والغضب وما جانسهما، وأن الفضيلة والكمال في

(١) السابق ص ١١٠-١١٢.

أبطالهما. والثاني إيمانه عوارض أخرى مثل الغيرة والشح وأشباهها. لذلك رأى قوم أن الوجود الطبيعي ليس هو الوجود الذي لنا الآن. والسبب الذي جعل الشهوة والغضب وعوارض النفس مضادة للجزء الناطق قد يكون تضاد القاعلين أو تضاد المواد وغير ذلك مما أفاض فيه الطبائعيون القدماء كما قيل "مت بالإرادة تحيا بالطبيعة". فالموت موتتان: موت طبيعي وموت إرادي. والإرادي هو إبطال عوارض النفس من الشهوة والغضب. والطبيعي مفارقة النفس للبدن. والحياة الطبيعية هي الكمال والسعادة. لذلك قامت عوارض النفس من الشهوة والغضب قسرا في الإنسان. وهي آراء فاسدة من القدماء تنتمي إلى المدن الضالة.

والخامسة لما كانت الموجودات الطبيعية المحسوسة والمعقولة مختلفة متضادة، توجد حيناً ولا توجد حيناً آخر كانت دون جواهر محدودة، ولا لشيء منها طبيعة تخصه تكون جوهره. لكل واحد منها جوهر غير متناه مثل الإنسان. وهو مفهوم غير محدد الجوهر ولكن تفهم منه أشياء لا متناهية. ويجوز أن يكون شيئا آخر غير المحسوس والمعقول منه. وكل شيء ليس موجودا لأن جوهره ليس المعقول منه لفظه فقط بل هذا وشئ آخر لم نعقله أو نحسه. ولو كان مكان الشيء الموجود لأحسنناه وعقلناه. ليس المعقول من كل لفظ أشياء غير متناهية فقط بل قد تكون أشياء لم نعقلها بعد. والوجود هو مالم يلزم منه محال، ولا يجوز أن يكون غيره لا نحسه ولا نعقله أو محسوسا معقولا بلا نهاية. فكل لازم من شيء ليس كذلك لأن جوهر ذلك الشيء لا لأنه جوهر ذلك الشيء بل لأنه هكذا اتفق أو لا بفاعل من الخارج جعله كذلك. وبالتالي كان يمكن للآزم أن يكون غير ما نعقله أو نحسه منه الآن.

وتقترب هذه المثالية المطلقة من الشك. فكل ما يمكن عقله من شيء يمكن أن يكون ضده أو نقيضه هو الحق أو التوهم بأنه الحق والصدق هو ما نعقله الآن. المعقول من اللفظ أغنى بكثير منه بل من المفهوم منه. فاسم الإنسان يقال باشتراك الاسم. قد توجد المعاني وقد تتضاد وتتقابل إلى ما لانهاية. وليس في الكون محال أصلا. فطبيعة شيء في الماضي قد تكون على خلاف ما هي عليه اليوم على مستوى الفهم والعقل.

وعلى هذا النحو تبطل الحكمة. ويكون ما يرسم فى النفس أشياء محالة ويصبح كل شئ ممكنا بلانهاية، وتخفى التفرقة بين الممكن والواجب والمستحيل. وإذا كان لكل شئ نقيض فقد تنكافأ الأدلة وتستحيل المعرفة، ويصعب إصدار الحكم. يدخل الفارابى عنصر التطور والزمان دون أن يحدد بوضوح مكانه فى الشئ أم فى معناه أم فى ألفاظه. وإذا كان فى اللفظ فهى حجة لغوية لبيان حدود المعرفة. ومن ثم يرفض الفارابى هذه المثالية المطلقة التى تجعل العالم كليات لامتناهية تتجاوز الموجودات الحسية، وتدمر الوجود باسم العشوائية الداخلية أو الفاعل الخارجى، وتقضى على اللغة، صلة اللفظ بالمعنى، وعلى المنطق، تطابق المفهوم والماصدق والحقائق الرياضية من أجل إفساح المجال للكليات المتناهية. وتنتهى "الآراء" بطريقة غير طبيعية دون حمدة أو بسملة ولا بيان لغرض الرسالة ولا أنها إجابة على السؤال فى موضوع، تجريد عقلى خالص ودرجة عالية من التتظير^(١).

د- وسائل حفظ الثروة. ثم ينتقل الفارابى من الأخلاق إلى الاجتماع إلى السياسة إلى الاقتصاد. وينقض طرق حفظ الثروة فى المدن الجاهلة واستدامتها وتتميتها وزيادتها وإلا نفدت وضاعت أى التنمية المستدامة بلغة العصر. وأهم هذه الطرق ست: الأولى المغالبة المسخرة للآخرين. كلما غلبوا طائفة ساروا إلى الأخرى أى النهب الاستعمارى المستمر. والثانية تدبير ما عندهم بالبيع والشراء والتعاضد وغير ذلك بالغلبة من غيرهم مثل قوانين التجارة العالمية المفروضة على الشعوب والشركات المتعددة الجنسيات، ورأس المال الدولى والأسواق المفتوحة فى عصر العولمة. والثالثة الزيادة بالوجهين معا بالغلبة والاستثمار بالنهب الاستعمارى المباشر للذوات أو باستغلالها عن طريق الشركات الأجنبية ورأس المال الخارجى. والرابعة قسمة الطائفة قسمتين الأولى للغلبة والثانية بالمعاملات الإرادية أى سياسة العصى والجزرة، التهريب والترغيب. ويدخل فى ذلك استغلال الذكور للأنثى، والتجارة بالجنس، تجارة الرقيق الأبيض، كما هو الحال فى استغلال النساء والأطفال فى دول جنوب شرق آسيا وفى أفريقيا وأمريكا اللاتينية.

(١) السابق ص ١١٢-١١٧.

والخامسة المعاملة لقوم والغلبة لقوم آخرين فيتولون أمور الطائفة الأولى مثل قهر البيض للملونين الآسيويين ثم قيام الملونين بقهر الأفارقة في جنوب أفريقيا إبان النظام العنصرى، ومثل استعمال الاستعمار الأجانب المتمصرين الأروام والأرمن والنصارى أدوات قهر للمسلمين إبان الاستعمار البريطانى لمصر. والسادسة التغالب بين الأنواع المختلفة. أما الداخلة تحت نوع واحد فالنوع رابطها والدافع إلى التسالم مثل الانسية للناس. ثم يغالبون غيرهم للانتفاع وترك ما لا ينتفع. الضار يغلب وغير الضار يترك. والخيرات من نفس النوع بالمعاملات الإرادية ومن نوع آخر بالغلبة. وكل طائفة بها قوتان: قوة تغالب وتدافع، وقوة تعامل بها. الأولى اضطرار لمواجهة خطر خارجى والثانية إرادة للعمل الداخلى. الأولى للحرب والثانية للسلم^(١).

٤- تدبير المتوحد. ويجمع ابن باجه فى "تدبير المتوحد" بين النفس والأخلاق والاجتماع والسياسة، بين الحكمة النظرية والحكمة العملية، بين الفرد والمجتمع. والقصد من التحليل النظرى هو العمل. وبالرغم من جمال العنوان الذى يكشف عن موضوعه إلا أنه يغلب عليه التوحيد أكثر من التدبير مثل رسائله الأخرى فى العلم المدنى فى أنواع المدن فى التدبير. والموضوع أقرب إلى الجزء الأول من "آراء أهل المدينة الفاضلة"، الفيض فى العالم والنفس، منها إلى الجزء الثانى فى المجتمع والسياسة. الأولوية للتوحيد على المدينة. فالفرد سابق على المجتمع خاصة لو كان مجتمعا غير كامل. فالتوحد برتبته الجسمانية والروحانية ليس جزءا من المدينة وغايتها، ولا هو فاعلها وحافظها. وبالرتبة الثالثة قد لا يكون جزءا من المدينة بل يكون غايتها. إذا لا يمكن أن يكون حاقظها وفاعلها وهو متوحد. البداية بتحليل المجتمعات مباشرة باستثناء فقرة عن تدبير الله للعالم فى معانى التدبير قبل الاتجاه نحو الاشرافيات واتصال الفرد بالصورة الروحانية.

ومع ذلك يبدو بعض التفكك فى العمل مما يضطر ابن باجه إلى الربط الاصطناعى، التنكير بما فات، والإعلان عما هو آت، والإحالة إلى علوم أخرى أو إلى

(١) السابق ص ١٠٨-١١٠.

مواقع أخرى^(١). لذلك كان ردء التأليف بالرغم من جمال العنوان به موضوعات متفرقة منقطعة مثل الكندي. يترك الموضوع بعد بدايته وكما هو الحال في "رسالة الوداع"، البداية بالرياسة ثم تركها إلى اللذة ثم الحديث عن التناسب والنسبة، زيد للدار، والدار لزيد، والرسول للعمامة، والعمامة للرسول^(٢).

أ- معنى للتدبير. يدل لفظ "التدبير" في تدبير المتوحد على معاني نفسية وأخلاقية واجتماعية وسياسية بل وكونية. الأخلاق تدبير النفس، والسياسة تدبير المجتمع. الأول موضوع علم الأخلاق والثاني موضوع العلم المدني. بل يتسع المفهوم ليشمل البدن والكون. فالنفس مدبرة للبدن كما أن الله مدبر للعالم. وتقوم كل هذه المعاني على تصور الرئيس والمرؤوس، المخدوم والخادم، السيد والعبد. الثاني موجود للأول، والأول موجود للثاني في دورة مستمرة بين السيد والعبد. يبدأ التدبير بالبدن ثم إلى الإنسان ثم إلى المدينة ثم إلى الكون، مدينة الله ثم تتم العودة إلى المدينة وإلى الإنسان من جديد في دورة على التبادل من البدن إلى الكون ومن الكون إلى البدن، من الفرد إلى المجتمع ومن المجتمع إلى الفرد، من الإنسان إلى الله ومن الله إلى الإنسان^(٣).

لذلك أخذ معنى التدبير ثلاثة مستويات: الأول نظام الكون. فانه مدبر العالم. والتدبير لا يقتصر فقط على تدبير الإنسان لبدنه ونفسه ومدينته بل أيضا يمتد إلى العالم. فالبنية واحدة. والمفاهيم المستعملة واحدة مثل القوة والفعل. فإذا كان الترتيب بالقوة فانه يكون بالفكر. فالفكرة قوة، ومن ثم فالتدبير للإنسان وحده لأنه صاحب فكر^(٤). وتدبير الله للعالم بالمعنى المجازي وليس بالمعنى المطلق. ففي التدبير يظهر

(١) أفعال الماضي للاستقصاء والبيان والقصد والكلام. وأفعال المضارع للترك والعروج والعرض والقول والاقتصار. وأفعال المستقبل للتخصيص والارجاء. ابن باجة: تنوير التوحيد ص ٤٢/٤٣-٥٦/٥٨-٦٤/٦٥-٧٠/٧١-٧٨/٨٣-٨٨/٩٠-١٢١/١٢٥.

(٢) ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣/١٣-١٣٢.

(٣) ابن باجة: تنوير المتوحد ص ٦٣-٦٥.

(٤) وهو التيار الذي يمثله فوييه Fouillée في مذهبه "الأفكار - القوة" Idees - Forces.

الشرف والكمال والتصور الهرمي للعالم، بذاية الإنشائيات في الخطاب والاعتراب في الموقف. فهو من الأسماء المشككة أو المشتركة. التشكك اشتراك، والاشتراك تشكك. التشكيك من الجمهور، والاشتراك من الفلاسفة. وهذا يفرض سؤال: هل الإلهيات سياسيات مقلوبة إلى أعلى أم أن السياسيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل؟ هل الله مدبر على الحقيقة والإنسان كذلك بالمجاز أم أن الإنسان مدبر بالحقيقة والله كذلك بالمجاز؟ وهو ما يسمى التقديم والتأخير في القول، أيهما أولى بالتقديم أي حقيقة وأيهما أولى بالتأخير أي مجازاً؟ وفي كلتا الحالتين يضع العلم المدنى من أجل نظرية الاتصال، ويضع التدبير الإنسانى لصالح التدبير الالهى، وتنتهى السياسة لصالح التصوف. هناك إذن علقان للاعتراب، مراتب الشرف والكمال فى المدينة والطبقات من ناحية، والتوحيد والاتصال والفيض من ناحية أخرى.

والثانى تدبير الأفعال وليس الأقوال أو الآراء، وبالجمع وليس بالمفرد. فالتدبير به عموم وخصوص، الخصوص تدبير البدن، والعموم تدبير كل أفعال الإنسان في المنزل والمدينة. وتدبير الحرب يشمل العموم والخصوص لأنه التدبير الشامل. وتدبير المنزل بتعقيب أى بالمعنى الخاص وليس بالمعنى العام. وكما يطلق التدبير على الإنسان والله فانه يطلق على الإنسان والحيوان. وكلاهما إسقاط إلى أعلى مرة وإلى أسفل مرة أخرى من تدبير الإنسان لبدنه ونفسه ومجتمعه أى التدبير الداخلى والتدبير الخارجى. التدبير حكم قيمة بصواب وخطأ عكس التدبير المجازى، الله والعالم، فليس به إلا صواب. وتعنى السياسة التدبير. فاللص يبذل جسمه لجسمه، إثثار حالة جسمانية على أخرى. فمقصد اللصوص السياسة لاقامة الجسم^(١).

والثالث الغاية والهدف. فالتدبير لا يكون إلا قصداً، والقصد لا يكون إلا بالإرادة والاختيار. والأفعال الإنسانية أفعال اختيارية وهى المهن والحرف والصنائع وهى على مراتب ثلاث طبقاً لدرجة الاختيار. الإنسان مع الإنسان، والإنسان مع الطبيعة، والإنسان

(١) السابق ص ٣٩-٤١/١٠١.

مع نفسه، من الاختيار المحدود، إلى الاختيار النسبي، إلى الاختيار المطلق. الأول الاختيار المحدود، ما يبدؤه الإنسان مثل الإيلاء ثم بعد ذلك ليس له فيه اختيار. والثاني الاختيار النسبي وهو الاختيار الجزئي لاشتراك قوة أخرى غير ناطقة معه مثل الملاحظة والفلاحة. والثالث الاختيار المطلق، كل جزء فيه باختيار مثل الحياكة والسكافة^(١).

ويتأسس العلم المدنى على الصدق اليقيني وليس المتهم كما هو الحال عند الصوفية. فالتصوف لا يمكن أن يكون أساسا نظريا للعلم المدنى لأنه ظنى وليس يقينيا. لذلك تقوم صنائع المشعبذين على صور روحانية كاذبة إما بالحس أو لفساد الجوهر لما تطاول زمان عدمه. ومن الصور الروحانية الكاذبة يكون الرياء والمكر. يظنها الناس الحكمة ويظنون أن من خواص مدنها التعقل. ليس المقصود إحصاء كل أصناف التدبير بل التدبير الصادق فقط لأنه أفضل. وهو السبيل إلى نيل السعادة الأبدية. وهنا يكون السؤال: هل التدبير وسيلة لنيل السعادة أم أن السعادة وسيلة للتدبير؟ هل التوحيد وسيلة للتدبير أم أن التدبير وسيلة للتوحيد؟ هل الإنسان الكامل يؤدي إلى المدينة الفاضلة أم أن المدينة الفاضلة تؤدي إلى الإنسان الكامل؟^(٢).

ب- أنواع البشر والتجمعات. وأنواع البشر مقدمة لأنواع المدن. فالطبيعة إما بالذات أو بالعرض. والطبيعة بالذات إما الإنسانية العامة أو الإنسانية المشتركة مثل حب الآباء للأولاد. والطبيعة بالعرض ضرورية مثل شرف الآباء. فالعالم صور صورة الأب والأم والولد والله. التنوع فى الصور الذهنية قبل أن يكون فى الواقع الاجتماعى^(٣).

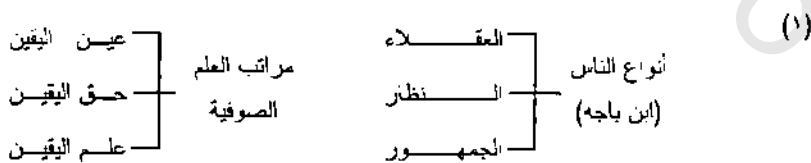
والناس نوعان: الأول خسيس يراعى صورته الجسمية فقط، والثانى رفيع شريف يراعى صورته الروحانية فقط. ويمكن تلف الصورة الجسمية من أجل الإبقاء على الروحانية مثل الشهادة. ويمكن عدم الاحتفال بالجسمية دون اتلافها مثل حاتم الطائي

(١) السابق ص ٦٩-٧٠/٧٣.

(٢) السابق ص ٦٣-٦٥.

(٣) السابق ص ٨٧-٩٣.

وأشكال الناس ثلاثة طبقاً لدرجاتهم في المعرفة: الأول الجمهور وهي المراتبة الطبيعية، ارتباط المعقولات بالصور والخيالات بالموضوعات الهيولانية وجميع الصناعات العملية. والثاني النظار أصحاب المعرفة النظرية الذين يدركون المعقولات عن طريق الوساطة. والثالث العقلاء الذين يدركون الشيء في ذاته، وهم السعداء. وهي مثل قسمة الصوفية مراتب العلم إلى علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين^(١). والخلاف بين الأول والثاني خلاف بين الحس والعقل، بين الاستقراء والاستنباط، في حين أن المراتبة الثالثة أدراك العقل المباشر. ينظر الجمهور إلى الموضوعات أولاً ثم إلى المعقولات ثانياً من أجل الموضوعات لأجل التشبه بالمعقولات. فيرون المعقولات بواسطة كما تظهر الشمس في الماء. فإن المرئي خيالاتها وليس نفسها. في حين أن الجمهور يرى خيال الخيال مثل انعكاس الشمس على المرآة وانعكاس ذلك على المرآة. أما مراتبة العقلاء فإنهم السعداء الذين يرون الشيء ذاته. حال الجمهور من المعقولات مثل حال الموجودين في مغارة لا تطلع على اسم الشمس فيرونها. وحال النظار كمن يخرج من المغارة إلى البراح فيلمح الضوء ويعي الألوان. أما العقلاء السعداء فإنهم يبصرون الشمس^(٢). والتعبير في المرحلة الثالثة بالألغاز أي بالصور والتشبيهات التي لا يفهمها الجمهور مع توحيد بين الذات والموضوع. وهو أقرب إلى المعرفة الصوفية. وواضح أن المرحلة الثالثة وحدها هي التي تجمع بين المعرفة والسعادة.



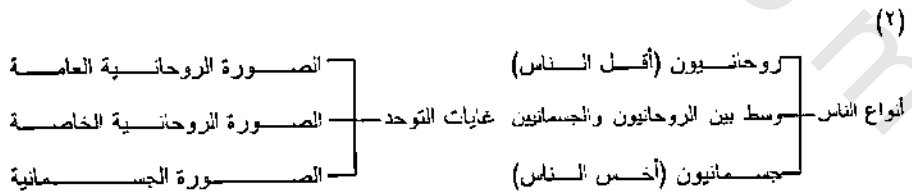
ابن باجه: اتصال العقل الإنساني ص ١٦٥-١٦٧. وهي مثل درجات المعرفة الثلاث عند اسبينوزا:

الحس والعقل والحدس أو درجات المعرفة الثلاث عند كانط في نقد العقل الخالص.

(١) وهو ما يشبه أسطورة الكهف عند أفلاطون.

وأقسام الناس مثل غايات المتوحد تقابلا بين التجمعات البشرية والغايات الإنسانية. فالناس ثلاثة أنواع: جسمانيون وهم أخس الناس، ووسط بين الروحانيين والجسمانيين، وروحانيون وهم أقل الناس. وفي الروحاني معرفة الأرائل^(١). وتمتد أنواع المدن طبقا لغايات المتوحد. فالمدن تعبير عن اختيارات الأفراد وغاياتهم. وغايات المتوحد ثلاث: الصورة الجسمانية، والصورة الروحانية الخاصة، والصورة الروحانية العامة^(٢). وتتال هذه الغايات بالفكر وإلا كانت الأفعال بهيمية لا شركة للإنسانية فيها. فالاختيار فكرى والغرض البهيمى ممكن فى الإنسان. شكله إنسان وباطنه بهيمية. وأفعال البهائم لا تنتج مدنا، فالمدينة مرتبطة بالغايات العقلية. غاية البهيمية ليست الصور الروحانية العامة بل الصور الروحانية الخاصة أو الصور الجسمانية. قد يشارك الحيوان فى الصور الروحانية العامة فى النوع وليس فى الفرد^(٣). فى حين أنه فى الإنسان فى الفرد الدائم فى النوع فى مقابل الوقتى للإنسان. الضرورى فى الحيوان فى مقابل الاختيارى فى الإنسان. وكلاهما فضيلة باشتراك الاسم. فى الحيوان الكمالات شكلية، وفى الإنسان فكرية. الكمالات الشكلية يشارك فيها الحيوان الإنسان. والكمالات الفكرية يتفرد بها الإنسان وحده. المجتمع إذن أخلاق، والأخلاق فكر ونطق. الكمالات الفكرية للإنسان مثل صواب رأى وجودة المشورة وصدق الظن وكثير من المهن والقوى مثل الخطابة وقيادة الجيوش والطب وتبوير المنزل. هى غايات تطلب لذاتها. فى حين أن الجسمية مثل الأكل والشرب والدفار والروحانية مختصة

(١) مثل أويس القرنى وإبراهيم بن آدم وهرمس وكان هرمس من الصوفية لأنه باطنى وأرسطو أيضا وبعض الشعراء العرب.



(٣) وذلك مثل حياء الأسد، وعجب الطاووس، وملق الكلب، وكرم الديك، ومكر الثعلب.

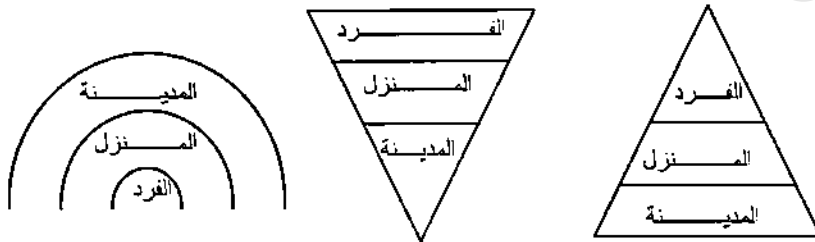
بالإنسان لا يشاركه غيره. الروحانية للذكرى، والجسمانية الوجود المشار إليه. الأول بعد الخلاء والثاني بعد الملاء. الأول بعد الزمان، والثاني بعد المكان^(١).

وبالإضافة إلى القسمة الكيفية يعطى ابن باجه قسمة كمية. ويشبه المجتمع الكبير وهو المدينة بالمجتمع الصغير وهو المنزل. وقد يعنى ذلك أيضا تشبيه السياسة فى المجتمع الكبير بالاقتصاد فى المجتمع الصغير لما كان اللفظ القديم للاقتصاد هو تدبير المنزل^(٢).

والمنزل جزء من المدينة. فالعلاقة بينهما علاقة الجزء بالكل كالدوائر المتداخلة أو الهرم المعدول أو المقلوب عند الفارابى. والغاية من كمال المنزل كمال المدينة أو كمال الفرد. فالمنزل وسيلة لتحقيق كمال الفرد وكمال المجتمع وكان الوحدة الأولى هو المنزل ليس الفرد أو المدينة. القول فى تدبير المنزل مجرد وسيلة لا غاية، قول مجرد فى وقت معين وفى أدبيات معينة عند البلاغيين. والمنزل الناقص والفاضل كلاهما باشتراك الاسم أى قول بلاغى. وهو جزء من علم النفس أى التربية وأدبياتها التى تضم الوصايا (أخلاق) أو أبواب صحبة السلطان ومعاشرة الإخوان (سياسة). والصادق منها مرتبط بعصره. وتتغير العصور وتتغير الآراء، ويصبح الضار نافعاً، والنافع ضاراً. فابن باجه يعيد قراءة النصوص القديمة ويراجعها إحساساً منه بالميدان الجديد وبأنواع الكتابات فيه وبتطور الزمان واختلاف العصر. والحكم على الأقاويل وأنواعها سابق على ابن رشد. فالأقاويل البلاغية عند ابن باجه مثل الأقاويل الخطابية عند ابن رشد. والقول العلمى عند

(١) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٩٥-١٠٨.

(٢) السابق ص ٤١-٤٣.



باجه هو القول البرهاني عند ابن رشد.

جـ- المدينة الفاضلة ونوابتها. أفعال الإنسان غايتها المدينة، المدينة الفاضلة فقط، وفي المدن الأربعة الناقصة أفعال الإنسان غاية هذه المدن. والتوطيات في المدينة الفاضلة غايات في غيرها. الخلاف إذن بين المدينة الفاضلة والمدن الأربعة الأخرى في القيم وليس في الأفعال، في مثل الجماعة ومذهبها، وإحصاء المدن، واحدة فاضلة وأربع غير فاضلة تؤيده الأخبار عن الأمم السابقة وليس حصيلة مشاهدات أو تحليلات اجتماعية أو قسمة عقلية. وبفضل المدن الخمس كلها ينشأ العلم المدني وليس بالمدينة الفاضلة وحدها. فالسلب أكثر إيجاباً من الإيجاب.

والمدن أربعة: الامامية وهي المدينة الثيوقراطية، ومدينة المال وهي الرأسمالية، والجماعية وهي الشيوعية، والتغلب وهي الدكتاتورية. الأولى والرابعة نظام سياسي، والثانية والثالثة نظام اقتصادي. ومن أعظم أسباب الفساد ظن أن هذه المدن الأربع مدن الفضيلة لأنها مدن فاسدة في السياسة أو الاقتصاد. في السياسة لا فرق بين تسلط الدين أو تسلط الدولة. وفي الاقتصاد تسيطر الطبقات العليا المترفة. ويظهر أولاد المترفين وذوو الأحساب الفضيلة من غير أن يكونوا أهلاً لها.

والمدينة الفاضلة فاضلة الآراء والأفعال، أعطى فيها كل إنسان أفضل ما هو معد نحوه. آراؤها كلها صادقة، وأعمالها فاضلة بإطلاق. والأعمال فاضلة بالتصية إلى فساد موجود مثل قطع العضو الفاسد لئلا يبدأ البدن كله. والكامل ما لا زيادة فيه والزيادة فيه نقص كالإصبع السادس. والفرق بين الطبع والوضع أن الطبع صحيح والوضع منحرف مريض. وهو التقابل بين الطبيعة والصناعة، بين الصحة والمرض، بين الخير والشر.

وكل رأى غير آراء المدينة الفاضلة وأفعالها كاذب. ولا يوضع في المدينة الفاضلة رأى أو محل غير رأيها وعملها على عكس المدن الأربع الفاسدة، تستبقى ولا تستبعد، يتعلم كل منها من الآخر. وهو نموذج المدينة المتعددة الآراء^(١). المدن الأربع

(١) السابق ص ٨٣-٨٤ / ٩٢-٩٣.

أفضل لأنها متعددة الآراء وليست أحادية للرأى، يتعلم الإنسان فيها بالطبيعة أو الاكتساب الخير والشر. ليس الخير مفروضاً عليه والشر جاهلاً به كما هو الحال فى تصوير الجنة. يميز فيها الإنسان، ويختار بين الصواب والخطأ إعمالاً للعقل والإرادة. ويقع العمل الخطأ لينال به غرض آخر وليس لمجرد اللعب. وإذا كان الخير نسبياً أى بالنسبة إلى آخر لم يعد المجتمع مثالياً بل تبريراً للشر الأقل لتوقع خير أعظم. وهذا التقابل بين الفاضل والفاقد ثنائية متطهرة توقع فى القطعية والمذهبية مثل الفرقة الناجية والفرق الهالكة، نظرة مثالية للمجتمع، جنة الله فى الأرض.

ولا تحتاج المدينة الفاضلة إلى صناعة الطب نظراً لصحة الأبدان ولأنها تعيش على الطبيعة والفطرة. والطبيعة تعالج نفسها بنفسها نظراً لاعتدال الغذاء. ولا تحتاج إلى صناعة القضاء لأن الناس أخيار بالطبع، متحابون لا يتشاكسون. أفعالهم كلها صواب^(١). وقد يكون عدم احتياج المدينة الفاضلة إلى صناعة الطب لأنها تتبع قوانين الغذاء المعروفة فى كل الأديان. وهذه حالة مثالية للبدن بلا طب، وللروح بلا قضاء. ومن له تمام الأعضاء وجودة الصحة فهو عبد بالطبع لا فرق بينه وبين البهائم.

ولا يشير ابن باجه إلى معلمه الفارابى. فيغيب التراكم الفلسفى. الكل يبدأ من الصفر وكأنه لم يسبقه أحد. ربما نشأ عدم الإحساس بضرورة الإحالة إلى السابقين فى الموروث مثل الإحالة إلى الواحد لأن الموروث حضارة واحدة، ينتسب إليها الحكماء. وليسوا غرباء، والموروث غير مشخص. ولا توجد أفكار شخصية بل فكر موضوعى وحضارة عامة مشتركة يعرضها الجميع.

ومن خواص المدينة الفاضلة ألا يكون فيها نوابت. فالنوابت معنى قدحى. النوابت من واقع لهم رأى صادق ليس فى المدينة أو كان فيها نقيضهم. المهم هو المصدر وليس الصدق. وهى حجة سلفية أصولية. وكلما كان المعتقد أكثر وأعظم كان اسم النوابت أصدق. النوابت هى المعارضة الخيرة فى المدن الفاضلة أو المعارضة الجاهلة فى المدن

(١) السابق ص ٤٣-٤٥، رسالة الوداع ص ١٣١-١٣٦.

الشريرة. لا يهم المكان ما دام المثل الأعلى هو الانسجام والتآلف والتعاطف. وتظهر النوايت فى المدن الأربع الفاسدة وليس فى المدينة الفاضلة وحدها تنظييراً لآية ﴿وَإِذْ قَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾. وهو وضع الأنبياء والصالحين ودعواتهم مع أقوامهم. وبهذه النوايت فى المدن الفاسدة تتحول إلى مدن فاضلة. وإذا ظهر النوايت فى المدن الفاضلة تنقص رفضاً للتناقض والاختلاف. التوافق هو الحياة، والتناظر الموت. الرأى الواحد الحق والآراء المتعددة هو الباطل. وقد يكون النوايت من الداخل أو من الخارج، من الموروث أو من الوافد بصرف النظر عن المصدر^(١). وإن سير المدن الفاضلة وغير الفاضلة هى فى النهاية سير نافعة. وهو ما قاله الفارابى من قبل من ضرورة بتر المعارضة حتى يصبح النظام الهرمى الطبيعى الكونى مثل بتر الطبيب العضو الفاسد حتى يبرأ الجسد استعمالاً للحدث الشهير فى غير موضعه عن صلة الأعضاء بالجسد دليلاً على التراحم والترابط الاجتماعى.

والسؤال هو: هل للنوايت معنى إيجابى أم معنى سلبى مثل الفسق أى خروج النبت من الحبة؟ قد يكون له معنى إيجابى مثل الغرباء والصوفية أى إعلان الحق ولو كان أقلية فى مواجهة الباطل ولو كان أغلبية؟ ومن هم؟ هل هم الحكماء والصوفية أى المتوحدون؟ هل هم المثقفون الثوريون بلغة العصر؟

د- الرئاسة والكمال. والرئاسة الاجتماعية عند ابن باجه نوعان. الأول بين المعلم والتلميذ والملك والمدينة. والثانى المستعملة لغاية بالتأخير أى بالتشبيه والمجاز مثل مدير المدينة الفاضلة. وهو ليس ملكاً بل يحقق غاية التدبير. الأول رئاسة ظاهرة خارجية، والثانية رئاسة باطنية داخلية. فى الرئاسة الأولى يقدر الرئيس أفعال المروؤس كى يبلغ غرضه. وعلى هذا يقال لمدير المدينة الفاضلة الملك الرئيس. والرئاسة الثانية مستعملة لغاية إنسان ما توطئة له فى غرضه. ولا يدل مدير المدن غير الفاضلة بأنه رئيس إلا فيما شابه فيه الملك. الرئيس الأول يعطى السنة ويقدر

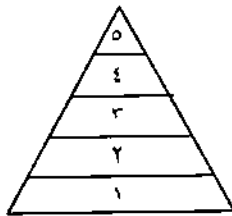
(١) ابن باجه ص ٤٥-٤٦.

الأفعال، والرئيس الثاني الفارس واللجام^(١).

ويتحقق الكمال الإنساني على خمس مراتب من أدنى إلى أعلى، كمال الآلات واليسار وهو الصلاح الإنساني العام، كمال العالم، وكمال الصحة، جسد الإنسان وهو كمال العبد المطيع، وكمال الفضائل الشكلية وهو كمال الحيوان الراقى، وكمال الصناعات العملية وهو كمال الإنسان الفرد، وأخيرا الكمال الذاتي الخالص، كمال النطق. وكل كمال أدنى خادم لكمال أعلى. ونور الصحة كالعبيد والعرفاء وعمال المدينة لا من أجل الفضائل الشكلية التي تجود بها المعاشرة وتتم بها مصالح المدينة. والصناعات العملية كالطب والملاحة والفلاحة والخطابة وقيادة الجيش مرووسة وتهدف أيضا إلى صلاح المدينة. والكمال الذاتي ليس خادما لكمال آخر بل هو غاية في ذاته في حين أن الصناعات العملية خادمة للكمال الذاتي. كل درجة دنيا خادمة للدرجة العليا، وكل درجة عليا مخدومة من الدرجة السفلى. كل درجة عليا رئيس وكل درجة دنيا مرؤوس. كل درجة دنيا وسيلة، وكل درجة عليا غاية. الأولى على الإطلاق غاية وليست وسيلة. والدنيا على الإطلاق وسيلة وليست غاية. والمتوسطة وسيلة إلى ما هو أعلى وغاية لما هو أدنى منها.

وهذه الكمالات مقصودة بالطبع ولا تتم إلا بالاجتماع المدني. لذلك تفاضل الناس لتكمل المدينة بهم. الكمالات إذن تراتبية طبقية. والطبقة يحددها طبع الإنسان. والطبقة ليست المهنة أو الرزق بل العقل أو الغاية الإنسانية. وهي واحدة أبدية عقلية مثل الله. هو تفاضل طبيعي كوني ليس فيه للإنسان حرية واختيار. والاختيار داخل الطبيعة، والحرية

(١) ابن باجه: رسالة الوداع ص ١٣١-١٣٦.



أنواع الكمال

- الكمال الذاتي الخالص
- الصناعات العملية
- الفضائل الشكلية
- الصحة
- الآلات واليسار

فى الضرورة، أن يكون الإنسان غاية نفسه فى إحدى هذه المراتب الخمس. فالارتقاء نظرية فى الخلاص. يصل فيها الإنسان إلى حال لا تصارعه الطبيعة ولا تنازعه النفس البهيمية. وهى حالة النطق والشرف واللذة والبهاء والبهجة دون ألم الطبيعة، حال النفس الناطقة البعيدة عن الهوى، الوحدة التى لا ضد لها ولا كثرة فيها^(١).

ثالثاً: من الاجتماع إلى السياسة

وكما تحولت الأخلاق إلى اجتماع يتحول الاجتماع إلى سياسة مثل سياسة الأبدان والنفوس والأصحاب عند إخوان الصفا أو أنواع الرياسة عند الفارابى أو الإمامة وضرورة السلطة فى المجتمع عند ابن سينا.

فالسياسة لفظ عام بمعنى أيضاً الأخلاق الاجتماعية، سياسة الأصحاب كما يقول الاخوان أو توجيه النصائح للملوك. فالقوانين السياسية هى المعايير الأخلاقية. والغاية منها نفعية. ولا فرق بين الطبقات الأخلاقية والطبقات الاجتماعية والطبقات السياسية. والتقسيم الطبقي الثلاثي واحد فى الأخلاق والاجتماع والسياسة. تبدو الآراء السياسية للاخوان متأثرة خاصة فى القسم الرابع فى العلوم الناموسية الإلهية والشرعية. فالإنسان حيوان سياسى عمرانى. خلق لتعمير الأرض ولخلافة الله فيها. ويصفون السلطة السياسية الإمامة والملك، وأوقات الحرب^(٢).

ولم يساهم فى السياسة فقط الحكماء، فلاسفة البلاط فى الدولة السنية بل ساهم فيها أيضاً حكماء العامة، فلاسفة الجماهير فى المعارضة الشيعية، أبو حاتم الرازى، وأبو يعقوب السجستاني، وحמיד الدين الكرماني.

(١) ابن بلجة: رسالة للوداع ص ١٣٦-١٤١، الغنية الإنشائية ص ١٠٠، الوقوف على العقل للفعال ص ١٠٧.

(٢) إخوان الصفا: الرسائل، الرسالة الأولى: فى الآراء والديانات ص ١٠٤/٤-٥٣٨. فصل فى بيان سبب اختلاف العلماء فى الإمامة ص ٤٩٣-٤٩٧. الرسالة الحادية عشر: فى ماهية السحر والعزائم ص ٢٨٣-٤٠٦. فى معرفة الحروب وأوقاتها، فى معرفة متى الحرب تكون ص ٤٠٤-٤٠٥ الخلافة والإمامة ص ٢٩٧/٩/١.

وكما يتأرجح موضوع النفس بين الطبيعيات والإلهيات فى الحكمة النظرية ويتأرجح أيضا فى الحكمة العملية بين الأخلاق والاجتماع والسياسة كذلك يتأرجح موضوع السياسة بين الأخلاق الاجتماعية فى علاقة الفرد بالآخرين، برئيسه وندّه ومرؤوسه، وبالأخلاق الدينية فى علاقة الفرد بنفسه وبالله، وبالنبوة نظرا لضرورتها فى المجتمع، وبالمجتمع المدني فى النظم الاجتماعية وفى أنواع المدن طبقا لأهدافها وطبيعتها الرياسة فيها وأخيرا بالإمامة التى تحولت من علم الكلام إلى علوم الحكمة. فتجلى قوى النفس هو أساس الأخلاق والاجتماع والسياسة.

وقد عبر الاخوان عن هذه الوحدة بين الأخلاق والاجتماع والسياسة فى القسم الرابع من الرسائل العلوم الناموسية الإلهية والشرعية. وتعنى العلوم الناموسية كل ما يتعلق بالمجتمع، الأخلاق والسياسة. وهو القسم الذى يتضمن أيضا تصنيف العلوم مما يدل على إدخال هذه العلوم "الإنسانية" داخل القسمة الثلاثية التقليدية للحكمة النظرية: المنطق والطبيعيات والإلهيات. والعلوم الناموسية قسمان: إلهية وشرعية، عقائد وشرائع، نظر وعمل. فالحكمة النظرية أساس الحكمة العملية^(١).

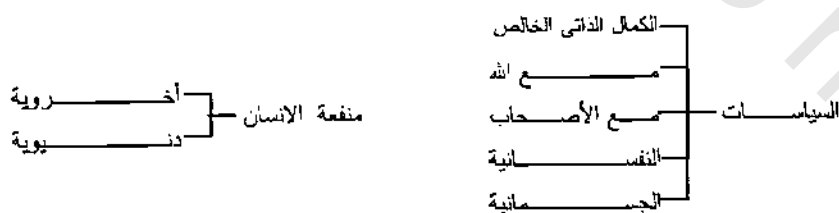
١- الأخلاق والسياسة والتربية. وهى بدايات السياسة وعلاقتها بالأخلاق والتربية والبدن والكون قبل أن تتحول إلى علم السياسة وتحليل السلطة فى المجتمع.

أ- السياسة الأخلاقية. وتعنى السياسة هنا المعنى العام، الإدارة أو كيفية التعامل أو التدبير، مثل رسالة الاخوان فى أنواع السياسات. فالعنوان خادع لا يدل على مضمونه. إنما يعنى السياسة بالمعنى العام. وتنقسم إلى أربع سياسات: الجسمانية أى سياسة الإنسان مع جسمه، والنفسانية أى سياسة مع نفسه، وسياسته مع الأصحاب، وسياسته مع الله^(٢). وهى قسمة رباعية قائمة على قسمة ثنائية سابقة وهى أن منفعة

(١) إخوان الصفا: الرسائل ص ٤/١/٤٠١.

(٢) الرسائل ص ٤/٩/٢٥١/٢٥٨.

الإنسان دنيوية وأخروية. لذلك كانت سياسته في علاقة مع الجسد أو النفس أو الصديق أو الله. وهي مظاهر متعددة للإنسان الكامل. تصف ما ينبغي أن يكون ولا تقرر ما هو كائن. تعطى النصائح والمواظ وتوجه نحو السلوك العملى وليس نحو التأسيس النظرى. لذلك امتلأت بالمابنيغيات والإنشائيات والخطابيات. هي رسالة أقرب إلى الأخلاق العملية، كيفية التعامل مع الجسد بالزهد، ومع النفس بالتصفية، ومع الأصحاب بالمحبة، ومع الله بالطاعة. والتعامل بالجسد الإنسانى الوجودى، إظهار القرب بالبعد، واللين بالغلظة، والأنس بالوحشة، والكرم بالشح، والانبساط بالانقباض، والرحمة بالسخط، والوعد بالوعيد كما هو الحال فى أحوال الصوفية^(١). السياسة الجسمانية فى الطب البدنى. فالغذاء صنفان وثالثهما الماء، ما ينزل من السماء أو ما ينبع من الأرض، مع قلة الأكل وترك الشبع وتعتمد الجوع والاعتدال. والسياسة النفسانية تصفية النفس بالقناعة والزهد والفقر، وإلا يطمع فى الدنيا قطاع الطرق واللصوص ومصادرة السلطان وحسد الاخوان. ويستعمل الاخوان تشبيه السفينة والريان. وهو تشبيه إنسانى عام لا صلة له بوافد أفلاطونى أو موروث أصلى أو حضارى. وتأتى سياسة الأصحاب بعد المعرفة. وتشمل سياسة الأهل مع الاخوة والزوجة والأولاد والعبيد خصوصا النساء، وضرورة تفقد أحوالهن لأنهن سريعات التلون كثيرات التغير، يتغيرن مع الساعات، ويضطربن مع الأوقات. فيكون الصفح عنهن كثيرا، ومراعاة أموالهن، ولا يغتر الإنسان بصلاحيهن، فاستفسادهن سهل يسير إلا من حماها الله، وقليل ما هن. ولا يجب إظهار الفاقة للأولاد والغلمان



(١) السابق ص ٢٩٠.

والحواشي، وأن يقوم الإنسان بواجبه المفروض عليه^(١).

وبعد الانتقال من سياسة الجسد إلى سياسة النفس إلى سياسة الأصحاب، الأقرب فالأقرب، والأبعد فالأبعد، يتم الوصول إلى الله. ويظهر موضوع العبادة والقربان قرباً إلى الله وتقرباً إليه. والقربان نوعان: قربانان مقبولان ودعاءان مستجابان، وقربان غير مقبول ودعاء غير مستجاب.

والقربان نوعان: فلسفى مثل سقراط وأرسطو، وشرعى مثل الحج والذبح. والعبادة نوعان: فلسفية إلهية للخاصة مثل الإقرار بتوحيد الله، وعبادة شرعية ناموسية للعامة، الأوامر والنواهي. ويصعب اقتران العبادتين الفلسفية والشرعية لأن العبادة الفلسفية موت الجسد وحصر النفس عن الأمور المحبوبة وترك الرخصة والوصول إلى إدراك حقائق الموجودات، في حين أن العبادة الشرعية ظاهرة محضة. العبادة الفلسفية الإلهية مثل السياسات الجسمانية والسياسات النفسانية والعبادات الناموسية والشرعية التي تشمل سياسات الأصحاب والسياسة مع الله. وتقام في أول الشهر وفي وسطه وفي آخره. اليوم الأول للتطهر والتبخّر، والثاني محراب الصلاة، والثالث العشاء الأخير وصلب المسيح وتقديسه حتى يصل السماء بجزء الجدى وهو النجم الذى يهتدى به فيتأمل الكتاب حتى الثلث الأخير. وفي الليل، الثلث الأول لعبادة النفوس، والثلث الثاني للقيام والتفكير فى الملكوت، والثلث الثالث الهبوط إلى الأرض سجوداً بالتدلل والتضرع والاستغفار والتوبة، والدعاء الأفلاطوني، والتوسل الادريسى، والمناجاة الأرسطية حتى الفجر، فيمحي الفرق بين الموروث والوافد فى الحكمة الخالدة. ولا فرق بين مسيحية ويونانية وصابنية وإسلامية. وعبادات الإخوان نموذج لهذه العبادة الإلهية الفلسفية. وقربان الإخوان يجمع بين الفلسفى والشرعى مثل قربان إبراهيم بالإضافة إلى بعض الخرافات الشعبية مثل أن فى الجنة أربعين خروفاً^(٢).

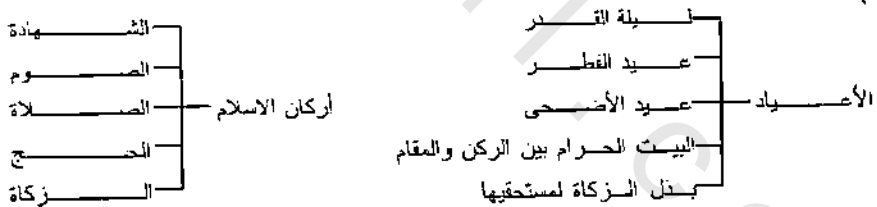
(١) السابق ص ٢٥٩.

(٢) وهو رأى كانط فى التفرقة بين الدين الفلسفى والدين الكنسى، والانتقال من أحدهما إلى الآخر عن طريق التأويل. انظر دراستنا "الدين فى حدود العقل وحده"، قضايا معاصرة، ج١ فى الفكر -

وبالرغم من صعوبة اقتران العبادة الشرعية بالعبادة الفلسفية إلا أنه طبقا لاتفاق الحكمة والشرعية أو الفلسفة والدين يثبت الاخوان تطابق الأعياد الإسلامية والأعياد اليونانية أى الفلسفية للخاصة، أعياد الشرع مع أعياد الطبيعة. فأركان الإسلام خمسة: الشهادة والصوم والصلاة والحج والزكاة. والأعياد الإسلامية خمسة: ليلة القدر، عيد الفطر (معابنة الهلال)، عيد الأضحى، البيت الحرام بين الركن والمقام، وبذل الزكاة لمستحقها^(١). وتتفق الأعياد اليونانية الطبيعية مع الأعياد الإسلامية الشرعية. فعيد الفطر هو عيد الربيع والخصب. وعيد الأضحى هو عيد شدة الصيف. ويوم الوصية هو يوم جفاف الثمار. وأحيانا تبدو الأعياد الشيعية مثل وصية الرسول فى حجة الوداع بغدير خم أو يوم الحزن يوم قبض الرسول. وأحيانا تتدخل الأبراج الحمل والسرطان والميزان والجدى مع الفصول الأربعة^(٢). وأحيانا تذكر خصوصية الأعياد الإسلامية التى لا تشابه أعياد الفلسفة ولا الشريعة لأنها ذاتية قائمة بذاتها. تظهر الأفعال عنها وبها وفيها. وهى ثلاثة: أول ووسط وآخر والرابع أجمعها وأشدها فعلا. الأعياد للفرح ويوم الوصية فى حجة الوداع ممزوج بالحزن، ويوم قبضه حزن وكآبة. وفى كل دين، اليوم الأخير،

= الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ١٣١-١٧٠.

(١)



(٢) أيام الاخوان	الفلك	الإسلام	الأعياد الفلسفية	الصورة الإنسانية
الأول	الربيع	الفطر	الحمل	الصبا
الثانى	الصيف	الأضحى	السرطان	الشباب
الثالث	الخريف	الوداع	الميزان	الكهولة
الرابع	الشتاء	القبض	الجدى	آخر العمر

الرسائل ج ٤/٩/٢٦١-٢٦٧/٢٧٢.

العشاء الرباني، حجة الوداع إعلانا عن نهاية فترة وبداية أخرى. وقد حول الاخوان أعيادهم إلى أشخاص ناطقة، وأنفس فعالة تفعل بإذن ربها ما يوحى إليها وما يلهمها من أفعال. وتستمر في التاريخ بعد مرحلة النبوة والوصية وحجة الوداع. يظهر الداعي ويخرج أول القائمين في يوم فرح وسرور. ثم يقضى على الجور، وهو في فرح وسرور واستبشار بقيام الثاني. ثم يعود الباطل ويقوم الثالث لمقاومته. ثم يختفى ويعم الحزن والكآبة بالعود إلى الكهف نقية واستتارا^(١).

ب- الأخلاق السياسية. والتحول من السياسة الأخلاقية إلى الأخلاق السياسية هو تحول إلى قلب علم انسياسة، السلطة السياسية. والسياسة عند إخوان الصفا لا تظهر مباشرة بل بطريق غير مباشر على لسان الحيوان أو بتحليل دورات الأفلاك أو بتصفية النفس وتجنيد الجماهير والاستعداد حتى يحين وقت الثورة. ومن ثم يصعب الفصل بين الأخلاق والاجتماع والسياسة.

وتقوم الأخلاق السياسية على نفس الثنائية التقليدية. فكل شئ في هذا العالم ظاهر وباطن. وكذلك الأمر في السياسة. فالأخلاق السياسية ظاهر وباطن، صلاح في الدنيا وصلاح في الآخرة، عامة وخاصة، سوقة وملوك، ملوك وأئمة. ولكل طائفة أخلاقها السياسية. ولا يمكن الصعود من طبقة إلى طبقة إلا بعد تهذيب النفس^(٢).

وكما تحولت الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية عند الفارابي كذلك تتحول الأخلاق الاجتماعية إلى الأخلاق السياسية عن طريق البحث عن الفضيلة الكاملة أو الفضيلة الرئاسية قبل تحول الرياسة من مستوى الأخلاق السياسية إلى علم السياسة في

(١)

الاستتاء نقية واستتارا
عودة الباطل ومقاومة الثالث
القضاء على الجور وقيام الثاني
ظهور الداعية أول القائمين

(٢) السابق ج ١/ ٣٢٨.

السلطة السياسية. والفضيلة الكاملة هي فضيلة واحدة من مجموع الفضائل كلها أو عدة فضائل تكون أعظمها قوة، ولا يمكن إثباتها إلا بإثبات سائر الفضائل كلها. فضيلة كلية بعد إتمام الفضائل الجزئية، فضيلة كل الأمم بعد إتمام فضائل كل أمة ومدينة ومنزل أو طائفة. ومن ثم تترتب الفضائل ابتداء من أعظمها قوة إلى ما هو أقل، وما أشبهها في جزء من أجزاء المدينة مثل فضيلة صاحب الجيش المشتركة بين المجاهدين، وهي الشجاعة، وفضيلة مكتسب المال. الفضيلة الكاملة أعظم الفضائل، والصناعة الكاملة أعلى الصناعات. وفضائل الطائفة اثنان: المنزلية والجهادية أى الاقتصاد والحرب وليس الاقتصاد والسياسة. وكلاهما تحت الفضيلة الرئاسية^(١). والسؤال هو: هل كبس المال فضيلة أم يتم طبقاً لعوامل والربح، المكسب والخسارة وقوانين السوق، العرض والطلب؟ وهل يمكن التحكم فى الاقتصاد بالأخلاق؟ ربما يكون رأى ابن خلدون السلبى فى التجارة وأخلاق التجار أقرب إلى الفضيلة.

واخوان الصفا هم الوحيدون الذين تعرضوا لقضية تجنيد الجماهير باعتبارهم قضية سياسية من أجل سلب المجتمع وتفريغه من مضمونه وإسقاطه من الداخل عن طريق تكوين الحركات السرية وتجنيد الأفراد ريثما يتم الانقراض على ما تبقى من الدولة كنظام سياسى. وإلى أن يأتى هذا الحين تمارس التقية.

وقد اختلف الاخوان وهم من الباطنية عن القرامطة والإسماعيلية حول الخروج على أولى الأمر، واستعمال القتل والترويع والاستيلاء على البلاد. فقد شجع الدولة العباسية العلويين على الخروج ولكن الاخوان فضلوا السكينة والانتظار حتى يأتى الوقت الملائم للثورة والعصيان. وأثناء ذلك يقومون بتربية الأفراد وتنقيف العقول بفلسفتهم التى تجمع بين الفلسفة والدين وتصفية القلب وتقوية أوامر المحبة والإخاء. فيزول ما علفت به الشريعة من الجهالات والضلالات، ويحصل الكمال الإنسانى^(٢).

(١) الفارابى: تحصيل السعادة.

(٢) الرسائل ج١-٨/٩. ويمكن القول إن الاخوان أقرب إلى يمين اليسار والقرامطة يسار اليسار.

فالمملوك هم خلفاء الله فى الأرض لملك البلاد وسياسة العباد، يحفظون شرائع الأنبياء بتنفيذ أحكامهم وحفظ النظام. وهو أقرب إلى الثيوقراطية والحكم الإلهى، مرتبطة بالله والكون والأفلاك والأرض. فالأفلاك ملائكة السماء ومدبروها كما أن الملوك مدبروا الأرض^(١).

فالتطريق إلى زعزعة الحكم هو تفريغ الدولة من الداخل بعد تجنيد قوى الجاه والسلطان والمال حتى يتم انتزاع السلطة السياسية القديمة إلى السلطة الدينية الجديدة قبل تحويلها إلى سلطة سياسية.

ويتم التجنيد عن طريق إرسال مندوبين إلى قوى الرئاسة والجاه والمال والتلطف فى دعوتهم واستمالتهم إلى المذهب ليساندونهم فيما نالهم من اضطهاد.

ويأتى الأحداث والاغرار بالصبيبة لإدخالهم فى الدعوة إلى الكاهن بيده مصباح وبالأخرى بخور ويلزمه بالسِر. ويتلو الكاهن على رأسه سبعة وثمانين اسما من أسماء الملائكة وإسماع السِر للرجال والنساء. ويحذر العامى من علوم النجوم والطلسمات والكيمياء والطب من أجل استدراجه إلى السحر ونزع المقاومة العقلية والإرادية منه. وفى قصص الأنبياء أدلة على ذلك مثل قصة هاروت وماروت، والهداية من الشيخ والداعية والمرشد والإمام المستور.

وتبدو أهمية القرابين التى ترمز إلى ذبح الأعداء والأشرار وأهمية الأعياد كإطار شعبى لتجنيد الأعضاء^(٢). ويكثر الاستشهاد بقصص الأنبياء إبراهيم وإسماعيل والقداء والخاتم بدل السكين. كما تظهر الصور القرآنية مثل سود وبيض وحمز وغازيب سوداء. ويستشهد بسقراط وذبحه ديكا وفاء لنذر.

(١) الرسائل جـ ١/٣/١٤٥.

(٢) الرسائل جـ ٢/١١/٣٠٠-٣٠٢.

والسؤال هو: إذا كان الاخوان حركة معارضة سرية فكيف تكون إشراقية؟ ربما لأن تفسير المضطهدين أقرب إلى الانفعال منه إلى العقل وإلى الاندفاع منه إلى التريث. ومع ذلك فالتريث فى الخروج على أولى الأمر تقية أفضل من الخروج قبل الساعة.

ج- التربية السياسية. ولأول مرة تتحول السياسة من أخلاق سياسية أو سياسة أخلاقية إلى تربية سياسية قبل أن تصبح علما سياسيا دقيقا. وتكون التربية السياسية عن طريق نظرية فى التعليم بين معلم ومتعلم.

ويكون التعلم لثلاث مراتب من العلوم. علم خاص بكل طائفة، وعلم خاص بكل أمة، وعلم مشترك بين كل الأمم، علم الإنسانية^(١).

ويكون التعليم بطريقتين: طوعا أو كرها، إخضاعا أو تأديبا، إقناعا بالأقوال الإقناعية والانفعالية وكرها مع المتمردين العاصين. الاختلاف فى الوسيلة، والغاية واحدة. وكما يختلف الإقناع والتأثير والخيال كذلك تختلف طرق التأديب بين القلة والكثرة، الضعف والقوة. التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية فى الأمم والمدن. والتأديب هو إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية فى الأمم. التعليم للأخلاق، والتأديب للصناعات. التعليم بالقبول، والتأديب بالتعود على النهوض بالملكات وشحذ العزائم بحيث تستولى الأفعال على النفوس كى تعشقها. وقد تكون العزائم بقول أو بفعل. الفضائل الفكرية من الذات، والفضائل الخلقية من التعليم. الفضائل طوعا، والصناعة تأديبا^(٢). التعليم من الصبا حتى البلوغ، والتأديب من ثمان أسابيع أى شهرين مما بين أخلاق العقاب منذ الطفولة !

(١) العلم الأول يسمى فى الأنثروبولوجيا المعاصرة Sub-Culture, Mass-Culture, Group-

Culture. والثانى National Culture ، والثالث Universal Human Culture.

(٢) التعليم أقرب إلى Education ، والتأديب أقرب إلى Training . وإذا كان التعليم هو Learning فإن التأديب يكون هو التربية Education.

وقد يكون التعليم شفافيا كما هو الحال فى الثقافة العربية الإسلامية قبل التتوين
وقد يكون مدونا.

والتعليم والتأديب على مستوى المدن والأمم جميعا وليس على مستوى مدينة
بعينها أو أمة خاصة مما يوحى بضرورة وجود نظام دولى، شرطى للعالم، كما هو الحال
هذه الأيام بتهذيب وتأديب المدن والأمم التى تخرج على النظام الدولى الجديد كى تدخل
بيت الطاعة.

والسؤال هو: كيف يتم الجمع بين الطبع والإرادة؟ بين التعليم والتأديب، بين
الطوع والكره؟ الطبع فطرة لا تحتاج إلى تهذيب، والإرادة حرة فى حاجة إلى تعلم
طبيعى. التأديب ضد الطبع والإرادة فى آن واحد.

والمعتاصون والمشاغبون هم المعاندون أى الملحدون والطاغون وكأن الفرق
الهالكة فى علم الكلام مازالت حاضرة فى الذهن، ودعوة السلطان لاستئصال الخارجين
عليه والمعارضين له.

والسؤال هو: هل أساليب الترغيب هى أساليب التهريب والوعد المعروفة فى
الدين؟ التعليم ممكن. أما التأديب بالقوة والقمع فهى أخلاق العبيد وأخلاق القوة والسيطرة.
ولا عجب من الفارابى العقلانى المنطقى الاشرافى الفنان تبرير استعمال العنف لتأديب
المتعلمين المتمردين المعتاصين بالإكراه. وهو ما يتفق مع تصوره للمتمردين فى المدينة
الفاضلة وبترهم. فمن الأفضل بتر العضو الفاسد حتى يبرأ الجسد كله. وقد يكون ذلك
تبريرا لما يسمى الآن غسيل المخ وإعلام الدولة والقمع والسجن والتعذيب.

ولماذا يؤدب العصاة على الأمور النظرية التى يربون عليها؟ وهل يمكن تغيير
قناعات الناس؟ وهل هو مفيد حتى فى الأمور العملية؟ هل هناك سعادة بالإكراه؟^(١). ربما
يعنى تأديب الأمة تجنيدها فكريا وتربيتها أخلاقيا ونهضتها ثقافيا كما هو الحال فى

(١) وهذا ما يحدث فى واقعنا الحالى من تأديب تاركى الصلاة بالعصا وإيقاعهم عن العمل فى شبه
الجزيرة العربية.

المجتمع الأيديولوجى أو فى الأمة الإسلامية. ويكون ذلك بالإقناع وليس بالتأديب. وهل الأمة كالطفل والصبى والمدن للتأديب؟ وهل الأمة وحدة واحدة دون تفاوت طبقاتها وطوائفها؟ وهل العقاب جماعى أم فردى؟ هل الأمة جمع واحد، إصلاحية واحدة يسوقها الملك كما يشاء؟ وهل فى المؤدب فضائل غير القهر والغلبة والتعذيب والقسوة والخطف وانتهاك حقوق الإنسان؟ وقد يؤدى ذلك إلى تبرير ما يفعل موظفوا النظام وأجهزة الاعلام وغسيل المخ.

ووسائل الإقناع أربعة: التأثير أى الخطابة، والإقناع أى الجدل، والإذعان أى السفطة، والتخمين أى الشعر، والبرهان أى الحكمة دون حدود فاصلة بين منطق الظن. فالتعليم إما إقناعى انفعالى تمثلى أو نظرى برهانى، الأول للعامة والثانى للخاصة.

تتعلم الأشياء النظرية أولا بالطرق الإقناعية ثم التخيلية خاصة الأشياء التى لا يمكن أن تعرف إلا بمعلومات كثيرة وخاصة المبادئ القصوى. فالعامة فى حاجة إلى مثالات لها وإقناعات بها. وتختلف أمة عن أمة ومدينة عن مدينة، وطائفة عن طائفة حتى يحصل للجميع الفضيلة الفكرية، وتحصل لهم الفضائل النظرية. الإقناع والتمثيل للعامة أولى فضائل العلم. وتختلف الصور طبقا للشعوب نظرا لتعدد الأنواع الفنية والأمثال الشعبية. البداية بالإقناع والتأثير ثم بعد ذلك الخيال. والغاية من الأقاويل الانفعالية الخلفية الإذعان والخشوع والتسليم. وهى وسائل أكثر قوة تهدف إلى مجرد الإقناع. ويتفرد الخيال بين الأمم والمدن والطوائف من أجل الإقناع بالفضائل الفكرية التى تحصل من الفضائل النظرية.

وقد أتت هذه القسمة فى طرق البرهان لأن تفهيم الشيء إما بعقل ذاته أو تخيل مثاله، وأن إيقاع التصديق إما بالبرهان اليقضى أى التصور أو بالإقناع أى التخيل. وكل تعليم يلتزم بهذين الشئين، تفهيم الشيء وإقامة معناه فى النفس وإيقاع التصديق به. ويكون إما بالبرهان وفى هذا الحالة يكون العلم فلسفة أو بالتخيل وسماه القدماء ملكة، وإذا أخذت الفلسفة واستعملت فيها الطرق الإقناعية سميت الملكة الفلسفية الذائعة المشهورة.

والبرائية ملكة محاكية للفلسفة. وكلاهما يعطيان الغاية القصوى للإنسان وهي السعادة. الفلسفة تبرهن، والملكة تقنع. الفلسفة تعطى المبدأ الأول وذوات المبادئ الثواني غير الجسمانية، المبادئ القصوى المعقولة. والملكة تتخيلها بمثلالات مأخوذة من المبادئ الجسمانية، وتحاكيها بنظائرها من المبادئ المرئية، وتحاكي أفعال القوى والمبادئ المرئية، وتحاكي الأفعال الإلهية. كما تحاكي أفعال القوى والمبادئ الطبيعية بنظائرها من القوى والملكات والصناعات الإرادية أى تشخيص الطبيعة كما يفعل أفلاطون فى "طيماوس" تمثلاً للوafد فى إطار الموروث.

والسؤال هو: هل الصناعة العملية تعلم بالإقناع والانفعال أم بالعقل كحرفة؟ وإذا كان التخيل عن طريق الشعر العامة، والإقناع والتأثير عن طريق الخطابة لتعليم الصناعات فهل يمكن أن يؤدى ذلك إلى تعليم صناعة تقوم على علم نظرى دقيق؟ قد تعنى الصناعة العملية هنا فنون البلاغة والخطابة أى فنون القول. وقد تعنى الحاجة إلى الأساليب الإقناعية الانفعالية التمثيلية الحسية الأولى فى تعلم الأطفال الأمور التجريدية البسيطة مثل صناعة الحساب. والأقويل الإقناعية هى فى النهاية من صناعة المنطق.

إلى هذا الحد بلغ الإعلاء من شأن الفلسفة اعتزازا بالفلسفة فى مجتمع دينى ناشئ يسيطر عليه الفقهاء والسلاطين والصوفية. وبدت الملة أقل منها لأن الملة تدرك بالمثلالات وتحاكي النظائر. أما الفلسفة فتتصور المبادئ الأولى. محاكاة الأفعال الإلهية فى الملة وقوع فى التخيل وابتعاد عن البرهان. فالملة أقل من الفلسفة والفلسفة أعلى من الملة. ويستعمل الفارابى لفظ الملة وليس الدين للدلالة على أن الدين اجتماعى بالضرورة بعد أن يتحول إلى طبيعة أو بنية اجتماعية. فهو ليس ديناً مجرداً بل ديناً اجتماعياً.

وليس التخيل أقل من النظر العقلى أو الإدراك الحسى بل يتجاوزهما لأنه يتطلب أولاً معرفة الأمور الحسية وتصوراتها العقلية ثم تجاوزهما بالخيال. هل الخيال أقل من العقل، والنبي أقل من الفيلسوف، والخيال أكثر قدرة على التصوير والإدراك؟ لا توجد عند الفارابى صراحة نظرية فى النبوة والخيال كما هو الحال عند ابن سينا ولكنها

موجودة فى طرق الإقناع. وهو ما سماه ابن رشد بعد ذلك أنواع الأقاويل حتى عرف به دون مصادره.

وربما تحولت الفلسفة إلى نوع من الأرسطراطية اليونانية. لذلك يظل علم الكلام فلسفة الحرفيين، الخياط والغزال والنشار والنجار والحداد.

ويبدو أن التعليم المقصود شئ بين التعليم العام والتربية الوطنية والاعلام كما هو الحال فى هذه الأيام فى الخلط بين التربية والتعليم والثقافة والاعلام، والعلم والإرشاد القومى. وهى علوم أربعة: الأولى الفضيلة النظرية التى تحصل بها الموجودات المعقولة ببراہين يقينية، وهى أعلى العلوم، علوم الخاصة. والثانية حصول المعقولات بطريق إقناعى. وهى فى الحقيقة ليست علوما منفصلة كموضوعات بل هى أقرب إلى المناهج. والثالثة العلوم التى تحتوى على مثالات المعقولات مصدقة بالطرق الإقناعية وهى أيضا أقرب إلى المناهج منها إلى الموضوعات، الشعر بدلا من الخطابة. والرابعة العلوم المنتزعة من الثلاثة الأولى طبقا لعدد الأمم. وهى العلوم التى تأخذ بعين الاعتبار الثقافات الشعبية والوطنية، جدل العام والخاص. ونظرا لأن البرهان أفضل طرق الإقناع كانت الفلسفة أقدم العلوم وأعلاها رياسة، وبها تحصل السعادة القصوى. وقسمة العلوم إلى برهانیه أو إقناعية تخيلية إما ناتجة عن قسمة المجتمع إلى طبقتين عليا ودنيا، خاصة وعامة، رئيس ومرؤوس.

وتتحول الأخلاق السياسية إلى تربية اجتماعية عن طريق السلطة السياسية أو الدينية أو الفكرية فى التعليم والتأديب. تحصل الفضائل فى الطبع من ذوى النفوس القوية والطبائع العظيمة أى فى الأقلية الفاضلة. وإذا حصلت الفضيلة الأولى حصلت الفضائل الجزئية. فالأعم يتضمن الأخص.

فمن هم المؤدبون؟ هم قوم يفوض إليهم التأديب بما لهم من قدرة على الاستنباط ونصرة الحق ومعاودة الباطل وجودة التعليم لتحقيق غرض الرئيس. فالرئيس هو المهيمن من وراء الستار. فى كل واحد منهم فضيلة جزئية وفضيلة فكرية يتعقبا على جودة

استعمال الجيوش فى الحروب حتى يتمكن له التأديب الداخلى والخارجى. وظيفة الجيش فى الخارج ضد العدو وفى الداخل لاستتباب الأمن كما هو الحال فى المجتمعات العسكرية الحالية، مجتمعات القهر والغلبة^(١).

ومن ثم فالمعلمون هم الأئمة والملوك والحكماء وواضعوا النواميس وهم الأنبياء والرئيس الأول وهو الله. وفى غياب الأئمة والملوك يظهر الحكماء دون ذكرهم صراحة كمعلمين للأئمة والملوك. يعلمون جميع أوائل العلوم. ويتبعون فى ذلك الطرق المنطقية كلها. ويرتقى الملوك فى الرياسات الجزئية حتى يصلوا إلى رتبة الملوك. ولهم تعليم خاص عن باقى الصبية. فتعليم الخاصة مخالف لتعليم العامة، وعلوم الخاصة ليست علوم الجمهور. فالتطبيقية فى العلم أيضا يعلمون أوائل العلوم ومقدما حتى يمكن بعد ذلك الاستنباط منها. وهى بلغة العصر المناهج وليست النظريات، كيف يكون العالم عالما، وليس بماذا يكون العالم عالما، العلم وليس المعلومات.

وقد تقوم الطوائف أى الأقليات بالتأديب. ويمكن استعمال أكثر من طائفة فى التأديب أو تقسيم طائفة واحدة إلى أصغر أجزائها كما هو الحال فى العشائر والبيوت وربما الأحياء والقرى والبلدات.

والسؤال هو: هل يعلم العلوم النظرية الأئمة والملوك والأئمة فقهاء والملوك سلاطين؟ أليس هذا تقريبا للملك الامام والامام الملك؟ وهل الامام أهل علم أم أهل قوة وتدريب؟ أحيانا يبدو الأمر سطحيا ساذجا، وتبدو الفضائل وكأنها ألعيب حواء، وكأن البشر مجرد مادة سلبية يتم تدريبها وتصويرها كما يهوى الرؤساء^(٢).

ويتفاضل الناس، أهل الطبائع المتساوية فى الرئاسة. من لديه قدرة فى الاستنباط فى جنس رئيس ما ليس له قدرة على استنباط ما فى ذلك الجنس، وهو التفاضل الكلى

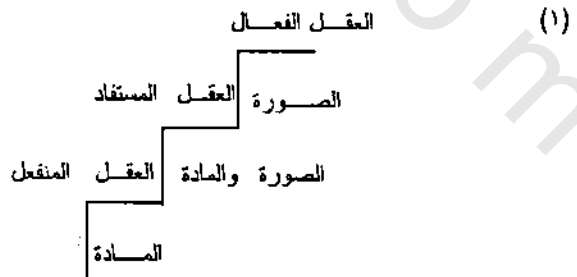
(١) وكما هو الحال فى العالم العربى ودول أفريقيا وأمريكا اللاتينية وبعض دول آسيا.

(٢) الفارابى: السياسات ص ٥٠-٥٤.

والجزئى. ومن لديه قدرة على استنباط أشياء أكثر له الرئاسة على من له قدرة على استنباط أشياء أقل. ومن له القدرة على جودة الإرشاد والتعليم رئيس على من ليس له قوة على ذلك. ومن يتأدبون بأفضل ما فى ذلك الجنس رؤساء على من تأدبوا بأخس ما فى ذلك الجنس. والفاق بالطبع فى جنس وتأدب بكل ما أعد له بالطبع رئيس على من لم يكن فى ذلك الجنس فائق بالطبع سواء تأدب أو لم يتأدب أو تأدب بشيء يسير. والرئيس لديه قدرة على الاستنباط من تلقاء نفسه وعلى أن ينهض غيره نحو شئ. فلا بد من باعث على التعليم من خارج ومنهض. ولا بد لمن يعرفهم بذلك.

ويتتابع الرؤساء، الرئيس الأول ثم الرئيس الثانى كما هو الحال فى العقول العشرة. والرئيس الأول لا يرأسه إنسان. حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا يحتاج إلى إرشاد أو تعليم من آخر ولا إلى إدراك الجزئيات والعمليات. ويكون ذلك فى أهل الطبائع العظيمة الفائقة بعد اتصالها بالعقل الفعال. الرئيس الأول هو العقل الذى يتدرج من العقل المنفعل إلى العقل المستفاد إلى العقل الفعال، من المادة إلى الصورة إلى الصورة المحضة^(١). وقد تكون الرئاسة فى جنس مثل الفلاحة والتجارة والطب أو بالإضافة إلى جميع الأجناس الإنسانية. حينئذ يكون الرئيس هو الملك أو الأمام أو النبى أو الفيلسوف.

ومن خلال نظرية المعلم يتم الانتقال من الأخلاق إلى السياسة. وهو انتقال معرفى فيعد. أن كان الإنسان فى حاجة إلى التعاون أصبح فى حاجة إلى التعليم. مهمة العلم



ترويض المتعلم بإرادة المعلم والحاجة إليه إلى أن تُراضى الفطر بالإرادة أى إلى أن يتم اكتساب التعليم، ويصبح طبيعة أو فطرة ثانية (١).

والفطرة العظيمة الفائقة فى الجنس دون ترويض أو تأديب قد تبطل قوتها على طول الزمان. فالتأديب ضرورى. وفلسفة التربية ضرورية لكل الفطر المحتاجة وغير المحتاجة. ويتفاضل الناس بالطبع فى أجزاء الجنس. فالمعدون بالطبع إلى الجنس الأخس أقل من المعدين بالطبع للجزء الأشرف. كما يتفاضل الناس حسب الاستعداد، نقصه وكماله. ويكون التأديب بالأشياء التى هم معدون نحوها. إذا كان التأديب بالأشياء الخسيسة يخرج الاستنباط فى الخسائس من جنسها. ويتفاضل المتأديبون بالتساوى فى تفاضلهم فى الاستنباط. ومن تأديب من ذوى الطبايع الناقصة فى جنس ما أفضل ممن لم يتأديب بشيء من أهل الطبايع الفائقة.

نظرية التعليم ضد نظرية التعلم الذاتى أو التعلم الطبيعى (٢). توحى بالتبعية والوصاية والقهر وبمصطلحات الشيعة فى الوحى ومذهبهم، مذهب أهل التعليم. وقد انتشر فى عصر الفارابى وظهر عند السجستانى وفى رسائل إخوان الصفا.

والغاية من التعليم نيل السعادة. فإذا كانت السعادة القصوى مقصود الإنسان فعليه معرفتها. والنظر سابق على العمل حتى يستطيع أن يقوم بالأشياء التى بها ينال السعادة. بل يحتاج إلى معلم ومرشد. البعض يحتاج إلى إرشاد يسير، والبعض الآخر إلى إرشاد كبير. وليس كل إنسان قادراً على التعليم وإرشاد غيره. هناك من هو قادر على تلقى الإرشاد وهو ليس رئيساً أصلاً بل مروضاً. علاقة المعلم بالتعلم إذن علاقة الرئيس بالمرؤوس وليست علاقة الند للند بين طرفين متكافئتين، يتحاوران ويتجادلان، بل طرف يعطى وطرف يأخذ كما هو الحال فى مناهج التلقين.

(١) وهذا ما جعله لسنج دور الوحى فى تربية الجنس البشرى.

(٢) وهو الـ Autodidacte المعروف عند روسو وتولستوى.

وفى غياب السعادة فى المدينة تظهر الهيئات الرديئة من هيئات النفس. وهذا تحديد للشقاء بنفى الضد، غياب السعادة. وتظل السعادة هى أساس السعادة والشقاء على حد سواء. وهو نوع من التفاؤل بإثبات الخير وأن الشر طارئ عليه، خير فى حالة الغياب. ويتم بلوغ السعادة بزوال الشر عن المدن والأمم. فلا يوجد تحديد للشر إلا بنفى الخير مما يدل على تفاؤل فى الفكر. وإذا كان الخير نوعين، طبيعى وإرادى فإن الشر كذلك نوعان، غياب الطبيعة وغياب الإرادة. والشقاء والرديئة فى النفس، مرض وهمى مثل مرض الأبدان. الأشقياء يستلذون المر ويتأثنون بالحلو. قد لا يشعر مرضى النفوس بمرضهم ولا يصغون إلى قول مرشد أو معلم أو مقوم فتبقى نفوسهم هيولانية^(١).

٢- الدين والبدن والكون. ويتم التحول من الاجتماع إلى السياسة عن طريق تحليل الدين فى المجتمع ومقابلة المراتب الإلهية بالطبقات الاجتماعية، ثم تقابل البدن والمجتمع، علم الطب والعلم المدنى، وأخيرا تقابل المجتمع والكون، والتحول من السياسة المدنية إلى السياسة الكونية، ومن العلم المدنى إلى علم الوجود. وهى نفس البيئة الثقافية التى خرجت منها رسائل إخوان الصفا.

أ- السياسة الدينية والاجتماعية. وتظهر السياسة الدينية عند إخوان الصفا فى أجناس العلوم المنطقية والطبيعية والإلهية ضمن العلوم الإلهية. كما تدخل فى الصنائع العملية والغرض منها. تشمل العلوم الإلهية، الله، الروحانيات أى الملائكة والنفسانيات والسياسة والمعاد، لا فرق بين الدنيا والآخرة. وتقابلها السياسات النبوية والملوكية والعامية والخاصية والذاتية. السياسة النبوية لمعرفة كيفية وضع النواميس المرضية والسنن الزكية بالأقاويل الفصيحة ومداداة النفوس وحفظها من الديانات الفاسدة والأفعال الجائزة. وهو دور الأنبياء. والسياسة الملوكية معرفة حفظ الشريعة وأخبار السنة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، ورد المظالم، وقمع الأعداء، وكف الأشرار، ونصرة الأخيار. وهو دور الخلفاء والأئمة والسياسة العامية

(١) السابق ص ٥٩.

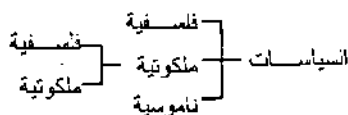
رياسة الأمراء على المدن والبلدان ورياسة الدهاقين على القرى، ورياسة القادة على الجيوش، وطبقات المرؤوسين وحالاتهم وأنسابهم وصفاتهم ومذاهبهم وأخلاقهم ومراتبهم وأمورهم وجمعهم وأنصافهم وتوظيفهم. وهو دور الرؤساء والسياسة الخاصة بتدبير المنزل والمعيشة والخدم والغلمان والأولاد والممالك والأقرباء والقسمه والجيران والصحة والاخوان، وهو دور الأسرة. وأخيرا السياسة الذاتية وهى معرفة الإنسان نفسه وأخلاقه وأفعاله وأقاربه وأحواله، غضبا أم رضا، وهو دور الفرد^(١). وبالرغم من التقابل بين العلوم الإلهية والسياسات النبوية إلا أن هذه السياسات تتناول السياسة والاقتصاد والأقارب الفصيحة أى الأدب وإصلاح الواقع والنفس أى التغيير الاجتماعى، والثواب والعقاب أى الأخلاق والقانون^(٢). ويمكن اختصار السياسات إلى ناموسية، وملكوئية خاصة وعامة، وفلسفية.

والغرض من السلطة السياسية ضرورة تنفيذ الشريعة أى أوامر الدين. ولولا خوف الناس من السلطان لما طبقت الشريعة. وهل الغرض من تطبيق الشريعة رعاية مصالح الناس أم لزوم الخوف من السلطان؟ السياسة مثل الأمانة ضرورية والرياسة فضيلة والكبر رذيلة^(٣). وإذا كانت السياسة رياسة والرياسة سياسة فأين الشعب والمؤسسات؟

(١) الرسائل: رسالة فى الصنائع العملية والغرض منها ج١/٧-٢٥٨-٢٥٧، فصل فى أجناس العلوم ص٢٦٩-٢٧٢، فصل فى العلوم الإلهية ص ٢٧٢-٢٧٥، فصل فى الغرض من الملك ج١/٨/٢٩٢.



(٣) الرسائل ج١/٩/٣٣٧.



وللنفس الملكية القدسية شهوة القرب إلى ربها وقبول الفيض منه. وتتفق النفس الناطقة مع العاقلة الحكيمة في العلوم والمعارف إلا أن الأولى عمل وصناعة والثانية وحي وإلهام. ويضع الاخوان الوحي مع التكهن والقيامة والفراسة والإلهام والمناجات والإنذار بالكائنات بعلم النجوم والزرز. وهناك فروق فردية بين النفوس وسياساتها. وللنفس الحكيمة شهوة العلوم والمعارف، والذهن الصافي والفهم الجيد، وسرعة الخاطر وقوة التخيل وجودة التصور، والفكر والرؤية والتأمل والاعتبار، والنظر والاستبصار، والحفظ والتذكار، ومعرفة الروايات والأخبار، ووضع القياسات واستخراج النتائج بالمقدمات، والتكهن والقيافة والفراسة، وقبول الوحي والإلهام، ورؤية المنامات والإنذار بالكائنات بعلم النجوم والزرز^(١).

والسياسة مهنة مثل الصنائع والعلوم، والتصرف والتجارة والبطالة والحكمة. والمهن سبع من أعلاها إلى أنناها: الأولى الحكم والمعارف لأهل العلم والدين والمستبطين للناموس. والثانية الملك والسلطان والأجناد وأرباب السياسات. وهم طائفتان: الخلفاء في الملك والرياسة في أمور الدنيا والتنوير والسياسة وحفظ ظاهر أحكام الناموس على أهله، والخلفاء في أسرار أحكام الناموس، الأئمة المهديون والخلفاء الراشدون. والثالثة العلوم والآداب أصحاب البنايات والعمارات والأملك لا فرق بين العلوم الهندسية التطبيقية والعلوم البلاغية. والرابعة العمل والتصرف للمتصرفين والخدامين والمتعيشين يوماً بيوم، عمالة الأجر اليومي. والخامسة التجارة والبيع والشراء لأرباب التجارة والمعاملات والأموال. والسادسة الصنائع والحرف لأرباب الصنائع والحرف والأعمال. والسابعة البطالة والفراغ للزمن والعاطل وكان البطالة حرفة، والصدقة أجر.

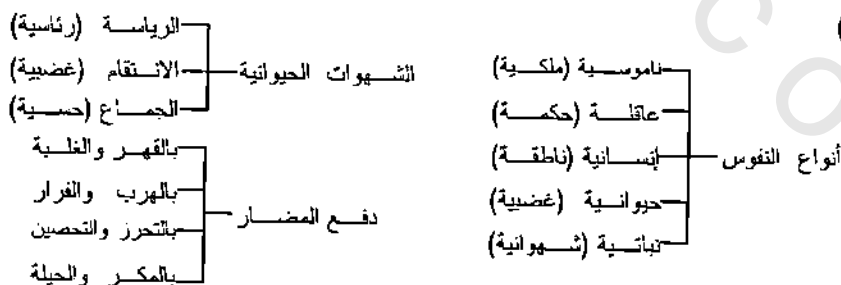
والإنسان خليفة الله في الأرض لتعميرها وسياستها تشبها بالله وريادة لعالم ما تحت القمر. فينال بذلك الخلود ويتحول إلى ملاك. والسياسات ضمن العلوم مثل الآداب والرياضيات والمعارف. وأنواع النفوس خمسة: نباتية شهوانية، وحيوانية غضبية،

(١) نسابق من ٣١٦/٩/١.

وإنسانية ناطقة، وعاقلة حكمية، وناموسية ملكية. والشهوات الحيوانية ثلاث: حسية مثل الجماع وغضبية مثل الانتقام ورياسية مثل الرياسة. فلا تتم السياسة إلا برياسة. الرياسة صلاح الموجودات وبقائها على أفضل الحالات وأكمل الغايات. ويتم دفع المضار بالمكر والحيلة أو بالتحرز والتحصن أو بالهرب والفرار أو بالقهر والغلبة^(١).

ويقسم الاخوان المجتمع إلى أربع طبقات لا فرق في ذلك بين مجتمع الدنيا ومجتمع الآخرة، بين الناس والملائكة، بين الأرض والسماء، بين البشر والكون. فهي عالم واحد. الأولى المرتبة العليا للملائكة. يشاهدون الخلق عيانا ويقفون على أحوال الآخرة وهم في سن الخمسين. والثانية الملوك ذوو السلاطين وهم الفضلاء الكرام وهم في سن الأربعين. والثالثة الرؤساء ذوو السياسات، وهم الأخيار الفضلاء في سن الثلاثين. والرابعة ذوو الصنائع الأبرار الرحماء في سن الخامسة عشرة! وعبادة الله ليست بالشعائر وحدها بل بعمارة الأرض، وتحقيق منافع الإنسان والحيوان وإصلاح أمر الدنيا. وكل شئ جميل وفاضل بالنسبة للملوك والرؤساء مثل الموسيقى التي يغنى بها في مجالهم. والمَلِكُ والمَلَاكُ والمَلِكُ من نفس الاشتقاق. فتصور الله ملكا ينتهى إلى جعل الملك إلها. ويظل السؤال: هل الإله الملك هو الأساس والملك الإله هو القرع أم أن الملك الإله هو الأساس والإله الملك هو القرع؟ هل يتصور الله ملكا بناء على تصور الملك إنها أم يتصور الملك إلها بناء على تصور الله ملكا؟ هل الدين أصل والسياسة فرع استنباط أم السياسة أصل والدين فرع استقراء؟ وبلغة الشيعة أيهما مثل وأيهما ممثول،

(١)



في بيان الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها. ونكت من آداب الأنبياء وزيد من أخلاق الحكماء،

الرسائل ج ١/٩/٢٩٦-٣٨٩.

الدين أم السياسة؟ وهو نفس السؤال للفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة^(١).

والناس على ثمان طبقات اجتماعية من الأعلى إلى الأدنى: خلفاء أسرار أحكام الناموس وهم الأئمة المهديون والخلفاء الراشدين، وخلفاء الملك والرياسة في أمور الدنيا والتدبير والسياسة، والزهاد والعبادة وأنصار واضع الناموس وغزاة أعدائه، والمفسرون لألفاظ التنزيل والفقهاء والقضاة، وأصحاب الأخبار وحملة الأحاديث، وأخيرا القراء والحفظة^(٢).

ب- السياسة البدئية. ونقاس المدينة والمنزل على البدن عند الفارابي. فالبدن هو الأصل والمدينة والمنزل هي الفرع. البدن مؤتلف من أجزاء مختلفة محدودة العدد، بعضها أفضل وأحسن من بعض، متجاورة مرتبة. الكل منها فعل، وكلها تجتمع بالتعاون حتى يتحقق غرض البدن. كذلك يتألف المنزل والمدينة من أجزاء مختلفة محددة العدد بعضها أحسن من بعض وبعضها أفضل من بعض، متجاورة مرتبة. ويجتمع من الكل التعاون على تحقيق الغرض. المنزل جزء من المدينة. وتتكون المدينة من منازل تتعاون على الكمال. غرض المدينة قياسا على البدن. البطن والرأس والصدر والظهر واليدين والرجال منازل كالمدينة.

(١) السابق ص ٢/٥/١٢٥٠/١٢٧/٢١٨.

(٢) السابق ص ٢/٧/١٥٢-١٥٣.



وكما يعالج الطبيب كل عضو قياسا على جملة البدن والأعضاء المجاورة كذلك،
يدبر مدير المدينة كل جزء بالقياس إلى جملة المدينة دون إضرار بالكل. وكما يعالج
الطبيب العضو بحيث لا يضر بسائر الأعضاء كذلك يفعل رئيس المدينة. وإذا خشي
الطبيب على البدن من فساد عضو فانه يبتز، كذلك رئيس المدينة يقطع الأعضاء
الفاسدة حفاظا على صلاح الكل. ومع ذلك فان عدم الاضرار بالغير شرط الاستنباط في
الطب والمدينة. قد يستطيع الإنسان استنباط المتوسط في الأفعال والأخلاق بمفرده مثل
استنباطه للأغذية بمفرده. فالاستنباط في كلا الفعلين الطبي والمدنى واحد. ومع ذلك
يجب الاحتراس فيه من الأضرار بسائر البدن وإلا كان طبيا فاسدا، وكانت صناعة
المدينة فاسدة.

وتؤدى الأفعال المتوسطة المقدرة بالقياس إلى السعادة فى كلتا الحالتين. فكما أن
الصحة هدف الطبيب من العلاج فان السعادة هدف المدنى. السعادة للمدينة مثل الصحة
للبدن. وهناك توازى بين مرضى الأجسام ومرضى النفوس^(١).

ويتضمن هذا التحليل تصورا سكونيا للبدن والمجتمع. فالأجزاء مترتبة متجاورة
مع أن الأجزاء فى حركة عضوية متآزرة. كما يغلب عليه تصور المركز والمحيط أو
القمة والقاعدة لفهم وظائف البدن وطبقات المجتمع. فأعضاء البدن تتعاون فيما بينها فى
الفضل والخسة مع أنها كلها متساوية فى أداء الوظائف. مازال التصور الرأسى مسيطرأ،
الأعلى والأدنى. ولو اختلف عضو خسيس فى وظيفة لاختلفت وظائف الأعضاء الفاضلة.
ومن ثم فهو فكر يعبر عن اقتضاء ومطلب، ما يجب وما ينبغى بالرغم من قياس الفرع
وهو المدينة على الأصل وهو الطب. ويررر الفارابى قطع اليد كما يبرر النفى والتغريب
والاستبعاد والتشريد والعزل والسجن والقتل حتى يصح البدن كله والمجتمع كله.

وعلم الطب مثل العلم المدنى، علم استنباطى يقوم على التحليل العقلى واستنباط
حد المتوسط والاعتدال فى الأفعال البدنية والمدينة وكأنا فى قياس منطوى شرطه

(١) الفارابى: فصول المدنى ص ٤١-٤٤/٤٧.

الاستغراق. المدينة الفاضلة تصور معيارى للمجتمع مثل الرئاسة الفاضلة التى يصح المجتمع بسببها دون أن يدخلها شئ من السياسات الجاهلة. فهى كلها أمراض تعرض للمدن الفاضلة ومن ثم يشبه العلم المدنى علم الطب فى حفظ الصحة وحماية البدن من التعرض لشئ من الأمراض. والعلم المدنى علم علاجى، والرئاسة علاجية. والمدينة الفاضلة المجتمع الصحيح، والمدينة الجاهلة المجتمع المريض. الطب علم مدنى، والعلم المدنى طب. كلاهما لعلاج البدن، بدن الفرد أم بدن المجتمع. هناك إذن تطابق أو توازى بين الطب والسياسة، بين عمل الطبيب وعمل الرئيس.

يعلم الطبيب أن الأضداد تقاوم بالأضداد. تقاوم الحرارة بالبرودة، وكل منهما أعم من الآخر. أعمها الأضداد التى تقاوم بالأضداد وأخصها الحمى الصفراوية التى تقاوم بماء الشعير أو القمرهذى. وأوسطها الحرارة التى تقاوم بالبرودة. وإذا ظهرت الأضداد فى الطب فلماذا لا تظهر فى المجتمع الذى يقوم على الانسجام والوئام والنظام الهرمى الأبدى الذى لا تصدع فيه ولا انشقاق؟ لا فرق بين جدل الطبيعة وجدل المجتمع، فمنطق الأضداد واحد. ولا يعالج الطبيب الأشخاص فردا فردا بل بناء على الكليات. والكليات كصفات تحتاج إلى كميات وهو الدواء. العلم كفى قبل أن يكون كميا^(١).

ويحتاج الطبيب إلى قوتين: القدرة على معرفة الكليات وهى قوانين العلم، والقدرة على معرفة الجزئيات، شخصا شخصا. وكما يستخرج الطبيب ويستنبط المتوسط والمعقول فى الأغذية والأدوية فى صناعة الطب فكذلك مدير المدن أو الملك يستخرج ويستنبط المتوسط المعتدل فى الأخلاق والأفعال. وهى الصناعة المنفية والمهنة الملكية. مهنة الملك مثل مهنة الطبيب. الملك بالمهنة الملكية وصناعة تدبير المدن اشتهاره بها، فى وقت وفى أى وقت وجود آلاتها وقومها وطاعتها. وكذلك الطبيب يكون طبيبا بالمهنة سواء عرفه الناس وله آلات ووجود قوم ينفذون إليه ومرضى يأتون أم لا. الملك بالمهنة والقدرة على الصناعة، تسلط أم له يتسلط سواء كان كريما أم غنيا أم فقيرا. الملك ملك

(١) الفارابى: الملة ص ٥٦-٦٥/٥٨، الفصول ص ٣٩.

بالطبيعة، ملك فى ذاته سواء كان متسلطا أو ممدوحا أو ملكا مجردا. ويشترط البعض الطاعة فى المدينة أو اليسار أو التسلط بالقهر والإذلال والترهيب والتخويف. والفارابى لا يشترط ذلك لأنها تابعة للجهة وليست شرطا لها^(١).

صلة الملك بالمدينة مثل صلة النفس بالبدن. وكما أن كمال البدن فى النفس فان كمال المدينة فى الملك. وكلاهما كالربان فى السفينة. البدن والمجتمع يخضعان لنفس البنية هى الرئاسة أو السلطة. والتشبيه ليس فقط فى الإلهيات بل فى الإنسانيات. كلاهما رئيس ومرؤوس، مخدوم وخادم، غاية ووسيلة. الاختلاف فقط فى اشتراك الاسم. السياسة واحدة للبدن والمجتمع^(٢).

والسؤال هو: هل هناك ملك فى ذاته دون شعب أو إله دون عالم؟ هل الملك الذى لا يطاع يكون ملكا؟ كيف يحكم الملك بلا آلات أى مؤسسات ووزراء؟ وكيف يكون ملكا فى كل الأوقات مدى الحياة كما يحدث هذه الأيام؟ أليست هذه صفات الله دون أفعاله؟ وهل هناك طبيب بلا مرضى وبلا آلات؟ إلى هذا الحد بلغ استغناء الرئيس عن المرؤوس مع أنهما متضايقان مثل الأب والابن، الزوج والزوجة، والكبير والصغير، والغنى والفقر.

يحتاج طبيب الأبدان إلى معرفة البدن، كل واحد من أجزائه وأمراضه وأعراضه وكما وجه إزالتها، وهينات البدن التى بها يصح وتكمل الأجزاء. كذلك بعالج المدنى والملك الأنفس، ويعرف أسرار النفس وأجزائها، نقائصها وأردالها، عوارضها وكما، وهيناتها التى تتم بها الخيرات وكما، وجه إزالة الرذائل عن البدن، ووسائل حفظها فى نفوس المدنين. وكما يعرف الطبيب من أمر البدن ما يلزم فى الصناعة يعرف من أمر النفس مقدار ما يلزم فى الصناعة.

فإذا كانت صحة البدن هى اعتدال المزاج، والمرض الانحراف عن الاعتدال كذلك أيضا صحة المدينة فى اعتدال أخلاق أهلها. ومرضاها هو التفاوت. وإذا كان الطبيب هو

(١) الفارابى: فصول ص ٤٩-٥٠.

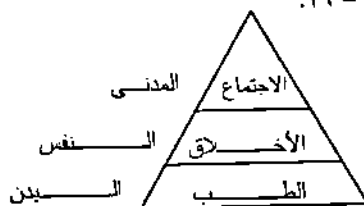
(٢) ابن سينا: أحوال النفس ص ٥١-٥٢/٩٥-١٢٥/١٢٦-١٤٠.

الذى يرد الاعتدال إلى المدينة يشترك الطبيب والمدنى فى الفعل، ويختلفان فى الموضوع. الأول البدن، والثانى النفس أى المجتمع. ولما كانت النفس أشرف من البدن فإن المدنى أشرف من الطبيب. موضوع الصحة فى الحالتين هو الاعتدال. والمرض هو التطرف.

وإذا كان الطبيب هو معالج الأبدان فالإنسان المدنى هو معالج الأنفس وهو الملك. الهدف من علاج الطبيب للأبدان جعلها مهيئة لأن تفعل به النفس خيرات أو سيئات، مجرد استعداد دون تدخل فى الخيرات أو السيئات، مجرد إعداد لآلة سواء كان للحسن أو للقيح. ثم يأتى المدنى بالصناعة المدنية، والملك بصناعة الملك بما ينبغى أن يفعل وفيه ينبغى مثل رئيس البناعين بالنسبة للبنائين. الأول علمى والثانى أخلاقى. الأول ما هو كائن. والثانى ما ينبغى أن يكون^(١).

واضح أن الطب علم كمى تشخيصى تشرىعى وظيفى. فإذا كان علم الطب هو علم الأبدان فإن العلم المدنى هو علم النفوس أى أنه علم الأخلاق أو علم النفس الاجتماعى. فالمدنى يشمل النفس والأخلاق والاجتماعى. الطب هو الأصل والمدنى هو الفرع فى القياس التمثيلى. والسؤال هو: هل الصحة اعتدال والمرض تطرف؟ إذا كان ذلك صحيحا فى الطب فهل التطرف الاجتماعى مرض؟ وماذا عن الثورات الاجتماعية التى قد يحكم عليها بأنها تطرف؟ هل كان الفارابى طبيبا وهو يتحدث عن الطب ويأخذه كمقياس للتشبيه؟ لقد رد على جالينوس دفاعا عن أرسطو ولكن فى إطار الفلسفة وليس فى إطار الطب. هل الطب ثقافة شعبية عامة، الأصل الذى تحتكم إليه السياسة والعلم المدنى؟ هل لذلك مصادر موروثة فى بعض الأحاديث التى تشبه المجتمع بالبدن وعلاج المجتمع بعلاج الأبدان؟

(١) الفارابى: فصول ص ٢٤ - ٢٦.



والمدينة الفاضلة مثل البدن التام الصحيح. وكما تتكاتف أعضاء البدن على سلامة الجسد كذلك الحال فى المدينة. وكما تتفاضل أعضاء البدن بالفطرة والقوى وبها عضو رئيسى هو القلب كذلك الحال فى المدينة. وكما تتفاوت أعضاء البدن فى مراتبها طبقا لقربها أو بعدها من الرئيس كذلك الآخر فى المدينة. وكما أن كل واحد فيها بالطبع قوة يفعل بها بالطبع غرض الرئيس كذلك الأمر فى المدينة. وهناك أعضاء أخرى تفعل حسب أغراضه وليس بينها وبين الرئيس واسطة تكون فى الرتبة الثانية حتى تصل إلى أعضاء تخدم ولا تروى أصلا طبقا لنظرية الفيض، الرئيس الذى لا يكون مرووسا لآخر من أعلى، والمرووس الذى لا يكون رئيسا لأحد من أسفل. كذلك الأمر فى المدينة التى تتفاوت أجزاؤها بالفطرة وتتفاضل بالبيئة بها رئيس وآخرون يقتربون منه. وفى كل واحد هيئة وملكة يقضى بها غرض الرئيس وهم أولى المراتب الأولى. ودونهم من يحقق أغراضهم. وهؤلاء هم المرتبة الثانية إلى أن تنتهى إلى رتبة يخدمون ولا يخدمون، وهم أدنى المراتب.

الفرق بين البدن والمدينة هو أن أعضاء البدن طبيعية، وهيئات وملكات المدينة وإن كانت طبيعية إلا أنها إرادية. البدن ميدان الضرورة، والمدينة ميدان الحرية^(١). أجزاء المدينة مغطورة بالطبع بفطريات متفاضلة، يصلح بها إنسان لا شأن لشيء دون شيء ولكن ليس بناء على أجزاء المدينة الفطرية بل بالملكات الإرادية مثل الصناعات.

وكما أن أعضاء البدن التى تقترب من العضو الرئيس تقوم بأفعالها الطبيعية حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو شرف، وما دونها يقوم بأفعال أقل شرفا إلى أن ينتهى إلى الأعضاء التى تقوم بالأفعال الأخس كذلك الأجزاء التى تقترب فى الرئاسة من رئيس المدينة تقوم بالأفعال الإرادية بما هو أشرف، ومن دونهم بما هو أقل شرفا إلى أن ينتهى إلى الأجزاء التى تقوم بأخس الأفعال. وخسة الأفعال قد تكون خسة موضوعاتها أو عنايتها أو سهولتها. وربما يكون القيام بالأفعال الطبيعية بحسب غرض

(١) وهذا هو موقف اسبينوزا وكتط.

الرئيس تتناقضا وخطا بين مستوى الطبيعة ومستوى الغائية. والغاية فى الطبيعة هى الوظيفة. أما الغرض أو القصد فلا يكون إلا إنسانيا. كما أنه لا توجد وظائف أشرف ووظائف أخس سواء فى البدن أم فى المجتمع لعنائها أو لسهولةا. ولا فرق بين رئيس المدينة وزبالتها فى أداء الواجب إن لم يكن الزبال هو المحافظ على صحة الرئيس من الأوبئة والأمراض.

ومع ذلك هناك فرق واضح بين الرئيس والمدينة فى القياس. فإذا كان كل شئ فى البدن يحدث بالطبع فمن الداخل أما فى المدينة فمن الخارج أى غرض الرئيس إلا إذا كان الرئيس فى قلب المدينة داخل كل مواطن مثل الله.

فإذا كان للبدن والمدينة نفس النشأة والتكوين ابتداء من القلب والرئيس فهل يتكون الجسد ابتداء من القلب أى النطفة أو من الدماغ؟ وهل يتكون المجتمع من الرئيس أم من المرؤوسين، والرئاسة عقد وبيعة واختيار؟ وهل يجوز التشبيه بين عالمى الضرورة والاختيار، وقياس المجتمع على البدن؟

وتدخل العبارات الإنشائية مثل أتم وأكمل وأفضل وأشرف فى وصف الطبيعة والمجتمع. فالعضو الرئيسى هو بالطبع أكمل الأعضاء وأتمها فى نفسه. وأفضل الأعضاء التى تشاركه. ودونه أعضاء أخرى رئيسية لما دونها ولكن رياستها دون رئاسة الأول وتحتة. وكذلك رئيس المدينة أكمل أجزائها فيما يخص وأفضل كل من شارك فيه غيره. ودونه مرؤوسون، ويرأسون آخرين. وهو حكم مطلق عام لا استثناء فيه، حكم مبدأ وليس وصفا لواقع. كما يتضح من تحليل العبارات أفعال "ينبغى" و"يجب" أى أن التحليل لما ينبغى أن يكون وليس لما هو كائن. فكما أن القلب يتكون أولا ثم يصبح هو السبب فى تكوين أعضاء البدن والسبب فى حصول قواها وترتيب مراتبها إذا اختل عضو منها كان هو المزيل لهذا الاختلال كذلك رئيس المدينة "ينبغى" أن يكون هو أولا ثم يصبح هو السبب فى حصول أجزاء المدينة والملكات الإرادية وترتيبها، وإن اختل فهو المسؤول عما يزيل اختلاله.

وربما يكون هذا التحليل كله تنظيرا غير مباشر لحديث مشهور يقوم على نفس القياس وتأويلا له عن طريق تحليل التجربة البشرية تكلم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، أو "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا".

ج- السياسة الكونية. ولما كان البدن أحد مراتب الفيض يدخل علم الطب كأحد موضوعات العلم المندى فى نظرية الفيض بعد الانتهاء من النزول من المراتب السماوية حتى النفس، ومن النفس إلى البدن قبل الدخول فى عالم الأسطوانات. قبل المدينة الفيض هو الأساس، والبدن مجرد مثال.

موضوع العلم المندى إذن هو الفيض وتراتب الموجودات. فلا فرق بين العلم المندى والعلم الإلهى. كلاهما علم واحد وموضوع واحد سواء فى الإلهيات أو فى المنديات. وأحيانا يظهر الفيض بعد العلم المندى (الملة) وليس قبله (الآراء)، وكأن العلم المندى هو الأساس والإلهيات هى الفرع. فى هذه الحالة يدخل علم النفس وعلم الطب ثم العلم المندى نزولا فى نظرية الفيض كأحد مراتب الوجود فى العلم المندى من جديد. وبالتالي يتناول العلم المندى مراتب الوجود بمقاييس ثلاثة: الخدمة، والرياسة، والتوسط، ومعرفة المراتب كما وكيفا، ومعرفة درجات الكمال لكل منها، وارتقاء كل منها إلى الأخرى حتى الكمال المطلق والرياسة العليا. وتتحول الكثرة إلى وحدة حتى الوجود الواحد فى العدد والرياسة والفضيلة والكمال. هذا الواحد يدبر كل ما دونه ويرأسه. بداية الفيض بالرياسة التى ليست لها رياسة تخدمها. والنهاية بالرياسة الخادمة التى ليس لها مروض ترأسه، مرة صعود إلى الكمال ومرة نزولا إلى النقص، مرة تصفية للنفس، ومرة فيضا عليها، فى قسمة الوجود بين الواجب المطلق والسالب المطلق، من الوحدة إلى الكثرة نزولا، ومن الكثرة إلى الوحدة صعودا. الناس بالله صعودا واقتفاء آثاره فى تدبير العالم صعودا. الله قوة، غاية قصوى، الخير الأقصى. والسعادة فى الدنيا والآخرة، والآخرة خير وأبقى. الآخرة غاية الدنيا، والدنيا وسيلة لها. وتنتهى "الملة" وكأنها رسالة فى التصوف مثل آخر "الإشارات والتنبيهات" لابن سينا^(١).

(١) الفارابى: الملة ص ٦١-٦٦.

ويتحول التشابه بين البدن والمدينة إلى تشابه بينهما وبين الوجود ذاته. فالقياس واحد. ويتم الانتقال من البدن إلى المدينة إلى الوجود دون أى إحساس بالمستويات. التصور واحد، والرؤية واحدة وإن اختلف مستوى التطبيق وميدان التحقق. السبب الأول فى الموجودات مثل رئيس المدينة الفاضلة أو ملكها. ثم تأتى بعده الموجودات الثانوية البرية عن المادة، العقل أو النفس، ودونها الأجسام السماوية، ودونها الأجسام الهولانية. وكلها تحنو السبب الأول وتتبعه. ويفعل ذلك كل موجود حسب قوته. كل يقتفى أثر غيره طبقا لمرتبته. الأحسن يتبع ما هو أعلى منه إلى أن ينتهى إلى الأول الذى تنتهى إليه كل الموجودات. وتتقل الموجودات من أدنى إلى أعلى. حركتها اقتفاؤها لغرضها. كذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة احتذاء أجزائها مقصد رئيسها الأول، والقياس على الموجودات هو مجرد عود للتذكير بأول آراء أهل المدينة الفاضلة عودا على بدأ مما يدل على أن الوجود هو الأصل، وأن المدينة والبدن فرعان له، وأن المستويات الثلاثة تحكمها نظرية الفيض، مرة فى الوجود، ومرة فى البدن، ومرة فى المدينة^(١).

وقد لاحظ إخوان الصفا من قبل هذا التقابل بين الكون والمدينة على نحو أسطورى من خلال الفلك وعالم الجن الذى يربط بين عالم الإنسان والعالم الطبيعى. ففى الرسالة الثانية عن "الحيوان" من القسم الثانى "الجسمانيات والطبيعات" تطيع الجن رؤساءها وملوكها لأبراز التقابل بين الجن والإنس، بين الطبيعة والمجتمع. للجن مطيعه كما تطيع الملائكة الله مثل طاعة الحواس النفس الناطقة يرازا للتقابل بين الطبيعة والجسد. والأدلة على طاعة الجن تسخير سليمان لها وذهاب الجن تعودا بالقرآن منها، والامتثال لأوامر الإنسان وسرعة الاستجابة. والإنس أسوء من الجن فى الطاعة وأقرب إلى العصيان. والدليل على ذلك أن طاعة الرؤساء خداع ومكر ونفاق وغرور وطلب العوض والأرزاق والمكافآت والخلع والمآرب والكرامات وإلا فالعصيان والخروج والعداوة والحرب والقتال والفساد فى الأرض. ومن مظاهر العصيان أيضا إنكار دعوة الأنبياء والأدلة الضرورية وطلب المعجزات عنادا أو نفاقا وشكا وارتيابا ومكرا ووجلا

(١) الفارابى: آراء ص ٧٥-٧٦.

وغشاء وخيانة فى السرو العلانية، وغلظ الطباع ورداءة الحيلة، وسوء العادة والعمل، وتراكم الجهالات، وعى القلوب، وكذلك إدعاء الانس أنهم أرباب وغيرهم عبيد بلا حجة ولا برهان طلبا للرياسة^(١).

ثم يظهر التقابل بين الكواكب والمجتمع. فكلاهما بنية واحدة للرئاسة. الشمس ملك، والكواكب الجنود والأعوان والرعية، والمريخ صاحب الجيش، والمشتري القاضى، وزحل الخازن، وعطارد الوزير والزهرة الحرم، والقمر ولى العهد. وقد يكون السبب فى ذلك التشخيص الغالب على نفسية المضطهدين، تشخيص السماء كقوى فاعلة أقوى من البشر ونزع التحكم فى الأرض عن البشر إلى السماء كنوع من أيديولوجية التحرر. الحاكمية للسماء والعبودية للأرض. وكل ما يدور على الأرض محكوم بدوران الأفلاك. وأحوال الكواكب هى المتحكم فى أحوال الناس أفرادا وجماعات.

فى المريخ يكون الملك فظا غليظا شتاما بذينا. وفى زحل حقوق لواما عسيرا بخيلا. وفى الشمس كثير الجماعات، وفى المشتري صدوقا وفيا وعالما، وفى عطارد مفكرا داهية وأديبا، وفى الزهرة كثيرة الأموال، وفى القمر جريئا.

كما يشير كل كوكب إلى أحد مظاهر الدولة، الشمس للخلفاء، المشتري لولاة العهد، المريخ لأصحاب التنور، زحل للفهامة جمع فهران وهو مستشار الملك ومدير ملكه، عطارد للوزراء والكتاب، القمر للعمال، الزهرة للنقاد.

والسؤال هو: ما العلاقة بين البرج والصفة ؟ معظم الصفات شخصية فردية مثل شروط الأمانة. ألا يوجد إصلاح فى الأرض إلا إذا توافر البرج فى السماء؟ وهل تتدخل الشمس أو القمر لزلزلة السلطان القائم وإيجاد نظام جديد؟ هل الطبيعة الحتمية أقوى من حرية البشر؟ وهل يجوز تنوير الناس بالغيب والأساطير مثل الصهيونية والنازية حاليا أم بالعمل والتحليل الاجتماعى لأسباب الظلم والقهر؟ متى تكون السياسة موضوعا لعلم السياسة وليست خاصة لأحكام النجوم؟ يحتاج الملوك إلى منجمين عندما تتحكم الدروشة

(١) فى بيان حسن طاعة الجن لروسائها وملوكها جـ ٢/٨/٣٠٦-٣٠٩.

فى السىاسة كما هو الحال عند بعض رؤساء العصر. إنما يكشف التحليل عن الواقع السياسى وسوء الأحوال السياسية وعلاقة الحاكم بالمحكوم والراعى بالرعية.

والحقيقة أن العكس هو الصحيح. لا يحدث شئ فى السماء إلا إذا حدث على الأرض أولاً طبقاً لقانون الاستحقاق والمسؤولين على الأعمال ضد علم النجوم. الضائع هو الذى فى حاجة إلى أن يتمسك بشئ فيجد الأفلاك فإنها بعيدة عن السلطان لم يستول عليها بعد. وهى أقوى منه قريبة من الله. لا يمكن فهمها ويجهلها السلطان. ولا يمكن مراجعتها. ضرورة علم أحكام النجوم فى السماء لأحكام السلطان فى الأرض. ومن يقوم بالتدبير ليس الملك ولا الامام بل الخليفة المؤيد بالملائكة مثل تأييد سليمان وتسخير الجن والطير وتأييد موسى ومحمد وكأنه لابد من تأييد خارجى. والسؤال هو: هل كان محمد مؤيداً من الخارج مثل موسى وداود أم تأييداً داخلياً، قوة الفكر والسلوك الرشيد ؟ هل استعمل الإسلام الخرافات مثل المراحل السابقة أم أحدث تغييراً نوعياً فى طبيعة الوحي^(١)؟

وهذا ما سماه الشيعة بعد ذلك علم الميزان عند حميد الدين الكرمانى، وحدة النظام فى نطاق ضرورة الطبيعة وحرية الإنسان. ويشمل التقابل بين عالم السماء وعالم الأرض

(١) جـ ٤ / ١١ / ٣١٧ - ٣٢٢ / ٣٢٤ - ٣٧٠ / ٣٧٤

الطبيعة	المجتمع السياسى
الشمس	الملك
الكواكب	الجنود والأعوان والرعية
المريخ	صاحب الجيش
المشتري	القاضى
زحل	الخازن
عطارد	الوزير والكاتب
الزهرة	الخدم والجوارى
القمر	ولى العهد

الجغرافيا الطبيعية والجغرافيا البشرية على حد سواء. فحركة الأبراج سبب تكون الأقاليم وطباع الرجل بينه وبين نفسه خلقه وطباعه وسجاياه وأمواله النفسية بينه وبين الآخرين، أهل منزله، ورفاقه وعشيرته وقومه^(١). بل إن حركات الأفلاك والبروج في الزمان مثل

(١)	الكونيات	السياسيات
	الأخلاق	الأقاليم
	البروج	البلدان والسودان والحدود
	الوجوه	المدن
	الدرجات	القرى
	النفائق	المحال والأسواق
	الثواني	المنازل والدكاكين
	الكواكب في البروج	الأرداج في الأجساد
	الكوكب في بيته	الرجل في بيته وعشيرته
	الكوكب في شرفه	الرجل في عزه وسلطانه
	الكوكب في مثله	الرجل في منزله أو دكانه أو ضيعته
	الكوكب في وجهه	الرجل في زيه ولباسه
	الكوكب في حده	الرجل في خلقه وسجيته
	الكوكب في أوجهه	الرجل في أعلى مرتبته
	الكوكب في حيزه	الرجل في حاله اللانقة به وفي أصحابه ورفاقه
	الكوكب في وباله	الرجل المختلف (المتردد) المدير
	الكوكب في غير حيزه	الرجل في حال منكر
	الكوكب في برج لاحظ له فيه	الرجل الغريب في بلدة غريبة
	الكوكب في هبوطه	الرجل الذليل المهين
	الكوكب في حضيبضه	الوضع الحال الساقطة عن مرتبته
	الكوكب تحت الشعاع	الرجل المحبوس
	المحترق	المريض
	الواقف	المتميز في أمره
	الراجع	العاصي المخالف
	السريع السير	المقبل الصحيح
	البطيء السير	الضعيف الذاهب القوة

وجود الإنسان فى الزمان حتى أنه ليصعب التفرقة أيهما أصل وأيهما فرع إسقاطا من أعلى إلى أسفل أم إسقاطا من أسفل إلى أعلى، تمثل أم اغتراب، وجود شرعى فى العالم أم وجود مغترب خارج العالم؟ ومن وصف أحوال الإنسان يتضح الموقف النفسى والاجتماعى والسياسى سلبا مثل الغريب الذليل المهين الوضيع الساقط المحبوس المريض المتحير الضعيف الهرم الهارب الخائف الوجل الكاره أو إيجابيا فى عزه وسلطانه، فى خلقه وسجيته فى حاله اللاتقة، المقبل الصحيح، القاضى وطره، الحاضر المستعد المحارب المبارز المنازع العامل الواد الموقف المحب وهو الأقل^(١).

الرجل النشط	الكوكب فى التشريق
الرجل الهرم	الكوكب فى التغريب
الطالع الذهاب نحو حاجته	الناظر
قاضى وطره	المتصرف
القرينان من الناس	المقتربات من الكواكب
للرجل الحاضر للشيء الحاصل فيه	الكوكب فى الوند
الجائى المنتظر	مانئ الوند
الذهاب أو الغائب	الزائل
المولود فى الظهور أو الشيء فى الكون	الكوكب فى الطالع
المنتظر الذى سيكون	الكوكب فى الثانى
الذهاب إلى لقاء الاخوان	الكوكب فى الثالث
الرجل فى دار آياته أو الشيء فى معنفه	الكوكب فى الرابع
الرجل المستعد للتجارة أو الفرحان بما يرجو	الكوكب فى الخامس
الهارب المنهزم المتعوب	الكوكب فى السادس
المبارز المنازع المحارب	الكوكب فى السابع
الخائف الوجل	الكوكب فى الثامن
المسافر الوحيد من الوطن الزائل من سلطانه	الكوكب فى التاسع
الرجل فى عمله وسلطانه المعروف المشهور به	الكوكب فى العاشر
الواد الموافق المحب	الكوكب فى الحادى عشر
المحبوس الكاره لموضعه الميغض لما هو فيه	الكوكب فى الثانى عشر

(١) الرسائل جـ ١/٣/١٥١-١٥٢.

رابعاً: السلطة السياسية

والسلطة السياسية هو قلب علم السياسة الذى قارب تجاوز الأخلاق السياسية إلى السلطة فى المجتمع ورئاسة المدينة سواء الملك الفيلسوف أو الخليفة أو الأمام أو النبوة فى المجتمع كوظيفة تشريعية.

الرئاسة فى الفضيلة تشخص وتصبح رئاسة فى المدن. والبنية واحدة، القمة والقاعدة. ولما كانت الفضائل الفكرية أكمل الفضائل الخلقية كانت أعظم رئاسة وقوة لأنها أعم للبشر جميعاً وأبقى فى التاريخ، وهى الفضيلة الرئاسية. والفضائل الأعم والأبقى أعظم رئاسة. وكلما كانت الفضائل المشتركة بين الأمم أو أمة أو مدينة فى مدة أطول كانت أكمل رئاسة وأعظم قوة، تتلوها الفضائل فى مدة أقصر. فهل تعظم الرئاسة وتشد قوة بالفضائل الخاصة أم بالفضائل العامة، بالدفاع عن المصلحة الخاصة أم عن المصلحة العامة؟ هل الرئاسة أنانية بالضرورة تعتنى بمصالح المجموع من أجل مصلحة الفرد؟ وكما أن للفضائل ترتيباً ابتداء من الفضيلة الكاملة إلى ما هو أقل منها كذلك الصناعات لها رئاسة فى الصناعة الرئيسية وغيرها أقل منها. ويكون السؤال: هل الرئاسة استتباط الفضيلة من النفس؟

وتختلف الموازين باختلاف الموقع من السلطة رئيساً أو مروبساً. فالتحليل السياسى أساس التحليل الأخلاقى. إذ يختلف صاحب الخلق المحمود والضابط لنفسه من حيث الاستحقاق. الأول أفضل من الثانى إذا كان مديراً للمدينة أى الرئيس. أما الإنسان فهو أفضل من الطبيعى لأنه يستحق فضيلة الاجتهاد. وإن هفا هفوة فإن الرئيس يؤمه ولا يعدو إثمه. أما صلاح الرئيس فعام إن هفا فسد الناس. فيجب أن تكون الفضائل فى طباعها ويكفيه ثواب التقويم. وينتهى الفارابى إلى أن الناس على دين ملوكهم، وأن الرئيس لا يحتاج إلى ضبط النفس لأنه فاضل بالطبع، وأن ضبط النفس والصراع معها للعامه، وأن الرئيس يقوم العامة وله ثواب على ذلك، وأن على الشعوب وصايا، وما أسهل على الطاغية أن يدعى الكمال^(١).

(١) الفارابى: فصول ص ٣٥/٥٦، الفقرات ١٥-١٦/٢١.

والقياس بين العامة والخاصة هي الرئاسة، الرياسة الفكرية أو الرياسة الصناعية. الرئيس هو أخص الخواص. وهو ليس فقط بل كل من يقوم مقامه، غاية أو فضيلة. قد يقوم مقام الرئيس من ينوب عنه ويفوض بدلا منه وذلك بشرطين. الأول أن يكون علمه من تلقاء نفسه، وهنا يتم تغليب الطبيعة على الإرادة، والاكتمساب على الإلهام. والثاني أن يكون الرئيس أرشده إليه وحمله عليه وهنا يتم تغليب التعليم والإرشاد من الخارج.

وقد يوجد ملوك ورؤساء في وقت واحد في جماعة أو في مدينة واحدة أو في أمة واحدة أو في أمم كثيرة تكون جماعتهم لملك واحد نظرا لوحدة الهدف والغرض والإرادة والسيرة. فالكثرة في الوحدة.

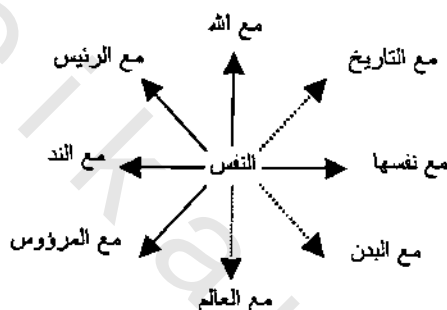
والسؤال هو: هل يمكن أن يعرف الإنسان من تلقاء نفسه أنه نائب الرئيس أو أن يرشد نائبه كي ينوب عنه أم أن الواقع يفرض عادة أن يتقلب نائب الرئيس على الرئيس ويحزحه بانقلاب وسفك دماء حتى يصبح هو الرئيس الأول أو سلما بعد وفاة الرئيس وتغيير سياسته من نائب الرئيس بعد أن أصبح رئيسا.

الرياسة ضرورة للجماعة. قد تكون فردية أو جماعية. وقد ترجع ضرورتها لتنظير الموروث "لو كنتم ثلاثة فأمرؤا عليكم واحدا". يركز أهل السنة على المؤسسات في حين يركز الشيعة على الامام. وكلاهما سواء في السلطة.

وهي نوعان: الأول جسداني مثل رياسة الملوك والجبابة الذين ليس لهم سلطان إلا على الأجسام بالقهر والغلبة والجور والظلم استعبادا للناس واستخدامهم قهرا في إصلاح أمور الدنيا وشهواتها والغرور بلذاتها. والثاني روحاني، رياسة أصحاب الشرائع الذين يملكون النفوس والأرواح بالعدل والإحسان، ويستخدمونها في الملل والشرائع لحفظها وإقامة السفن والتعبد بالإخلاص والتأله برقة القلوب واليقين بنيل الثواب والفوز والسعادة في المعاد^(١). وهل الرياسة الجسمانية تقوم بالضرورة على القهر والغلبة والتسلط والجور وتنتهي إلى السقوط في حين أن السياسة الروحانية تنتهي بالضرورة إلى المعاد أي إلى القيام والنهوض؟

(١) إخوان الصفا: الرسائل ج٤-٦/١٢٥/١٢٧.

١- الأخلاق الرئاسية. والعلاقة مع الآخر جزء من العلاقة مع النفس ومع الله، الآخر المطلق. لذلك ميز الفارابي بين خمس علاقات مع الآخر ابتداء من معرفة الخالق، ونهاية بمعرفة النفس، وتوسطاً بالعلاقة بين الرئيس والند والمرؤوس. وهو ما يبدو غريباً بالنسبة للفلسفة الإشراقية التي تبدأ بمعرفة النفس ثم معرفة الله. فانه رئيس الرؤساء. ولما كان الله والنفس يمثلان الأعلى والأدنى فقد تمت صياغة العلاقات مع الآخر على هذا النحو^(١).



وتغيب علاقة النفس مع البدن ومع العالم. فالإنسان موجود في العالم. كما تغيب علاقة النفس مع التاريخ والماضي وبالتالي مع المستقبل. فالإنسان أيضاً موجود تاريخي. أولاً، لمعرفة الخالق أي علاقة النفس مع الله الأولوية على باقي العلاقات الأربعة مما يدل على أهمية البعد الديني في الأخلاق الاجتماعية عند الفارابي. فمعرفة الخالق وما يجب لعزته سياسة أخلاقية تقوم أولاً على الالهيات كالعادة. الله هو البداية الأولى في الدين، مصادره أو مسلمة في الأخلاق والاجتماع والسياسة^(٢). وبالتالي يتحول علم

(١) يميز الفارابي في "السياسة المدنية" بين خمس علاقات معرفية كالآتي:

- أ - معرفة الخالق وما يجب لعزته
- ب - معرفة ما ينبغي أن يستعمل المرأ مع رؤسائه.
- ج - معرفة ما ينبغي للمرأ أن يستعمله مع أكفائه د - معرفة ما ينبغي أن يستعمله المرأ مع من دونه.
- هـ - في سياسة المرأ مع نفسه، الفارابي السياسة المدنية ص ٣٤.

(٢) وذلك بمعنى Aixom في علم المنطق الحديث.

أصول الدين إلى علوم الحكمة. وتتحول نظرية الذات والصفات والأفعال الأشعرية في العقلية، والسمعيات في المعاد إلى تصورات فلسفية عامة للكون، الله والعالم والإنسان عبر الاعتزال، التوحيد والعدل. الحكمة هو تحول من الكلام الأشعرى إلى الكلام الاعتزالي باسم الفلسفة.

وبتأمل الموجودات كما هو الحال في الطبيعيات في علم الكلام وفي علوم الحكمة يثبت وجود الله بدليل بعدى، "فيزيقي" غائى، هو دليل العلية. وهو دليل يقوم على الاستقراء. الفكر الفلسفى مثل الفكر الكلامي يتصور دليل العلية على نحو طولى تصاعدى، لكل معلول علة حتى الوصول إلى علة أولى ليست معلولاً لغيرها. وهي طبيعة الفكر الدينى. فى حين أن الفكر العلمى يتصور العلاقة بين العلة والمعلول على نحو دائرى، لكل معلولة علة ولكل علة معلول هي نفس العلة. الماء من السحاب نزولاً، والسحاب من الماء صعوداً دون ما حاجة إلى ماء أول أو سحاب أول. وهو ما سماه الفارابى "على سبيل الدور".

وبعد إثبات الذات تأتى الصفات التى تثبت عن طريق قياس الغائب على الشاهد. تبدأ المعرفة بشهادة الحواس ثم بأحكام العقل. تؤدى شهادة الحس والنظر في الموجودات إلى نوعين منها نوع فاضل ونوع خسيس. ويستعمل الفاضل في الوصف. فإصدار الأحكام على الصفات عملية إنسانية صرفة، قياس الغائب على الشاهد مع فعل تطهيرى، إعطاء الغائب أكثر الفضل والعالم أقله، إطلاق الغائب في مقابل نسبية الشاهد في الصفات، وتبرأة الآخر واتهام النفس في الأفعال. وهو موقف إنسانى بطولى، يعطى أكثر مما يأخذ، يعبر عن سلم القيم، التضحية بالأقل في سبيل الأكثر. الله موجود وليس معدوماً. حى وليس ميتاً، عالم وليس جاهلاً. الدين ينشأ في الشعور على أسس أخلاقية، وبالتالي يفسر الدين بالعودة إلى أصله في الأخلاق. لذلك يقترن قياس الغائب على الشاهد، وهو قياس معرفى تصورى، ببرهان الأليق والأجدر. هو برهان الأولى في التنزيه وهو معنى القول المأثور "كل ما خطر ببالك فانه خلاف ذلك". النصف الأول من القول تقريرى وصفى، يقوم على قياس الغائب على الشاهد. والثانى تطهيرى نافى يقوم على

الاستبعاد المطلق، والإبقاء على التعالى. الأول إيجاب والثاني سلب. الأول وضع والثاني نفى، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، أى "مهلك سر" وعدم قول شيء، إثبات شيء ونفى ضده، هوية صورية فارغة. مثل هذه الأقوال مجرد تمرينات عقلية يمكن استعمالها مع باقى الأوصاف وبنفس الطريقة لتفسير نشأة الأحكام بإرجاعها إلى مصدرها. فهي تعبر عن الذات ولا تصف الموضوع. وما يقال فى الوجود والعلم والحياة يقال فى باقى الصفات. فإذا كانت الأحكام على الله إنسانية خالصة بناء على إمكانيات المعرفة فمن الطبيعى إذن التوجه مباشرة إلى العلم المدنى والعلم السياسى دون تغطيته بالإلهيات واستبطان الإنسانية منها، والعودة بها إلى تأسيس علم الأخلاق^(١).

وبعد التوحيد يأتى القول ابتداء من حرية الاختيار ثم الحسن والقبح العقليين كما هو الحال عند المعتزلة. فالإعتزال هو المرحلة المتوسطة فى التحول من الكلام الأشعرى إلى علوم الحكمة. والفلاسفة استئناف لدور المعتزلة فى التحول من الله إلى الإنسان، ومن النقل إلى العقل، ومن الإلهيات إلى الإنسانية.

ويؤدى تأمل العالم إلى أن العالم الإنسانى أفضل له لأنه ذو نفس. ويكتشف الإنسان نفسه أنه إرادة واختيار ثم روية وتمييز، "أنا حر فأنا إذن موجود" و"أنا موجود إذن أنا عاقل". فإثبات الحرية يسبق إثبات العقل، يتفرد الإنسان عن الله بالحرية. ثم يتفرد الإنسان عن باقى الموجودات بالعقل الذى يأتى مسانداً للحرية حتى تكون الحرية رشيدة عاقلة. الكوجيتو الفلسفى عملى أولاً ونظري ثانياً على عكس الكوجيتو "الديكارتي" نظري

(١) ولما لم يقدر الإنسان على معرفة ما سوى ما شاهده بحواسه وفهمه بعقله مما شاهده لم يجد بدا من وصف البارى الذى هو سبب الأسباب والعبارة عنه بما وجد السبيل إليه من الألفاظ والأوصاف. فلما أراد العبارة عنه والوصف له، وعلم أنه لا يلحقه شيء من جميع الأوصاف التى شاهدها وعلمها لتفرد بذاته ولأنه نزه عن كل ما أحسه وعرفه لم يجد طريقاً آخر من أن ينظر فى الموجودات التى لديه. فإذا تأملها وجدها صنفين فاضلاً وخسيساً، وجد الأليق والأجتر بسبب الأسباب الواحد الحق أن يطلق عليه من كل الصنفين أفضلهما مثل أنه رأى الموجود والمعدوم، وعلم أن الموجود أفضل من المعدوم فأطلق القول عليه وقال: إنه موجود. ورأى الحى وغير الحى وعلم أن الحى أفضل من غير الحى فأطلق القول عليه وقال: إنه حى. الفارابى: تحصيل السعادة ص ٢١-٢٢.

أولاً "أنا أفكر فأنا إذن موجود" وعملى ثانياً "الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن". وهو سبب الخطأ. فالحرية والعقل شرطاً للإنسان الفاضل. والطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً ليس من أرسطو بل من «ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه». الله واهب الطبيعة وأعطى الإنسان اختياراً وروية، وأهلها للعدل والإتقان.

ولما تفاوت الناس فى استعمال الحرية وإعمال العقل أرسل الله إليهم رسولاً ليبلغهم بما ينفعهم فى العدل. فالنبوة نتيجة للحرية وأحد مستلزماتها مثل العقل لخط دفاع ثانى عند من لا يحسن استخدام العقل.

ولما تفاوت الناس فى الأفعال فإنهم يتفاوتون فى الاستحقاق والاستحقاق طبيعى وعقلى. وينطبق على الأفعال الإرادية وليس على الأفعال العضوية، الأعمال بالنية والقصد وليست الأعمال العفوية اللامقصودة^(١).

ولا حرج من استعمال لفظ الطبقة أو الطائفة. فهناك ثلاث طبقات: العليا والدنيا والمتوسطة. والسلوك الأخلاقى سلوك اجتماعى، والسلوك الاجتماعى أخلاق الطبقة. يستعمل الفارابى منهج التأمل فى النفس وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، ففى الإنسان تكمن الحقيقة. ويكتشف الأخلاق الاجتماعية والتكوين الطبقي للمجتمع، الطبقات العليا والدنيا والمتوسطة ويسمىها المتكافئة، الملوك والرعايا والموظفون. فالملك لا يرى من هو أعلى منه وتحتة طبقتان. والصعلوك بتعبير الفارابى ليس هناك من هو أدنى منه فوقه طبقتان. والطبقة المتكافئة تحتها طبقة وفوقها طبقة. وكل طبقة محددة فى طبقتها دون حراك اجتماعى. لا يصبح الملك ند أو صعلوك. ولا يكون الصعلوك ملكاً أو موظفاً من الطبقة المتوسطة. ولا يكون الموظف أهلاً لأن يصبح ملكاً ولا أن ينزل صعلوكاً على مستوى الرعية.

(١) الفارابى: السياسة المدنية ص ٢١-٢٣. والحكماء مثل اسبينوزا يثبتون الحتمية فى الطبيعة والحرية فى الإنسان.

كما يستعمل الفارابى منهج التأمل فى أحوال الناس وأعمالهم ليكتشف علم السياسة وملاحظة تعرفاتهم والتعرف علم أسبابها ومحاسنها ومساوئها، النافع والضار منها، والتمسك بالمحاسن والتخلّى عن المساوئ، ونيل المنافع وترك المضار. السياسة علم عملى يهدف إلى تحقيق غاية عملية. فإذا كانت الأخلاق تحليلاً نظرياً فإن السياسة تطبيق عملى. هنا يبدو الفارابى متشابهاً. فالأخلاق معيارية تضع ما ينبغى أن يكون وهى فى نفس الوقت تقريرية، تصف ما هو كائن فى الأخلاق التطبيقية.

والغاية من ذلك كله حسن المعاش، وتجنب الآفات واستقامة الأحوال ونيل السعادات. فالأخلاق تقوم على ثنائية متطهرة حادة بين النفس والبدن، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الحسن والقبح، النافع والضار، اللذيق والمؤلم. هو نوع من أخلاق الحرب تقوم على مجاهدة النفس حتى تتغلب الفضيلة على الرذيلة، والخير على الشر، والنفس على البدن، والحسن على القبح، والنافع على الضار، واللذيق على المؤلم. الحرب ليست فى الخارج بل فى الداخل. والجهاد مع النفس وليس مع العدو طبقاً للحديث المشهور الذى يميز بين الجهاد الأكبر وهو جهاد النفس، والأصغر وهو جهاد العدو طبقاً للحديث الشهير والذى يشكك بعض المصلحين فى صحته^(١). فهى أقرب إلى الأخلاق الصوفية مجاهدة النفس ورياضتها، والتوبة وشروطها. وهو ما ينفق مع الأخلاق التكليفية بين القطبين المطلقين، الواجب والحرام أو النسبيين المندوب والمكروه أو الطبيعى فى المباح.

وواضح أن الغاية من الأخلاق الاجتماعية تهذيب النفس ورياضتها وليس تغيير الواقع طبقاً للمبدأ الأخلاقى الاجتماعى الشهير المستمد من الآية القرآنية ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغْيِرَ قَوْمًا بِأَنفُسِهِمْ﴾. وهى أخلاق واضحة وسهلة تغفل أخلاق الاشتباه ولا توضح مقياس المذموم والمدح، العقل أو المنفعة أو المصالح العامة.

(١) أبو الأعلى المودودى، حسن البناء، سيد قطب: الجهاد فى سبيل الله، دار الأنصار، القاهرة (د. ت.).

ثانياً ما ينبغي أن يستعمله المرء مع رؤسائه تطبيق لما ينبغي أن يفعله مع الله. فالرئاسة واحدة، رئاسة الله للعالم، والملك للدولة، وصاحب العمل للعمال، والمدير للموظفين، والأب للأسرة. هنا تتداخل المستويات الدينية والسياسية والاقتصادية والإدارية الاجتماعية بصرف النظر عن أيها الأصل وأيها الفرع. هل الرئاسة أولاً لله ثم تستبسط منها الرياسات الأخرى، من المطلق إلى النسبي نزولاً أم أنها أولاً للمجتمع ثم تستقري منه صعوداً من النسبي إلى المطلق قياساً للغائب على الشاهد ؟

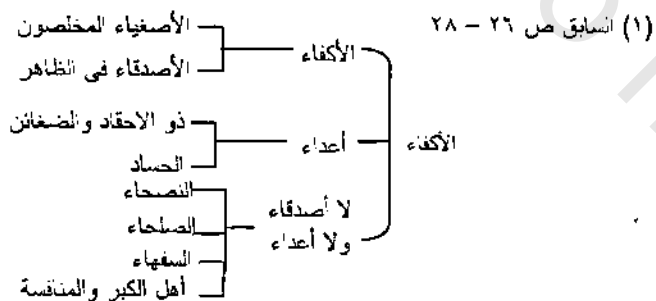
والإنسان مع رؤسائه إما أن يكون خادماً له طول الوقت أو بعض الوقت أولاً يلقاه إلا بالذكر نظراً لبعده. فما يحدد علاقة الإنسان برؤسائه الزمان والمكان، القرب والبعد. إذا كان خادماً له طول الوقت يكون ملازماً له، مواظباً على ما فوض إليه دون ملل أو مدح أو تقريظ يؤدي إلى النفاق أو التزلف، وتزيين الحق باطلاً والباطل حقاً، بالرغم مما في طباع الناس من ميل إلى مدح الرؤساء. وإذا فوض إليه التدبير كوزير أو مشير أو معلم فعليه تعريفه بوجه الصلاح في الأعمال. فالسلطة عمياء كالسيل المنحدر من الرتبة تغرق كل شيء كما هو الحال في الطغيان أو يستفيد منه الناس بالسدود والقنوت كما هو الحال في الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دون الاتيان بمنكر أعظم. ومن واجبه كتمان السر، وعدم البوح بأسرار الدولة، والحيلة من غضب الرؤساء. ويتفرد الرؤساء بالهمم واستعباد الناس. فهم على صواب دائماً لكنثرة مدح الناس لهم وأطرائهم لأفعالهم طبقاً لطباع البشر. والأفضل الصراحة والنصح، ورعاية مصالح الناس، والجهر بالرأي. فالساكت عن الحق شيطان أخرس. ومن الواجب حيلة الرئيس. وهو لا يخشى لو كان عادلاً يحقق مصالح الناس. وعليه تحمل أخطاء الرئيس وأفعاله القبيحة أي استعمال النفس ككبش الفداء. الكل فداء الرئيس. لا يحاسب الرئيس لأنه مبرأ من الخطأ، كامل الأوصاف، الإنسان الكامل نموذج الله^(١). وعليه التلطف في نيل المنافع من جهة الرؤساء بعدم اللج في السؤال أو دوامه أو إظهار الطمع، وطلب أسباب المنافع لا المنافع ذاتها أي العمل وليس الحسنة، والانتفاع بالرئيس وليس منه

(١) الغارابي: السياسة المدنية ص ٢٣ - ٢٦

لتحقيق المصالح العامة وليس المكاسب الشخصية. وعليه التضحية بالنفس وبكل شخص في سبيل الرئيس. وكل خير فمن الرئيس وليس من النفس، وكل شر من النفس وليس من الرئيس مثل الله، الخير منه والشر من البشر ﴿ ما أصابك من خير فمن الله وما أصيبك من مصيبة فمن نفسك ﴾ تبرئة الآخر واتهام النفس وعليه عدم أخذ شيء من سمات الرئاسة وإلا عرض نفسه للهلاك، فتستحيل مراكز القوى أو المنافسة على الرئاسة، وعدم الاستغناء عن الرئيس، والافتناع بكل ما يفعله، وعدم الشكوى منه حتى ما يسخط الإنسان عليه، وعدم إظهار العداء له أو الحقد عليه. كل الذنوب من النفس وليس من الرئيس". فهذه قوانين ينتفع باستعمالها في معايشة الرؤساء".

والسؤال هو: هل يجوز حجب الحقائق عن الناس؟ وماذا عن دور الإعلام في توعية الجماهير وتبصيرها بعواقب الأمور وإلا سرت الشائعات والتكهنات وحصل الناس على الحقائق من مصادر أخرى فتتشأ أزمة ثقة بين الحاكم والمحكوم؟ ولماذا الحيطة من عدم إغضاب الرؤساء؟ أليس الساكت عن الحق شيطاناً أخرس، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وأن أعظم شهادة كلمة حق في مواجهة حاكم جائر؟ ولماذا البدء بتعبد الرؤساء، والتفكير من أعلى؟ أليس ذلك تشريعاً للطغيان؟ إلا يجعل ذلك سلوك أهل المدينة قائماً على التملق والنفاق؟

ثالثاً، ما ينبغي للمرء أن يستعمله مع أكفائه. والأكفاء ثلاثة أنواع: الأصدقاء، مخلصون أو في الظاهر، والأعداء ذو الأحقاد والضغائن أو الحساد، ولا أصدقاء ولا أعداء، أهل الكبر والمنافسة أو السفهاء، أو الصالحاء أو النصحاء^(١).



يجب على الإنسان ملاطفة الأصدقاء المخلصين والاكثار منهم، فلا فائدة من صداقة ضعيفة، ومجاملتهم في الظاهر دون إطلاعهم على الأسرار والعيوب وخواص الأفعال والأحوال والنعم وأسباب المنافع، واستمالتهم والصبر معهم بحسب الظاهر دون أخذهم على الباطل، وعدم أخذهم بالتقصير. لا يقطع غيابهم ولا يجازهم فقد يرجى صلاحهم. كما يجب ضرورة تعهد الأصدقاء عند الحاجة والفاقة ومواساتهم من غير إحراجهم إلى المسألة، وتقصد أقاربهم وعائلاتهم إذا ماتوا، وكثرة التصديق عليهم بالرغم مما قد يثير ذلك من شبهة أخلاق التجار.

أما الأعداء فيجب على الإنسان الاحتراس من ذوى الاحقاد والضعاف، ومعرفة أحوالهم، وتقويت مؤامراتهم وكثرة الشكاية منهم إلى الرؤساء، والتشهير بهم حتى يأخذ الناس خذرم، وإهلاكهم، فإذا لم يتيقن من إهلاك العدو فلا يسرع حتى لا يتخذ ذلك العدو ذريعة. أما الأعداء والحساد فيجب غيظهم وإذاؤهم بذكر النعم التى يختص بها والاحتراز عن دسائسهم.

أما من ليسوا أصدقاء ولا أعداء مثل النصحاء فيجب الاستمالة إليهم دون الاعتزاز بأقوالهم أو التعجل بقبولها أو العمل قبل أن يتم فحصها. ويجب مدح الصلحاء الذين يتبرعون بالإصلاح بين الناس، ومدحهم على فعلهم والتشبيه بهم. ويجب استعمال الحلم مع السفهاء واللامبالاة معهم حتى لا يؤذه، ويقابل سفههم بقلة الأكرأث. ويجب مقابلة أهل الكبر والمنافسة بمثله. فالتواضع معهم ضعف وثقة منهم بأنفسهم. فالتكبر عليهم يثنيهم عن عزمهم وكبرهن. ولا يقل الحديد إلا الحديد.

وهذه كلها نصائح ظنية، لا تصلح فى كل المواقف. تقوم على الفائدة والمصلحة وتجنب المخاطر أكثر مما تقوم على المعايير الخلقية مثل شكاية الأعداء إلى الرؤساء والتشهير بهم وإهلاكهم دون العفو عنهم أو الحذر منهم والذي قد يؤدى إلى الخوف والجبن، وغيظ الحساد. والإغاضة ليست فعلاً خلقياً بل قد تزيد الشرور. وكيف يمكن إغاضة الأعداء وفى نفس الوقت توقى شرورهم، فقد تكبر إساءتهم دون توقىها؟ ولمذا

مدح الصلحاء والتشبه بهم وهم فى مرتبة تالية للنصحاء الذين يجب التوقف فى نصائحهم ومراجعتها أولاً والشك فيها؟ وكيف يمكن التعرف على الأكفاء والتمييز بينهم بهذه القسمة الرياضية؟

رابعاً، ما ينبغى أن يستعمله المرأ مع من دونه وهم الضعفاء. وهم نوعان: الأول المتعلمون ذوو الحاجة، أولوا الطبائع الرديئة أو البلاء أو المتعلمون ذوو الأخلاق الطاهرة. والثانى المحاويج ذوو القافة، الملحون أو الكاذبون أو الضعفاء الصادقون^(١).

خامساً سياسة المرأ لنفسه وهى من أكبر الأجزاء مثل علاقته بالله. وهى أقرب إلى الأخلاق منها إلى السياسة. وهى نوعان: المال أى الاقتصاد، والجاه أى السياسة. وتتطلب معرفة كيفية الحصول على القنية والمال، الدخل والخارج أى الكسب والمصروفات والتوازن فى الميزانية دون دين، والصناعات وأنواعها، الشريف منها والخسيس مثل القمار وضرورة السخاء حسب الطبقة، والإنفاق من أجل الاعتدال مع الإذخار. والجاه أفضل من زيادة المنافع. فالجاه يكسب المال ولا يكسب المال الجاه. والجاه لذة أعظم من لذة المال.

ومنها تحصين الأسرار وكيفية استخراجها من المناوئين ربما تتظيرا لحديث "واستعينوا على قضاء حاجتكم بالكتمان"^(٢). فذبوع الأسرار نيل من الأعراض وعدم جدية وتبنيه الناس عليها. كما ينبغى المشورة مع أهل الرأى والكتمان والاستفادة من تجارب المتقدمين، ومعرفة الأسرار الظاهرة والباطنة، الظاهرة مثل ما يبدو على الرئيس من أخذ العزم وإعداد العدة والتطلع على الأخبار والوقوف على الأحاديث، والباطنة مثل

(١) الفارابى: السياسة المدنية ص ٢٩.

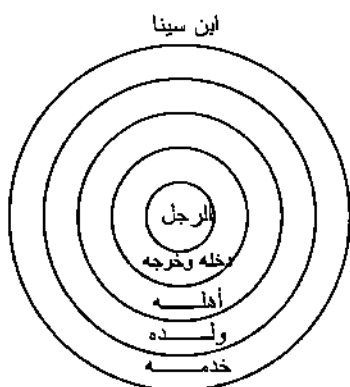


(٢) السابق ص ٢٩ - ٣٣.

الحرم والإمساك والتعريف على الأخبار من العجم والصبيان والجهال والنساء لأنهم قليلوا التمييز ويقشون السر عن طريق كثرة المحادثة مع من يستأنس المرأ بهم. وهى أمور تقديرية خالصة تختلف بحسب الحال.

ويعيد الفارابى فى سياسة المرأ لنفسه كيفية الظفر بالأعداء والذين تم التعرض لهم من قبل فى سياسة المرأ لأكفائه. عليه طلب العلو على العدو فى كل فضيلة، وأن يعلم العدو ذلك حتى يضعف وتخدم ثائرته، وإحصاء معاييه عن صدق لمعرفته على حقيقته، والتعريف على سماته وأخلاقه حتى يمكن مقابلة كل منها وضدها، ومعرفة ما يقلقه وما يضجره حتى يطمئن لمكايده.

وما ينتفع به المرأ هو الألب ومزاولته فى الظاهر مثل معرفة العورات وافتراض العثرات، معرفة ما عند الناس أكثر مما يعرف الناس عنه، وأن يقصد غير المقصود تخفياً بالرغم من أن الأعمال بالنيات والاستعلاء والصعود تدريجياً إلى أعلى دون سخط أو تسرع، وتحمل الأصعب فالأخف، وعدم إظهار الغضب أو الرضا بإفراط، والمطل أحياناً إذا تعقبه الإنجاح، والصبر حتى الفوز، واستيفاء المقدمات، والتحدث بلسان الغير إنقاء المخاطر. والسؤال هو: هل هذه أخلاق أم نكاء عملى؟ هل هى معايير أخلاقية أم تكيف حسب المصلحة؟ هل أخلاق مبادئ أم أخلاق مواقف ^(١). هى أقرب إلى أخلاق النجاح فى الحياة أو دليل الإنسان الناجح.



٢- الرئاسة الأخلاقية. وإذا كان الفارابي قد وصف مستويات خمسة للأخلاق الرئاسية في تصور هرمي رأسى لها بين الأعلى والأدنى فإن ابن سينا أيضاً وعلى نفس المنوال ودون التصريح به أو الإحالة إليه وصف مستويات خمسة للرئاسة الأخلاقية في دوائر متداخلة، الرجل مع نفسه، ومع دخله وخرجه أى أعماله ومهنته، وأهله، وولده وخدمه مستبعدا سياسة الرجل مع الله وواصفا بدلا عنها سياسة الرجل في الكسب والصرف وقد كانت جزءاً من سياسة الرجل مع نفسه عند الفارابي، ومحولاً الأعلى والاكفاء والأدنى إلى الأهل والولد والخدم متجها نحو مزيد من التفكير الاجتماعي.

والسياسة هنا تعنى تلافى الخلل وإصلاح ما فسد من وجهة نظر الرجل، و"انقضت الأبواب التى مثلنا فيها ما يحق على الرجل فعله فى تدبير نفسه وما يشتمل عليه منزله"^(١). والبداية إيمانية يحمد فيها ابن سينا الشرع والعقل والنطق، انتقلا من الإلهيات إلى الإنسانيات، ومن الكلام إلى الفلسفة، ولو أنها مازالت فى لغة الإيمانيات وجزءاً من السياسة الإلهية. فمن نعم الله على الإنسان إكمال الطبيعة البشرية وخصائصها. فتحليل الطبيعة عبادة ومعرفة للعلم الإلهي وقدرته. ومن نعم الله التمييز بين الخير والشر، والعى والرشد، والصانع والمصنوع، والمالك والمملوك، والسائس والمسوس. وهو الطريق إلى معرفة الخالق والمخلوق تأكيداً على الصلة بين الثنائية الأخلاقية والاجتماعية والسياسية وبين الثنائية الدينية.

الرجل هو المركز ثم البداية بالاقتصاد وقبل الاجتماع وهو اقتصاد سياسى أو اقتصاد اجتماعى. ثم تأتى وظيفة المنزل الأهل والولد والخدم، نواة المجتمع، من أجل تخزين القوات. فالطعام والغذاء سبب نشأة التجمعات الإنسانية وليس الحاجة إلى التعاون وتقسيم العمل كما هو الحال عند الفارابي. والحاجة إلى حفظ الطعام تدعو إلى الحاجة للإستخلاف وهو الزوج صاحب السلطة والتدبير والقوامة والكفاءة على الأهل والولد والخدم فتتحول الأسرة إلى نواة أولى للرعية والزوج صورة أولية للملك، لا فرق فى ذلك

(١) ابن سينا: السياسة ص ٢-٣.

بين ملوك وسوقة، راعى ورعية، سائس ومسوس، مخدوم وخادم. فالتفاوت يؤدي إلى رئاسة الزوج إلى النسل إلى الخدم إلى السياسة. الزوج أقرب إلى أمين المخازن، والأسرة، الأهل والولد والخدم، أقرب إلى الوحدة الإنتاجية الأولى^(١).

وقيل أن يعرض ابن سينا للدوائر المتداخلة الخمس يبين التفاوت بين الناس في الصفات والرتب. فالفروق الفردية هي أساس الفروق الاجتماعية كما يثبت علم النفس الاجتماعي. والطبقات الخلقية هي أسس الطبقات الاجتماعية. والتفاوت في الآراء والعقول مقدمة للتفاوت في الأملاك والمنازل والرتب. والتحاسد الطيعي كحالة نفسية أساسية للتفاوت الاقتصادي كطبيعة اجتماعية.

ويبدو من ذلك أن المساواة فساد. فلا يمكن أن يكون الناس في طبقة واحدة. لو كانوا كلهم سوقة أو ملوكا لهلك الجميع. ولو تساوا في الغنى لما خدم أحد أحداً، ولما نشأ بين الناس تعاطف ورحمة. ولو تساوا في الفقر لهلكوا جميعاً. إنما يتعظ الغنى الجاهل بالفقر العالم. التفاوت لا يتعاطى تصحيحاً للخطأ وكان وجود الفقراء لنصيحة الأغنياء، ووجود الأغنياء نصيحة للفقراء. فاللامساواة بين الناس هي الأساس^(٢). تلك حكمة الله فاللامساواة قدر من أقداره. والله هو الواضع للأساس الطبقي للمجتمع بخلقه التفاوت الخلقى بين الناس كأساس للتفاوت الاجتماعي كما هو الحال في التفسير الرأسمالي الدينى للطبقات الاجتماعية.

ومن هنا لزمّت السياسة لتدبير هذا التفاوت بين الناس وتحديد الصلة بين الخادم والمخدوم، المروّس والرئيس كما يدبر الله العالم. تعنى السياسة التريبة الخلقية لقبول هذا التفاوت النفسى الاجتماعى من أجل حسن المعاش. يحتاج الجميع، الكبير والصغير، الغنى والفقر، الملوك والسوقة، إلى السياسة من أجل التأديب والتعديل والتقويم والتهديب حتى

(١) السابق ص ٥-٦.

(٢) وهذا عكس روسو الذى جعل المساواة بين الناس هو الأساس واللامساواة هو الاستثناء فى "خطاب فى نشأة اللامساواة بين الناس".

عن طريق التعنيف والقمع. وهذا هو معنى الرعاية في الحديث المشهور "كلكم راع كلكم مسؤول عن رعيته"، الرعاية بمعنى الوصاية. ولذلك لزم التجسس بمعنى البحث والتتقيب والتعرف على الصفات العامة والخاصة للبشر. ويدعو ابن سينا للملوك الذين جعل الله بأيديهم رقاب العباد وتدبير الممالك، وفوض لهم سياسة الرعية، ثيوقراطية شيعية صريحة. وبعد الملوك يأتي الولاة، الأُمُل فالأُمُل، ثم البطانة والخدم ثم أرباب المنازل. ويستعمل ابن سينا السجع لأدب النفس دون تحليل مصالح الناس^(١). وهذا هو الفرق بين الإنسان والحيوان، التكبير أى السياسة مع أن الحيوان ابتداء من الحشرات والنمل والنحل حتى الأسود أيضاً يقوم بالتكبير.

أولاً، سياسة الرجل مع نفسه تنظيراً لأية ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ أو ﴿أدعون الناس إلى البر وتتنسون أنفسكم﴾. البداية بالكوجيتو العملى. ومهمة البداية بالنفس اكتشاف العقل كسائس، والنفس أمارة بالسوء. نظرة متعالية للعقل ودونية للنفس، تبرئة للعقل واتهاماً للنفس. ثم تأتي معرفة كيفية السياسة والإصلاح ثم معرفة جميع مساوئ النفس. ولما كان الإنسان عاجزاً بنفسه عن ذلك احتاج إلى معونة الأخ اللبيب. فالأخرة مرآة النفس.

ويحتاج الرجل إلى سياسة تقوم على الترغيب والترهيب والوعد والوعيد، تسوق الناس كالأنعام، والتقريب والإبعاد، بالعطاء والحرمان. وليس للناس دور إلا الخدمة والطاعة. ليس لهم حقوق بل عليهم واجبات، لهم حق الطعام كالحيوان وعليهم واجب الطاعة كالعبيد. ذلك دور الوحي وتلك وظيفة النبوة. وهذه مهمة الدولة ورسالة الملوك.

(١) السابق ص ٤



والرؤساء أحق بسياستهم لأنفسهم، وعدم الاكتراث لسقطاتهم وهفواتهم والاسترسال فيها بقلة الاحتشام نظراً لاستثناء القلة العاقلة الفاضلة تنظيراً لموضوع "اللمم". ويخشى من تقديمهم لأنهم أكمل البشر. أما السوق والرعاع فإن أفعالهم مكشوفة لمخالفة الناس والمناصحة، وبالتالي كشف العيوب حقاً أم باطلاً والحقيقة أن الملوك أيضاً شخصيات عامة محط النقد العلنى عكس العامة التى لا يهتم بها أحد. وهو دور الصحافة والرقابة وأجهزة الإعلام والأمن وجمع المعلومات. وسلوك الملوك على كل لسان. فهم نموذج وقدوة. تكبر العامة عيوبهم، وتكثر فيهم الشائعات. وأحزاب المعارضة لهم بالمرصاد. وأقران السوء والبطانة يزيدون من فسادهم دون تقديم تحججاً بالخوف منهم وتذرعاً بأنهم أقدر بأنفسهم.

والشورى تعبير عن العقل. تقوم على اللين. ومع ذلك فإنها "كالشوكة الشائكة بجسدك والقرحة الدامية فى بدنك". إذ يقوم الفقهاء بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ويقدمون النصيح. والناصح إما بالحسنى لإظهار الخفى أو المواظبة على الظاهر منها بالرغم من خطورة الزهو والعجب ونقص التواضع أو التخدير من القبيح لإخفاء الخفى وتغيير الظاهر بالرغم من ضرورة تغيير الخفى مثل تغيير الظاهر بالحسنى دون القهر. ويتطلب استعداد الآخر لقبوله عن طيب خاطر أو الحديث تلميحاً لا تصريحاً، والقصد فى القول. ما قل ودل، من غير إفراط أو تفريط، وترك الوقت للسامع حتى تختمر النصيحة فى ذهنه ويدرك أهميتها وحسن استماعه لها. وتكون النصيحة رأياً واحداً حتى يمكن اتباعها. وأفضل نصيح هو النصيح العملى. وقد تقوم على الوعد والوعيد، الثواب والعقاب، أخلاق الجزاء التى هى أقرب إلى أخلاق العبيد، وأبعد عن أخلاق الطبيعة^(١). شرائط المعروف تعجيله وكتمانته وتصغيره واختيار

(١) السابق ص ٥-٩.

الوزراء والمديرون وأرباب السياسات والملوك.

صناعة الأدباء. } صناعات ذوى المروءة

صناعة الفرسان والأساور.

موضعه. فالغاية منه ليس مجرد إعلانه بل تحقيقه.

ثانياً، سياسة الرجل مع دخله وخرجه أى الكسب والمصاريف وهى من مفاهيم الفارابى دون الإشارة إليه. أولوية الفارابى تقسيم العمل وألوية ابن سينا الاقتصاد على الاجتماع. وكلاهما تعبير عن أولوية السلطة السياسية. والناس نوعان. الأول محتاج بسعيه بالهمة والسعى والتجارة الصناعة. والثانى غير محتاج ساعياً برزقه، وكان القدرات الطبيعية ووسائل الإنتاج هى التى لا تحدد هياكله وأنماطه. والصناعة أوثق من التجارة. فالتجارة بالمال، والمال عرضه للفناء مثل ابن خلدون فى نقده التجارة كخدمات وليس كإنتاج ونقده أخلاق التجار. وصناعات نوى المروءة ثلاثة أنواع. الأول من حيز الأيد والشجاعة وهى صناعة الفرسان والأساورة. والثانى من حيز الأدب، وهى الكتابة والبلاغة أى صناعة الأدياء وعلوم النجوم والطب. والثالث من حيز العقل وصحة الرأى وصواب المشورة وحسن التدبير وهى صناعة الوزراء والمديرين وأرباب السياسة والملوك^(١). السياسيون أعلى من الأدياء والعلماء، والأدياء والعلماء أعلى من العسكر. ولا يوجد صناع أو زراع باستثناء الصناعة الرقيقة الخفيفة البعيدة عن الشر. ومن الضرورى إحكام كل صناعة والتقدم فيها. وماذا عن المهن القريبة من اللصوص مثل الشرطة وضرورة التعامل مع القتل وقطاع الطرق؟ وإذا كان شرط المهنة البعد عن المجاهدة فماذا عن عمال المناجم والعقالين؟ وإذا كانت المهن أخلاقية بالضرورة فإن ذلك يعنى سيادة الأخلاق على الاجتماع، والفضائل على تقسيم العمل. والغنى وراثته لا يتطلب من الغنى العمل وكأن الثروة باقية إلى الأبد، والعمل ليس من طبيعة البشر. وإذا كان الفقير وحده هو الذى يعمل فكأن العمل عقاب له على فقره. ولا ضير من الرزق الواسع الحلال دون اعتبار لمستوى الدخل وعدالة التوزيع فى المجتمع كله. ولا يجوز الاستحواذ على المال بالإكراه والغصب والاستغلال مثل الفدية والرشوة. والصدقات والزكوات من بعض أوجه الصرف. والإبخار لنوائب الدهر، تصرف عن طيب خاطر، بين التبذير والشح وهى غير ملزمة، تعطى تطوعاً لأهل الخلة والستر وليس للشحاتين.

(٢) السابق ص ٩-١١.

ويتم ادخار بعض المال ليوم الفاقة لوجه الله أو استعداداً للمستقبل ويجب الحذر من الحسد والقييل والقال وأراء العوام. والأخلاقيات لا وجود لها عند القلة المترفة أو الأغلبية الفقيرة. الأولى نهمة تريد المزيد، والثانية فى حاجة تريد البقاء. والسؤال هو: ما مصادر ابن سينا فى هذا التحليل الاقتصادى؟ هل هى قراءات صامتة عن ذكرها أم تجارب شخصية ومشاهدات عينية أم تأملات حكمية؟

ثالثاً سياسة المرأة مع أهله كلها مركزة على واجبات المرأة. فمعظمها على المرأة وليس على الولدان، ربما لأن السياسة مع الولد قسم خاص والولد جامع للبنات. فالزوجة مقدمة على الولد. والمرأة الصالحة شريكة الرجل فى ملكه، وقيمته فى ماله، وخليفته فى رحله. شخصيتها اقتصادية، وكيلة الرجل فى عمله أثناء غيابه المؤقت أو الدائم. وخير النساء العاقلة الدينية الحية الوطنية، الودودة، الولود، قصيرة اللسان، المطاوعة العنان، الناصحة الجيب، الأمينة الغيب، الرزان فى مجلس الوقود فى هيبتها المهيبة، فى قامتها الخفيفة، المتبذلة فى خدمة الزوج، حسنة التدبير، تكثر القليل، تجلو الأحزان، وتسلى الهموم. والسؤال هو: هل يمكن أن تجتمع كل هذه الخصال الحميدة فى امرأة واحدة؟

وشرف المرأة يدل على نبل الرجل، والحق يرجع إليه وليس إليها. كل سلوك المرأة إيجاباً أم سلباً يرجع إلى الرجل وكأنها مجرد مرآة تعكس صورة الرجل. ولا تنقلب المرأة رجلاً ولا ينقلب الرجل امرأة. فالعلاقة بين الرجل والمرأة علاقة الأعلى بالأننى، مجرد إحدى حالات تصور العالم الهرمى. سياسة الرجل فى النهاية هى الهيبة الشديدة حتى لا يهين عليها وتأمرة وتتمرد عليه، والكرامة التامة، وتحسين شارتها، وشدة حجابها، وترك إغارتها، وأخيراً شغل خاطرها بالمهم، سياسة الأولاد! ويعنى تحسين الشارة جمالها الخارجى مع حجابها، خطوة إلى الإمام وخطة إلى الخلف، ويعنى ترك إغارتها تجنب غضبها.

وكلها إرشادات ونصائح ومواعظ أكثر منها علماً. إذ يتحول الاجتماع إلى أخلاق، والأخلاق إلى تربية. ولا يعتمد ابن سينا على تنظير الموروث ولا تمثل الواقع. لا يعلن

عن مصادره المدونة أو تجاربه الشخصية أو مشاهدات لعصره (١).

رابعاً: سياسة الرجل مع ولده تبدأ بحسن التسمية وحسن المراجعة، وتأديبه مع العظام حماية له من الأخلاق الاجتماعية، واستعمال سياسة الترغيب والترهيب واللين والايحاش، والاعراض والاقبال، والحمد والتوبيخ وربما الضرب الخفيف أولاً والثقل ثانياً. ومؤدب الصبي عاقل، متدين فاضل صادق، وقور رزين لبيب، نزيه. خدم السراة، وعرف أخلاق الملوك والسفلة وآداب المجالس والمؤاكلة والمحادثة والمعاشرة. مهمته معرفة طبع الصبي، ميوله ورغباته. يحادثه بسرعة الحفظ في تربية تقوم على التراث الشفاهي. يتزاور معه ويتكلم ويتباهى في مساجلة ومناقشة. يتعلم القرآن (للدين واللغة والشعر (الرجز)، القديم والجديد، والشعر الأخلاقي لتعلم الفضائل، وبعد القرآن واللغة تأتي الصناعة، صناعة الكتابة للرسائل والخطب والمحاورات والحساب والخط. فصناعة الأدب أقرب إلى الناس، البلاغة والنحو والشعر والخطب والنسب ثم الحساب والهندسة والطب. ويدفع المعلم الصبي إلى الكسب والتعيش كي يستغل وينفق من كسبه ويتزوج ويكون أهله وأسرته (٢).

وواضح تربية العصر، التربية الأرستقراطية مع العظام لأن التربية مع الرعا مفسدة. يتغذى من المراجعة وليس من الأم كما هو الحال في الطبقات العليا. وفي نفس الوقت يكون التأديب بالضرب والتخويف فالطبع يغلب التطبع، وكأن الطبيعة عسيرة على التربية، شر في حاجة إلى تقويم عكس التربية الطبيعية وكأن الطفل متاع لا رأى له ولا اختيار، والحديث كله عن تربية الصبي وليس الصبية، وإعداد الرجل وليس المرأة. ولا يتعلم شيئاً عن الصناعات ولا عن أمور السياسة. فالمجتمع حرفي مهني ديواني تجاري. وهو نظام تعليمي إلهي لا سبب له وكان ابن سينا الطبيب العالم الذي يفسر المعجزة تفسيراً علمياً عاجز عن تصور المهن والصناعات والحرف تصوراً تربوياً طبيعياً.

(١) السابق ص ١١ - ١٢.

(٢) السابق ص ١٣ - ١٥.

خامساً تقوم سياسة الرجل مع خدمه على ضرورة وجود الخدم. ويحدد علاقة المخدم بالخدام كعلاقة ضرورية. فالخدام للمخدم كالجوارح من الجسد. دون الخادم يفقد المخدم متعة الحياة والراحة، وتصنيع مهائمه، ويضطر إلى العمل والجهد. ويحمد ابن سينا الله على تسخير الخدم لنا وكأن نظام عبودية العمل نظام إلهي، تشريعاً للعبودية الإنسانية بالعبودية الإلهية (١).

ويضع ابن سينا عدة مقاييس لاختيار الخدم مثل حسن التقدير والفراسة والتوسم، والبعد عن سوء الخلقة فالأخلاق تابعة للخلق، وتجنب ذوى العاهات كالعمور والعرج والبرص، والبعد عن الكيس والدناء والمكر، وإيثار اليسير من العقل والحياء على كثرة الشهامة والخفة، والصلاحية لعمل واحد دون الانتقال إلى عمل آخر وكأنه لا يوجد خادم واحد متخصص فى أكثر من عمل، فكل ميسر لما خلق له. الصنعة حتمية بالخلقة وكأنه لا توجد عبقرية أو إبداع فى أكثر من مجال على عكس ما يؤكد تاريخ الإبداع الإنسانى فى كل الحضارات. ويستعمل ابن سينا أمثلة من فارس وكأن نظام العبودية منقول منها إلى البيئة العربية، ووافد على الثقافة الإسلامية (٢).

فإذا ما أساء الخادم كما قال الفارابى من قبل فإنه من الأفضل بتر العضو الفاسد على أن يفسد باقى الأعضاء. كأن عدم الطرد فى مصلحة المخدم أكثر مما هو فى مصلحة الخادم الذى يقوم على المخدم. والشيطان المعروف أفضل من الشيطان المجهول طبقاً للمثل الشعبى.

والحقيقة أنه إذا كانت علاقة الخادم بالمخدم علاقة الجوارح بالجسد فإن المخدم يصبح مشروطاً بالخدام هو الشرط. فالجسد بلا جوارح لا يستطيع الدفاع عن نفسه، كذلك المخدم دون الخادم. وهو جنل السيد والعبد. دون العبد لا يوجد سيد. وهى نفس علاقة الجوهر بالأعراض. دون الأعراض لا يوجد جوهر. والجوهر لا يتعزى عن

(١) فينبنى أن تحمد الله عز وجل على ما سخر لك منهم وما كفأك، السابق ص ١٥.

(٢) مثل : أحسن ما فى النميم وجهه.

الأعراض^(١). وإذا كانت العلاقة ضرورية إلى هذا الحد، علاقة الخادم بالمخدوم فماذا عن الخادم؟ أليس من البشر، ومن حقه أن يكون مخدوماً له خادم طبقاً لنظرية الفيض ومراتب الوجود. ولماذا يكون الخادم عبداً أو المخدوم سيداً؟ وما نذب الخادم في أن يوجد عبداً وما فضل السيد إذا كان يوجد سيداً بمشية الله الأبدية وليس وضعاً اجتماعياً يكن تغييره؟ وهل ينفع في ذلك الصلاح والأصلاح أو التعويض عن الآلام كما قرر المعتزلة؟ وهل الخدم حيوانات منزلية أليفة، يعوضهم عن ذلك حسن المعاملة وإشباع حاجاتهم المادية؟ ومن الذى جعل الخادم خاماً والسيد سيداً، الله أم التاريخ أم المجتمع؟ ولماذا لا يخدم الإنسان نفسه؟ وإذا كان للخادم صنعة فلماذا يكون خادماً وليس عاملاً؟ وإذا كانت له صنعة فهل هى مقدرة عليه دون تغييرها وكأنه آلة؟ ولماذا لا يتعلم الخادم صنعة جديدة لكسب تجارب حتى لا يولد إنساناً ويموت خادماً؟ وماذا لو كانت الطبيعة قادرة على عدة صنائع؟ وهل من عقاب الخدم السجن ومنازل الإصلاح والتقويم والطرْد؟ وهل يطلب الخادم من السيد الصفع والمغفرة والإنابة كما يفعل العبد مع السيد، والمخلوق مع الخالق حتى يغفر السيد عنه، صاحب العصا والجزرة؟ وما العيب في إخبار الخادم بعض المال واللباس للزمن إذا ما غضبت عليه السيد؟

السياسة عند ابن سينا تعنى أن يبقى الآخر في الطوع، الزوج والولد والخادم أى الوصايا والرقابة. وهو تصور ديني، العناية والربوبية. الإنسان عبد الله وعبد لأخيه الإنسان في أن واحد مادامت العبودية بنية نفسية لعلاقة الأنا بالآخر. وربما هناك امتداد يوناني. فلا فرق بين ملكية الجسد وملكوية العمل. وربما تغير نظام الخدم الآن باستثناء الهجرات العربية والأسبوية إلى الخليج وما تروى عنهم من مآسى وأحزان من بقايا التراث القيم^(٢).

(١) وهى نفس الرواية الشهيرة كريتون العجيب The admirable Creaton التى تقص حكاية غرق قارب ونجاة الأسرة الارستقراطية واعتمادها على الخادم، فى كل شئ فى إقامة حياتها الجديدة فى الغابة.

(٢) مثل محمد المنسى قنديل: بيع نفس بشرية.

٣- الرئيس الفيلسوف. الرئيس هو الفيلسوف الكامل. والفيلسوف الكامل هو الرئيس. والفيلسوف على الإطلاق الذى حصلت له الفضائل النظرية والعملية ببصيرة يقينية والقدرة على إيجادها فى الأمم والمدن ببراھين يقينية وبطرق إقناعية وتخيلية طوعاً أو كرها هو الرئيس الأول.

يمكن معرفة مبادئ الموجودات ومراتبها والسعادة ورياسة المدن الفاضلة إما تصورها بالعقل أو تخيلها بالخيال. والتصور هو ارتسام ذواتها فى نفس الإنسان كما هى موجودة حقيقة، فى حين أن تخيلها هو ارتسام خيالاتها ومثالاتها وتحاكبها فى نفس الإنسان. والقسمة إلى عقل وخيال طبقاً لفاوت قدرات الإنسان الإدراكية وضعف تصوراتهم. طريق الفلسفة واحد لنيل السعادة فى حين أن طرق الخيال متعددة. لذلك كانت الفلسفة للخاصة والخيال للعامّة. الخيال من الدرجة الأولى، خيال الإنسان فى المرأة، أقرب إلى الحقيقة من الخيال من الدرجة الثانية، خيال تمثال الانسان فى الماء، ويتفاوت الناس فى الخيال بين الأحكم والأثم فى مقابل الأنقص، وبين الأقرب إلى الحقيقة فى مقابل الأبعد عنها، وبين الأقل فى مواضع العناد أو الأخف أو الأعسر فى العناد فى مقابل الأكثر فى العقاد أو الأظهر والأسهل فى العناد والتزييف. وقد تزوج المحاكاة، محاكاة شئ ثم محاكاة المحاكاة ثم محاكاة محاكاة المحاكاة.. إلخ. ويمكن استعمالها كلها مادامت جيدة. وإن تفاضلت يستعمل الأحكم والأثم والأقرب إلى الحقيقة، وما كان مواضع العناد فيه أقل^(١).

وخيال الخاصة أقوى وأعمق من خيال العامة. كما أن بداهة الحس عند العامة قد تكون أفضل من التصور عند الخاصة. وهناك الخيال العلمى والخيال الاجتماعى والخيال السياسى والخيال الحربى عند كبار العلماء واثقاده كعامل مساعد على التصور بل مقدمة له، أكثر غنى وإثراء فى التعبير عن الحقائق وإيصالها للناس وتنفيذها أداتياً. وهناك الخيال الشعرى فى التعبير والإقناع بالعواطف والانفعالات والصور الفنية. الخيال

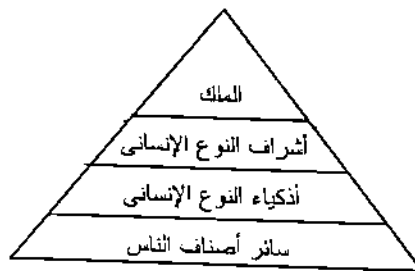
(١) الفارابى : السياسة المدنية ص ٥٩-٦١.

أسهل على العامة من التصور، الخيال الساذج الذى يقوم على التشبيه الحى. أما الخيال الشعرى فإنه يوقظ فى الخاصة الدلالات، وقد يكون أعمق من التصور. فالشعر أساس الفلسفة. وهو الخيال السمعى وليس الخيال البصرى كما هو الحال فى التصور الفنى فى القرآن الكريم. وهو مالا يدركه إلا الخاصة فى حين يقع العامة فى التشبيه دون تأويل. العقل للحكماء والخيال للمؤمنين. والحكماء وحدهم هو القادرون على التأويل^(١).

والرئيس الفيلسوف هو المتصل بالعقل الفعال وبالنفس وبالطبيعة. فهو حلقة الصلة بين الله والإنسان والعالم. بعدها يتدرج المرووسون والرؤساء بين الأدنى والأعلى، من الملك إلى أشراف النوع الإنسانى أى أذكىاء النوع الإنسانى إلى سائر أصناف الناس^(٢).

والفيلسوف الحقيقى وعى خالص بلا جمهور، أقرب إلى المسيح كشهيد منه إلى الرسول كمؤسس دولة. هو رئيس حتى ولو لم توجد الدولة^(٣). هو ذات بلا موضوع، ملك بلا محكمة، وإمام بلا مصلين، وفيلسوف بلا أمة، وطبيب بلا مرضى وآلات، وفنان بلا مستمعين أو مشاهدين، مثل الكوجيتو الديكارتى أو النرجسى أو الله، العقل والعقل والمعقول أو الاستقراطى الذى ينعم بالفن للفن. ألا يدل ذلك على أولوية القيادة على

- (١) انظر دراستينا: الشيء تصور هو أم صورة؟ هموم الفكر الوطن ج ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء القاهرة ١٩٩٨ ص ٢٠٩ - ٢١٦. وأيضاً القنون البصرية الفنون السمعية أيهما أقرب إلى الوجدان العربى، حصار الزمن، (تحت الطبع). وأيضاً من العقيدة إلى الثورة ج ١ المقدمات النظرية، الفصل الرابع، نظرية العلم، مديولى، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥١٢ - ٥٢٧.
- (٢) ابن سينا: أحوال النفس ص ١٥ - ١٥٢/٩٥ - ١٢٥/١٢٦ - ٢٤٠.



(٣) وهو ما يقوله أحد الخطباء العرب الحاليين، أنه رئيس بلا دولة فى مقابل دولة بلا رئيس.

الناس، والصفوة على الشعب، والقمة على القاعدة. وعدم سماع الناس للفيلسوف الحق ليس عيبه بل عيب الناس. حينئذ ألا يمكن للفيلسوف أن يأخذ الناس على قدر عقولهم؟ وهذا هو النبى. كان هدف الرسول أن ينجح قولاً وعملاً دون تكرار تجارب الأنبياء السابقين، خاصة موسى والسيد المسيح.

وهناك تقابل بين الفيلسوف الحقيقى والفيلسوف الباطل والمبهرج والمزور مثل تقابل المدينة الفاضلة وأنواع المدن الجاهلة من بداية وتغلب وفاسقه وجاهلة. الفيلسوف الباطل هو الذى لا يعرف الأشياء على حقيقتها تعلماً أو تعليمًا. هو الذى غابت عنه الغائية من الفلسفة النظرية وظن أنها بعض السعادات المظنونة عند الجمهور فسعى بعلمه إليها، وانحسر عن الغاية الأولى وجهها. هو الذى يشرع للعلوم دون أن يكون عالماً بها ولا يتوافر لديه شروط استعداده للعلوم النظرية بطريقة اللاهوت السكبي.

والفيلسوف المبهرج هو الذى تعلم مثل الفاضل ولكنه لم يعود نفسه على الأفعال الفاضلة بحسب الملة ولا الجميلة بحسب المشهور بل اتبع هواه وشهوته وعدم تمتل شروط الرئيس الفيلسوف.

والفيلسوف المزور هو الذى يتكلم فى العلوم النظرية دون أن يكون مستعداً بالطبع لها وبالتالي تضيق العمر عكس حجج ابن سينا فى خلود النفس والنضج فى النفس والضعف فى البدن كمصيرين متعارضين.

والرياسة من مهام العلم المدنى. وهى تمكن من تلك الأفعال والملكات فى المدينة أو الأمة وتحفظها عليهم، وليست الدساتير والمؤسسات أو الشعب وكما هو الحال فى الامامة فى علم أصول الدين. ولا تكون هذه الرياسة إلا بمدينة وصناعة وملكة وقوة تكون عنها الأفعال، وهى مهنة الملك. وهى ملكة وقوة وهبة شخصية طبيعة نظرية وليست وظيفة اجتماعية أو فعلاً مكتسباً بصرف النظر عن نقد القرآن للملوك «إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة».

والرئاسة نوعان: فاضلة وجاهلة. الفاضلة تحفظ على الأمة الأفعال والسير والملكات لتتال السعادة القصوى. والجاهلة لا تحفظها عليهم. لذلك لا تسمى ملكاً. السياسة الفاضلة للأمة الفاضلة والإنسان الفاضل والمهنة الفاضلة والرياسة الفاضلة. والسياسة الجاهلة للأمة الجاهلة والإنسان الجاهل والمهنة الجاهلة والرياسة الجاهلة. فالقسمة إلى فاضلة وجاهلة لا تنطبق على المدن أو الآراء بل أيضاً على الرياسات وكان الذى يحدد نوع المدينة إما أراؤها أو رياستها. ولا يطلق اسم الملوك بالضرورة إلا على الهيئة الفاضلة. ولا يقال على الجاهلة ملكاً بالرغم من تسمية القرآن ذلك ^(١) أن الملوك إذا خلوا قرية أفسدوها.

ولا يمكن أن تتم المهنة الملكية الفاضلة الأولى إلا بمعرفة كلياتها وذلك بأن تقرن إليها الفلسفة النظرية مضافاً إليها التعقل أى القوة الحاصلة فى التجربة وطول مزاولة الأفعال فى آحاد المدن والأمم والجمع، القدرة على جودة الاستنباط والشرائط التى تقدر بها الأفعال والسير والملكات فى جمع أو مدينة أو أمة، فى وقت قصير أو طويل، وبحسب الحال والعارض. أما المهنة الملكية التابعة فلا تحتاج إلى الفلسفة. بل يتولى رؤساؤها على مر الأزمان طبقاً لشرائط الرئيس الأول أولاد ملوك المدينة، يصيرون مثل الرئيس الأول بعد تربيتهم ملوكاً. ولا يحتاج ملوك المدن الجاهلة إلى الفلسفة ولا إلى المهنة الملكية الأولى بل يمكن أن يحقق غرضه بالقوة التجريبية ويصل إلى غرضه بجودة القرينة الحقيقية بتجربته هو أو بتجربة من يشاركونه فى مقصده، مع أن القرينة القديمة واحدة. والغرض هو الذى يختلف، فتصبح قرينة حسنة أو خبيثة ^(٢).

واضح أن هذا التحليل هو تنظير عادة فقهية قديمة، التمييز بين وزارات التفويض ووزارة التنفيذ. الأولى نظرية والثانية عملية أو بين الأصول والفروع فى علمى أصول الدين وأصول الفقه. كما أنه تنظير للامامة السارية فى التاريخ بعد الخلافة والنبوة. وهى أقرب إلى الملكية الوراثية منها إلى العقد والبيعة ^(٣).

(١) الفارابى: الملة ص ٥٤-٥٦/٦٠-٦١.

(٢) الفارابى: السياسة المدنية ص ٥٥-٥٦/٥٩.

والأمة الفاضلة هى التى يديرها الرئيس الفاضل. فأهلها هم الفاضلون والأخيار والسعداء. فضلها من فضل رئيسها. وإذا اجتمعوا فى مسكن واحد كانت هى المدينة الفاضلة. غايتها الأخلاق الاجتماعية.

وتتفاضل السعادات لأهل المدينة بالكمية والكيفية بسبب تفاضل الكمالات المستفادة بالأفعال المدنية كما تتفاضل اللذات أيضاً. والتأذى الجماعة الفاضلة خير من التأذى كل فاضل بمفرده. فالأخلاق الاجتماعية تحقيق للأخلاق الفردية كما هو الحال عند جماعات الزهاد والنساك والمؤمنين وحلقات الصوفية.

وتتفاضل مراتب أهل المدينة فى الرياسة والخدمة حسب فطر أهلها والآداب التى تأدبوا بها. فكل إنسان ينتمى إلى رتبة أو طبقة. والطبقات نوعان رياسة أو خدمة. وتتفاوت المرتبتان وتكرران حتى الرئاسة الأولى التى ليست خادمة لرئاسة فوقها، والخدمة الأخيرة التى ليست رئاسة إلى خدمة تحتها. وإذا أراد الرئيس غير ذلك فعليه أن يحدد ذلك بوصية ولكنها وصية أيضاً تجعل طائفة أقرب الناس إليه ثم تلوها طوائف حتى الوصول إلى آخر مرتبة فى الخدمة. لا يستطيع إذن الرئيس أن يغير من هذا النظام الطبقي أو الترتيب الهرمى وأن يجعل أعاليها أسافلها، وأسافلها أعاليها.

وهذا الترتيب من الرئيس الأول. وهو ترتيب طبقي لا تتأخر فيه قائم على التقدير والتأخير مثل الموجودات الطبيعية فى المراتب والدرجات، من الأول حتى المادة الأولى والأسطقات. ومدير المدينة شبيه بالسبب الأول لدرجة أنه يصعب الإجابة على سؤال: هل السياسات إلهيات مقلوبة إلى أسفل أم أن الإلهيات سياسات مقلوبة إلى أعلى.

ومدير المدينة هو المكفل بترتيبها وتحصيل الخيرات وإزالة الشرور. هو الذى يوجب الخير ويبطل الشر. هو الحارس الأوحد، والناس تحته وصاية وحماية. ينظر فى كل ما أعطته الأجسام السماوية. يستبقى ما ينفع ويجتهد فى تحويل الضار إلى نافع أو يبطله. فرييس المدينة له القدرة على التعامل مع الأجسام السماوية ومعرفة أثرها فى المدينة. يعرف مبادئ الموجودات ومراتب السعادة، والرياسة الأولى للمدينة ومراتبها

والأفعال المحددة التى بها تنال السعادة والعمل بها وتوجيه أهل المدينة لفعلها.

والرئيس هو الذى يقوم بتأديب العصاة والمتمردين يذكرها. وهو الذى يحدد الأمور النظرية التى يتم التأديب عليها وإقناع المتمردين بها. هو الذى يقوم بعملية "غسيل المخ" للمعارضة السياسية. فعلاقة الرئيس بالأمة مثل علاقة رب المنزل بالصيبة. عليه واجب التأديب مثل مدير الإصلاحية للأحداث وما يقال هذه الأيام عن كبير العائلة ورب الأسرة. ويحتاج الملوك لتأديب المعتاصين والمتمردين إلى قوة أعظم مما يحتاجها أرباب المنازل مع أهلهم رؤساء المدن على تربية الصيبة والأحداث. فهل نشر الفضيلة طوعاً أو كرها إشارة إلى الفتوحات وتنظيراً للموروث.

والسؤال هو: لماذا يكون ترتيب المدينة من وضع الرئيس الأول وليس من البنية الاجتماعية والاعتراف بالتركيب الطبقي للمجتمع؟ وهل مدير المدينة عالم بأحكام النجوم؟ وهل وصلت قدرته إلى التحكم فى الضار وتحويله إلى نافع مثل الساحر؟ هل كل هذه القوة للرئيس؟ وأين كل رجال الرئيس؟ أين الشعب والمنظمات الشعبية؟ أين القوانين والدساتير والمعارضة، المراجعة والرقابة على السلطة التنفيذية؟ يبدو أنه أقرب إلى الإمام المعصوم.

وإذا تفرق الناس تحت رياسات أخرى كانوا أفاضل غرباء. فالغربة هو العيش فى مدن لا تدبرها الرئاسات الفاضلة. وقد يكون سبب تفرقهم أنه لم يتفق لهم بعد مدينة يمكن الاجتماع فيها أو كانوا فى مدينة ثم عرضت لهم آفات، عدو أو وباء أو جذب. فى هذه الحالة تكون الهجرة ضرورية، هجرة الفضلاء من المدن الجاهلة إلى المدن الفاضلة إن وجدت. فإن لم توجد فالفاضل غريب فى الدنيا ردىء العيش، والموت خير له من الحياة^(١). وهو حد بالغ فى التشاؤم واليأس وتخل عن المقاومة والصمود.

وتظهر علاقة الخادم بالمخدوم، والرئيس بالمرؤوس فى السياسة عند ابن سينا مثل ظهورها عند الفارابى من قبل. وهى علاقة بنبوية تتجلى فيها الإلهيات فى

(١) الفارابى: فصول ص ٩٥ الفقرة ٩٣، للسياسة المدنية ص ٤٤-٤٥.

الإنسانيات. في الإلهيات حركة المرووس بحركة الرئيس، والأشرف أكمل من الأخس، والعقل الأول أفضل من العقول العشرة التالية، وأشرف المقاصد لا يخطئ بعكس أخسها. وفي الطبيعيات الحركة أخس الأحوال والمادة أخس الذوات. ومبدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى ينتهى إلى الهوى ثم من الأخس إلى الأشرف حتى النفس الناطقة والعقل المستفاد. وفي الإنسانيات، السعادة أفضل من الشقاوة^(١).

ولما كانت بعض مؤلفات علم الكلام مكتوبة إلى السلطان وبأمر منه فإن بعض مؤلفات الحكمة أيضاً مكتوبة لنفس الغرض. فبعد الحمد لله والصلاة على رسول الله يبدأ تملق السلطان وإعطاء الفكر هدية للأمير. وبعد الاعتماد على الله والاعتصام بحبله والاستجداء بقوته يتحول ذلك إلى الابتهاال إلى السلاطين الأكابر والاعتصام بعراهم والاستعانة بقواهم والانتماء إلى خدمتهم، والإنحياز إلى حيلتهم والمباهاة والاتصال بهم، والمبادأة فى الاتكال عليهم. وهى نفس الثنائية الدينية السياسية سواء فى المعرفة أو فى الصياغات النظرية بين الخاص والعام، والراعى والرعية، والقوى والواهى، والعلوى والسائل، والعاقل والجاهل، والحاكم والمحكوم. وينفذ ابن سينا أحياناً هذه العادة على أسس أنها تطاول على الحكام. ومع ذلك وجد العذر فى الاتصال بالأمير. ويمدحه لأنه حقق رأس الفضائل الاثنيتين: حب الحكمة فى العقائد وإيثار الزكى من الأعمال فى المقاصد. وإذا كانت هذه الرسالة أول ما كتب فهل بدأ حياته متملقاً للأمراء؟^(٢).

يدعو ابن سينا لبقاء حياة الأمير. ولو كان أى أمير آخر لدعا له أيضاً بطول البقاء. ليس الأمير بشخصه بل بمنصبه. مات الملك يحيا الملك. وتنتهى الرسالة بالدعوة إلى الأمير. والأمير يأمر فى شؤون الفكر، وهو حكيم يدعو له الرئيس الفيلسوف. بل إن الاختصار والتطويل بناء على أمر الأمير وليس بناء على الموضوع ذاته، بل إن الدولة تتجدد بتجدد الأمير وليس لأنها مؤسسة مستقلة عنه. رفاهتها مشروطة بأيامه، ورفعته ومكانتها برفعته ومكانه، وزيادة طلاب الفضل مرتبطة به. وهل منعت الدعوة بتأييد الله

(١) ابن سينا: الإشارات ص ١٦٤/٣٨٨/٤٠٩/٤١٢/١٩٥/٣٩٥/١٣٢.

(٢) ابن سينا: مبحث فى القوى النفسانية ص ١٤٧-١٤٨/١٧٨.

للأمير من الانقلاب عليه أو أن الدعوة لرفع الحسد رفعت عنه؟ فلماذا احتقار الذات وانسباط الأصاغر للأكابر؟ وإذا كانت عادة القدماء فلماذا لا يقاومها المحدثون؟

٤- خصال الرئيس. ليس الرئيس أى إنسان كيفما اتفق. إذ تكون الرئاسة إما بالفطرة والطبع معديها أو بالهيئة والملكة الإرادية. والرئاسة الفطرية بالطبع لا تتوفر فى كل صناعة بل فى أكثر الصنائع لخدمة المدينة. فأكثر الفطر كذلك، ولكن فى الصنائع صفة ترأس وتخدمها صنائع أخرى، ومنها صنعة تخدم ولا ترأس. صناعة رئاسة المدينة إذن ليست كأى صناعة ولا أى مملكة. فهى ليست وراءها صناعة أخرى تكون مرؤوسة لها مثل رئاسة البدن بل صناعة تقوم الصناعات كلها. والإنسان الرئيس لا يرأسه إنسان آخر أصلاً. الرئيس هو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة. ورئيس الأمة الفاضلة، رئيس المعمورة^(١). وهو تعظم وتبجيل، أقرب إلى الذاتية منه إلى الموضوعية. فلا يوجد رئيس للإنسانية كلها. وهو الامام مما يدل على الاتجاه الشيعى. يعرف الفلسفة النظرية والعلمية، والحكمة والسعادة بتدبير من الله^(٢).

والإنسان بفطرته مكون لفضيلة مستتبطة من قوة فكرية عظمى بالطبع. الملك ملك بالطبيعة، والخدم خدم بالطبيعة. ثم تأتى الإدارة فتكمل ما تركته الطبيعة. الزعيم يولد زعيماً، والعبد يولد عبداً.

وتختلف القوة التجريبية بحسب المواضع والصنائع وبحسب المستعملين لها. وهى قوة نفسية مثل التمييز. والتمييز فى الخير شريف وفى الشر خبيث ودهاء وحيلة وجريرة. تستعمل فى تدبير المدن الفاضلة. يستعملها الرئيس الأول لأنها نافعة فى السياسة الفاضلة وتنتهى بصاحبها فى الرئاسة. وأشرف قوة تجريبية ما استعملت فى أشرف صناعة وهى الرئاسة الفاضلة. وأنقصها ما يستعمل فى السياسات الجاهلة مثل التغلب. وهى أقرب إلى

(١) هل يعنى بلغة العصر السكرتير العام للأمم المتحدة أو رئيس الولايات المتحدة الأمريكية فى العالم ذى

القطب الواحد؟

(٢) الفارابى : تحصيل السعادة، فصول ص ٩٣-٩٥ الفقرة ٩٣، أراء ص ٧٩.

النكاء العملى مثل الكياسة والفطنة وحسن التصرف (١).

والسؤال هو: هل الملك ملكاً بالطبع والخادم خادماً بالطبع أم بالظروف الاجتماعية ومنها الوراثية، وراثه المهنة؟ وخطورة ذلك فى الدفاع عن الثبات الاجتماعى عن نظام العبودية الأبدى (٢).

والرئيس الأول الفاضل صاحب مهنة ملكية، يوحى إليه، لا فرق بينه وبين الرئيس والنبي والإمام والصوفى الملهم. يقدر الآراء والأفعال فى الملة الفاضلة بالوحى بإحدى طريقتين. الأولى توحى إليه كلها مقدرة مثل النبي. والثانية يقدرها بالقوة التى استفادها من الوحى، الاجتهاد أو الحكمة. وذلك موضوع العلم النظرى أو نظرية العلم وليس فى السياسة كعلم عملى. يجمع الرئيس إذن بين السلطتين السياسية والدينية بالرغم من نقد القرآن للملوك.

وتشتمل المهنة الملكية الأولى على أشياء كلية مثل علم العدل. ولا يكتفى منها بمعرفة الأشياء الجزئية. صحيح أن الاستفادة من التجربة تعطى قدرة على تقدير الأفعال كما وكيف بحسب أحوال مدينة أو أمة أو واحد أو بحسب حال وعارض فى وقت واحد. المهنة الملكية فى المدن جزئية. والقوة التى يحدث بها الاستنباط هو العقل. وهى قوة لا تحصل بمعرفة الكليات لكن بطول التجربة فى الأشخاص. الرئاسة هنا بالتجربة وليست بالموهبة والفطرة، بجهد البشر وليست باختيار إلهى (٣).

رئيس المدينة شبيه بالإله إن لم يكن كذلك فى تصوره مراتب الموجودات فى نظرية الفيض ثم النزول تدريجياً من المدينة حتى باقى الطوائف التى لا ترأس أفعالها فقط من دونها بل تخدم أيضاً ما فوقها. وأحياناً يبدأ الرئيس المدينة، رئيس الروحانيين،

(١) وهو ما كان يتصف به معاوية فى عبارته المشهورة: والله لو كان بينى وبين الناس شعرة ما انقطعت. إذا أرخوا شددت، وإذا شدوا أرخيت.

(٢) وهو ما عبر عنه يوسف إدريس فى مسرحية "الفراير".

(٣) الفارابى: الملة ص ٥٨/٥٩.

الروح، الملاك، جبريل، النبي، الإمام، الملك، الفيلسوف أو الفيلسوف الملك. يرتقى صعوداً حتى يصير إليها، ويهبط نزولاً حالاً يصير إنساناً. ينزل الوحي من الله إلى الرئيس الأول، النبي، فيدبر المدينة بالوحي وتنفيذ الأوامر. وهو علم الشريعة، العلم المدني. الله هو المدير الأول للمدينة الفاضلة كما أنه المدير للعالم. وبين المديرين نسبة وتناسب وليس صراعاً وتناحراً. وبين أجزاء المدينة الفاضلة ائتلاف وانسجام وارتباط ونظام ومقصد واحد في الكون بالقوة الطبيعية، وفي المدينة الفاضلة بالقوة الإدارية. وكلاهما من وضع مدير العالم كما هو الحال في الأشعرية التقليدية. ومن ثم تقوم الطبيعية والمجتمع على غاية واحدة وهدف واحد. الغاية القصوى من العلم المدني إذن هو التعرف على الله، لفظاً ومعنى دون تشكل كاذب، الله جل ثناؤه كما هو الحال في علم الكلام.

والرئيس اثنا عشرة خصلة فطر عليها. فالرئاسة موهبة وليست اكتساباً. تتراوح بين الصفات البدنية والذهنية والخلقية، صعوداً من أدنى إلى أعلى على النحو الآتي:

١- تمام الأعضاء وسهولة أدائها لما يحتاجه الرياسة من الخطابة والقيادة للجند مع أن آفات الأعضاء لا تؤثر في الاتصال الذهني بين العقل المنفعل والعقل الفعال. ولا يعيب بعض القادة القهر أو البدانة أو العرج^(١). وقد يحتاج الأمر إلى بعض التخصيص والتمييز بين الأطراف والحواس. فأفات الأطراف أقل تأثراً في القيادة من آفات الحواس كالعمى والصمم والبكم. والرئيس يقرأ الرسائل، ويستمع إلى الرسل، ويحاور الوزراء، ويقود المعارك. وهل يمنع بتر بعض الأطراف من حسن القيادة؟ كما يمكن التمييز بين الآفات الخارجية المؤثرة والآفات الداخلية مثل آفات الكبد والمعدة والمرارة غير المؤثرة. وماذا عن الإنسان الطائر عند ابن سينا الذي يثبت أن لا تسكن وعى ذاتي خالص حتى ولو كان بلا أعضاء وبلا بدن؟

٢- جودة التصور والفهم لكل ما يقال، وفهمه طبقاً لقصد القائل وحسب الأمر في

(١) كان يعمر بن الخطاب بعض العرج، وكان علياً بن أبي طالب قصيراً به بعض البدانة كما تصف بعض الروايات.

نفسه، انتقالاتاً من صفات البدن إلى الذهن، وإن كان الرئيس أحياناً يعتمد على مستشارين أكثر جودة منه في الفهم والتصور (١). وهل يمكن ذلك دون قراءة ؟

٣- جودة الحفظ لما يفهمه ويراه ويسمعه ويدركه أى الذاكرة القوية القادرة على الحفظ والاختزان. مع أنه يوجد الآن السجلات والملفات والمحفوظات ونظم المعلومات. إلا إذا كان المقصود الذاكرة التى يتولد منها العلم والوعى التاريخى الناشئ عن التراكم المعرفى. وقد لا يكون الحفظ مقصوداً بنفسه بل بقدر ما يحدث عن وعى تاريخى.

٤- جودة الفطنة والذكاء الذى يجعله إذا رأى الشئ بأدنى دليل فطن على جهته ووجه الدلالة فيه. وقد تغنى عن ذلك البديهة وسرعة الفهم ويقظة الوعى.

٥- حسن العبارة والقدرة على الإبانة باللسان عما فى ضميره من بيان. وهى خاصية الفصاحة عند العرب، والبلاغة التلقائية التى اعتمد عليها إعجاز القرآن.

٦- حب التعليم والاستفادة والانقياد للعلم دون أن يؤلمه تعب التعلم ولا يؤذيه والمثابرة عليه والاجتهاد فيه. فالعلماء ورثة الأنبياء. والمدينة مدينة العلماء، ورئيسها الملك الفيلسوف.

٧- التعفف عن الشراهة فى المشروب والمأكول والمنكوح، وتجنب اللعب، وبغض اللذات. وهو ما قد يتنافى أحياناً عن سمات بعض الرؤساء الذين تدفعهم القوة والسلطة والجاه والمال إلى التمتع بالدنيا وطاعة الآخرين لهم. فللسلطة سحرها. وابن سينا نفسه نموذج على ذلك فى حبه للدنيا وكثرة الجماع. وقد يكون الرئيس وسيماً محباً للغناء والطرب ساحراً للنساء. وقد يفخر بأنه الراقص الأول والمزاح الأول والحبيب الأول (٢).

(١) مثل على بن أبى طالب واستشارة الخلفاء والصحابة له لعلمه وتقواه.

(٢) من المحدثين وسامة الرئيس كلنتون، وحب الرقص والغناء عند الرئيسين كاوندا وماندللا، وحب الغناء والطرب عند الحسن الثانى، والشبق الجنىسى عند أمراء شبه الجزيرة العربية.

٨- حب الصدق وأهله وبغضب الكذب وأهله. فالصدق شجاعة أدبية وقدرة على المواجهة ومبعث على الأقدام.

٩- كبر النفس وحب الكرامة، والترفع عما يشين من الأمور، والتترفع عن الصغائر والسمو إلى الأرفع، والتعالى على الأشياء.

١٠- الزهد في المال وهو ما يندر بين الرؤساء الذين تسمح لهم سلطاتهم المطلقة بتحويل الأموال إلى الخارج وانتفاع أولادهم بأكثر مما يستحقون.

١١- حب العدل وأهله، وبغض الجور وأهله، وإنصاف المظلوم حتى ولو كان الظالم أهله، وهو المعدل في الخارج بمعنى الإنصاف، والعدل مع النفس، والمرونة مع الآخرين، والاقتصاد في القول، والصرامة في تطبيق العدل الخارجي، ومقاومة النزوع نحو الجور.

١٢- قوة العزيمة والجسارة والإقدام دون خوف أو وجل، وقوة النفس. وهذه كلها أقرب إلى شروط الزعامة كما يعرفها علماء النفس الاجتماعي الحديث. بعضها عامة يمكن الاسترسال فيها وزيادتها إلى ما لا نهاية، ويصعب تحقيقها في رئيس واحد. وهو تطوير لصفات الأمام في علم أصول الدين^(١).

ويمكن تخليصها كلها في أربع وهي صفات الإمام عند أهل السنة. الأولى تمام الأبدان، ومن الثانية حتى السادسة العلم، ومن السابعة حتى العاشرة في التقوى، والحادية عشرة في العدل، والثانية عشرة في القوة.

وقد نقل هذه الشرائط إلى عشرة ضما للوفاء، أفلاطون في كتاب "السياسة" إلى الموروث، شرائط الإمام بعد إسقاط كمال البدن، وجودة الفطنة وحسن العبارة وحب التعليم وحب العدل وأهله وزيادة التربية على النواميس وصحة الاعتقاد والتمسك بالفضائل على النحو الآتي:

(١) الفارابي: آراء من ٧٩-٨١. وهي نفس الشروط عند إخوان الصفا، الرسائل ص ١٢٩/٦-١٣٠.

- ١- جودة الفهم والتصور للنسئ الذاتى، البرهان وليس الخيال.
 - ٢- الحفظ والصبر على الجد الذى يناله فى التعليم.
 - ٣- محبة بالطبع للصدق وأهله والعدل دون جموح ولا لاجاجة فيهما بالهوى.
 - ٤- الاعتدال فى المأكول والمشروب، وأن تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وغيرهما.
 - ٥- كبر النفس عما يشين عند الناس.
 - ٦- الورع وسهولة الانقياد للخير والعدل وعسر الانقياد للشر والجور.
 - ٧- قوة العزيمة على النسئ الصواب.
 - ٨- التربية على نواميس وعادات تشاكل ما فطر عليه.
 - ٩- صحة الاعتقاد لأراء الملة التى نشأ عليها. والتمسك بالأفعال الفاضلة التى فى ملته وعدم الإخلال بكلها أو بحفظها.
 - ١٠- التمسك بالفضائل إلى هى فى المشهور فضائل غير مخلة بالأفعال الجميلة فى المشهور.
- وإذا عسر اجتماع هذه الخصال الاثنى عشر أو العشر فى رئيس واحد يمكن على الأقل أن يتصف بست منها أى بأقل من نصفها بعد إسقاط الصفات البدنية والإبقاء على بعض الصفات المعنوية غير المتشابهة أو المتداخلة مثل:
- ١- الحكمة أى الفلسفة، فالحكمة أم العلوم.
 - ٢- العلم أى حفظ الشرائع، السنن وسير الأولين فى المدينة للإعترار بها وتربية الوعى التاريخى.
 - ٣- جودة الاستنباط فيما لا يحفظ عن السلف من شريعة محتزيا حزو الأئمة الأولين.

فالاستنباط لفرع يقوم على أصل.

٤- جودة الروبة والاستنباط فى أمور جاهزة ليس لها سابقة عند الأولين وهى صفة أكثر جرأة، تعتمد على المصالح العامة والتنظير المباشر للتوقع دون الالتزام بأصل أول قد يمنع من الاجتهاد كما هو الحال فى المدارس الفقهية المحافظة.

٥- جودة الإرشاد بالقول إلى شرائع الأولين والى ما أدى إليه الاستنباط أى التعليم والدقة

٦- جودة ثبات البدن فى الحرب، فى الصناعات الحربية. فالرئيس قائد الجند، وهى الصفة البدنية اللياقية.

ويمكن تلخيص هذه الصفات الست فى أربعة: سلامة البدن، والعلم النقلى، والعلم العقلى، والحكمة. وإذا لم يوجد رئيس تجتمع فيه هذه الخصال الست، ووجد اثنان أحدهما يتصف بالحكمة والثانى بباقي الصفات الخمس الأخرى أى العلم العقلى والنقلى مع ثبات البدن كان أحدهما رئيسا مما يتطلب وجود رئيسين غير متفاضلين. فالحكمة جماع العلم العقلى والنقلى، وجماع العلمين النقلى والعقلى هى الحكمة. وإذا ما تفرقت الصفات فى عدة رؤساء، كل صفة فى رئيس تعدد الرؤساء، وهو ما يصعب حقيقة خاصة وأن الرئاسة تستلزم رئيسا واحدا. وإذا ما غابت صفة الحكمة وتفرقت الشروط الأخرى فى عدة رؤساء أو اجتمعت فى رئيس واحد تصبح المدينة بلا ملك وتتعرض للهلاك. فالحكمة سبب بقاء المدن^(١). وكلها تنويع على جواز إمامة المفضل مع وجود الأفضل فى علم الكلام.

ولا خوف من تعدد الرؤساء وذلك لأن نفوس رؤساء المدينة الفاضلة نفوس متصلة إما نظراً لوحدة النفس البشرية كما يصرح بذلك الوحي «الذى خلقكم من نفس واحدة»، وحدة النفس بالرغم من توالى العصور وكأنها ملك واحد على مر الزمان

(١) الفارابى: آراء ص ٨١ - ٨٣.

قبل الواحد القهار حتى ولو كانوا في أماكن عديدة في زمن واحد فإن نفوسهم واحدة، أو لوحدة النفس في كل مرتبة. فالطبقة هي التي تحدد الوحدة. ولا يمكن للوحدة افتراق الطبقات كما هو الحال عند الصوفية في وحدة نفوس الأقطاب، ووحدة نفوس الأبدال، ووحدة نفوس المربين، ووحدة نفوس المشايخ، أو نقلاً من وحدة الأئمة نظراً لتناسخ الأرواح عند الشيعة واستمرار روح الله في التاريخ من خلال الأئمة. وقد تكون مجرد صور فنية تبين إمكانية اتصال الرؤساء نظراً لتألف النفوس إذا بلغت درجة عالية من الحكمة^(١).

وقد يعرض للرئيس ألا يقدر على الأفعال كلها يستوفيهما حق قدرها أو شرائطها إما بسبب المنية وإما لاشغال ضرورة معوقة مثل الحروب أو أنه لا يقدر الأفعال إلا عند حانت عارض دون أن تعرض له العوارض في زمنه أو بلده، فتبقى الحاجة إلى تشريع لها يقوم غيرها باستخراجها. فالرئيس لديه الأصول، والفقهاء والأئمة من بعده لديهم الفروع. يشرع الرئيس للأصول ذات الأهمية، ويترك الأخرى إما لوقت فراغه أو لغيره إما في زمانه أو زمان بعده مثل صلة النبي بالعلماء، فالعلماء ورثة الأنبياء.

وخليفته مثله مشرع، وله أن يعتبر ما شرعه الأول طبقاً للأصلح في زمانه وهو دلالة النسخ في الشريعة لا لأن الأول خطأ بل لأن الزمن قد تغير. ويستطيع الثالث أن يغير ما شرعه الثاني إلى ما لانهاية. التقدم إلى ما لانهاية في الزمان ويواكب التشريع. وهذه دلالة قصص الأنبياء والنسخ في الشرائع، من شريعة إلى أخرى.

وإذا مضى الرئيس الملك الإمام البر في الحقيقة ولم يخلفه من هو مثله احتيج إلى رئاسة تحذو حذوه، وتستببط من أقواله وأفعاله أشياء لم يصرح هو بها. وهنا تنشأ صناعة الفقه، استنباط أحكام جديدة حسب مقاصد الشريعة. وهنا يجوز تقليد الأول إذا غاب الثاني. فالاجتهاد يتلوا النبوة وإلا فلا مشاحة من التقليد، تقليد الإمام الأول، وهو موقف يحاول الجمع بين الاجتهاد عند أهل السنة وتقليد الإمام عند الشيعة.

(١) السابق ص ٨٥ - ٨٦.

لذلك كانت الرئاسة ضربين: الأولى نبوة، والثانية تابعة، إمامة أو خلافة، وكما هو الحال في الرئاسة الأولى والثواني وبنفس علاقة الخادم بالخدم على المستوى الأفقي في التاريخ وتوالي الأزمان^(١). ويكشف ذلك عن المصدر الداخلي: الإمامة في علم أصول الدين، والاجتهاد في علم أصول الفقه، والناسخ المنسوخ من علوم القرآن وعلم أصول الفقه.

ولماذا الصفات كلها صفات كمال! ألا تكون صفات النقص من مكونات الزعامة مثل القوة والغرور وتجاوز العاهات والإحساس بالنقص كما هو الحال في التحليل النفسي للقواد والعظام؟

ولما كان التقدير في الآراء والأفعال كانت صناعة الفقه جزأين: آراء وأفعال مع أنه لا يوجد فقه في الآراء بل في الأفعال وحدها. لذلك كان لفقه الأفعال سبعة شروط:

١- استيفاء علم كل ما صرح به واطع الشريعة بتحديد من الأفعال بقول أو فعل كما هو الحال في السنة، قولاً وفعلًا وإقراراً. فيقوم الفعل مقام القول.

٢- المعرفة بالشرائع التي شرعها الأول بحسب وقت ما تم تبديلها في غيرها ليحتذى بالأخيرة لا الأولى أي بالناسخ لا بالمنسوخ.

٣- المعرفة باللغة التي كانت بها مخاطبة الرئيس الأول، لغة الوحي الأولى وعادات استعمال اللغة في ذلك العصر، ومعرفة أوجه الاستعارة والمجاز^(٢).

٤- جودة الفطنة للمعنى لمعرفة الأسماء المشتركة التي تشارك في اللفظ وتختلف في المعنى.

(١) الفارابي: الملة ٤٩ - ٥٠.

(٢) وهو ما يصعب تطبيقه على الأنجيل التي كانت لغة الوحي الأولى الأرامية ولغة التكوين ثم اللاتينية ثم باقي اللغات الحية شرقية وغربية، وما يتطلب ذلك من قواميس تاريخية لمعرفة تطور اللغة في استعمال كل عصر.

٥- جودة الفطنة لما يستعمل على الإطلاق مثل الظاهر والعام وكما هو الحال في المبادئ اللغوية في علم أصول الفقه.

٦- معرفة المشهور من الأمور والعادات أى الواقع الاجتماعى.

٧- قوة أخذ التشابه والتباين فى الأشياء، والتميز بين اللازم وغير اللازم بجودة الفعلة والدربة والوصول إلى أنفاظ الشريعة وأفعالها ولم ينطق به بالمشاهدة أو السماع سواء كان فى زمانه صحبة أو من الأخبار سماعاً. والأخبار إما مشهورة أو مقنعة، وكل منها إما مكتوبة أو غير مكتوبة^(١).

وشروط فقيه الآراء هى نفسى شروط فقيه الأفعال إنما الأول للكليات والثانى للجزئيات، الأول للأصول وهو عمل الأصولى، والثانى للفروع وهو عمل الفقيه. والأشياء العملية فى الملة تشتمل على جزئيات الكليات التى يحتوى عليها العالم المدنى. لذلك فهى جزء من العلم المدنى. وفى نفس الوقت تدخل فى إطار الفلسفة العملية. الشرعيات والفقهيات جزء من العلم المدنى والفلسفة العملية. والفقه فى الأشياء العملية من الملة يشتمل إما على جزئيات الكليات التى تحتوى عليها الفلسفة النظرية أو على مثالات الأشياء تحت الفلسفة النظرية. فهو جزء من الفلسفة النظرية وتحتها العلم النظرى أى مجموع الأصول. وهو ما قاله الفارابى من قبل فى "إحصاء العلوم" وإدخال الكلام والفقه والعلم المدنى فى العلم الخامس كعلم واحد.

الفقه إذن علم عملى، يحتوى على أجزاء الكليات التى يتضمنها العلم المدنى. وبالتالي فهو جزء من العلم المدنى. وهو بدوره جزء من الفلسفة العملية. والفقه أيضاً علم نظرى، يشتمل على جزئيات الكليات التى تتضمنها الفلسفة النظرية. وهى مثالات الأشياء الداخلة تحت الفلسفة النظرية.

(١) الفارابى : الملة ص ٥٠ - ٥٢.

ورؤساء المدينة الفاضلة أربعة: الملك، ورئيس الأفاضل، وملك السنة، ورؤساء السنة. أولاً الملك هو الرئيس الأول له ستة شرائط مقارنة مع شروط الإمام فى الفقه وليس فى أصول الدين. الملك هنا هو الملك الفيلسوف. الحكمة غاية، والتعقل وسيلته، والمتميز بجودة الإقناع والجدل، وجودة التخيل للتأثير ثم الاجتهاد والاستنباط ثم الجهاد بالفعل. هو الملك الحكم العاقل المجادل الشاعر الفقيه المجاهد (١).

ثانياً رئاسة الأفاضل أى القيادة الجماعية فى حالة عدم اجتماع هذه الشرائط كلها فى واحد، وجودها متفرقة فى جماعة. أحدهم لديه الحكمة، والآخر التعقل، والثالث الإقناع والتخيل، والرابع الجهاد. فالجماعة هنا تقوم بدور الملك.

ثالثاً ملك السنة. وهو الفقيه أو العالم كما يقال هذه الأيام فى إيران الثورة، ولاية الفقيه. فى حالة غياب القيادة الجماعية يكون رئيس المدينة هو الذى يجتمع فيه العلم بالشرائع والسنن المتقدمة التى أتى بها الأولون من الأئمة ومديرو المدن. وتكون له جودة التمييز للأمكنة والأحوال لاستعمال السنن حسب مقاصدها كما يقول الأصوليون، العلم بأسباب النزول وبمقاصد الشريعة، والقدرة على الاستنباط لما لم يصرح به، وهو الاجتهاد بلغة الأصوليين، وجودة تعقل الحوادث التى لا تكون فى السير المتضعة لحفظ عمارة المدينة أى الوعى التاريخى، وجودة إقناع وتخيل كالمتكلم والشاعر، وقدرة على الجهاد مثل قائد الجيوش. فهو الإمام الفقيه أو بلغة العصر الوزير الأول.

رابعاً رؤساء السنة أو بلغة الفقه أهل الحل والعقد، وبلغة العصر مجلس الوزراء فى حالة عدم وجود واحد تجتمع فيه الخصال السابقة ويقوم بذلك الجميع. وهم جماعة العلماء أو إجماع الأمة وكأن الاجتهاد الفردى سابق على إجماع الأمة والاجتهاد الجماعى.

(١) الفارابى الفصول ص ٦٦-٦٧.

الحكمة (الغاية)	شروط الملك
للتعقل (الوسيلة)	
جودة الإقناع	
جودة التخيل	
القدرة على الجهاد ببدنه	
عدم وجود شئ يعمق عن فراولة الاجتهاد والجهاد	

وكل جزء من أجزاء المدينة فيه رئيس لا رئيس فوقه. وهناك مرؤوسون ليس لهم رئاسة. وهناك وسط بين الرئيس والمرؤوس، رؤساء لأدناهم، ومرؤوسون لأعلامهم، في علاقة راسية بين الأعلى والأدنى، وليس في علاقة أفقية بين الامام والخلف.

ومراتب المدينة الفاضلة تتبع مراتب رياستها. فهناك رئيس ومرؤوس بناء على تقسيم العمل أولاً ثم ترتيب الأعمال ثانياً. كل منها خادم للآخر كالفارس الذي يحتاج إلى الخيل والسراج والحداد.

والاثنان، الرئيس والمرؤوس، لهما نفس الغاية، ولكن أحدهما أتم تخيلاً من الآخر، وأكمل فضيلة، وأجود تعقلاً. رئاسته الآخر لفضله عليه، ودونه من له تخيل دون روية. فالروية أعلى من التخيل، والتخيل أقل منها. وإن كان له روية فإنه يحتذى حذو من يستتبط له. ودونه من لا تخيل له روية. إذا أعطت له الغاية والتخيل والروية قدر على الاحتذاء. ودونه من لا يتخيل الغاية ولا روية له ولا احتذاء ولكن منقاد إلى الطاعة دون علم بالغاية. وهذا هو خادم المدينة. ولا يكون رئيساً بل هو بالطبع عبد. وما بين الأعلى والأدنى أى الحكمة والطاعة رؤساء ومرؤوسون. والحكمة رئيس لها، والطاعة لا مرؤوس لها. وحذق العبد والخادم مثل حذق الرئيس. الخلاف في العمل. الرئيس يستعملها ويستخدمهما. كل درجة أعلى أشرف من الدرجة الأدنى. تستعملها وتكون مقدمة عليها^(١).

والسؤال الآن: هل مراتب الشرف معرفية خالصة أم تخضع لقرارات تقسيم العمل طبقاً للطبع والفطرة؟ هل هي علاقة صاحب رأس المال بالعامل؟ هل هي علاقة القوة النظرية بالقوة العملية، والنظر بالعمل؟ هل الرئاسة طبيعية في البشر بصرف النظر عن تقسيم العمل بناء على حديث "لو كنتم ثلاثة فأمرؤا عليكم واحداً؟"

(١) السابق ٦٧ - ٧٠.



وملوك الجاهلية مثل مندها يتسلطون على المدن طبقاً لميولهم وأهوائهم دون تحقيق باقى الغايات. وهم على النقيض من ملوك المدن الفاضلة ورياساتها. ورئيس المدينة الضرورية هو الذى له حسن تدبير وجودة احتيال فى استعمال أهلها لينالوا الأشياء الضرورية وحفظها وبذلها لهم من عند نفسه. ورئيس مجتمع النذالة هو الإنسان القادر على وجود التدبير واكسابهم الثروة وحفظها لهم. فكما يكونوا يولى عليهم.

ورئيس مدينة الكرامة هو أكثر الناس وجوداً بالإكرام. وذلك يأتى عن طريق إما الحسب أكثر مما لغيره إن كانت الرياسة بالحسب فقط، أو باليسار، أو بالحسب واليسار معاً. ومن ليس له هذا ولا ذاك فإنه لا يكون من الرياسات أو الكرامات. وأفضل الرياسات تتعداه الكرامة إلى غيره أى المدح المطلق. وهو أكثرهم نفعاً لأهل المدينة فى اليسار اللذات أو الكرامات أو الشهوات. إما ببذلها لهم من نفسه أو بتقويض ممن يحسن تدبيرها ويحافظ عليهم^(١). وأفضل الرؤساء من يعطى اليسار واللذات دون أن يطلبها لنفسه بل يطلب الكرامة وحدها والمدح والإجلال والتعظيم بالعدل والفعل، وأن يشهر اسمه عند سائر الأمم فى زمانه يبقى ذكره. وهو لذلك يحتاج إلى مال ويسار ليعطى أهل المدينة ويشبع شهواتهم من مال أو لذة. وكلما عظمت أفعاله يكون يساره أعظم لأهل المدينة. لذلك احتاج الرئيس إلى المال واليسار من أجل طلب الكرامة والحية. ويجمع المال من المدينة إما خراجاً أو غلبة قوم آخر، وإحضار أموالهم إلى بيت المال للإتفاق منها فى المدينة طلباً لكرامة. وقد يبقى المحب للكرامة شيئاً لنفسه حياً ولولده من بعده، ولا يبقى له ذكر بعده فيجعل الملك فى ولده أو فى جنسه. فالوراثة للملك من أجل الكرامة. قد يأخذ الرئيس بعض اليسار إكراها. وقد يكرم قوماً ليكرمهم. يكرم الناس ولكن يختص هو بأشياء مما له بهاء وزينة وفخامة وجلالة من بناء وملبس وشارة واحتجاب عن الناس ومركب. ويسن سنن الكرامات. ويصبح هو وجنسه ملك الناس، ويرتب الناس طبقات طبقاً للكرامة والجلالة. ولكل نوع كرامة من يسار وبناء ولباس وشارة ومركب.

(١) وهو أشبه برياسة السادات الذى يأخذ المديح، ويوكل وسطاءه من رجال الأعمال ومن الناس.

ويتبادل هو والناس الكرامات كما هو الحال فى مجتمع الملوك والأمراء والنباشين^(١).
وواضح التوسع فى وصف رئيس مدينة الكرامة. وتوحى ألفاظ الجلالة بالملكية والملوك.
وكلما ازدادت الرئاسة وازدادت طاعة الناس كان الوصول إلى اليسار أتم وأكثر طلب.
الرئاسة لطلب الجلالة لطالبى اليسار لطلب اللعب لطلب اللذات من المأكول والمشروب
والمنكوح كما وكيفا.

ورئيس مدينة التغلب هو الرئيس والملك، أقواهم بجودة التدبير واستعمالهم فى
غلبة من سواهم، وأجودهم احتيالاً، وأكملهم رأياً لرد الغالبين ولا يغلبوا أبداً، وهو ما
يناقص انهيار نظم القهر والطغيان. وقد يكون القاهرون على السواء فى محبة القهر
والغلبة، ويكونون متساوين فى المراتب أو مختلفين. لكل واحد منهم شىء غلب عليه من
المقهورين المجاورين أقل أو أكثر مما للأخر. قد يكون القاهر واحداً فقط، وله قوم هم له
آلات لقهر سائر الناس. ليس لهم همة فى غلبة شىء لنفسه أو لغيره بل حمته غلبة الشىء
لذلك الواحد إذا ما كفاه الواحد أمره، وأعطاه ما يقيم حياته وجلده ويستعمله استعمال
الكلاب والبزاة مثل المرتزقة. الكل عبيد يخضعون الواحد، أذلاء خاضعون له. لا يملكون
لأنفسهم شيئاً. بعضهم يحرق أو يتاجر له. قصده أن يرى قوماً مقهورين له حتى وإن لم
ينله أى نفع^(٢).

وتكون الرئاسة فى المدينة الجماعية بأى شىء اتفق. والجمهور مسلط لأعلى
الرؤساء، ومن يرأسهم بإرادة المرؤوسين، ويكون على هواهم. وإذا استعصى أمرهم لم
يكن فيهم رئيس ولا مرؤوس إلا المحمودون عندهم. وبلغت العصر، تنشأ الرئاسة بموجب
العقد الاجتماعى. فإن غاب فبالفضلاء من الناس أو المكرمون. والمكرمون هم الذين
يوصلون أهل المدينة إلى الحرية وإلى تحقيق شهواتهم وأهوائهم وحفاظهم من أعدائهم
الخارجين عليهم، وقد تكون المعارضة. ومن يقتصر من الشهوات على الضرورة فهو
الأكرم والأفضل والمطاع. ودون ذلك من الرؤساء إما أن يكون مساوياً لهم إذا اصطنع

(١) وهو المجتمع الذين نقده الأفغانى فى فكرنا العربى المعاصر

(٢) وذلك مثل نظام هولاء.

لهم الخيرات أى إرادتهم وشهوتهم بذلوه كرامات وأحوال تساوى ما يفعله لهم. وبالتالي لا يكون لأحد فضلاً على أحد. بل يكونوا أفضل منه متى بذلوا له الكرامات ويجعلون له من أموالهم حظاً. لا يتمتع وجود رؤساء بهوى أهل المدينة أو برياسة آباءه المحموده أى وراثه. وقد يتسلط الجمهور على الرؤساء كما هو شائع فى نقد الديمقراطية الفوضوية ودكتاتورية الغوغاء فتتشأ أغراض المدينة الجاهلية. والرياسة فى المدينة الجماعية إما تطاولا على أهلها أو نال أهلها أموالاً وعوضاً. ويعنى التطاول تمثيل إرادة المجموع. ويعنى نيل الأموال تحقيق المنافع العامة (١).

ويخدم الفارابى المدن الجاهلة فى آخر المدينة الجماعية بمجمل الرياسات الجاهلة فى المدن الجاهلة الست لأن تحديد المدينة بنوع رياستها وليس فقط بآرائها وأفعالها. فالمقصود من الرياسة التمكن من المدينة. وليست كل رياسة أولى من الأخرى. كلها تؤدي وظيفة واحدة. والرئيس الفاضل هو القادر على جودة الروية وحسن الاحتياط فيما ينيلهم شهواتهم وأهواءهم ويحفظها لهم من أعدائهم، ولا يرد أحد من أموالهم شيئاً إلا الضرورى لقوته، الفاضل بالحقيقة. هو الرئيس الذى يقدر أفعاليهم ويسددهم نحو السعادة يرأسونه وإن رأسهم، يخلعونه أو يقلبونه وإلا كان مضطرب الرئاسة متنازعا فيها، وكان الفارابى بشير بلغة العصر إلى عيوب الديمقراطية وسرعة تغيير الحكومات.

وكل رئيس مدينة جاهله يود أن يحقق لها مآربها، ويؤتيها شهواتها ويسهل لهم الطريق إليها، ويحفظها لهم. يابون رياسة الأفاضل. وهذا يعنى ضرورة أن إنشاء المدن الفاضلة ورياسة الأفاضل عن المدن الضرورية والجماعية أسهل. أما الضرورى واليسار والتمتع بالذات وباللعب وبالكرامة فقد تنال بالقهر والغلبة. فالانتقال من الضرورى والجماعة إلى الفاضلة أسهل من الانتقال من المدن الأربعة الأخرى التى تنال بالقهر.

تتم الرياسات الأربع إذن بالغلبة مما تتطلب رياسة الإبدان وقساوة الأخلاق والجفاء والغلظة والاستهانة بالموت ونيل ما يهم وصناعة السلاح وجودة الروية. صاحب

(١) الفارابى: السياسة ص ٧٦ - ٧٨، الآراء ص ٨٤.

التمتع باللذات شره على المأكول والمشروب والمنكوح. ومنهم من يغلب عليه اللين والرقّة فتتفسخ قوته الغضبية. ومنهم من يستولى عليه الغضب وآلاته النفسانية البدنية والشهوية فتصبح نفسه ذليلة لهما وكأنّ الفارابي قبل ابن خلدون يعتبر الترف مفسدة للرياسة والعصبيّة. ومنهم من جعل مقصوده أفعال الشهوة، ويجعل قواه العليا خادمة لقواه الدنيا، والناطقة خادمة للغضبية والشهوانية، والغضبية خادمة للشهوانية في نظام هرمي مقلوب. يصرف همهته ورويته في استتباط ما تتم به أفعاله الغضب والشهوة. ويعرف الأفعال الغضبية لخدمة أفعال الشهوة، المأكول والمشروب والمنكوح، ويحفظها على نفسه كما يفعل أشرف أهل البوادي من الترك والعرب الذين يعمهم الغلبة والنهم والشره. لذلك يعظم عندهم أمر النساء، ويحسن منهم الفسق، ولا يروته عيباً. يتجملون عند النساء ليعظم شأنهم عندهم. يأخذون أحكام النساء، ويتسلط عليهم النساء. يرفهون نساءهم ولا يشركوهن في الكد^(١).

خامساً : الخلافة والإمامة والنبوة.

وتأتى النبوة فى النهاية لأنها تشريعية فى حين أن الخلافة تنفيذية، والإمامة تأويلية. فالترتيب الطبيعى النبوة فالخلافة فالإمامة حين أن الترتيب الفعلى، النبوة فالإمامة فالخلافة. فالإمامة أقرب إلى النبوة، والخلافة أبعد عنها. إذا اجتمعت الخصال فى واحد كان هو النبى أو الإمام بعده. وإذا اجتمعت فى جماعة كانت هى خليفة من بعده.

وعند الاخوان خلفاء الأنبياء الأئمة، ظاهرون فى الدور الأول وهو البدن، ومستورون فى الدور الثانى وهو النفس. فقد عقدت النبوة للإمامة باللواء.

والخلافة عند الإخوان نوعان: خلافة النبوة وخلافة الملك. الخلافة الدينية والخلافة السياسية. ومن ثم أصبح الملك والسلطان من موضوعات الخلافة. الملك النبوى بمنزلة الخلافة، نموذج الرئاسة فى الدولة، لا فرق بين نبوة وإمامة.

(١) الفارابى : المياسة ص ٧٨ - ٨١.

وفى الترتيب الهرمى للكون يظهر الأنبياء فى مرتبة أقل من الفلاسفة والحكماء. كما يظهر الحيوان فى أقل مرتبة وكأنه مكان «لوما من دابة إلا خلا فيها نذير». والحيوانات والحشرات والطيور أمم مثل البشر ولكن لا يفقه الإنسان لغتها. الحيوان زينة الأرض كما أن الكواكب زينة السماء. وما بينها العلماء والعقلاء والإنسان^(١). وأحياناً أخرى تبدو النبوة أعلى من الحكمة، والأنبياء أعلى من الحكماء. وأحياناً تبدو الملائكة فوق الأنبياء. ويتوقف الأمر على وجه الإحساس بالتثنية العقلية وبجمال الكون. فعند الإخوان نظرة إنسانية للحيوان تقديراً له. فهو جزء فى تراتب الكون، مكلف برسالة بالرغم من تسخير الإنسان له وفوائده العملية، واعتباره من الخلق فيه.

وعند ابن سينا ترتبط الإمامة بالنبوة والخلافة. ويختلط النبى مع الخليفة والإمام وكأن الخلافة عند أهل السنة والإمامة عند الشيعة استمرار للنبوة وشرعية الحكم. وتمثل قمة الإلهيات مما يبين أهمية اللاهوت السياسى باصطلاح المعاصرين. الرئاسة للنبى، وعليه أن يفرض طاعة من يخلفه، وكأن الإمامة بالتعيين وليس بالبيعة. ولا يدخل ابن سينا فى نقاش مع المتكلمين فى موضوع الإمامة أو الفقهاء مع أنه يتعرض لطرق تنصيب الإمام وشروطه وكيفية الخروج على الحاكم الظالم كما يفعل الأصوليون ووظائف الإمام كما يفعل الفقهاء. ولا يشير إلى الموروث وهو يتعامل معه، ربما لمقتضيات الإبداع وللتظهير الخالص للموضوع نقلاً لعلم الكلام إلى علوم الحكمة^(٢).

(١) الرسائل ص ١٢٤/٦/٤-١٤٤.



(٢) فى الفصل الخامس والأخير من المقالة العاشرة فى الخليفة والإمام ووجوب طاعتها والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق، الإلهيات ص ٤٥١-٤٥٥.

١ - الخلافة والإمامة. عند الإخوان الإمامة خلافة النبي وهي الصق بالنبوة من الخلافة. والخلافة أبعد عن النبوة من الإمامة. والإمام عند مسكويه هو الحاكم بالسوية. وهو الذى يقضى على أنواع الجور. هو نموذج وقدوة. لا يعطى نفسه أكثر من غيره.

واللفظان يدلان بالضرورة على التقابل بين السنة والشيعة، الخلافة عند أهل السنة، والإمامة عند الشيعة. صحيح أن الشيعة لا يستعملون لفظ الخلافة ولكن الإمامة مصطلح سننى أيضاً فى علم أصول الدين وفى الفقه، الإمامة الكبرى أو الإمامة الصغرى.

أ - الخلافة فى الأرض. والخلافة عند الإخوان أقرب إلى الثيوقراطية، خلافة الله على لسان المعارض وتأسيس ذلك فى القصص القرآنى. آدم أول خليفة، وإبليس أول عدو طبقاً لثنائية الخير والشر، اعتراض إبليس على آدم ورفضه السجود، ووصية آدم لذريته تدل على خلافة النبوة فى الإمامة، وهو بيت التوحيد. الخلافة فى الأرض تكرر واستئناف لخلافة السماء، لآدم والعصيان. فتاريخ الملوك هو تاريخ العصيان، خلافة صورة الإنسان فى الأرض، فى المعادن والنبات والحيوان. ملوك الحيوان قوة وبطش وعدوان فى حين أن ملوك النبات والمعادن حسن خلق.

والنبوة وراثته فى الأمة. وهو أقرب إلى التصور اليهودى منه إلى التصور الإسلامى. وإن استحالة وجود خصال الأنبياء فى واحد وجدت فى جماعة من أجل القيادة الجماعية. جماعة الإخوان هى المرشحة للخلافة الجماعية لتعاونها فى أمور الدين والدنيا والتصفية وكأن الخلاف بين الجماعة شر والإتفاق خير بالرغم من أن اختلاف الأئمة رحمة بينهم، وفى عصر يعانى من الاتفاق ويحتاج إلى الاختلاف، وهو حق شرعى. مهمتها نصره الدين وحفظ الشريعة وإقامة السنة وحمل الأمة على منهاج الدين وإقامة الدولة ولها حسن العاقبة. فإذا ما تفرقت الأمة بعد وفاة النبي واختلفت فى المنهاج، وتشتت الشمل وقسد الأمر زالت الدولة. جماعة الإخوان هى المرشحة لتعاونها فى أمور الدين والدنيا، وحب كل واحد منهم ما يحب لنفسه. وهو رأى الحكماء والفلاسفة والفضلاء وطريق الأنبياء ومذهب خلفائهم والأئمة. وهو ما ينصح به القرآن

فى الاجتماع على رأى واحد وترك الفرقة وتآليف القلوب بصدق الأقاويل وتصديق الضمائر وعدم الكذب أو الخداع أو الخيانة والتهمة. ينصح ولا يخون، يثق فى الولاية، يتودد ولا يتحاسد، يتحاب ولا يتباغض، يوافق ولا يخالف، يتفق ولا يختلف، يتعاقد ولا يتخاذل، يتناصر ولا يتقاعد، يتعاون على صلاح الدين، رجل واحد ونفس واحدة، اقتداء بسنة الشريعة^(١).

والخلافة عند مسكويه تظهر الإنسان. فهى سلطة تربوية عكس ما هو شائع فى هذا العصر من أنها مفسدة.

والمؤهلون للخلافة أربعة، من أعلى إلى أدنى، الحكماء ثم أهل الحسب والنسب ثم أصحاب الثروة ثم العامة. الخليفة هو الحكيم أولاً ثم الشريف ثانياً ثم الغنى ثالثاً ثم الشعبى رابعاً. ومن ثم يصعب أن يكون الخليفة من عامة الناس. يتقدم عليه الغنى والشريف، ويتقدم الحكيم على الجميع.

والحاكم خليفة الرسول بل خليفة الله الشارع. فالشريعة مصدر السلطة وليس الحاكم أو الشعب. ومن ثم يكون التفسير لصالحه^(٢). والخليفة هو الذى يحرس الدين.

والسؤال هو: هل الإمامة أصل من الأصول كما هو الحال عند الشيعة أم فرع من الفروع كما هو الحال عند أهل السنة؟ هى عند الإخوان فقهيات من أمهات مسائل الخلاف بين العلماء. ومع ذلك تبدو من الألفاظ المستعملة مثل المفسر والإمام والوحى. ووظيفة الإمام أنها أقرب إلى الأصول منها إلى الفروع. ويضرب الإخوان المثل بالإمامة لبيان الاختلاف فى الآراء والديانات. تاه فيها الخائضون إلى حجج شتى، وكثر فيها القيل والقال، وتقاتل الناس حولها. وبدت البغضاء، وسفكت الدماء، واستبيحت الأموال بسببها حتى عصر الإخوان بل وحتى الانقلابات العسكرية فى العصر الحاضر. وتشعبت فيها الآراء إلى مالا نهاية.

(١) الرسائل جـ ٤/١١/٣١٥-٣٢٧/٣٨٢، جـ ٤/٦/١٢٤-١٢٧.

(٢) "الخليفة يحرس الدين" مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ١١٧.

ب- وظائف الامام والداعية. والأصل فيها احتياج الأمة إلى إمام، خليفة للنبي، وحفظاً للشرعية، وإحياءاً للسنة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما تحتاج الأمة إلى خلفاء الإمام لجباية الخراج وأخذ الأعشار والجزية وتقريبها على الجند والحاشية وحفظ الثغور وتحصين البيضة وقهر الأعداء وحفظ الطرقات من اللصوص والقطاع ودفع المظالم وردع القوى عن الضعيف، ينصف ويعدل بين الناس. يرجع إليه فقهاء المسلمين وعلمائهم لحل مشكلاتهم في أمر الدين ويكون حكماً بينهم حين الخلاف في الفقه والأحكام والحدود والقصاص والصلوات والجمعات والأعياد والحج والغزو وتولية القضاء والعدول والفتاوى. ويكن تطوير هذا الجزء وجعله تحصين الثغور والذب عن البيض والدفاع عن الأوطان.

وهناك رأيان فيما ينبغي أن يكون عليه الإمام. الأول الأفضل بعد النبي والأقرب إليه نسباً، ومنصوص عليه، وهو رأى الشيعة. والثاني خلاف ذلك دون تفضيل وهو رأى أهل السنة الذين يجوزون إمامة المفضول مع وجود الأفضل^(١).

وواضح أن وظائف الإمام عند الإخوان نظرية عقائدية. فالاعتقاد أول قاعدة يضعها الشارع ثم يبنى عليها سائر ما يتمم الشريعة من القول والعمل والأقوال والأوامر والنواهي ومعاني التأويل وفرائض وسنن الأحكام وتدابير الأمة وسياسة المملكة. وهى عشرة عقائد تجمع أصول التوحيد والعدل فى إطار نظرية الفيض^(٢). ثم تأتى الدعوة بعد

(١) قى بيان سبب اختلاف العلماء فى الإمامة، الرسائل ص ٤٩٣/١-٤٩٨.

(٢) وهى ١- للعالم بارئ قديم حى عالم مكين قادر قاهر مريد، علة جميع الموجودات ومالكها ومصرفها ٢- تصور موجودات عقلية مجردة عن الهوى، كل واحد منها قائم بذاته، وبهم تقع المراسلة والوحى والإنجاز والتأييد ٣- تصور موجودات نفسانية مجردة عن الأبدان ومستقلة عنها تارة ومتعلقة بها تارة أخرى ٤- بمفارقة لا تبطل ذاتها، وخروجها من الأجساد لا يخرجها من قدرة البارى ٥- كل واحدة من الموجودات متفردة بذاتها لا يصلحها ولا يفسدها إلا ما يتعلق بها من سوء أعمالها أو فساد آرائها أو رداءة أخلاقها أو تحكم جهالاتها. ٦- إذا أمر البارى تعالى الناس أمراً مكنهم منه وأزاح عنهم فممنهم طائع لأمره وممنهم راكب نهيه ٧- لكل صنف من أصناف الطاعات جزاء، ثواباً أم عقاباً. وهناك معاد وجزاء على الأعمال من خير أو شر، من أحسن فلنفسه ومن أساء فعليها، والله لا يظلم

الإمامة وهى عامة وخاصة، علنية وسرية، لفظية ومعنوية، نصية وتأويلية. وفى حالة نقص الفهم لا يبقى إلا الإقرار. ولا يجب الإقرار باللسان والشك أو الخيانة فى القلب. الأفضل المعادة فى السر والعلن، فى الظاهر والباطن.

وهناك مراتب أربع للمدعويين. الكفار لا ظاهر ولا باطن، والمنافقون، ظاهر دون باطن، تصديق باللسان وتكذيب بالقلب، والمسلمون ظاهر دون باطن، إيمان باللسان وشك بالقلب، والمؤمنون ظاهراً وباطناً. وهى قسمة رباعية بين الإيجاب والسلب كما هو الحال فى أحكام التكليف الخمسة باستثناء المباح.

والحقيقة أنه ليست من وظائف الإمام وضع العقائد بل وظيفة عملية تقنينية خالصة، ولا وضع الشرائع بل استنباط الفروع من الأصول. وواضح من نسق العقائد ابتداء من التوحيد ونهاية بالإمامة إسقاط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبالرغم من أهمية انتشار الإسلام فى أفريقيا وأمريكا عن طريق دعاة الشيعة إلا أن الشهداء أرفع الناس درجة. فالشهادة من الشاهد والشهيد.

وعند ابن سينا الإمام هو العلنى ظاهراً أو باطناً كما هو الحال عند أهل السنة وليس الإمام الخفى المستور كما هو الحال عند الشيعة. تجب له الطاعة وليس النصح أو العزل أو الثورة عليه. وإذا افترق الناس أو تنازعتهم الأهواء أو اجتمعوا على غير ما يستحق فقد كفروا مع أنه لا يجوز اجتماع الأمة على ضلالة، ولا يجوز تكفير أحد من المسلمين والأولى تكفير الجماعة. تتركز السياسة فى شخص الحاكم. ويغيب دور المؤسسات والنظم السياسية إلا فى إشارات قليلة فى المعاملات.

وكيفية تنصيب الإمام طريقان. الأول طريق النبى، والثانى طريق إجماع السابقين على من يتصف عند الجمهور بثلاث صفات: الاستقلال فى السياسة وليس التبعية

= ٩- أون الدعاء إلى الله الأعمال بالثواب وأرفعه درجة عند الماب ١٠- الدعاء أعلى الناس درجة وأرخصهم منزلة وأشدّهم فى الدعاء وأكثرهم فيه، وأوسعهم علماً وأكثرهم أمة، وأعظمهم نعمة، وأنطقهم بالصدق وألزمهم بمنهاج الحق، الرسائل ص ١٣٠/٦-١٣٢.

للسلطان، أصالة العقل والإتصاف بالأخلاق مثل الشجاعة والعفة وحسن التدبير، والعلم بالشريعة أى الإتصاف بالعلم.

وإذا خرج أحد على الإمام بدعوى قوة أو مال، وربما فى الذهن معاوية فعلى الكافة قتاله وقتله. فإن قدروا نكصوا كفروا. ويحل دم القاعد القادر بعد أن يصح على المملأ ذلك منه. فإن كان الخارجى أكمل من الخليفة وكان الخليفة غير أهل الخلافة خرج أهل المدينة معه. والمعول على ذلك إثتان. الأول حسن العقل وصواب الحكم. والثانى حسن الأيالة والبصر بالعاقبة. وقد يوقع ذلك الجميع فى شقاق قتل الخارجى ثم قتل القاعد عن القتل (١). وماذا عن العزلة عن الفريقين المتحاربين حقنا للدماء كما فعل الحسن وأوحى الرسول؟ فالمتقدم فى هذين الشرطين دون أن يصير إلى أضدادهما فهو أولى بالخلافة. يشارك أعلمهما أعقلهما، ويعاضده كما فعل عمر وعلى. فعلى الأعلّم، وعمر الأعلّـل. ويتضح من ذلك الجمع بين السنة والشيعة. فأين سينا ليس سينا على الإطلاق لأنه لا يقول بالبيعة بل بالنص. وليس شيعياً على الإطلاق لأنه يجوز الخروج على الإمام ولا يقول بالعصمة والتقية. يتولى عمر وعلى فى آن واحد. لا يكفر الشيخين، ويقول بأهمية على. وإذا صعب استحقاق الخليفة من عدمه فى حالة الإختلاف عليه يفضل النص على تنصيب الإمام كما هو الحال عند الشيعة.

وللإمام وظائف ومهام محددة يمكن إجمالها فى سبع.

١- فرض العبادات فى أمور التعظيم مثل الأعياد والاجتماعات والتمسك بالجماعة والدعاء للناس، والدعوة للشجاعة والمنافسة لإدراك الفضائل ونزول البركات، وكان الفيلسوف الإشراقى قد نحو إلى صوفى خالص. وظيفة الإمام هنا احتفالية شكلية موسمية خالصة.

٢- الإستراك فى المعاملات التى تقوم عليها المدينة مثل المناكحات والمشاركات الكلية. وهى الأحوال الشخصية، وكان الإمام يتدخل بشخصه فيها وليس عبر المؤسسات

(١) وهو - يحدث فى الحزائر حالياً.

القضائية وأحكام الشريعة والنظم التشريعية مثل العقود والخراج. وتشمل أيضاً المعاملات التى بها الأخذ والعطاء وفرض السنن التى تمنع من وقوع الظلم مثل المعاملات التجارية. يمنع المعاملات الظالمة مثل الصرف والنسيئة كما هو معروف فى الفقه. ويسن للقوانين لمعاونة الناس بعضهم لبعض ووقاية أموالهم مثل القوانين الاجتماعية التى تنظم الجمعيات الأهلية. ويقاقل الأعداء ويبيح أموالهم وفروجهم لأنها ليست من المدينة الفاضلة. وهى تشريعات قديمة ارتبطت بعصرها. فمعاملة المحاربين والأسرى والأراضى تحت الاحتلال تحكمها القوانين الدولية. وواضح هنا الجمع بين السياسات الداخلية والخارجية فى المعاملات.

٣- تأمين حماية البلاد فى الخارج وأمانها فى الداخل. قد تكون للمدينة سنة حميدة. فإذا أوجب الوقت التصريح بأنه لا سنة غير السنة النازلة فإنها قد تسن على الأمم الضالة وتحمل على العالم بأسره. وإذا رأت المدينة الحسنة هذه السنة محمودة وأن فى تجددتها إعادة أموال أمم فاسدة إلى الصلاح ثم صرحت بعدم قبول هذه السنة وكذبت بأنها نازلة على المدن كلها كان ذلك وهنا عظيماً عليها. ويكون للمخالفين الاحتجاج فى ردها بامتناع أهل المدينة عنها. حينئذ يجب تأديبها ومجاهدتها دون مجاهدة أهل الضلال أو إلزامهم غرامة. ويكونون من المبطلين لإنكارهم الشريعة النازلة. فاما أن يهلكوا عن استحقاق إفساداً لأشخاصهم وبقاء لصالحهم خاصة وأن السنة الجديدة النازلة أفضل. واضح أن ابن سينا يحاول تعقيل فقه الحرب والسلم، والجهاد والفتح، الإسلام أو الجزية أو القتال. ويعترف بوجود سنن فاضلة بالفطرة وبحكم العقل، شرع من قبلنا، والشرائع السابقة، وسنن الأمم، الصابئة أو المجوس أو البراهمة أو شرائع الأنبياء آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى. يخشى عليها من الأمم الفاسدة، فالعقل فى حاجة إلى نقل، والنقل فى حاجة إلى عقل. ومهمة الشريعة الكاملة صلاحها وإكمالها، والأوجب تأديبها لأنها أخذت نصف الحق دون النصف الآخر. فهم ليسوا من أهل الضلال الصرف. ويمكن مسامحتهم على فداء أو جزية دون اعتبارهم من المدن الضالة.

٤- توقيع العقوبات، وإقامة الحدود للزجر والمنع من معصية الشريعة. إذ لا ينزجر كل إنسان خشية من الآخرة. العقوبة المادية العاجلة ضرورية إذ لا تكفى الخشية من العقوبة المعنوية الآجلة. والأفعال التى يعاقب عليها هى تلك الأفعال المخالفة للسنة، المؤدية إلى فساد المدنية مثل الزنا والسرقه والتواطؤ مع العدو. أما إضرار الشخص لنفسه فجزاؤه التأديب فحسب. وقد وضعت السنن على حد الاعتدال فى العبادات والمزاوجات والمزاجر دون تشدد أو تساهل.

٥- الاجتهاد فى المعاملات لأن الأحكام تتغير بتغير الأوقات، ولا يمكن ضبطها فى صياغة واحدة منذ البداية وحتى النهاية. ويتطلب ذلك تطوير التشريع طبقاً لتطور الزمان. ولا يجوز فرض الأحكام الجزئية أو الكلية لأن الزمان متغير. ويترك ذلك إلى أهل الشورى والعلم. وهى مهمة جماعية وليست بالضرورة وفقاً على الإمام.

٦- تنظيم المدينة فى الداخل والخارج أى التجارة الداخلية والخارجية وتسليمها وتقوية التطور. تلك مهمة السلايس من حيث هو خليفة بمعرفة الحفظة أى جهاز الدولة. وهو ما استبقاه عمر بعد فتح فارس من تدوين الدواوين. مهمة الإمام إذن الاقتصاد والحرب، التجارة والدفاع، البضاعة والسلاح.

٧- سن الأخلاق والعادات مع أنها مجرد أعراف جماعية أو عادات فردية تدخل ضمن إطار الحريات الاجتماعية والحقوق الفردية. ويعتمد الإمام فى ذلك على تعريف الحكماء للفضيلة بأنها وسط بين طرفين وذلك من أجل كسر غلبة القوى النفسية وإزكاء النفس وتخليصها من أوامر البدن ومفارقة لها واستعلاؤها عليه، ثم استعمال القوى للمصالح الدنيوية، والاستفادة من الميزات لبقاء البدن واستمرار النسل، وتوظيف الشجاعة للمحافظة على المدينة^(١). ويجب تجنب الإفراط فى المصالح الإنسانية، والتفريط لضررها على المدينة. والحكمة النظرية لا توسط فيها بل التوسط فى الحكمة العملية وحدها، فى الممارسات العملية وسلوك الناس

(١) ابن سينا: الإلهيات ج ٢/ ٤٥٢-٤٥٥.

دون الوقوع فى "الجريزة" أى الإنشغال بالدنيا والحرص عليها. يحقق الإمام إذن الفضائل الثلاث: العفة والشجاعة والحكمة، والعدلة هى التوسط بين هذه الفضائل الثلاث فى فضيلة رابعة. فالنواعى ثلاثة: شهوانية تدفع إلى فضيلة العفة مثل لذة المنكوح والمطعموم والملبوس والراحة، وغضبية تدفع إلى فضيلة الشجاعة مثل الخوف والغضب والغم والأنفة والحقد والحسد، وتدريبية تدفع إلى فضيلة الحكمة^(١). والسعادة هى اجتماع الحكمة النظرية والعملية. والرب الإنسانى اجتماع الفضائل النظرية مع الفضائل العملية مع النبوة. تكاد تحل عبادته بعد الله. سلطانه العالم الأرضى، وخليفة الله فيه، اقتراباً من التصور الشيعى الإمامة الذى يصل إلى حد الألوهية^(٢).

والداعية هو يد الإمام اليمنى. وله أيضاً خصال ومهام أربع. الأولى الوعى بأحوال الناس وموالاتهم حتى يصيروا رجالاً واحداً. صاحب الشريعة هو الرأس وهم الجسد، ومثل تصرف القوى الفكرية فى القوى الحساسة، شعب واحد، وأمة واحدة، انتقالاً من الإشراف إلى السياسة أو من خارج العالم إلى داخله^(٣). والثانية بذل المال والنفس والأهل فى إقامة الشريعة. والثالثة سن سنة وسيرة عادلة لصالح الجمهور والنفع العام دون اعتبار لمشقة أو ضرر. خلفاؤه فى التاريخ والمستقبل وليس فقط الحاضر. ونسبة الحاضر إلى المستقبل كنسبة الأحاد إلى العشرات وعشرات الألوف إلى مئات الألوف إلى آلاف الألوف .. الخ، كاشجرة الروحانية أصلها ثابت وفرعها فى السماء. والرابعة عدم نسبة أى رأى إلى نفسه بل إلى الواسطة التى بينه وبين الله من الملائكة على عكس الحكماء الذين ينسبون الحكمة إلى أنفسهم كما هو الحال فى

(١) وهذا ما عبر عنه سيد قطب أيضاً فيما سماه استعلاء الإيمان.

(٢) من نجمت له الحكمة النظرية فقد سعد، من فاز بالخواص النبوية كاد أن يصير ربا إنسانياً، ويكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى. وهو سلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه، الإشارات جـ ٢، ٤٥٤-٤٥٥.

(٣) وهو ما يقوله المسيحيون فى الصلة بين المسيح والكنيسة.

تصور الرئيس الملهم. وخلفاء الدعاة الذين بهم يتم الدين والدنيا وإقامة الشريعة لهم أيضاً أربع خصال: عقل يعرف به القبيح، وقدرة فى الأفعال والأقوال، وأن تكون وصية كل واحد من واضع الشريعة، وأن يكون لكل جماعة رئيس. أما الفقهاء فلا يحتاجون إلى رؤساء فالعقل رئيسهم^(١). وقد تكون الوصية فرض وصايا على العقل وبالتالي الخضوع لسلطة أخرى غير سلطة العقل. ومن ثم تجتمع السلطان، الدينية والسياسية كمصدر للقهر فى الفكر السياسى.

وبالرغم من وجود عناصر شيعية مما لا شك فيه أكثر من العقائد المباشرة كاتجاه عام مثل التأويل، النزعة الصوفية الاشراقية، وكموقف خاص فى الإمامة التعيين بالنص وتأليه الأئمة ولو احتمالاً عن طريق الفضائل النظرية والعملية إلا أن ذلك يدخل ضمن الدراسات الاستشراقية وليس التحليل الفلسفى الخالص. وهو ما حدث فى توفيق التطبيق^(٢). وقد يكون الهدف أبعد من ذلك وهو إثبات أن الإبداع الفلسفى شيعى الاتجاه كما هو الحال فى الحكم على كل الفلاسفة المسلمين إما بإرجاعهم إلى الطائفة والملة، شيعى، سنى أو إلى العرق والقوم، عربى، تركى، فارسى، وهو ما استمر حتى العصر الحاضر. والعنوان غريب يدل على التطابق بين ابن سينا والشيعية. وقد يدل على علم

(١) الرسائل ج٤/ ٣/ ١٣٤-١٣٧.

(٢) على بن فضل الجيلانى: توفيق التطبيق، فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الامامية الاثنا عشرية، تقديم وتحقيق وتعليق د. محمد مصطفى حلمى، عيسى البابى الحلبي، القاهرة ١٩٥٤. ويضم مقدمة للمؤلف (ص ٣- ٦) ثم مقالتين: الأولى فى وجوب الواهب وتوجيهه وعينيته وصفاته الحقيقية (٩- ١٠)، والثانية فى أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية (١٣- ٥٠)، ثم الحديث عن الإمامة والعصمة والنفس واليقين والنبوة وذكر الاستشهادات والمناسبات من كلام الشيخ الرئيس (٥٣- ٥٨) ثم ذكر كلام الشيخ الرئيس وتطبيقه موافق لمذهب أهل الحق واليقين على وجه التوضيح والنتيجه (٦١- ٩٧). ويستعمل المؤلف بعض انكباب الأخرى غير الشفاء مثل جوابه على مسائل أبى الحسن العامرى (ص ٥٥)، والرسالة العرشية (ص ٥٦). ويحتوى على تعليقات كثيرة لناشر أقرب إلى تحصيل الحاصل، مجرد تجميع مادة لتكبير حجم الكتاب ولا شأن لها بان موضوع، مجرد فرصة لتأليف لكتاب نفسه صغير الحجم. ويكرر الناشر نفسه فى بعض الأفكار باسئلوب انشائى من أجل بيان إمكانياته الفلسفية وأنه من مدرسة مصطفى عبد الرزاق.

الميزان، تطابق الحكمة والشرعية كما هو الحال عن إخوان الصفا وكل الفلاسفة دون تمييز بين سني وشيعي. والشيعية حركة معارضة سياسية تحولت إلى ثقافة شعبية ضد السلطة القائمة التي تمثلت ثقافة الطبقة الراقية، الطبقة الحاكمة^(١). المقالة الأولى في العقائد. ومعظم الكتاب في الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان، وأن واجب الوجود هو الحقيقة، والدليل الأنطولوجي، ومقالة صغيرة ليس بها من عقائد الإمامية شي^(٢).

والحقيقة أنه لا يمكن أخذ جزء من المقالة العاشرة للشفاء وهي أصغر المقالات في النبوات كدليل على أن ابن سينا شيعيا من الإمامية الاثني عشرية^(٣). وماذا عن المقالات التسع الأخرى؟ لو كان إماميا لكان له نسق فلسفي آخر غير المشائية. والحديث عن النفس والعقل وإدراك ما يقولونه ولا تقبله نفسه يوحي بأنه يستمد مصادره لصالح التنظير العقلي المباشر وبنية العقل الطبيعي الصريح. ومعظم الاستشهادات في موضوعات الإمامة والعصمة والنفس واليقين والنبوة تمت على نحو انتقائي من "الشفاء" ومن "الرسالة العرشية" مع استبعاد العناصر العقلية الخالصة. والقول بالعناية واللفظ ليس بالضرورة شيعيا من ابن سينا بل هو ميراث عام في الفكر الفلسفي الكلامي والفلسفي والأصولي والصوفي. وإذا كان هناك تشابه بين موقف ابن سينا والشيعية فانه راجع إلى وحدة المصدر وهو الموروث الاسلامي وليس لأثر أحدها على الآخر. كما يتم تأويل كلام ابن سينا بحديث يكون دائما ملائما لمذهب الإمامية الاثني عشرية وأندارده من أسرة شيعية. فقد أجاب أبوه داعي المصريين وسمع منهم ابن سينا في طفولته. وهو لا يعنى بالضرورة أن كل نسقه شيعي الاتجاه وأنه كان من أكابر الشيعة الإمامية الاثني عشرية.

(١) وقد كان هذا هو الهدف من تأسيس الأزهر في البداية الذي مازال يجمع بين ثقافة الطبقة وثقافة الشعب، ثقافة السلطة والثقافة الجماهيرية.

(٢) ومن ثم يكون أقرب إلى فيورباخ.

(٣) مسائل الإمامة والخلافة والعصمة أو مسائل النفس وخواص القوة القدسية والنبوة وضرورة وجود النبي وأوصاف المتكلمين والعارفين وأصحاب النفوس القدسية والمعاد وترتيب المدينة وسياسة الدولة وشئون المجتمع، كل ذلك في الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات الشفاء.

والحقيقة أن المؤلف من علماء القرن الحادى عشر أى من المتأخرين يريد إرجاع الحكمة إلى الكلام باعتباره العلم المستمر بعد نهاية الفلسفة بموت ابن سينا فى العالم السنى وبصدر الدين الشيرازى فى العالم الشيعى وتحويلها إلى فرع من فروع علم الكلام. فابن سينا شيعى، يتم تحويله من حكيم إلى أحد رؤساء الفرق الكلامية واستمرار المشكلة إلى هذا القرن المتأخر. وقد يكون السبب استمرار تكفير الفلسفة والفلاسفة وإخراجهم من دائرة المركز، أهل السنة. وقد يكون دفاعا مبطنا عن ابن سينا لآخراجه عن حكم الغزالى بتكفير الفلاسفة وإثبات أنه ليس زيندا ولا سنيا ولا كافرا بل موحدًا مؤمنًا إماميًا. وقد يكون الحكم على ابن سينا على هذا النحو هو تبادل علوم الحكمة فى مرحلة الموسوعات (ابن سينا) بعد مرحلة الأشخاص (الكندى والفارابى).

٢- الملك والسلطان. وهما تعبيران متداخلان، ولفظان قرآنيان. الملك هو الملك النبى مثل داود وسليمان، والسلطان هو الملك الذى يجد شرعيته فى الدين. فى الملك النبى الأولوية للنبوة على الملك، فالنبوة بلا ملك، مثال بلا واقع، دين بلا دولة، عقيدة بلا شريعة. وفى السلطان الأولوية للملك على النبوة، فالملك بلا نبوة سلطة جائرة، واقع بلا مثال، شريعة بلا عقيدة.

أ- الملك النبى. والملك عند الاخوان هو صاحب السلطة التنفيذية. يعمل لدى الإمام خليفة النبى. مهمته أخذ البيعة، وترتيب الخاص العام، وجباية الخراج والعشر والجزية، وتفريق الأرزاق على الجند والحاشية، وحفظ الثغور، وتحصين البيضة، وقبول الصلح والمهادنة، وإعطاء الهدايا لتأليف القلوب.

ودور النبى الوحى والدعوة، والتدوين والكتاب، وإجراء السنة الشريفة. فالأنبياء أطباء النفوس، فهى أدوار ثلاثة. الأول استقبال الوحى من الملائكة وهو البعد الرأسى فى النبوة، وتدوين الكتاب المنزل بالألفاظ الوجيزة، وكان النبى هو الذى يكتب الحرف، وتبيين القراءة بالصوت والفصاحة، وإيضاح المعانى وبلوغ التأويل، ووضع السنن المركبة، ومداواة النفوس المريضة من المذاهب الفاسدة والآراء السخيفة والعادات

الرديئة والأفعال القبيحة، ونقلها من العادات والآراء، ومحوها من الضمائر بذكر عيوبها ومداواتها من الأسقام إلى العادات بالحماية لها من العودة إليها، واشفائها بالرأى الرصين والعادات الجميلة والأعمال الزكية والأخلاق الحميدة بالمدح والترغيب في الثواب ليوم المعاد. والثاني سياسة النفوس الشريرة عن قصد سبيل الرشاد وردّها في سلوكها في وعر الطريق البغى بالتمادى، وسياسة النفوس الساهية والأرواح اللاهية من طول الرقاد ونسيانها ذكر المعاد بالتذكّار لها يوم المعاد نذيراً للناس. ثالثاً إجراء السنة في الشريعة وإيضاح المنهاج في الملة، وتبيين الحلال والحرام، وتفصيل الحدود والأحكام في أمور الدين، والترهيب فيها وذبم الراغبين إليها، وتفصيل أحكام الخاص والعام وما بينهما من سائر الطبقات^(١). والسؤال هو: هل التدوين من خصائص النبي وكذلك التفسير أم من الأجيال اللاحقة، التدوين بالألفاظ الوجيزة وكان الألفاظ من اختياره وأنه حر التصرف في انتقائها؟ وخصال النبوة خطاب إنشائي عام في حين أن خصال الملك خطاب تحليلي دقيق.

وخصال الملك هي خصال الإمام. فهل يجمع الإمام بين النبوة والملك، بين السلطتين الدينية والسياسة في حين أن النبي يمثل السلطة الدينية وحدها؟ ومن ثم تكون الإمامة في السياسة أقوى من النبوة. ولما كان الدين والسياسة صنوان، حاجة الدين إلى سياسة وحاجة السياسة إلى دين، كانت الإمامة أقوى من النبوة على الإطلاق. وهو نسق لا خلاف عليه في التوراه والإنجيل والقرآن وصحف الأنبياء. وهو أيضاً نسق عقلى عام، الجمع بين النبوة والملك، بين الدين والدولة، الاستشهاد بالقول المأثور لأردشير ملك الفرس في وصيته، أن الملك والدين إخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بالآخر، وذلك أن الدين أس الملك، والملك حارس. فما لا أساس له مهذوم، وما لاحافظ له ضائع. لابد للملك من أس، ولابد للدين من حارس.^(٢) وقد تجتمع النبوة والملك في شخص واحد مثل

(١) الرسائل جـ ١/٤٩٤-٤٩٦.

(٢) وقد حاول بعض العلماء والحكام تفريق بينهما مثل على عبد الرازق، وخالد محمد خالد الأول قيل أن يتحول سعوديا في الدين والسياسة. كن العلمانيين والضباط الأحرار في صراعمهم مع =

داود وسليمان ويوسف ومحمد، وقد يختلفان مثل المسيح إيثارا لملكوت السموات على ملكوت الأرض، وإعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

ويظهر من القصص الرمزية أن الملك هو النبي كما قال داود وسليمان. الدين دولة، والدولة دين. والتوحيد بين النبوة والملك ليس حرصا على الدنيا بل حرصا على الدين. فالملك عارض لأسباب عديدة. فلو كان الملك في غير أمته لردهم عند دينهم أو عذبهم كما فعل فرعون مع بنى إسرائيل. وقد قال أردشير أن الملك والدين توأمان. والناس بطبعهم لا يرغبون إلا في دين الملوك، ولا يرهبون إلا منهم. والناس على دين ملوكهم كما لاحظ ابن خلدون فيما بعد. والسؤال هو إذا كان الملك عارضا فكيف يمكن تأسيس الدولة وتحقيق الدين كنظام شرعى للعالم؟ السلطة تنشأ في المجتمع أولا أى الدولة ثم تبحث بعد ذلك عن شرعية بالدين أولا وبالمذاهب السياسية ثانياً. وإذا كان في طبيعة الناس الرغبة في دين الملوك كيف يمكن إذن تفسير ثورة الأنبياء على دين الملوك مثل ثورة موسى ضد فرعون، وعيسى على اليهودية، ومحمد على دين قومه، وإبراهيم على قومه عبدة الأصنام؟ بل إن تاريخ الأنبياء هو تاريخ الثورات على ديانات الملوك.

وأحيانا ينشأ التعارض بين أخلاق الملوك وأفعال النبوة لأن الملك أمر ديني، والنبوة أمر ضروري. فالدنيا والآخرة ضدان. وأكثر الملوك راغبون في الدنيا حريصون عليها وتاركون الآخرة وناسون لها. والأنبياء زاهدون في الدنيا راغبون في الآخرة، يأمرون بها ويحذرون إليها^(١).

ويعطى الاخوان تأويلا لحكاية الملكين بيبابل هاروت وماروت على أن ملكا من ملوك الفرس عليه نعمة ظاهرة، منغمسا في الدنيا ووزيره عاقل طبقا لثنائية الخير والشر. ثم مرض الملك وعز الطبيب والدواء. وبيكثر الخروج على الملك والرغبة في الانتفاض عليه إذا علم الناس مرضه مما يدل على جو القلق السياسى. وخاف الوزير

= الاخوان المسلمين. لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين.

(١) السابق ج ٤/ ١/ ٤٩٦ - ٤٩٧.

من السؤال فى حين كان الملك يتوقع السؤال كما هو الحال فى أسباب النزول.

والشيخ البعيد له اثنا عشر تلميذا مثل حوارى المسيح. أرسل رسولين إلى الملك لتعليمه العلم الرياضى والعلم الالهى، العلم الالهى ملك والعلم الرياضى وزير. ولم تتجح وصايا الشيخ. وقد حاول الرسولان الجمع بين السعادتين. الدنيا والآخرة، واستحال ذلك. وفرض الواقع نفسه، اختيار أحد النقيضين، وهو أقرب إلى النموذج المسيحى منه إلى النموذج الإسلامى.

وتغير الملك بسبب حلم الشيخ الذى أتاه ونبهه إلى زوال سلطان الأرض. طار الشيخ وسار فى الهواء. وأدرك الملك الانتقال من الضد إلى الضد، أنه مملوك وليس مالكا، جاهلا وليس عالما، حيوانا وليس انسانا. فالحكاية لها خطان متعارضان. انقلب الرسولان من الآخرة إلى الدنيا بالرغم من وصية الشيخ، وانقلب الملك من الدنيا إلى الآخرة، أشبه بتكافؤ الأدلة والشك، وضرورة وجود مقياس للاختيار بين المصيرين، قوة الدعوة إلى الآخرة للملك، وقوة الدعوة إلى الدنيا للرسولين. تشبه دعوة الملك دعوة الغنى من المسيح "اترك ما فى يدك واتبعنى"^(١).

وتظهر فى القصة الرمزية بعض مظاهر الحكم والدولة مثل دور الشائعات وأهميتها بالنسبة للسلطان. ومازال الأدب الشعبى أداة التعبير عن السياسى، من ذهب للانتقام فاكتوى بنار الحب^(٢). وقد تجلى ذلك كله فى رسالة الحيوان كقصة رمزية فى الأدب السياسى. وتبدو القصة كأنها تدعو إلى الثورة على سلطان الأرض مثل الصوفية وزعزعة خوف الناس وخضوعهم له. يبدو الجو السياسى للقصة، الثورة ضد الأمم الطاغية والأحزاب الباغية التى تكذب الأنبياء، وربما كان القصد الأمويين. وعلى هذا النحو ترتبط السياسة بالتاريخ، نشأة الدولة وسقوطها وكما تشهد على ذلك البروج والكواكب.

(١) الرسائل ج٤/٣١٧ - ٣١٨ / ٣٢٢ / ٣٧٠ - ٣٧٤.

(٢) وذلك مثل دعاء الكروان لطله حسين.

وتعليم الملوك العلم الرياضى والعلم الإلهى دون ذكر للعلوم الطبيعية أو العلوم
الناموسية يجعل الرياضة مقدمة للإلهيات. كما تدل على عدم انفصال السياسة عن
الأخلاق. مازال الملك هو الأساس. به قيام الدولة وسقوطها. وتتدخل أحلامه فى إدارة
الدولة وقراراتها السياسية مثل فرعون ويوسف. فقد أخرج الملك عن السجن كما فعل
بولس فى الإنجيل عن طريق حلم الملك وخوفه^(١). ويستلهم الاخوان المادة القصصية من
التوراه والإنجيل والقرآن والأدب الفارسى.

وعند مسكويه القائم بحفظ السنة وغيرها من وظائف الشرع الإمام وصناعته
الملك. فالإمام بحكم ولا يفتى ويؤول فحسب. ويعتمد على نفس القول الشهير لأردشير
ملك فارس وحكيمها: الدين والملك أخوان توأمان، لا يتم أحدهما إلا بالآخر. الدين أس
والملك حارس. وكل ما لا أس له مهدوم، وكل ما لا حارس له ضائع. وانتهى زمان
الحاجة الإلهية بانتهاء النبوة فوجب تدبير الملك بالإمام الحق والملك العدل^(٢). وظيفة
الملك حراسة الدين وإلا كان متغلبا متسلطا^(٣). وحراسة الدين شئ والثيوقراطية شئ
آخر. الدين لا يحكم بل يشرع، والحاكم هو السلطة التنفيذية التى تقوم بالمحافظة على
حسن التطبيق^(٤).

ونسبة الملك إلى الرعية نسبة الأب إلى الأولاد والله إلى العالم. الرعية بالنسبة
لبعضها البعض علاقة قوى وتساوى، وبالنسبة للملك علاقة رياسة. الأولى أفعية والثانية،
رأسية. وهى فقرة صغيرة ولكنها هادفة، منخفضة بين المحبة والصدقة مثل حراسة
الخليفة للدين، وكاختفاء فقرة الملوك القدوة داخل الأخلاق. تقوم السياسة هنا على أخلاق
الواجب فى الأسلوب وربما على أخلاق الطبيعة فى التحليل^(٥). وتقوم الأخلاق السياسية

(١) الرسائل ج٤/١١/٤٥٧ - ٤٦٠ ج٤/١١/٣١٥ - ٣٢٧ / ٣٧٧ - ٣٨٠.

(٢) الإمام العادل مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٩٧.

(٣) وهو نفس الموقف الذى يتوحد فيه الدين بالسياسة مثل هيجل فى الفلسفة الغربية.

(٤) مسكويه: تهذيب الأخلاق ج١٢١ - ١٢٣.

(٥) وبلغت الفلسفة الغربية المعاصرة الجمع بين كانتط وبرجسون.

أحياناً على الأخلاق النفسية التربوية من أجل تأسيس المجتمع الأبوى فى صلة النفس بالبدن، والملك بالرعية، والأدب بالأسرة، والله بالعالم. وكما بدا ذلك فى النقاط السياسية التطبيقية الأخيرة فى آخر تهذيب الأخلاق". الأخلاق السياسية هى أخلاق وجوب، ما ينبغى على الحاكم. رئيس المدينة هو المؤدب للناس كما أن العقل مؤدب لقوى النفس. هو المعلم والملمه والقائد والإمام والرئيس والنبى والزعيم إلى الأبد. وتتم تربية النفس علمياً بالفكر وعملياً بالصناعات. فالملك هو الحكيم الأول والصانع الأول^(١).

كما تدخل الصداقات والرياسات فى الخيرات فى مقولة الاضافة. فلا رئيس بلا مرؤوس، ولا صديق بلا صديق. الرياسة ضد الغاية فى ذاتها بل غايتها عملية، فى التقدير والادارة والحكم.

والسلطان له أيضاً تضييفات أكثر من العامة لأنه قوة وحفاظا على الصحة مثل تعامله مع الأصدقاء والحساد، وحاجته إلى المؤن فى الإصلاح، ولومه باستمرار واستبطاؤه، واستزادة الأهل والأصدقاء منه، وتحريم ذلك على أهله وحريمه وخاصته، وحصاره بين الفقراء والأغنياء.

وللملوك هموم. يظن الرائي لهم أنهم مسرورون وهم مهمومون. يسأمون الالتذام بالملوك بعد أن يصبحوا ملوكاً. فالملك نقيض الحكمة التى لا سام فيها. والملك اغتراب عن الدنيا وتعفف منها. فالملوك هم أشد الناس فقراً لكثرة حاجتهم بالرغم مما يبدو عليهم من ثروات. وهم من الناس وليسوا غرباء عنهم، من الداخل وليسوا من الخارج. وهم فى نفس الوقت من أشقى الناس فى الدنيا والآخرة. يزهد الملك فيما عنده بينما يرغبه الآخرون. يحسده القليل، ويسخط منه الكثير. ويسأم الرخاء^(٢).

ويمكن نقد الملوك فى رغبتهم اقتناء الجواهر النفيسة وجزع نفوسهم لفقدانها. واختلاف الجزع حسب الطبقات. جزع الملوك أشد من جزع أواسط الناس والتجار. إذا

(١) وهذا هو الجمع بين Homo Spiens و Homo Faber

(٢) السابق ص ١٢١ - ١٢٣ / ١٤٩ - ١٥١ / ١٤٨ - ١٤٩.

احتاجها الملوك لا يستطيعون بيعها لأن ذلك فضيحة، ولا يستطيع أحد شراءها. والقادر يخشى الملك. كما يمكن نقد تجارة الجواهر النفيسة والاستحواذ عليها من الملوك أو اسط الناس. إذ يطلبها من هو أعلى منه. ولا يستطيع منعها وإلا تم اضطهاده. ولو سمح بها لعجز عن فقدانها. ولا يجب الاحتفاظ بها لأنها معرضة للسرقة في حالة الاستعمال أو تبقى في الخزائن فلا ينتفع بها^(١).

ويعتمد مسكويه في تحليله على مصادر داخلية صرفة واقتداء بالصحابية الأوائل^(٢). كما يعتمد على بعض الروايات والأخبار وليس بالضرورة على الأحاديث الصحيحة. الألفاظ موروثة مثل الإمامة والخلافة والنبوة والعدل والجور. والسؤال هو: كيف تأخذ هذه الألفاظ دلالاتها المدنية في عصر الثورة على الملوك وتنصيب الأئمة والدعوة إلى الخلافة، وتآله الحكام والرؤساء، لا فرق بين ملكيين وجمهوريين؟

ب- سلطان العصر. ويصور التوحيدى أحوال العصر. وهو الوحيد من بين الفلاسفة الذى يخرج من أحكام الحكمة النظرية المجردة، بنت العقل الخالص إلى الواقع الاجتماعى بكل أزماته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وممارساته الأخلاقية. فكل فكر هو رد فعل على ظروف العصر. فالتأليف ليس كتابا مقرررا كما هو حادث فى هذا العصر بل تعبيراً عن أزمة مجتمع، وبؤس مؤلف، وحياة مفكر، ووجود كاتب.

وأفة العصر الحسد والفساد. فالمجتمع مجموعة من الطرارين أى النشالين وقطاع الطرق والخائفين المستلقين الذين يضربون على القفا والذين يكفرون بعضهم بعضا فى الميادين العامة وفى أجهزة الأعلام بلغة هذا العصر والدس على الآخرين لإفساح المجال للنفس. وتتحسر الأمة فى الطبقة، والولاء للجماعة هو ولاء للطبقة. فالإنسان ابن طبقته. كما تتلخص أزمة العصر فى انتشار الفحشاء وفساد العلماء وانتشار الجهل، وظهور البغى، وفساد الدين، وسطحية الناس وفقدان الصديق. زادت الإباحية، وأصبح ذكر الله

(١) السابق ص ٦١ - ٦٢ / ٦٤ / ٦٢ / ١٦٤ - ١٦٦ / ١٨١.

(٢) مثل أبى بكر الصديق.

لغوا على الألسنة، وظهور القلب من الفكر، وكدر الوقت، وعكر الأمر، وقدر الحال، وتكرار القول، ونكران الفعل، وخوار البناء، وقبح الوجه، وغلبة الغفلة.

والقضية هي كيف يستطيع السلطان أن يحكم في هذا العصر في هذا الزمن الردي؟ إن عقل السلطان أكبر، وحلمه وصبره أعظم رواية عن أبي سليمان. وهي خصال لا تقوى عليها العامة، بالرغم من أنها أقرب من الحكمة السياسية إلى الأخلاق. والعامة تحت قدرته تأتمر بأمره، وتطيع أمره. العلاقة بين السلطان ورعيته علاقة إلهية كما هو الحال عند الشيعة. الملك رب الأسرة. وهو نوع من السماح للشرعية للتسلط باسم كبير العائلة. وهو نظام كوني تتطابق فيه الشرعية مع الطبيعة الأخرى بين سنة وشيعة، بين سلطة قائمة ومعارضة قائمة. السلطان في تدبير الرعية، رواية عن القومسي كالشمس في تفصيل الأزمان، والحبّة كالرياح في التلقيح^(١). والعلماء من الجميع كالتنبات والحيوان، والعوام في نقل الأمور كالأرض في محل الأنام، وما يكون من منافع الإنسان. الملك اله بشري، ونور كوني.

والرعية وديعة من الله عند السلطان، يرعاها ويستثمرها، ويدبر أمورها، ويبحث عن أسباب شكواها. فلا شكوى بدون سبب يوفرها لها العمل أو الإعانة من بيت المال مع ملاطفة للمعترض واستئناسه. ومع ذلك يعطى أبو سليمان الحق للرعية في مراجعة السلطان في حين أن البطانة تريد عقاب الخارجين عليه والمناوئين له بالقتل والسجن والتعذيب. ويستحيل ترك خدمة السلطان إلا بدين متين ورغبة شديدة في الآخرة. وقطام صعب من الدنيا، ولسان يلغ بالخلو والحامض. والسلطان ضرورة للفكر والأدب وليس فقط للسياسة والرياسة، مدحا له وتقربا إليه، وشحادة من الدنيا. فهو المفكر الأول والمناظر الأول والمحتاج الأول. والسؤال هو: هل السلطان يسوس الناس وهو المطيع

(١) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ج١/٢ - ١٩٥ - ١٩٦ ج٢/ ١٥٣ - ١٥٤ / ١٦١ - ١٦٢

الإشارات الإلهية ص ١٤٦/ ١٤٨/ ٢١٠/ ٢١٥. ويمكن أن يكون نقد العصر موضوع رسالة في الجبهة الثالثة من مشروع "التراث والتجديد". لاموروث ولا وافد عند أبي حيان في مجموع أعماله خاصة في "الإشارات الإلهية".

الله كالفطيع؟ وماذا لو عصى الناس السلطان؟

واغتيال العامة للسلطان طبيعي إذا ما غابت حرية التعبير. فهل رد الفعل هو التكتيل بالعامة كما نقضى بذلك بطانة السلطان وخدمه أم أن هذا واجب العامة والخاصة في النقد والنصح؟ إن رغبة السلطان كالعادة هي أن يعكف الناس على شئونهم دون التعرض له وللأوضاع العامة وهو ما يستحيل نظريا نظرا لضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعمليا نظرا لأن النقد والضيق وحرية التعبير طبيعي في البشر^(١).

ويتم مدح السلطان منفذ الشرع، ومد اليد إليه بالسؤال لقبض الثمن. ويصل تملق السلطان إلى حد وصفه كاله. ويتم المدح باسم الله. وقد بدأ هذا التقليد حتى عند الكندي في رسائله إلى المعتصم بالله الرحمن الرحيم وكأننا نحمد الله. ويبلغ مدح السلطان إلى حد تبعية كل شيء له. فعلى أقداره يتم تعريف كل شيء وكأنه شريك لله^(٢). يصل إلى حد التذلل والهوان في طلب الحاجة^(٣). وأحوال الزمن الرديئ ليس له إلا السلطان. فهل تجوز الشكاية لمن كانوا السبب في الخراب؟ وهل يجوز أن يكون الجلال والحكم والقاضي والقاتل واحداً؟^(٤)

وإذا كان التملق سلوكا فانه يتوجه لله وللسلطان والوزير ولأى رئيس. ولا فرق بين الراعى لله والسائل للسلطان والساعي للوزير. ويقدر اتساع الأمل عند المداحين بقدر ما يجدون القدر للممدوحين على الجفاء، وعدم العطاء بكثرة الانشغال. والحقيقة أن شكوى

(١) أبو حيان: الإمتاع ج ١/ ١٤ ج ١٩٨/ ٢ - ١٨٩/ ١٩٩ ج ٨٥/ ٣ - ٩٠. المقاسات ص ١١٧.

(٢) اشترى جارية كانت في النحاسين وكانت حسناء جميلة .. اكرك كما أنت وجردوا السكاكين على الجارية في الدار يطالبونها بالمال فانشقت مرارتها ودفنت في يومها. وصورة أخرى: وأعتقها بحضرة القاضي عند مسجد، الإمتاع ج ٣/ ١٦ - ١٦٢.

(٣) وطبقا للمثل الشعبي "إن كان لك عند الكلب حاجة قول له يا سيد" وبالفصحى "اسجد لقرد السوء في زمانه" الإمتاع ج ٣/ ٢١٥. ويمكن إجراء عدة رسائل علمية من أقسام الاجتماع عن العيارين والتوادين والسطار، وصورة الجوارى، الأدبيات الحاضرات البنيهة العاشقات والشهيدات. الإمتاع ج ٣/ ٢١١ - ٤٢٤.

(٤) أبو حيان: رسالة في شكوى لبؤس ورجاء المعونة، الإمتاع ج ٣/ ٢٢٥ - ٢٣٠.

الزمان ليست لله أو للسلطان أو للوزير بل هي من ضعف النفس في حين أن التراث القديم ينعى المداحين ﴿قتل الخراصون﴾ مما دفع بأبى موسى المردار من شيوخ المعتزلة إلى تكفير كل من جالس السلطان كرد فعل على من حرم نقد بقلة السلطان. ويظل الأفعاني في حياتنا المعاصرة حدثا عندما يجعل السلاطين أحد أسباب انهيار الأمة.

ويستعمل الدين غطاء للسؤال. فلا فرق بين الدعاء كبنية نفسية وذهنية وإرادية، والطلب بناء على إرادة المانع وليس تحقيق المطلوب بالجهد الإنساني^(١). بل يبلغ الحد بالسؤال إلى طلب التوسط لدى الوزير أو عرض خدمات السائل على المسئول، والمادح على الممدوح. وهو ما يعارض تقاليد القدماء في أن تجوع الحرة ولا تأكل بثديها، وفي اعتبار ذلك شركا. وقد تكون القدرية هنا أفضل ﴿قل لن يصيبنا إلا ما كتبته الله لنا﴾. ويكون موقف الصوفية أفضل في ترك الدنيا بمن فيها على من فيها لمن فيها، وكذلك موقف بعض الفقهاء في رفض خلع السلطان وألقاب مقتى الديار، وشيخ المشايخ وإمام الأئمة^(٢). ويصل الذل في الطلب إلى حد أن يكون الطالب حامل رسالة أو بعض المال للتجارة^(٣).

فإذا كانت العامة مع بعض الخاصة من فقهاء البلاط متملقة للسلطان فإن البعض الآخر يعرف زوال الملك ويتوكل على الله. وإذا انشغلت العامة بأمور الدنيا، رخاء العيش وطيب الحياة، وسعة المال، ودر النافع، وأموال السوق، وتضاعف الربح، فإن الخاصة العارفة بالله مولعة بحديث الأمراء والعظماء لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم وجريان أحكامه عليهم ونفوذ مشيئته في محابهم ومكارهم فسينفذون الأحكام ويعلمون أن كل ملك زائل، وأن هناك فرقا بين الظاهر والباطن. وهم الصوفية الذين يتركون الدنيا بمن فيها على من فيها، راضين بماهم فيه من سكينه واطمئنان ونعمة ورضا. ومنهم من يستعمل

(١) وأيضا عند ديكرات معلم الأميرات في الفلسفة الغربية، وموزار في بلاط الأمراء.

(٢) وذلك مثل ابن تيمية والغز بن عبد السلام.

(٣) ويتضح مدح السلطان وتلقه في آخر رسالتين في آخر الجزء الثالث من "الإمتاع والمؤانسة" ج ٣ /

٢٠٧ - ٢٣٠. وأبو حيان له سبق في هذا التقليد عند الحكماء في مدح السلاطين قبل العصر التركي.

أساليب التورية والكناية كى يتجنبوا اضطهاد السلطان^(١).

وبتجه التوحيدى نحو إخوان الصفا فى تصويره للناموس الإلهى ووضع بين الخلق نقلا عن ابن مقداد من أن الناموس الإلهى يتوجه به إفاضته الخير، وترتيب السياسة، ويورث سكون البال، ويحسم جواد الشر، ويوطد دعائم السنين، ويبعث على تشريف النفوس وترتيب الأخلاق، ويقرب إلى طريق السعادة، ويمهد لأسباب الحكمة ويشوق الأوراح إلى طلب الحق، ويقدم دواعى العدل والرحمة والانصاف^(٢).

ومع ذلك ظل العبيد بعد الإسلام بمدة طويلة حتى القرن الرابع، عصر التوحيدى بل وحتى العصر التركى. وانتهى رق الأفراد فى العالم الإسلامى، واستمر فى العالم الجديد حتى الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب. ثم تحول من رق الأفراد إلى رق الشعوب. وقد استغرق تحرير رق الأفراد عشرات القرون فى حين تحررت الشعوب فى مدى نصف قرن^(٣).

ويتعرض أبو حيان على لسان الفيلسوف لبعض الموضوعات الاقتصادية مثل الغنى والفقر. وهو ما تعرض له أيضا علم الكلام ضمن موضوعات العدل ويعطيه المعنى الصوفى. الغنى والفقر فى النفس وليس فى الوضع الاجتماعى والمستوى الاقتصادى، فى الداخل وليس فى الخارج. وتساعد فى ذلك ثنائية الجوهر والعرض. الغنى ماليا غنى بالعرض فقير بالجوهر. والفقر ماليا غنى بالجوهر فقير بالعرض. وقد يكون الغنى والفقر فى الأخلاق. فالغنى هو القادر على التمسك بالأخلاق والامتناع عن الشهوات. والفقر هو المنكب عن الشهوات، عاجز عن السيطرة على الأهواء والانفعالات. وقد يكون الغنى والفقر فى السلوك الفاضل، فى الصدق والغش أى فى العاجلة. فالغنى غشا فقير صدقا. والفقر غشا غنى صدقا. وقد يكون الغنى والفقر فى

(١) الإمتاع والمؤنة ج ٣/ ٩٥-٩٩، الصدقة ص ٨٧.

(٢) أبو حيان: المقابسات ص ١٤٢-١٤٣.

(٣) الإمتاع والمؤنة ج ٢/ ٩١-٩٢/ ٢٠١.

علاقة الدنيا بالآخرة. فالغنى فى الدنيا فقير فى الآخرة والفقير فى الدنيا غنى فى الآخرة. هذا مع الاعتراف بأن الغنى عز والحاجة ذل، والخروج من المستوى النفسى الأخلاقى الدينى إلى المستوى الاجتماعى الاقتصادى.

كما يتعرض لبعض موضوعات التوافق الاجتماعى ووحدة الأمة فيما يتعلق بأهل الذمة والسلام عليهم مبادرة أوردا كما يتم التعرض لبعض الموضوعات العسكرية مثل الحرب والحزم والتيقظ وقلة الاستهانة بالخصم. فالعساكر لاتسأس بالثوانى والحروب لاتدبر بالاعتزاز. ومن أفات العصر تحول الحرب من الفتح والجهاد إلى القتل والغزو والنهب.

وصعوبة أبى حيان قراءة النفس فى مرآة الآخر حين يعرض نماذج من الحوارات الفلسفية تعبر عن آراء الآخرين فى الظاهر وعن حواراه مع نفسه فى الباطن. وأبو سليمان هو الشخصية المحورية الأولى. وعلى لسانه يضع أبو حيان كثيرا من آرائه أو يتبنى آراءه. وقد كان الحوار الفلسفى بين الأدياء ثقافة شعبية فى مجتمع حضارى. وكثير منها حكايات ونوادر، كلمات جيدة، ومأثورات أدبية، ومواقف طريفة. وكلها إنشائيات نقل أو تكثر. ويستعمل بعض العبارات القرآنية الحرة مثل "وانقلبت إلى أهلى مسرورا"^(١).

٣- النبوة والتشريع. وتبلغ قمة الفكر السياسى فى النبوة والتشريع. فالشريعة هى حلقة الاتصال بين الله والعالم، بين الوحي والواقع، بين النبوة والمجتمع. والتشريع ليس فقط للمجتمع بل أيضا للكون كما هو الحال فى الناموس الربانى عند الاخوان. ثم يأتى التقيض فى إبطال النبوات عند الرازى وإثبات القانون الطبيعى للبشر. ثم يأتى الجمع بين الدعوى وتقيضها فى التشريع الاجتماعى للأسرة والمجتمع عند ابن سينا فى جدل ثلاثى تاريخى وبنويوى فى آن واحد.

أ- الناموس الربانى. وضمن البحث عن ماهية الايمان وخصال المؤمنين مثل ماهية التوكل وماهية الأخلاص، وماهية الصبر، وماهية القضاء والقدر، وماهية الخوف

(١) أبو حيان: المقابسات ص ١٤٢ - ١٤٣.

والرجاء، وماهية الزهد، وماهية النفس، هدف الاخوان أيضا ماهية الناموس وشرائط النبوة وخصالهم ومذاهب الربانيين والإلهيين^(١) ووضع الناموس والنبوة والربانيين والإلهيين معا يجعل القانون مع النبوة، والربانيين والإلهيين مع الأنبياء. ويتأسس الناموس فى الضرورة الكونية وليس فقط فى الوضعية الاجتماعية والمصالح العامة^(٢). الشريعة الإلهية جبلت روحانية تبدو فى النفس الجزئية فى الجسد البشرى بقوة عقلية تفيض عليها من النفس الكلية باذن الله فى دور من الأدوار والقرانات لتجذب النفوس الجزئية لتخليصها من الأجساد. وهى فى أعلى المنازل وأسمى الدرجات فى الآخرة وأكثر ثوابا فى التشبه بأفعال الملائكة والقرب من الله ورضاه فى العلم والعمل والصناعة والتدبر والرياسة.

وللشريعة ظاهر وباطن، الظاهر فى الألفاظ المقررة المسموعة فى الدنيا. والباطن التأويلات الخفية والمعانى المفهومة المعقولة للآخرة. إما المتفلسفون الذين يعارضون الشريعة فهم الجهال بظاهر الشريعة، العمى عن معرفة أسرارها. توانوا فى استعمال السنة، وعابوا موضوعاتها، وأنفوا من الدخول فى أحكامها، واستكبروا عن الانقياد لحدودها. لذلك سمّتهم الشريعة شياطين الإنس والجن، يوصى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا^(٣).

ومن ثم تتحول الشريعة إلى عالم روحانى غايته الآخرة وليس الدنيا، السماء وليس الأرض كما هو الحال فى التأويلات الباطنية وكأن التأويل للآخرة فقط وليس للدنيا دفاعا عن مصالح الناس. ولماذا يكون فهم الأسرار بتوفيق من الله ويتم الوقوع فى الدور ولا يكون بالفعل والمصلحة؟ كما تتم معرفة السرقة والسارق والمسروق بالسحر والعزائم والعين وليس بتحليل العلل^(٤).

(١) ماهية الناموس وشرائط النبوة وكمية خصالهم ومذاهب الربانيين والإلهيين، الرسائل ج ٤ / ٦ / ١٢٤ - ١٤٤.

(٢) الرسائل ج ١ / ٣ / ١٥٦ ج ٩ / ٣٢٨.

(٣) السابق ج ٤ / ١٠ / ١٢٨ - ١٣٩ / ١٢٩ - ١٤٤.

(٤) فى الحكم على السرقة والسارق، فى معرفة السارق، فى معرفة سن السارق، فى إصابة ما سرق، فى

وعند الفارابي معقولات الأشياء الإرادية التي تعطيها الفلسفة العملية توجد في النواميس، ويمكن استنباطها لتحقيق السعادة القصوى منها. وواضع النواميس قائم للفيلسوف إلا إذا كان هو فيلسوف فلا رئيس ولا خادم. النواميس هي الشريعة، والفلسفة هي الحقيقة. واضع النواميس هو الفقيه أو النبي، وواضع الفلسفة هو الحكيم أو الفيلسوف. وتتحول الأشياء النظرية إلى أشياء عملية إما مخيلة في نفوس الجمهور أو برهانية في نفس الفيلسوف. فهي ملكة في نفس الجمهور، وفلسفة في نفس واضع النواميس. النواميس خارج الخيال تنظيرا للموروث. فالشرع ليس به مجاز.

الإمام والفيلسوف وواضع النواميس شيء واحد. الألفاظ مختلف والمعنى واحد^(١). إلا أن الفيلسوف يدل على الفضيلة النظرية. وواضع النواميس يدل على جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية. وإذا كان "ملك يعني الاقتداء فان الاقتداء لا يكون على الأشياء الخارجية وحدها بل أيضا على الأشياء الداخلية، المعرفة والفكر والفضيلة والصناعة. والإمام معناه المؤتم أي الذي يتقبل الأغراض وجميع الأفعال. فالإمام هنا لا يعني الإمامة الصغرى، إمامة الصلاة، بل الإمامة الكبرى أي رئاسة الدولة كما يتصورها الحكماء، المدينة الفاضلة وتحويلها من وظيفة عملية إلى وظيفة نظرية^(٢).

والسؤال هو: من هو واضع النواميس، الفقيه أم النبي؟ وهل الفلسفة أعلى من الناموس، والناموس خادم لها إلا إذا كان هناك الفيلسوف المشرع أو الحكيم النبي؟ ربما

معرفة اللص، في معرفة هل السارق مقيم في بلد أم مسافر، في معرفة الوضع الذي فيه السرقة، في معرفة جنس المسروق، في ماهية السحر والعزائم والعين، جـ ٤/ ١١ / ٣٩٨ - ٤٠٦.

(١) قتيبن أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والإمام معنى كله واحد. وأى لفظة أخذت من هذه الألفاظ ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا وجبتها كلها تجتمع في آخر الأمر في الدلالة على معنى واحد بعينه، الفارابي: تحصيل السعادة.

(٢) ويمكن إجراء عدة رسائل جامعية عن الإمامة بين المتكلمين والفلاسفة، وأخرى عن الفيلسوف، ودراسة مقارنة بين الفارابي وهيجل وثلاثة فلسفة الدين أو فلسفة التاريخ عن ابن عربي وهيجل، ودراسة مقارنة بين ظاهريات الروح وعلم المنطق من ناحية والفتوحات الملكية وفصوص الحكم من ناحية أخرى.

كان المقصود أنه لا نظر بلا عمل، ولا عقيدة بلا شريعة، ولا دين بلا دولة، تنظيرا للموروث وكل الرؤساء ماهيتهم الرياسة لا الخدمة وكان الخدمة عيب، وهو ما يحدث في هذا العصر على السلطة أى السياسة الرئاسية. وهل الفارابى أمامى شيعى مثل ابن سينا أم أنه فقيهه السلطان كما هو الحال عند أهل السنة، الفارابى وسيف الدولة، وابن سينا والدولة البويهية، والغزالي ونظام الملك، وابن رشد والمنصور؟

ب- القانون الطبيعى. وفى مقابل الناموس الربانى عند إخوان الصفا والفارابى يضع أبو بكر الرازى القانون الطبيعى. وبالرغم من أن موضوع النبوة عند الرازى يدخل فى تناسخ الأرواح مما يستحيل معه التفرقة بين النبوة الصادقة والنبوة الكاذبة، كما يدخل فى موضوع العقل والمناظرة إلا أنه يدخل أيضا فى موضوع الاجتماع والسياسة، يبطل النبوات ويؤسس القانون على الإلهام الطبيعى.

ويقدم الرازى حججا أربع على إبطال النبوات. الأولى حجة التخصيص وهى أطول الحجج وأكثرها تفصيلا. لماذا اختص الله قوما بالنبوة دون قوم، وفضلهم على الناس؟ وكيف يختار الحكيم ذلك ويوقع بينهم العداوة والبغضاء، ويكثر الحرب ويهلك الناس به بسبب الاختلاف بينهم والافتتال بين أبناء الدين الواحد؟ يدافع الرازى عن المساواة بين الأمم دون تفضيل أمة على أخرى وتخصيصها بالنجاة أو الهلاك. ويعرض الكرمانى حجة التخصيص على لسان الرازى أن الأولى بالحكيم ترك الناس كما خلقهم لتدبير أمورهم بما هو أصلح لهم ووضع سنن المناكحات والشراء والبيع والمعاملات والأخذ والعطاء بناء على اتفاق بينهم حتى لا تضع المخاصمات والخلافات بينهم كما هو الحال فى القانون المدنى أو القانون الوضعى أو القانون الطبيعى فى الحياة المعاصرة^(١). ونظرا لأن الحكيم قد اختار هذا النبى دون ذاك، وفضل هذه الأمة دون تلك، فالتخصيص

(١) آراء أبى بكر الرازى فى النبوة مقتبسة من المناظرات بين أبى حاتم الرازى الداعى الاسماعيلى الفاطمى وأبى بكر الرازى من أعلام النبوة لآبى حاتم نظرا لصياح كتاب أبى بكر فى إبطال النبوات. وهو مذهب ابن الراوندى والبراهمة كما هو واضح من كتاب "الزمردة". وقد رد الكرمانى على أبى بكر فى "الزمردة"، رسائل الرازى ص ٢٩١ - ٣٠٠.

على درجتين، تخصيص الامة، وتخصيص الفرد، فان الرازى ينكر النبوة على الاطلاق،
محوا للتفضيل من الأساس.

ويدافع أبو حاتم عن النبوة وبالتالي عن الإمامة وضرورة التخصيص بأن العالم
منقسم إلى إمام ومأموم، عالم ومتعلم. هذا حال جميع الملل والديانات والمقالات من أهل
الشرائع وأصحاب الفلسفات. يحتاج الناس بعضهم البعض ولكنهم لا يستغنون عن الأئمة
والعلماء كما يدل على ذلك إلهامهم. يتعلمون من العلماء ويهتدون بالأئمة، ويقتدون بهم،
برياضاتهم لهم. ويبرر ذلك تفاوت الناس فيما بينهم، وتراتبهم في طبقات، وتفاضلهم في
الصناعات، وفي كل طبقة من الناس فاضل ومفضول. ولا يستطيع أحد أن يدرك بفضنته
وكياسته ما يشاء إلا بوجود معلم يرشده ومعاون يرجع إليه، وأمام يقتدى به ويأتمر
بأمره. لذلك يتعلم الناس من بعضهم البعض، ويحتاجون إلى بعضهم البعض في جميع
أمر الدنيا والدين، وكما يشهد بذلك العيان. ولقد خص الله البشر وقسمهم هذه القسمة ليقوم
الأمر والنهي، وتظهر الطاعة والمعصية، ويثبت الاستعباد، ويقع الثواب والعقاب طبقا
للأعمال. لذلك يجوز أن يختص الله بحكمته ورحمته قوما يختارهم من خلقه ويجعلهم
رسلا إليهم، يؤيدهم بالآيات، ويفضلهم بالنبوات، ويعلمهم يوحى منه ما لا يستطيع البشر
تعلمه من أنفسهم، ويرشدونهم إلى صلاح أمورهم في الدين والدنيا، يسوسون الخلق،
خاصة وعامة، علماء وجهلاء، أذكاء وبلداء، فيستقيم أمر العالم بهذه السياسة وهي
الشرائع التي تغني البليد عن النظر في دقائق العلوم الفلسفية التي يتبحر فيها الفلاسفة،
وتبهر عقولهم، وتعجز عن ضبطها بكل ما لديهم من قوى عقلية على النظر والاستدلال.

والحقيقة أن اعتراضات أبي على التخصيص بالرغم من دفاع أبي حاتم مازالت
قائمة. فعيوب دفاع أبي حاتم قسمة الناس إلى إمام ومأموم، تابع ومتبوع، عالم وجاهل،
فاضل ومفضول، قسمة تؤدي إلى التبعية العلمية والاجتماعية والسياسية، ولا تساعد على
التحرر إلى درجة الدفاع عن الاستعباد وفرض الوصايا على البشر^(١). ولا يبرر حاجة

(١) أبو حاتم الرازى: أعلام النبوة ص ٢٩٦ - ٣٠٠.

الناس إلى التعاون بالضرورة أن تكون العلاقة بينهما علاقة تبعية بل تعاون مشترك وتبادل خبرات على نفس المستوى. فلا يوجد رأى كبير يجب له الطاعة. بل تتساوى أذهان البشر وتتفاوت وتتعاون وتتبادل الخبرات. وهو دفاع الشيعة عن الإمامة أكثر من دفاعهم عن النبوة. فالإمامة تستلزم الطاعة وعدم الخروج على الإمام فى حين أن النبوة تجوز الخروج على الإمام الظالم بعد استيفاء شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة فى الدين، واللجوء إلى القضاء. كما يؤكد الدفاع على التفاوت الطبقي بين الناس وحله عن طريق تبعية طبقة لأخرى. البداية بالمراتب العقلية، والنهاية بالطبقات الاجتماعية. وهذا التفاوت فى الإنسان وليس فى الحيوان، يعجز عن تغييره إلا بمدد خارجى عن الله عن طريق الإمامة^(١). فاللامساواة مجرد ذريعة لإثبات التدخل الخارجى والاختصاص. وهناك تفاوت بين البشر فى القدرات العقلية والعملية، فطرة أم اكتساباً. والإنسان مسؤول عنها وعن حسن التعامل معها بإبراز الاختلافات بين البشر من أجل التعاون وتبادل الخبرات المشتركة. التفاوت نتيجة لاستعمال الحرية فى الخلق والإبداع وليست فى الطبقة. كما يستعمل أبو حاتم الحساب، الثواب والعقاب لإثبات علاقة التابع بالمتبوع. وهى حجة دينية وليست مصلحة طبقاً لقانون الاستحقاق. إما الدفاع بأن ذلك تجهيل لله أو حجر عليه فهى حجة إرهاب ديني وليست حجة مصلحة دنيوية. تمنع من التفكير الحر، وتضع قدرة الله فى مواجهة طاعة الإنسان، وتدافع عن الوضع القائم أكثر مما تدعو إلى التغيير. وأخيراً إن العلاقة بين الفلاسفة ليست علاقة تابع بمتبوع بل علاقة ناقد بمنقود، رأى برأى كما فعل أرسطو مع أفلاطون "أحب أفلاطون ولكن حبى للحق أعظم" من أجل الإثراء المتبادل، وتكامل وجهات النظر وكما فعل الفارابى فى "الجمع بين رأى الحكيمين. أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم".

ويرد أحمد بن عبد الله الكرمانى على حجج الرازى بحجج مشابهة لحجج أبى حاتم رداً على حجة التخصيص. فقد ثبت التخصيص بحكمة الحكيم. والحقيقة أن هذا الدفاع عن النبوة يقوم على حجة لاهوتية وليس على حجة مصلحة، وهروب من تأسيس النبوة

(١) وهى حجة ميكافيلية وهوبز فى تبرير السلطة السياسية.

فى العقل؁ حاجة الإنسان إلى المعرفة؁ وفى الواقع؁ حاجة المجتمع إلى التشريع.

أما التخصيص فى الكون فهى حجة أكثر إقناعا لقيامها على مبدأ التفرء فى العالم. والعيب هو الانتقال من التخصيص فى الطبيعة إلى التخصيص فى البشر قياسا؁ واعتبار أن الطبيعة هى الأصل والبشر هم الفرع؁ وإغفال مبدأ المساواة بين البشر والذى على أساسه يمكن أيضا قياس الطبيعة التى تقوم فى بعض جوانبها على المساواة فى الخلق والتسبيح للخالق. وعلى فرض وجود التخصيص فى الطبيعة وفى البشر يظل السؤال قائما: لم تخصيص هذا الفرد بالنبوة دون الآخر؟ وهذا الشعب دون ذلك الشعب؟ وإذا كانت القدرات الفردية والخصائص الجماعية هى سبب الاختيار فالإنسان والجماعة ليسا مسؤولين عن القدرات والسمات الفطرية. تلك مسؤولية الخالق. وإذا كانت الصفات مكتسبة من التربية فالمجتمع فالتخصيص إذن يقوم على اختيار إنسانى حر؁ وجهء إنسانى خالص فى إطار ضرورة العصر وجدل النقل والإبداع فيه.

إما ولادة الإنسان جاهلا وحاجته إلى المعلم فانها فى الحقيقة ليست حجة بل معارضة للشرع الذى جعل العقل أساس النقل؁ ومناهضة للطبيعة والفطرة التى يقوم الدين عليها. وهو حكم على الإنسان بالجهل منذ الولادة وإنكار للمعارف الفطرية والبداهة الحسية والعقل الطبيعى. والنبوة ليست فقط علما بل هى علم وعمل؁ بل أقرب إلى العمل منها إلى العلم. لو كانت النبوة علما فقط فهو علم يقوم على استقرار مصالح الناس ثم قياس الغائب على الشاهد. والتعليم من الخارج فرض للوصاية على الإنسان. وتفتح المجال لوصاية غير الأنبياء من الأئمة وأهل التعليم والمهملين طلبا للطاعة المطلقة دون مراجعة أو تصحيح أو نقد أو تبديل. وتكبيال العقل الإنسانى مقدمة لانتزاع حريته. ويستطيع الإنسان التمييز بين النافع والضار بفطرته. وليس الإنسان بأقل من الحيوان فى ذلك. والتعليم لا يكون بالضرورة من معلم بل من النفس؁ من الحواس ومن العقل ومن الوجدان ومن خبرات السابقين كما هو معروف فى نظرية العلم عند المتكلمين والفلاسفة والأصوليين والصوفية. وماذا عن تعدء الأنبياء ومراحل الوحى وتبديل الشرائع ونسخها

كلياً أو جزئياً؟ فإذا كان العلم الالهي مطابقاً للعلم البشري فكيف طبقاً للقدرة البشرية، فأين الأساس وأين الفرع؟ إلا يستطيع الإنسان وعقله وبديته ووجدانه أن يصل إلى ما يعطيه الوحي عن طريق السمع كما هو الحال عند عمر بن الخطاب أو عند الصوفية عن طريق التجارب والرياضيات والمجاهدات؟ وماذا عن دعوة الوحي نفسه إلى العلم والتعلم اعتماداً على النفس بالنظر في الآفاق وفي النفس «وفى الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون»، والاجتهاد في العلم المستقل عن الدين "أنتم أعلم بشؤون دينكم" بدلاً من سوء التأويل لبعض الآيات المنتقاة مثل «ووش أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً». وعند الصوفية يعلم الإنسان كل شيء، وشهد عليه في عهد الذر الأول. وما المعارف البشرية الحسية والعقلية والوجدانية إلا استرجاعاً للمعارف الأولى^(١). وهو موقف أقرب إلى أهل التعليم والإمامة والذي يقول بضرورة وجود معلم. ولا فرق بين إثبات النبوة والإمامة، بين السنة والشيعة، بين السلطة والمعارضة في الرغبة في السيطرة على المعارف البشرية كمقدمة للسيطرة. على مقدرات الشعوب والاستئثار بالسلطتين المدنية والسياسية^(٢).

أما أن خلق الله البشر محبين للرياسة والظلم والقهر والمال وجوز أن يقع بينهم العداوة والبغضاء والمنافسة على طلب الرياسة فثارت الفتن، وقضى القوى على الضعيف وسلب ماله وأحبابه وعدم وجود قوى إلا وهناك من هو أقوى منه فوجبت حكمة الله أن يحفظ النوع البشري بوضع شرائع تحفظهم بقيادة من يختاره لهم من بينهم رئيساً لهم، فهي حجة ضعيفة يمكن الرد عليها. إذ تقوم الحجة على أن الله خلق البشر أشراراً في حين أن الله خلقهم على الفطرة، والفطرة خيرة «صبغة الله، ومن أحسن من الله صبغة». والإنسان بفطرته مدفوع إلى الخير، والابتعاد عن الشر. وتصور الإنسان شريراً بطبعه مجرد ذريعة لتبرير السلطة الدينية والسياسية التي تأخذ الناس بالنواصي وتقرض عليهم

(١) لذلك قال أفلاطون "المعرفة تذكر والجهل نسيان".

(٢) أبو حاتم الرازي: مناظرات ص ٣١٤-٣١٦.

الوصايا. وتبرر الواقع الأليم وتتجاوزه بعامل خارجي، وليس بتغير الطبيعة البشرية ذاتها عن طريق التربية^(١). ويمكن السيطرة على الأهواء والمصالح المتعارضة بسن القوانين التي تقوم على العقد الاجتماعي بين البشر من الداخل وليس بالضرورة بفرض الوصايا عليهم من الخارج. ولا يحتاج البشر إلى قيادة شخصية وزعامة فردية تنظم للناس حياتهم. فالقوانين والدساتير تقوم بنفس الدور. وخطورة الزعامة على هذا النحو التفرد بالسلطة، وبطانة السوء، والترفع على الناس^(٢). ولا فرق بين الشريعة الوضعية وبين إقرار النسخ التغيير تكيفا مع واقع الناس. وكيف يتم تبرير قتل المخالف للنبي المختار الذي جعله الله للناس أماما؟ وهل يمكن درأ شر بشر أعظم، التصفية الجسدية للمعارض؟ إن خطورة الدفاع عن النبوة هو أنه يتم دفاعا عن الله والهداية منه، وأن كل معارض لذلك تكون معارضة لله وضلال عن طريقه توجب القتل^(٣). وطرق الهداية متعددة، من الله ومن النفس، من الوحي ومن العقل، من الإلهام ومن الطبيعة^(٤).

أما أن الله قد أودع في البشر عقلا بالقوة، وأن النبوة هي التي تخرج هذا العقل من القوة إلى الفعل عن طريق تهذيب الله للنبي. وإخراج ما فيه من القوة إلى الفعل حتى يقوم هو بنفس الدور مع المرسل إليهم فإن هذا التحول لا يحتاج إلى محول أي إلى عامل خارجي. بل يمكن اتن يتم ذلك عن طريق التعميم والتربية والتدريب والاكتساب أي عن طريق القوى الذاتية والعوامل الداخلية.

وبالرغم من قوة حجة التخصيص وضعف الرد عليها أو الرد عليها بنفس المنطق، منطق الوصاية، الإمامة بدلا من النبوة إلا أنه يمكن تناولها عن طريق بيان حدودها. إذ لم يخص الله قوما دون قوم بالنبوة «لوما من أمة إلا خلا فيها نذير»، «منهم

(١) كما هو الحال عند ميكافيللي في "الأمير" وهوبز في "التتين".

(٢) وهي حجة الرأسمالية في حاجة الشعب إلى قيادة كاريسمية لتبرير الزعامة الفردية والبطولة والابتداع الفردي ورأس المال.

(٣) كان قتل من خالف السياسة وأمر الله واجبا، السابق ص ٣١٦.

(٤) "والحمد لله رب العالمين الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله".

من قصصنا ومنهم من لم نقصص عليك). وربما كان سقراط وأفلاطون وأرسطو أنبياء اليونان، وبوذا نبي الهند، وكونفوشيوس ولا وترى أنبياء الصين، وزرادشت وماتى أنبياء فارس، وحمورابي نبي العراق. وقد حدث التحول من بنى إسرائيل إلى العرب نظرا لعصيان بنى إسرائيل. فالاختصاص مبنى على الاستحقاق، وليس موهبة بل اكتسابا، وليس فضلا بل امتحانا، وليس تشريفا بل مسؤولية. وليس للأنبياء فضل على باقى الناس بل هم مجرد وسائل للاتصال. ولا يقل فضل المرسل اليهم عن الرسول. هم وسائل اتصال بين جبريل والنبي، كما أن الملائكة وسائل اتصال بين الله والعالم، والعالم وسيلة اتصال بين الإنسان والله. وقد وقعت الحروب بين الطوائف إما صراعا على المصالح أو تعصبا للمذاهب وليس بسبب النبوة فى حد ذاتها. كما وقعت الحروب بين الملوك والروساء والدول على المغام والمصالح. ومن ثم فان نقد النبوات لن يحقق السلم فى المجتمعات ولا السلام بين الشعوب، ولا تختلف الأيديولوجيات عن النبوات فى المجتمع. والقياس على الأئمة لا يجب السؤال بل يطلقه على الأئمة أيضا، لماذا تفصيل إمام على إمام؟ تنشأ النبوة فى المجتمع كما تنشأ الزعامة، إعلانا عن تطوير المجتمع ونقله من مرحلة إلى مرحلة فى مسار التقدم البشرى، نذيرا بانتهاء الدولة وبشارة بقيام دولة أخرى. فالوحي عامل محرك فى التاريخ حتى يتحقق استقلال الوعى الإنسانى عقلا وإرادة ويصبح قادرا على تحمل مسؤولية التقدم بنفسه. فالعقل وريث النقل، والفعل الإنسانى وريث الفعل الإلهى^(١). التخصيص إذن مسألة ماضية لم يعد لها وجود لا فى الحاضر ولا فى المستقبل إلا فى جدل التقدم الاجتماعى وعوامل نهضة الأمم وسقراطها.

أما الحجج الثلاث الأخرى فأصغر حجما مع أنها لا تقل أهمية عن حجة التخصيص. الأولى، أن الدين يأخذ أصل الشرائع بالتقليد وترك النظر والبحث عن الأصول حتى أصبح نقد الروايات والجدل فى الدين مرءا وكفرا. ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر فى التباس، وتحريم النظر فى الخالق، والاكتفاء بالنظر فى المخلوقات. والقدر سر الله لا يجوز الخوض فيه. والتعمق فى الدين كان سبب هلاك

(١) لئنك قمنا بترجمة وتقديم لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

الأمم السابقة. يدافع الرازى عن العمق فى الفكر والبحث والنظر ضد العلم الجاهز والمعارف المسبقة. وهى حجة ضعيفة إذ تدعو الآيات إلى النظر والاجتهاد ونبذ التقليد، فالتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم، والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع، والعقل أساس النقل، وأول الواجبات هو النظر، وما لا دليل عليه يجب نفيه^(١). وفى العقل يتساوى الناس بشرط الاجتهاد والنظر. وتفاوت الناس فيه لعدم صرف همهم اليه وليس لنقص فيهم. واختلاف الأنفاظ بين الأنبياء يبين عن طريق تأويل كلامهم المرموز الاتفاق فى معانيها. واختلاف الفلاسفة وتقليد بعضهم لبعض ليس بأقل مما يقع بين الانبياء.

والحجة الثانية اعتماد الأنبياء على المعجزات تعميم لا يصدق على كل مراحل النبوة. كانت المعجزة فى مراحل النبوة السابقة دليلا على إثبات وجود الله وتدخله مباشرة فى الطبيعة لنصرة الأنبياء وإنقاذ المؤمنين، البقية الصالحة. فلما اكتمل الوعي الإنسانى، وأصبح الإنسان قادرا بعقله على الفهم والتمييز، وبارادته على الاختيار الحر، توقف دور المعجزات وتحول إلى إعجاز أى إلى استنفاد قدرات البشر على التحدى والابداع الفنى والعلمى والتشريعى. فقوانين الطبيعة ثابتة لا تتغير كما لاحظ ابن رشد دفاعا عن السببية وكما أثبت الأصوليون فى التعليل^(٢).

والحجة الثالثة أن كرامة الإنسان فى العلم وليس فى الدين. فيما يعلم وليس فيما يجهل، فيما يبرهن بحواسه وعقله وليس فيما يفترض، قياسا للغائب على الشاهد. فالرازى يدافع عن العلم وقدرته اللانهائية. وقد برع الفلاسفة فى الطب ومعرفة طبائع العقاقير، ومعرفة حركات الأفلاك والكواكب وحساب النجوم وعلم الهندسة، ومعرفة عرض

(١) وقد استطاع حتى من يقطن ذلك.

(٢) وهذا ما أثبتته القرآن ﴿وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون﴾. ﴿أو قالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا، أو تكون لك جنة من نخيل وعتاب، فتفجر الأنهار خلالها فجورا، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا، أو تأتي بالسمكة قبيل، أو يكون لك بيت من زحرف، أو ترفى فى السماء. ونؤمن لرفيقك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه، قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا﴾.

الأرض وطولها والمسافة بين السموات استبطا بدقة النظر ولطافة الطبع. والحققة أن العلم تحقق لافتراضات الأنبياء، وأن علم الفلك إنما نشأ بتوجيه الوحي العقل نحو الطبيعة. وأن علم الطب إنما كشف عن الحكمة في الجسد والعناية في الطبيعة. فالعلم نشأ من شأيا الدين وليس مناقضا له أو بديلا عنه^(١).

ويعطى الرازي البديل عن النبوة، وهو أن يلهم الحكيم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم دون تفصيل بعضهم على بعض حتى لا يقع الخلاف والنزاع بينهم فيهلكون. وهو أفضل من أن يجعل بعضهم أئمة بعض، فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره، ويضرب بعضهم أعناق بعض بالسيوف. فيعم البلاء ويهلكون بالمعاداة والمجاذبة كما هلك كثير من الناس من قبل^(٢).

والحققة أن هذا البديل مازال يقوم على التحديد السلبي له بفقد النبوة دون أن يعطى الدليل الإيجابي عليه. وله أيضا حدوده. وقد لا يختلف عن النبوة أو الإمامة كثيرا. فالإلهام الفردى عودا إلى النبوة عن طريق تعميمها وتحويلها إلى الإمام فردى خاص. ولا يجيب على اعتراض التخصيص من جديد، إلهام فرد دون آخر لأن الإلهام ليس اختيار أحدا بل هو هبة طبيعية من الداخل، والإنسان ليس مسؤولا عن طبيعته أو من الخارج عودا إلى الله من جديد مرسل الأنبياء وملهم الشعراء. وقد يفهم كل فرد إلهامه على فردى فتتدخل المصالح والأهواء ويقضى على موضوعية العلم وتقع الحروب والمنازعات. وإذا كان هذا التفاوت بين الناس بفعل الخالق فإنهم غير مسؤولين عنه وبالتالي ينتفى عنهم الثواب والعقاب لاختفاء حرية الاختيار. وإذا كان الإلهام الفردى متساويا لدى الجميع نظرا لعدل الحكيم يقع الخلاف أيضا نظرا لتفاوت القدرات بين البشر في الفهم والتفسير. وإذا كانت هذه القدرات متفاوتة بفعل الخلق أو الجبلة فإنه يكون ظلما من الخالق أو من الطبيعة صنعة الخالق. كما أن الإلهام أيضا ضد العقل. وبالتالي يتوجه إليه نفس الاعتراض على النبوة وضد حرية الفكر، فالإلهام لا يقوم على النظر

(١) رسائل الرازي ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

(٢) أبو حاتم الرازي: أعلام النبوة، ص ٢٩٥ - ٣٩٦، المناظرات ص ٢٩٥.

والاستدلال بل على العلم الذى يقذفه الله تعالى فى القلب دفعة واحدة. حجة التاريخ ليست حجة الفكر. وحجة الواقع لا تطعن فى المثال باعتباره مثالا واقعا على نحو خاص. فالإنسان قادر بعقله على التمييز بين الحق والهوى، وقادر بحريته على الاختيار الحق وتجنب الأهواء التى بسببها تقع الحروب بين رجال الدين. وهناك فرق بين الدين كمبادئ ومقاصد وغايات، ورجال الدين والسياسة الذين يأخذون الدين ستارا لتشريع الأهواء والرجبات والمصالح. كما يقوم البديل على إنكار الصراع البشرى (لولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت الأرض). الصراع البشرى قائم قائم سواء ثبتت النبوة أم لم تثبت، بسبب تعارض المصالح والأهواء والقوى. وليس بالاسلام رجال دين إذا كانت آفة الدين رجاله على مر العصور. والإمامة ليست سلطة دينية تشريعية بل هى تنظيم عملى سواء كانت الإمامة الكبرى أو الإمامة الصغرى^(١).

جـ- القاتون الاجتماعى. ويجعل ابن سينا التشريع جزءا من النبوة. فالنبوة وظيفة اجتماعية. لذلك تدخل النبوة فى عديد من الموضوعات والعلوم. فى أقسام العلوم فى السياسة يدخل ابن سينا النبوة والشريعة. وتضم كتابين: الأول فى النواميس والفلسفة لاتريد شيئا عما تظنه العامة، أن الناموس حيلة وخديعة. فى حين أن الناموس هو السنة والمثال القائم الثابت ونزول الوحي. والعرب تسمى الملك النازل بالوحي ناموسا. وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة، وحاجة الإنسان فى وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة وبعض الحكمة فى الحدود الكلية المشتركة فى الشرائع والتى تخص شريعة شريعة بحسب قوم قوم، وزمان زمان، ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية والدعوى الباطلة. ومن ثم تظهر النبوة فى أقسام العلوم عند ابن سينا كما دخلت فى مناهج العلم وتقسيمه عند الكندى وكما دخلت فى التاريخ عن المتكلمين وفى الاجتماع والسياسة عند الحكماء^(٢).

(١) وهذا هو أيضا موقف كانط فى الفلسفة الغربية الحديثة.

(٢) ابن سينا: أقسام العلوم ص ١٠٨.

ويتعرض ابن سينا أيضا لموضوع النبوة في نهاية النفس، وهي جزء من الطبيعيات. فالنبوة هي حلقة الوصل بين الطبيعيات والسياسيات مع العبادات والمعاملات والالهامات والمنامات والشرائع والسنن. ويبين جلالة قدر النبوة ووجوب طاعتها وأنها واجبة من عند الله وعلى الإطلاق والأعمال التي تحتاج إليها النفوس الإنسانية مع الحكمة في أن يكون لها السعادة الأخروية وأصنافها. كما أن الشر الذي هو في الأفعال هو أيضا بالقياس إلى ما يفقد كماله مثل الظلم أو بانقياس إلى ما يفقده كماله في السياسة الدينية كلها مثل الزنا^(١).

وإثبات النبوة ينتهي إلى إثبات الشريعة مع أن حاجة المجتمع إلى الشريعة لا تتطلب بالضرورة حاجته إلى النبوة لأن الشريعة وضعية تعبر عن المصالح العامة. فالسنن لا تحتاج إلى معارف نظرية كلامية لأنها سنن وضعية بتعبير الشاطبي في "أحكام الوضع". وهل يلزم الحد الأولي من المعارف الإلهية، التوحيد أم يكفي العدل؟ صحيح أن ابن سينا يرفض الخوض في دقائق نظرية الذات والصفات والأفعال ويكتفى بالمبدأ العام للتوحيد، وجود مبدأ عام شامل يتساوى أمامه الجميع. هذا المبدأ العام هو الضامن لمعيارية القوانين التشريعية من ناحية العقل ومن ناحية الطبيعة. ويحتاج العامة إلى الرموز والأمثلة للإيضاح من أجل تمثيل المعاد وإمكان تصوّره قياسا للغائب على الشاهد.

والسؤال هو: لماذا تكون السنن بالضرورة بأذن الله ووحيه وإنزاله من الروح القدس على نحو غيبي وهو أقرب إلى علم الكلام منه إلى الفلسفة الخالصة؟ أين القانون الطبيعي الفطري؟ وأين حكم العقل والاجتهاد؟ كما تصعب التفرقة بين الحد الأدنى من المعارف الإلهية والحد الأعلى. فربما صعب على البعض الحد الأدنى، أن للعالم صناعا واحد قادرا وأنه عالم بالسر والعلانية، وأن من حقه أن يطاع أمره إذ يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد الشقي

(١) ابن سينا: الشفاء، الآلهيات ج ٢٨/١ - ج ٢٩/٢.

حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الملائكة بالسمع والطاعة. ولا ينبغي أن يشغلهم بشئ من معرفة الله فوق معرفة أنه واحد حق لاشييه له. وهل قانون الاستحقاق في حاجة إلى وحى وتمثيل أم أنه قانون عقلى وضعى طبيعى إنسانى؟ إما أمور المعاد فانها تفهم على نحو مجمل لامبين، ومتشابه لا محكم، ومجاز لا حقيقة، ومزول لا ظاهر^(١).

وفى "الاشارات" يتحدث ابن سينا عن موضوعين: إثبات النبوة، وكيفية دعوة النبى إلى الله تعالى والمعاد اليه. فالالهيات إلهيات سياسية كما هو الحال فى اللاهوت السياسى الغربى المعاصر. ويثبت ابن سينا النبوة اجتماعيا، فالإنسان فى مجتمع طبقا لقانون تقسيم العمل، ونظرا لاستحالة قيام فرد واحد بكل شئ، وضرورة التخصيص المهنى. ولما احتاجت المشاركة والمعاملة إلى سنة وعدل لزمّت النبوة كحاجة اجتماعية قانونية لسن تشريعات عادلة للمعاملات. النبوة ليست حاجة فردية روحية أو نظرية معرفية بل حاجة عملية اجتماعية، مادية تشريعية قانونية. وضرورة النبوة للمجتمع ولزومها مثل انبات الشعر على الأشفار والحاجبين وتقصير الأخمص من القدمين. وهو تمثيل بدوى غير جدير بالنبوة^(٢).

(١) كما كل بميسر له فى الحكمة الإلهية والإنسان يصلح له أن يخطر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة. بل يجب ألا يرخص فى تعرض شئ من ذلك. بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التى هى عندهم جليلة وعظيمة. ويلقى إليهم مع هذا القدر أحنى بأنه لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه له. وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورونه، وتتمكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه. وأما الحق فى ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمرا مجبلا وهو أن ذلك شئ لاعين رأته ولا أذن سمعته، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم، ومن الألم ما هو عذاب مقيم. واعلم أن الله تعالى يعلم أن وجه الخير فى هذا فيجب أن يوجد معلوم الله على وجهه على ما علمته ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات تستدعى المستعدين بالجبل فى النظر إلى البحث الحكيم، الآلهيات ص ٤٤٢ - ٤٤٣.

(٢) النبوة الحاجة إلى النبى، ضرورة النبوة فصل بأكمه، الفصل الثانى من المقالة العاشرة فى إثبات النبوة وكيفية دعوة النبى إلى الله تعالى والمعاد اليه، الآلهيات ج ١/٢٤٤ - ٤٤٢ وأيضا فصل فى إثبات نبوة وكيفية دعوة النبى إلى الله والمعاد، النجاة ص ٣٠٣ - ٣٠٨. أشد من الحاجة إلى =

والسؤال هو: إذا كانت العلاقات الاجتماعية تتطلب سنة وعدلا فلماذا تشخيص ذلك في ضرورة وجود سان ومعدل؟ لماذا لا يتم ذلك عن طريق القانون الطبيعي أو العقد الاجتماعي غير المدون دون ما حاجة إلى مشروع أو عاقد مشخصين؟ والحديث عن السان والمشروع كما تحدث الأصوليون عن الشارع أى واضع الشريعة لا يعنى التشخيص بل يعنى الشريعة الوضعية بمصطلح الشاطبى أى واضع الشريعة افتراضا.

وصفة التعاون والاجتماع لا تميز الإنسان فقط عن الحيوان. إذ يتعاون النحل فى بناء المخابى وتخزين الغذاء، والنحل فى صنع خلايا العسل. وهى حاجة طبيعية دون أن تحيل بالضرورة إلى مظاهر العناية الإلهية والتدبير والمبدأ الأول. والتحليل الطبيعى يتفق مع مبدأ اقتصاد الفكر أكثر من التحليل الدينى. والافتراض الأقل يجب الافتراض الأعظم. فلا حاجة بالضرورة إلى إدخال عوامل خارجية غير اجتماعية فى تحليل حاجة المجتمع إلى التشريعات وقوانين مثل علم الملائكة. إذ تكفى فى ذلك معارف الإنسان الطبيعية، وقدرته على معرفة الخير، وكيفية تحقيقه. لذلك ليست المعجزات ضرورية لإثبات النبوة، وابن سينا حكيم وليس متكلماً.

وإذا كانت الغاية من النبوة معرفة القوانين الاجتماعية فلماذا تكون غايتها عبادة المعبود أى دينية صوفية عبادية؟ وإذا كانت الغاية المنتفعة فى الدنيا فلماذا إضافة المنفعة فى الآخرة والعودة من علوم الحكمة إلى علم الكلام؟ وإذا كانت معرفة الخير والشر والحسن والقبح لمنفعة الدنيا فلماذا الثواب والعقاب؟ واضح أن الحكمة لم تستطع بعد الانتقال بالفكر الفلسفى من مستوى الالهيات إلى مستوى الإنسانية.

ومع ذلك يعرض ابن سينا للشريعة فى القسمين الكبيرين: العبادات والمعاملات. لما كان وجود النبى لا يتكرر فى كل وقت نظراً لتفرده بالطبع والمزاج وجب أن يسن شرائع تنكسر المصالح الإنسانية وكأن النبوة مختصة بمزاج النبى وطبعه ومتميزا عن

٢٢٧. است. اشمس على. اشمس وعلى الحاجيين وتفسير الاخص من القميين، الاشارات ص ٢٢٧.

سائر الناس بتأله^(١). فوظيفة النبوة ليست فقط عقائد بل شرائع، ولا تعطى فقط معارف نظرية بل ممارسات طبقا لقواعد نظرية مثل استمرار معرفة الناس بالصانع والمعاد أى بالعقليات والشخصيات، بالالهيات والنبوات طبقا لتفرقة أصول الدين، والحذر من وقوع النسيان فيه خاصة بعد انقراض عصر الرسول. لذلك يجب سن أفعال وأعمال تتكرر فى مدد متقاربة يلحق فيها القادم الماضى واللاحق السابق، تذكر بالله وبالمعاد. فالنبوة مؤقتة فى الزمان تحفظها الرواية بعد ذلك وليست مستمرة فى التاريخ. ولا يتم هذا التذكير بالألفاظ أو النيات أو الخيال بل بالأفعال التى تقرب إلى الله وتستوجب الجزاء. وهى العبادات المفروضة على الناس كمنبهات ومنكرات بالأسس النظرية. هذه المنبهات إما حركات مثل الصلاة أو عدم حركات أو بعض حركات مثل الصوم الذى هو فعل سلبى فى الظاهر يؤدى إلى فعل إيجابى فى الباطن وهو القرب من الله. وهناك أفعال أخرى لتقوية السنة لتحقيق المصالح الدنيوية مثل الجهاد والحج. فلا فرق بين الجهاد وباقى أركان الإسلام التى أصبحت خمسا باستبعاد الجهاد على مدى التاريخ وهى ست بضم الجهاد إليها. ويوصل ابن سينا مناسك الحج باختيار أصلح البلاد بالمأوى أو الهجرة التى يتم فيها الحج وأنسب المواقع التى تهيج فيها الذكريات، وتقنين أفعال الله مثل القرابين، والصلاة مخاطبة لله ومتاجاه له، ومثول بين يديه فى خشوع مثل مقابلة الملوك والسلطين. غاية هذه الأفعال رسوخ عقائد الايمان بالله وبالمعاد وتذكر الإنسان بها فينوم التشبث بالنسن والشرائع وإلا طواها النسيان بانقضاء الزمان وتوالى العصور كما هو الحال فى موقف اليهودية والمسيحية فى تبرير أفعال العبادة بما يظهر فيها من رموز وصور وأيقونات وتمائيل^(٢).

(١) وهو أيضا ما لاحظته اسبينوزا فى وسائل التعبير المستقاه عند كل نبى من البيئة والمهنة والثقافة المحلية.

(٢) الأصل الثالث، المقالة العاشرة، فى العبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة، الشفاء، الالهيات جـ ٢/

وبالرغم من أهمية هذا التأسيس النظري للعبادات العملية وضرورتها للتذكير بالعقائد النظرية إلا أن قسمتها إلى ما يحقق منافع أخروية وما يحقق منافع دنيوية مثل الجهاد والحج يغفل أن كل عبادة تحقق منافع دنيوية. فالشهادة تحرير للوجدان الإنساني من الخوف من سلطان البشر وأدعياء القوة، والمتكبرين والمتسلطين على الرقاب مثل منافع الجهاد والحج. ليست الشهادات مجرد ألفاظ ونوايا وخيال بل شهادة على العصر وتحرير للوجدان الإنساني بفعل السلب "لا اله" ثم إثباته بفعل الإيجاب "إلا الله"، والاعلان عن نهاية تطور الوحي وتحقيق آخر مرحله فيه التي أعلنها الرسول، وهو الاسلام.

ويركز ابن سينا على الصلاة والحج دون الشهادة والصوم والزكاة، وتصور الحج على نحو مكاني وأفعال قرايين كما هو الحال في الديانات السابقة مثل القدس وذبح الأضاحي في اليهودية. والحج عادة عربية قديمة منذ وضع ابراهيم قواعد البيت احتراماً لجد العرب وتقديراً للحنفاء، وجمعاً للعرب في مكان لتبادل المنافع استعداداً للسلطة المركزية لمكة وسط الحجازيين الشمال والجنوب.

ليست غاية هذه العبادات المحافظة على المبادئ النظرية. بل إن غاية هذه المبادئ النظرية وضعها كقواعد للسلوك وتحقيقها في الممارسات العملية. ليست النظرية غاية والعمل وسيلة بل النظرية وسيلة والعمل غاية كما هو واضح من صلة العقيدة بالشرعية، والقرآن المكي والقرآن المدني. وظيفة الجهاد والحج المحافظة على المصالح العامة، الدفاع عن الأمة، وعقد مؤتمرها السنوي لحشد امكانياتها في مواجهة أعدائها. كما أن الغاية من الصلاة المنفعة الفردية في طهارة البدن وتمارينه البدنية والاحساس بالوقت والتضامن الاجتماعي في صلاة الجماعة، والتذكر بمبادئ الأخلاق العامة وحسن المعاملة وأداء الواجبات ورعاية حقوق الله في حقوق الإنسان. الصلاة ليست خشوعاً لإمام السلاطين بل ثورة على سلطان البشر باسم سلطان الله وحاكمية القانون^(١).

(١) ذلك كان شعار الثورة الاسلامية في إيران "الله أكبر قاسم الجبارين".

هذه الأفعال تؤدي إلى منافع عملية فردية واجتماعية وليس إلى رسوخ الله والمعاد كحقائق نظرية. المعاد أساسه في ذاته، الكشف عن بعد المستقبل في وعي الإنسان وإحساسه بالزمان والتاريخ^(١). والله هو المبدأ الواحد الذي يتساوى أمامه الجميع، وهو المعيار المطلق للأخلاق الذي يمنع البشر من الوقوع في الأهواء والرغبات والميول أو النسبية والشك والعدمية.

ولماذا أغفل ابن سينا الزكاة؟ هل لأنه صوفى أم لاغفال القضية الاجتماعية واعتبار أن الوضع الاجتماعي من الله؟ وهل أفعال الطهارة لمحاسبة النفس أم لمحاسبة المجتمع عملياً على الاستغلال؟

وهذه العبادات للعامة وليست للخاصة. إنما تقيّد الخاصة فقط في المعاد والسعادة في الآخرة التي تتم بتركية النفس وإبعادها عن الأسباب المضادة التي تؤدي إلى اكتساب الهيئات البدنية. فالتنزيه ليس فقط فعلاً من أفعال الزهد لتصور الله بل هو أيضاً فعل من أفعال الشعور للتسامي الإنساني وترقية النفس وتركيتها عن طريق الأفعال الفاضلة. الحسنات يذهبن السيئات. واستمرار أفعال الأخلاق تكسب النفس ملكة الالتفات إلى الحق والاعراض عن الباطل، والاتجاه نحو المفارقة، وتحقيق السعادة الروحية والبقاء الروحي. حتى ولو ظن أنها أفعال المقصود منها تذكير الله فالأولى أن تكون كذلك عن من يأخذها كوسيلة للتذكير. ويظل تفضيل ابن سينا للأفعال القائمة على الاعتقاد والتي تؤدي إلى المحافظة عليه. فالمؤمن نظراً وعملاً أفضل من المؤمن عملاً فقط^(٢). فعل المؤمن من النظر إلى العمل تحقيقاً، ومن العمل إلى النظر تقوية ودواماً. والعلماني بتعبير العصر من

(١) من العقيدة إلى الثورة، ج٢، النبوة والمعاد.

(٢) 'وهذا الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله وكان مع اعتقاده ذلك يلزم في كل فعل أن يتذكر الله ويعرض عن غيره لكان جديراً بأن يفوز من هذا الزكاء بحظ الشفاء'، الإلهيات ج٢/ ٤٤٥-٤٤٦. وإلى هنا ينتهي النجاة ولا تدخل الأسرة والمجتمع والإمامة. فتلخيص النجاة للشفاء بقطع النصوص وليس بالتركيز على الأفكار.

العمل إلى النظر وحده اكتشافا. الأول يجمع بين القبلى والبعدى، والثانى بعدى فحسب. وقد يكون الاكتشاف التلقائى أكثر ابداعا من التحقق لشيء معروف سلفا. وقد يكون للمؤمن اكتشاف آخر هو تقوية العمل للاعتقاد المسبق بعديا. والسؤال عند الثانى: لماذا لا يكون للسنن أسسها الوضعية فى العالم وليس فى مصدرها الأول عند الله، وأى الأساسين أفضل؟ التحتى أم الفوقى أم أن التحتى يعطيها الطبيعة والفوقى يعطيها العقل؟ هل السنن فروض وواجبات من أعلى أم انها احتياجات ومتطلبات من أسفل؟ هل غرضها المعاد أم صلاح الدنيا؟ يتوقف ذلك كله على منطق الاستشهاد النازل والصاعد كالمؤمن، والصاعد فحسب كالعلمانى. وهل النبى يدبر شؤون الناس بشخصه أم بالقانونى الشخصى؟ وهل هو إنسان متميز بتأليه أم مثل سائر البشر يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق؟

وعيوب هذا التصور أنه يقع فى ثنائية متطهرة بين البدن والنفس ومصير كل منهما وغايته المستقلة، سعادة البدن فى اللذة الحسية، وسعادة النفس فى النعيم الروحى. كما تسود النظرة الصوفية الاشراقية الباطنية وجعل غاية الأفعال سمو والتعالى دون الاهتمام بشؤون الدنيا ورعاية مصالح الناس. وجعل عالم السعادة فقط هو العالم العلوى، الله والملائكة وليس عالم البشر وأوضاعهم الاجتماعية. ومن ثم يتحول الاسلام إلى مسيحية مع أنه كان رد فعل عليها "لا رهبانية فى الاسلام". يريد ابن سينا تحقيق الوحدة بين البشر فى طهارة النفس وليس فى أفعال الدنيا ورعاية مصالح الناس. وهى وحدة الخاصة دون العامة. فاللعمامة العبادات، وللخاصة أفعال النفس.

ثم يبدأ ابن سينا بتحليل القوانين الاجتماعية قبل قانون الأحوال الشخصية. ومعظمها واجبات وليست حقوقا، تبريرا للشرعية وليس تطويرا لها، دفاعا عن الوضع القائم من أجل الثبات والاستقرار وليس رفضا له من أجل التغيير والحراك الاجتماعى. ويستعمل ابن سينا ألفاظا قهرية مثل العقد والسنن وليس الدين أو الشريعة أو العقائد أو النظم.

ويقسم ابن سينا المجتمع حسب المهنة إلى طبقات اجتماعية ثلاث: المدبرون، والصناع، والحفظة. الأولوية للإدارة، والصناعة تأتي في المرتبة الثانية، ثم الحفظ والتدوين والصرف في المرتبة الثالثة. في البداية الإدارة العليا، وفي النهاية الإدارة السفلى، والانتاج الصناعي فيما بينهما. ولا يتحدث عن الزراعة بل الصناعة التي أصبحت مصدرا للانتاج^(١). والطبقات يرأس بعضها بعض. أعلاها المدبرون وأدناها الحفظة. المدبرون رؤساء الصناع، والصناع رؤساء الحفظة. المدبرون لا رئيس لهم، والحفظة لا رؤوسين لهم. وكل إنسان له طبقة مهنية محددة أى مقام محمود. ومنها يستمد قيمته الاجتماعية، أشبه بنظام الطبقات في الهند الذي يقوم على الدين والسلطة في المجتمع^(٢). لكل إنسان عمل يقوم به، ومنفعة يؤديها. فلا توجد بطالة لأن البطالة عمل بلا نفع وتقصير في الشركة. وكل من يخرج على هذا النظام الهرمي الرئاسي وجانب غيره الحظ يجب رده ونفيه من الأراضى. وإذا كان السبب عرضا أو آفة وضع المرضى والمعوقون في مواضع خاصة بهم تحت إمرة رئيس كالمستشفيات ومراكز التأهيل المهني. هذا هو الوضع الاجتماعي الأبدى الذي لا يتغير والذي لا يسمح بأى حراك اجتماعي لا داخل الطبقة المهنية ولا خارجها. فإذا ما كانت ثورة للفقراء من كل طبقة أو من الطبقة الدنيا ضد الطبقتين المتوسطة والعليا أو من الطبقة المتوسطة ضد الطبقة العليا كان جزاء الثائرين النفي والسجن والتشريد، ومقاومة العنف بالعنف كما طالب الفارابي في ضرورة الردع والبقر إذا خرجت الطبقات الدنيا عن نظام المدينة الفاضلة ودون إحالة ابن سينا له طبقا لعادته في الصمت عن مصادره إبرازا لبنية الموضوع ذاته كل مرة من جديد ابتداء من الصفر^(٣).

(١) وهو نفس موقف الطهطاوى فيما بعد في توحيد بين الصناعة (الاندوستريا) والعمران.

(٢) Cast-system.

(٣) هذا هو موضوع الفصل الرابع من المقالة العشرة "في عقد المدينة وعقد البيت وهو التكاح والسنن الكلية في ذلك" الشفاء، الإلهيات ج٢/٤٤٧-٤٥١. ولقد تم اختصاره من النجاة.

ثم يدخل الاقتصاد مع الاجتماع المهني في صورة المال وكما هو الحال في المجتمع التجاري والاقتصادي الريعي القائم حتى اليوم في دول النفط. فالمال المشترك له مصادر ثلاثة: الأول الخراج وهو حقوق تفرض على الأرباح المكتسبة الطبيعية كالثمرات والنتائج. والثاني العقوبات دون تحديد عقوبات من ولأى سبب. ويبدو أنها الغرامات التي يدفعها أصحاب الجنايات وذوهم لعدم ردهم لارتكابهم أخطاء لا عن عمد. وتكون مخففة مع إطالة المهلة للسداد. والثالث الغنائم وهي أموال المعاندين للسنة. وقد توقفت بتوقف أسلاب الحرب وتوزيعها على المحاربين، وتصرف في المصالح المشتركة، وإعطاء مرتبات الحفظة الذين لا يعملون بصناعة، والصرف على المعوقين والقعدة، ويرفض ابن سينا إنهاء حياة الميؤوس من شفائه من المرضى لأن مؤنثة لا تجحف بالمدينة. وقد يتكفل به الأقارب.

ويحرم ابن سينا عدة صناعات في المدينة مثل القمار لانه نقل للأموال من غير مصالح أو منفعة أو مقابلة. ويحرم السرقة واللصوصية والقيادة لنفس السبب. وقد تكون القيادة قطع الطريق أو السطو المسلح. كما يحرم المراهبة لأنها تغنى من تعلم الصناعات الداخلة في الشركة، وزيادة مال دون صرفة. ويحرم الزنا واللواط لأنهما يؤديان إلى الاستغناء عن الزواج وهو أحد أركان المدينة. فقد كان اللواط سائدا مثل الزنا في المجتمعات القديمة ومستمر حتى الآن في بعض المجتمعات الحديثة في شبه الجزيرة العربية وفي الغرب الحديث. ويمكن قياسا على ذلك تحريم أفعال حديثة مثل السمسرة والأعمال الطفيلية والمضاربات والعمولات والرشاوى والكسب السريع الذي لا ينتج عن جهد أو زيادة انتاج.

ولما كان المجتمع حرفة وأسرة يعرض ابن سينا للأسرة وموضوعها الرئيسي الزواج. فغاية الزواج النسل. لذلك يجب تشجيعه والتحريض عليه لبقاء الأنواع. وهو تصور بيولوجي خالص يغفل الأنا والحب والسكن إلى النفس بين الزوجين. وهو أيضا

دليل على وجود الله بالرغم من عدم وضوح الدليل وعدم الحاجة اليه أى إلى إثبات وجود إله من خلال الزواج على هذا النحو المتسرع إلا إذا كان المقصود أنه لولا البشر لما عرف الله طبقا للحديث المشهور "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني". الموضوع شرط إثبات الذات. وإذا تم اختزال موضوع الأسرة فى الزواج فانه يتم اختزال الزواج مرة ثانية فى النسل ثم يتم اختزال النسل فى المواريث والتحول إلى موضوع المال والاقتصاد.

وللزواج شرطان: العلانية ضد الزواج العرفى، والدوام ضد زواج المتعة الخالى من الأولاد والنفقة مع أن ابن سينا شيعى إمامى. فهل يهاجم ابن سينا موقف الشيعة أو السنة التى تقول بإخفاء المناكحات؟ وهل الاعلان عن الزواج هو وسيلة الترابط الاجتماعى أم هناك وسائل أخرى أقوى وأشد؟ والقصد من علانية الزواج اتضاح الأنساب، وعدم وقوع خلل فى المواريث، وهى أصول الأموال، والأموال أصل المعيشة. فبسبب خفاء المناكحات يقع خلل فى الأنساب مما يسبب خللا فى أوجه النفقة. فنفقة البعض على البعض الآخر، ومعاونة البعض للبعض الآخر، وتشئت الشمل الجامع للأولاد، وتجدد الحاجة إلى المزاوجة يؤدي إلى ضياع الألفة والمحبة. فالعواطف تأتى فى النهاية وليس فى البداية، نتيجة للمواريث والأموال وليست مقدمة لهما. يؤسس ابن سينا الترابط الاجتماعى على أساس اقتصادى. فالمصلحة هى أساس المحبة، والألفة لطول العشرة والمخالطة. وأكثر أسباب المصلحة المحبة، والمحبة من الألفة، والألفة من العادة، والعادة من طول المخالطة. فالعواطف تأتى استقراء وليس استنباطا، من أسفل وليس من أعلى، عكس الحب "الرومانسى" الذى لا يعرف علة أو سببا إلا عشق الأرواح ووحدنة النفوس.

ويرفض ابن سينا أن يكون الطلاق والفرقة بين الزوجين فى يد المرأة لأنها "واهية العقل مبادرة إلى طاعة الهوى والغضب" بالرغم من احتمال الطلاق نظرا لتألف الطباع

أو تنافرها. فإذا صعب الجمع بينهما وجب التفريق حرصاً على المعاش وكان ابن سينا يشرح الحديث الشهير "النساء ناقصات عقل ودين" أو أنه وصف للتكوين النفسى للمرأة من وجهة نظر الرجل. لا يجوز جعل عصمتها فى يدها لأنها أنقص من الرجل عقلاً، وأكثر منه اختلافاً واختلاطاً وتلونا. بل تكون العصمة فى يد الحكام أن يفرقوا بينهما إذا عرف عنه سوء الصحبة لها^(١). فالحاكم بيده الأمر حتى فى العلاقات الخاصة مثل الله. يتم الطلاق إمام القاضى وليس بمجرد كلمة فى فم الرجل. صحيح أن ابن سينا لم يحدد بوضوح من أنقص الزوجين عقلاً وأكثر تلونا بل يفهم من السياق أنها المرأة. ولم يقل ابن سينا القاضى. والبداية بالصلح قبل الطلاق. فإذا وقع فللمطلقة النفقة ومؤخر الصداق كغرامة للرجل جزاء على الطلاق^(٢).

وفصل ابن سينا أسباب الفرقة فى أربعة: الأولى عدم التكافؤ بين الزوجين، وهى نظرة طبقية كما قننها ديوان الأشراف فى الأحكام السلطانية^(٣). والثانى سوء العشرة دون تحديد ابن سينا لأسبابها. الثالث بغض جسدى أو نفسى قائم على تنافر الطباع، وهو ما يتنافى إذا ما قام الزواج على علاقة الحب قبل العقد. والرابع عدم الانجاب وهو أحد أسباب تعدد الزوجات وليس الفراق.

ويبرر ابن سينا تعدد الزوجات للرجل وليس تعدد الأزواج للمرأة بأن الشراكة فى الرجل حسد لا يلتفت إليه، من طاعة الشيطان. فى حين أن الشراكة فى المرأة عار. والمرأة أشد انخداعاً وأقل طاعة للعقل. ومن ثم كان تعدد الأزواج لها مضرة، وأحادية الزوج لها حماية.

(١) وهو ما فعله الحبيب بورقيبة فى جعل الطلاق فى يد المحكمة الشرعية وليس فى يد الرجل فى تونس.

(٢) النساء، الآلهيات ج ٢/٤٤٨ - ٤٤٩.

(٣) وقد يكون ذلك أحد أسباب الخلاف بين أسامة بن زيد وزينب بنت جحش.

ويبرر ابن سينا المحلل والثناء على الشريعة بعد تشخيصها في الشارع بنكاح صحيح من رجل آخر بعد الطلقة الثالثة والاستمتاع بها حتى يثير غيرة الزوج الأول فلا يجازف بطلاقها مرة أخرى، ويعرف مقدار الضرر الواقع عليه إذا كرر الطلاق جزافاً. فإذا كانت المرأة مجرد متاع فهي له ولغيره. وإذا كان عن حب فإن الزواج المحلل يثير النفور والابتعاد من الزوج الأول. ويكون الزواج الثاني بوكالة عنها. فلا بأس أن تصحب لذة الآخر بها فضيحة للزوج الأول لأنه لا يستحق رعاية أو مصلحة له. والسؤال الآن: ماذا لو رفض الزوج الثاني الطلاق واستمتع بها وأراد الزوج الأول ردها عن حب واكتشاف خطئه ومصلحته وأنبه ضميره؟ وماذا عن الزوجة التي اكتشفت ضرورة رجوعها إلى زوجها الأول وعدم استمالتها للثاني والعصمة ليست بيدها؟ كما أن المحلل يحل مشكلة الزوج وهو التسرع في إلقاء يمين الطلاق واعتبار زوجته مجرد شيء ولكنه لا يحل مشكلة المرأة ويجعلها مجرد متاع لا رأى لها لا في الطلاق البائن ولا في الزواج الثاني. وإذا تم الطلاق على يد الحاكم أو القاضي فما لزوم المحلل؟ وماذا عن نفسية الرجل بعد أن يطأ رجل آخر زوجته في حالة العودة إليها أو عن نفسية المرأة بعد أن يطأها رجل ثان في حالة العودة إلى الأول؟ وفيه إذن تفضيل البكر على الثيب إلا لجدة الأولى وحبيها الأول على خبرات الثانية المتعددة؟ وهل ترجع المرأة للرجل الأول أو يرجع الرجل للمرأة بعد أن يطأها غيره؟ وماذا عن مصير الأولاد من الرجل الأول في حالة عدم رجوع زوجته أم أولاده إليه؟ ألا يقع الضرر عليهما معاً في سبيل حل مشكلة سوء استعمال الرجل ليمين الطلاق والدفاع عن المرأة بزواجها الثاني بخلق مشاكل أعظم؟^(١)

والمرأة يتستر عليها ويتم تخديرها أي بقاؤها في المنزل وكأنها بضاعة مملوكة لصاحبها. ولا يجوز لها العمل. وفي مقابل ذلك تسن لها النفقة تعويضاً لها. وفي مقابل

(١) وهذا هو موضوع الفيلم المصري "طلاق سعاد هانم" ضد المحلل. الشفاء، الاكليات ج ٢/٤٤٩-٥٥٠.

ذلك يملكها الرجل ولا تمكله وكأن العلاقة بينهما علاقة ملكية، من يملك من؟ وبطبيعة الحال يملك القوى الضعيف. ومن مظاهر ملكيتها عدم نكاحها لغيره وجواز نكاحه لغيرها إن لم يتجاوز العدد المنكوح عن المعقول في مقابل الانفاق عليها. وهو تشريع لنظام الاماء وملك اليمين وكان سبب تعدد الزوجات هو القدرة على الانفاق، رخصة للغنى دون الفقير، للذات وليست للموضوع. وكلاهما يستمتع بالجماع وإن كان حظها فيه أكثر من حظه نظرا لحاجتها إليه أكثر من حاجته، ربما لفراغها وانشغالها، ولتفكيرها في جسدها وتفكيره في العمل. هي إلى الداخل وهو إلى الخارج كما يرمز لذلك العضوان الجنسيان، الفرج والذكر. كلاهما يستمتعان بالولد الذى يشمل البنت. فالمال والبنون زينة الحياة الدنيا. يقوم كل منهما بتربيته، كل فيما يخصه. النفقة للوالد والرعاية للوالدة. وعلى الولد خدمتهما وطاعتها وكبارهما. فهي سبب وجوده، واحتملا مؤونة تربيته ورعايته كما هو ظاهر للعيان ربما تنظيرا لآية ﴿وَلَا تَقْلُ لِهَٰمَا أَفْ وَلَا تَتَّهَرَّهَٰمَا وَقُلْ رَبِّ اٰرْحَمَهُمَا كَمَا رَبَّيَّنِي صَغِيرًا﴾ دون تعرض لحالات العقوق وقتل الأبناء للآباء والأمهات كما تعرضه الحياة المعاصرة، الفقر والمخدرات والضياع. وماذا عن التربية الثقافية والدينية من الوالد والوالدة؟ وهل يقتصر دور الأم على الرعاية الجسدية جسما لجسم بالرضاعة والاطعام؟ وماذا عن دور الدولة في حالة عجز الطرفين؟ وماذا عن سوء تربية الأولاد وتحملهم تبعات الوالدين؟ وماذا عن قضايا التبنى وتحديد من الأم من أُنشئت أم من ربت؟^(١) وماذا عن قضايا الوكالة والوصايا؟

والسؤال الآن: ما مصادر فكر ابن سينا في الأسرة والزواج؟ هل هو الفقه الاسلامي ومحاولة تنظيره فلسفيا أم هو العقل الصريح نظرا لاعتماد ابن سينا عليه "وغير ذلك مما إذا تأمله العاقل عرفه" أم هي العادات والتقاليد في عصره ينظرها ابن

(١) وهى القضية التى عرضها برشت فى مسرحية "دائرة الطبائير القوقازية". الشفاء، الالهيات جـ ٢/

سينا كما يفعل عالم الاجتماع اعتماداً على فهم الملاحظة؟ يحول ابن سينا أحياناً الآيات والأحاديث إلى أبنية عقلية ونفسية واجتماعية دون استعمالها كدليل نصي كالمتكلم أو الفقيه. فالنص صياغة لتجربة وتفسيره بالعودة إليها^(١) وربما هو روح العصر الذي مازالت ممتداً حتى الآن عبر التراث القديم والعادات القديمة وكأن التاريخ قد توقف، والزمن قد سقط من الحساب^(٢).

(١) انظر دراستنا: عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة؟ وأيضاً: "ليهما أسبق، نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات؟" قضايا معاصرة جداً في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي ص ١٦٩ - ١٧٦.

(٢) وهو نفس موقف فشته في "فلسفة الحق"، انظر كتابنا فشته فيلسوف المقاومة، (تحت الطبع).