الفصل الأول
المدينة والسياسة
بين الرافد العربي والوافد الأجنبي

قبل البدء في عملية تحليل مضمون المفاهيم المستعملة في الدراسة، لا بد أن أبين أمرين مهمين، أولهما وضع القاعدة الإبستيمية التالية للبحث: "إذا أرت أن أتواصل مع غيري، فعلي أن أحدد مصطلحاتي ومفاهيمي أولا"، وثانيها أن المفاهيم المستعملة لا بد أن لا تفصل عن مضمون بيئتها في الثقافة العربية والإسلامية، وثالثا دراستها ضمن أطر الوافد اليوناني، لكي نبيّن مدى أصالة المفهوم من عدمه.

الحكم الشائع لدى الباحثين الغربيين، هو أن أغلب المفاهيم الفلسفية ليست من إنتاج وإبداع أعلام الفكر الإسلامي، إذ هي مجرد نقل لما أبدعه فلاسفة اليونان القدامى. ومن خلال الدراسة سنتبين إن كان الحكم يستند إلى معطيات علمية، أم مجرد زعم أملته النزعة التيموسية لدى الغرب. إن دراسة تلك المفاهيم في حقولها الأساسية يُمَكننا من الحكم على مدى انسياق المفكر العربي وراء النقل، والحكم على مدى قدرته على الإبداع. وسنحاول استخدام منهج أ. حسن حنفي، الذي يجزم أن المفاهيم في الفكر الإسلامي، مرت بثلاث مراحل أساسية: النقل، التّحول، الإبداع[1].

ومن المعلوم أن السياسة في الفلسفة الإسلامية عدت جزءا من العلم الشرعي إبان العصور الأولى للمدنيات الإسلامية، ثم عُدت جزءا من العلم المدني وفق التصنيف اليوناني القديم زمن عصور الانفتاح الحضاري، وهو فرع يندرج ضمن الدراسات التي تختص بالحكمة العملية، وموضوعها السّياسة المدّنية، وأشكال السلطة، مع مسائل الأخلاق والفضيلة والقانون.

---

(١) راجع أعمال الأستاذ حسن حنفي (من النقل إلى الإبداع) تسعة أجزاء.

إن المفاهيم سندرسها جينيالوجيا ضمن مجالها الزماني والمكاني، وبالتالي فإن البحث سيتجه نحو البحث الإيثمولوجي من خلال الشعر وكلام العرب أولا، ثم من خلال الفكر الإسلامي الوسيط. وشبكة المفاهيم الخاصة بالبحث تمحورت حول ثلاثة مفاهيم رئيسة في الفلسفة السّياسية هي على النحو التالي :السياسة ـ المدينة ـ العلم.

المبحث الأول

مفهوم السياسة بين الرافد والوافد

من خلال القراءة الكرونولوجية لجمل التعاريف المتعلقة بمصطلح السياسة، يتضح أن المصطلح يكاد يكون واحدا من حيث المقصد والغاية وإن اختلف من حيث أصل الكلمة الإيثمولوجي. وبما أن الموضوع المعالج يتطرق لمفهومي السياسة والمدينة عند ابن رشد، فإن السياق المنهجي يفرض ضرورة فهم ما يعنيه المصطلحين السابقين في بيئتهما الثقافية أولا، ثم بعد ذلك قياسهما على الوافد اليوناني. ومقارنتها مع الوافد المعاصر.

والمفاهيم المحددة تم تعينها نتيجة أهميتها في الدراسة، وهي: السياسة، المدينة، العلم المدني، والغرض من هذا الحصر هو تناول المفاهيم التي لها علاقة مباشرة بموضوع البحث، بالرغم من وجود مفاهيم تحتاج إلى تحليل معمق، كالتدبير، الفضيلة، الرياسة. وسنتبع ثلاث خطوات في عملية تحليلها، وهي على التوالي:

١-١- مفهوم السياسة في الرافد العربي -الإسلامي

السياسة عند العرب لفظة لها دلالات كثيرة ومتشعبة، لكن من حيث الحركية اللغوية تتجه تقريبا نحو مفهوم التدبير والتنظيم. فالسّياسية عند العرب في معناها العام هي حسن التدبير والعناية بالشيء.

فكل ما هو قابل للتدبير عند العرب يعد موضوعا لها، ومن ذلك أن لفظة السِّياسية في اشتقاقها اللغوي تنحدر من فعل ثلاثي: ساس أي رَوَّضَ، ومنها السائس أي المرَوِّض، والمسوس أي المرَوَّض، والترويض بمعنى التسييس الذي كان يخص الدواب كالخيل، ثم صار يخص الإنسان من حيث هو كائن ينتقل من الحال الطبيعي إلى الحال المدني.

ودليلنا ما جاء في لسان العرب لابن منظور الإفريقي: "السياسة: فعل السائس يقال هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته"(١). وبالتالي فإن السياسة تأخذ معنى تأنيس وتدجين المتوحش، وترتبط بمقصد العناية بالشيء.

ثم ارتبطت السياسة بالرياسة في الفكر الإسلامي، وصارت ملازمة لها كتلازم المبدأ والقاعدة، وعلى هذا الأساس كانت أغلب التعاريف العربية القديمة تحاول أن تربطها برياسة المدينة أو الجماعة، جاء في لسان العرب: "..وإذا رأسوه قيل سوسوه وأساسوه، ساس الأمر سياسة قام به.."(٢)، ومنه يصبح السائس هو كل من حُمل تدبير أمر جماعته وفق عرفهم أو شرعهم أو على الأقل عند تقاطع المصالح.

والأدب الجاهلي كثير الإشارات إلى المعنى المقصود في البحث، ومن ذلك قول الشاعر:

سادة قادة لكل جمع * ساسة للرجال يوم القتال

ومنه قول الحطيئة:

---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، مج ٦، دار صادر، بيروت، ط١، ص١٠٨.

(٢) المصدر السابق، المكان نفسه.

لقد سوست أمر بنيك حتى * تركتهم أدق من الطحين

فالشّاعر العربي ربط بين السّيادة والسياسة والقيادة، وكلها مفاهيم تحيل إلى مفهوم السلطة، لأن من رُشِّح لسياسة قومه لا بد أن تعطى له القيادة، التي تعني بالضرورة السيادة، عندها يصبح فعل السياسة أمرا ممكنا.

ومن خلال الشواهد الأدبية والدينية نستطيع أن نتبين أن مفهوم السياسة مرتبط بالسلطة، وعلى هذا الأساس ذكر صاحب لسان العرب بأنه يقال سُوسَ فلان أمر بني فلان، أي كلف سياستهم(١)، ويرى الفراء أن السياسة مرتبطة بالتجربة: " فلان مجرب قد ساس وسيس عليه، أي أَمر وأُمر عليه وفي الحديث كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم، أي تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية"(٢).

والأنبياء ساسوا قومهم لما لهم من سلطة لاهوتية، وقوة تدبير تكمن في وجود العناية الإلهية، بيد أن حكم الملوك والرؤساء خاضع لسلطة التجربة والعقل.

وسياسة البشر بعضهم لبعض هي عناية إنسانية، من حيث تدبير شؤونهم الحياتية، ويصبح القائم بها هو من أُوكل إليه أمر قيادة من يربطه بهم عقد أو عرف، أو مصالح مشتركة.

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

(٢) المصدر والمكان نفسه.

(*) جاء في معنى ساس ما يلي: ساس النخر ساس النخر أي أكل النخر يقال نخر ينخر نخرا. وأرض ساسة ومسوسة، ساست الشاة تساس سوسا. وقال أبو حنيفة ساست الشجرة تساس سياسا وأساست أيضا فهي مسيس.

السوس الرياسة، والإيالة السياسة، وآل عليهم أولا وإيالا وإيالة. وفي المثل قد ألنا وإيل علينا يقول ولينا وولي علينا ونسب ابن بري هذا القول إلى عمرو وقال معناه أي سسنا وسيس علينا.

ومن عجائب اللغة العربية أن السياسية تتماشى و مصطلح التأويل، بل أن مفهوم التأويل هو ذاته سياسة اللفظ و المعنى كما جاء في معجم القنوجي: "علم التأويل أصله من الأول وهو الرجوع فكان المأول صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني، وقيل من الإيالة وهي السياسة، فكأنه ساس الكلام ووضع المعنى موضعه"(١).

والمتأمل لفعل التأويل يدرك أنه تدّبُر وتدبير في النص أو المتن، وأن محاولة فهمه وتأويله تحتاج إلى سياسة وعناية، هدم وبناء، منهاج ومعيار. وكذلك هي السياسة المدنية في صورتها الفضلى. والشاعر العربي تفطن للعلاقة الموجودة بين السياسة والتأويل فقال:

أبا مالك فانظر فإنك حالب صرى * الحرب فانظر أي أول تؤولهـــا

وهذا المعنى هو الذي حاول توضيحه ابن منظور في قوله: "وآل الملك رعيته يؤولها أولا وإيالا، ساسهم وأحسن سياستهم وولي عليهم"(٢). ويقال أيضا في المعنى نفسه: "أول التأْويلُ تفسير ما يئول إليه الشيء وقد أَوَّلَهُ تأويلا وئأوَّلَهُ بمعنى وآلُ الرجل أهله وعياله وآلُهُ أيضا أتباعه... والإيالَةُ السياسة يقال آلَ الأمير رعيته من باب قال و إيَالاً أيضا أي ساسها وأحسن رعايتها"(٣). والدليل الآخر على أن السياسة تحمل معنى الإيالة، ما ذُكر في (نهاية غريب الحديث): ".. فلم نَجِد عنده إيَالَةً للمُلْك الإيَالَة :السّيَاسة، يقال فلان حَسن الإيَالة وسَيّء الإيالة، وفيه ذِكْر جبريل وميكائيل قيل هما جَبْر ومِيكا، اضِيفاَ إلى إيل وهو اسم الله تعالى وقيل هو الربوبية. وفيه أن ابن عمر رضى الله عنهما أهَلَّ بَحَجَّة من إيلياَء، هي اسم مدينة بيت المقدس، وفيه ذكر أيْلَة: البلد

---

(١) القنوجي، صديق بن حسن، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، مج ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨، ١٤١.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مج ٦، ص١٠٨.

(٣) مختار الصحاح، ج١، مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية(C.D)،٢٠٠٠، ص ١٣.

المعروف فيما بين مصر والشام"[1]. ومن خلال هذا الطرح نربط بين السياسة والبلدة، ويصبح اللفظ العربي نفسه يدل على ما يدل عليه اللفظ اليوناني، أي المدينة أو البلدة.

ومن جهة أخرى،فإننا نجد مفهوم السياسة في الفكر الإسلامي يرتبط بالقوة التي تُعطي للسلطة قوتها، وارتباط السياسة بالعصا والصلجوان له ما يبرره، فالعصا تدل على القوة والسلطة، ولقد ذكر ذلك ميشال فوكو عندما أرجع ظاهرة الصولجان عند الملوك إلى عصي الرعاة. وفي الحديث النبوي الشريف نستشف هذا الربط بين العصا وسياسة الأهل والبيت: "لا ترفع عصاك عن أهلك . أي امنعهم من الفساد والاختلاف وأدِّبهم؛ وقد يقال للرجل إذا كان رفيقا حسن السياسة"[2]. والقصد من حديث العصا الحث على سياسة تدبير المنزل: "وقولُه وأَشْهَر بالعَصا وأَدفع باليد يريد أنَّه يرفع العَصا يُرْهِب بها ولا يستعملها ولكنه يدفع بيده. وقولُه ولولا ذلك لأَغْدرت، يريد لولا هذا التَّدْبير وهذه السِياسة لخلَفْت بعض ما أَسوق، وهذه أمثال ضَرَبَها أصلُها في رعْيِه الإبل وسَوقها، وإنَّما يُريد بها حُسْن سِياسته الناس في هذا العَزاة التي ذكَرها"[3].

ولهذا نلاحظ أن الفكر السياسي وظف عصا الراعي لتدل على السلطة والسطوة، فهي عند إمام الجمعة دلالة على علو الدرجة والهيبة، وهي عند الملوك رمز السيادة والحكم.

ومن خلال تتبع ما جاء به التراث العربي والإسلامي، نلاحظ أن مفهوم السياسة يرتبط بكثير من المصطلحات التي كلها تتجه نحو العناية والتدبير، والأهم من ذلك أنّها تربط بين أول تدبير عرفه الإنسان، وهو تدبير الأنعام والدواب، مع التدابير الراقية على مستوى الفكر، والمُتمثلة في تدبير المال، ثم الجماعة السياسية، وأخيرا تدبير اللفظ والمعنى. لنتأمل التعريف التالي: "الإِيالة: السياسة، يقال: فلان حَسَن الإِيالة،

---

(١) النهاية في غريب الحديث،ج١، مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية(C.D)،٢٠٠٠، ص٨٥.
(٢) الغريب لابن سلام،ج١،مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية(C.D)،٢٠٠٠، ص ٣٤٥ .
(٣) الغريب لابن قتيبة، ج٢، مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية(C.D)،٢٠٠٠، ص٥٢.

إذا كان حسَن القيام على ماله [وذكرنا سابقا أنها تفيد التأويل]، وكذلك الإبالة. وأحسَبه مَأْخُوذاً من الإبل، يقال للراعي الحَسن الرِعْية ، وهو تِرْعية آبِلٌ"(١).

وتعني السياسة أيضا معنى الصلاح والإصلاح، وهذا ما نستشف من كلام العرب حين قولهم: سُست أهلي، أو قولهم سست سيفي، أي أصلحته وقومته، وهو المعنى نفسه الذي صاحب كتاب العين: "السياسة إنما هي إصلاح حال المُساس وتقويمه، قال والعرب تقول ساس فلان دابته إذا قام بصلاحها وراضها"(٢).

إن تنوع مدلولات السياسة راجع إلى تنوع حقول استعمال المصطلح ذاته، وبما أن السياسة تصلح لكل موضوع يحتاج إلى تدبير فيجب أن تكون طبيعة التدبير مختلفة من حقل لآخر، فكل موضوع يشترط طريقة في التدبير تتماشى وطبيعة أفعاله أو غرائزه.

لقد تفطن المفكر الإسلامي لذلك الغنى فأرجعه إلى طبيعة الصنف، فكل موضوع إلاّ ويتطلب نوعا من السياسة تتفق وطبيعته وغايته كموجود.

يقول ابن الطقطقي (الفخري في الآداب السلطانية /ص٣٦) موضحا ما سبق: "كل صنف من الرعية صنف من السياسة، فالأفاضل يساسون بمكارم الأخلاق والإرشاد اللطيف، والأواسط يساسون بالرغبة الممزوجة بالرهبة، والعوام يساسون بالرهبة وإلزامهم الجُدد [الطريق] المستقيم وقسرهم على الحق الصريح"(٣).

ومنه نلاحظ أن مفهوم السياسة بدأ يقتصر آخر الأمر على السياسة المدنية، ويرتبط بالسلطة والقهر، وينتهي كضرورة إلى وجود الرئيس والمرؤوس، ويقضى أولا وجود العمران الذي هو أساس وجود فعل السياسة، يقول ابن الأزرق (بدائع السلك في

---

(١) الغريب لابن قتيبة، ج٢، ص ٥٣٥.

(٢) دغيم، سميح، مصطلحات العلوم الاجتماعية والسِّياسية في الفكر العربي والإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١ ،٢٠٠٠، ص ٥٩١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٩٤ .

طبائع الملك/ص١١٦): "إن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره، لما تقدم أن الوازع فيه ضروري سواء كان يزع الخلق، وبمقتضى السياسة الشرعية أو بذلك العقلية. وحينئذ، فرئاسته بذلك إن لم تنته إلى الملك الحقيقي - لفقد شرطه- فلا أقل تمكنه من تمشية ما يسوس به من تحت رئاسته. وحينئذ يسمى رئيسا"(١).

والتّهانوي يجعل السياسة في عمومتها: " علم بمصالح جماعة متشاركة"(٢). والاشتراك يكون بدءا من المنزل انتهاء بالمدينة. والغاية من هذا العلم [أي السياسة] ما يراه في القوال الموالي: "وفائدتها تعلم كيفية المشاركة التي بين أشخاص الناس،ليتعاونوا على مصالح الأبدان، ومصالح بقاء نوع الإنسان"(٣).

فالسياسة إجمالا عند العرب تعني النظام وعدم الفوضى، فالسائس والسياسي هو المُنظم والمُدبر. والرئيس هو من امتلك القدرة على تدبير شؤون رعيته بمقتضى العقل أو الشرع، وأن السياسة لو عُرِّفت بالغاية فهي إصلاح الراعي والرعية، لأجل حفظ مصالحهم الضرورية، وتعليمه كيفية المشاركة في تسير شؤونهم: "وأما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة و يسمى السياسة المدنية... وفائدتها أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل المنزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية التي تهم بين زوج وزوجة ومالك ومملوك ووالد ومولود، وفائدة هذه الحكمة عامة وشاملة لجميع أقسام الحكمة العملية ثم مبادئ هذه الثلاثة من جهة الشريعة، وبها تتبين كمالات حدودها أي بعض هذه الأمور معلومة من صاحب الشرع على ما يدل عليه تقسيمهم الحكمة المدنية إلى ما يتعلق بالملك والسلطنة، إذ ليس العلم بهما من عند صاحب الشرع"(٤).

---

(١) المرجع السابق. ص٥٩٧.

(٢) التهانوي، محمد أعلى بن علي، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، مج ٥، دار خياط للكتب والنشر، بيروت، ط١ص٣٩.

(٣) المصدر والمكان نفسه.

(٤) أبجد العلوم، مج ٢، ص٢٤٦.

إن السياسة عند المسلمين هي كل متكامل، يبدأ من الفرد المدُبر أمر دوابه إلى غاية الرئيس المُدبر شأن رعيته. ومنها كانت السياسة عند المسلمين ترتبط بالوحدة العضوية وأن كل فرد مسؤول عن من هم تحت رعايته وعنايته وتدبيره سواء أكان تدبرا ناقصا أو كاملا. وإذا كانوا أصحاب المعاجم العربية عرفوا السياسة من حيث الحمولة اللغوية والاصطلاحية، فإن فلاسفة الإسلام عرفوها في حقلها الفلسفي، أي في باب السياسة المدنية.عرّفها إخوان الصفا أنّها معرفة كل إنسان كيفيّة تدبير منزله وأمر معيشته، ومراعاة أمر خدمه وغلمانه وأولاده ومماليكه وأقربائه، وعِشرَتِه مع جيرانه، وصُحبته مع إخوانه، وقضاء حقوقهم، وتفقد أسبابهم، والنظر في مصالحهم من أمور دنياهم وآخرتهم (١). ونلاحظ أن التعريف يعمل ضمن نسق الانتقال من البسيط إلى المعقد ومن الدنيوي إلى الميتافزيقي، ومن التدبير المنزلي الناقص إلى تدبير المدينة الكامل.

أما أبو نصر الفارابي فيعرفها أنها تدبير المدن وفق النواميس المتعارف عليها، ومنها الفاضل والفاسد، فالسياسة كيف وعمل (٢).

وابن سينا لم يشذ عن الرؤية الفلسفية، فلقد عرّف السياسة أنّها حسن التدبير والتقدير، وكثرة التفكير والترشيد، وقلة الإغفال و الإهمال، وحكمة التعديل والتقويم (٣).

ويكاد المعنى نفسه يجسده ابن باجة في كتابه تدبير المتوحد، فالسياسة نوعان سياسة المنزل وهي تدبير شؤونه الخاصة، وسياسة المدنية لتدبير ما هو ضروري من الكمالات الإنسانية، إلا أن جوهر السياسة عنده يكمن في سياسة الرجل الفاضل نفسه بمعزل عن الجماعة، إن التدبير عند ابن الصائغ يصبح مسؤولية فردية، يقوم بمهمتها

---

(١) دغيم، سميح، مصطلحات العلوم الاجتماعية والسّياسية في الفكر العربي والإسلامي، ص٥٩٩.

(٢) الفارابي، أبو نصر، السياسة المدنية، ص٨٦.

(٣) ابن سينا، رسالة في السياسة والرئاسة و الأخلاق، ص ٢٣٥.

المتوحد(١).

وتعريف ابن رشد نفسه لا يخرج عن نظرة الفارابي، فالسياسة هي علم وصناعة عملية يجد بها الموجود الفاضل جوهر كينونته، وتستقيم بها أمور العامة، وتصل بها الجماعة إلى السعادة المنشودة ضمن نطاق التمدن البشري(٢).

حاول ابن خلدون لاحقا أن يتعقب أثر الفلاسفة في ضبط مفهوم السياسة،وليضفي عليه طابع الواقعية عرّف السّياسة أنّها :" تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحِكمة، ليُحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه"(٣).

وابن خلدون في تعريفه للسياسة أقصى الجانب الميتافزيقى الذي أكد عليه الفلاسفة، واستبدله بالمعيار الاجتماعي، إذ السياسة لا يمكن أن تخرج في جوهرهاعن إرادة والبقاء.

وقد حوصّل جميل صليبا كل ما سبق في ما يلي: "يطلق لفظ السياسة على سياسة الرجل نفسه، أو على سياسة دخله وخرجه، أو على سياسة أهله وولده وخدمه أو على سياسة الوالي رعيته وقد يطلق على كل عمل مبني على تخطيط سابق"(٤).

١-٢- الوافد الأجنبي

يكاد يكون هناك إجماع على وجود تقارب بين ثقافات الشعوب حول مفهوم السياسة، ومن جانب آخر يمكن القول أن حتى المقاطع الصوتية تكاد تكون متقاربة ومتناغمة في كثير من اللغات العالمية.

---

(١) ابن باجة، تدبير المتوحد، ص.١٣.
(٢) الضروري في السياسة،ص ٧٣.
(٣) ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة،مج ٢، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ط ٢ ،١٩٩٦، ص ٣٣٢.
(٤) صليبا،جميل، المعجم الفلسفي، ج ٢، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ص.

ولعل التركيب اللغوي لمصطلح السياسة في الفكر اليوناني القديم، هو الذي جعل السياسة تحافظ على حمولتها اللغوية والصوتية، خاصة ما يحمله المصطلح اليوناني (Politike) من معنى قريب من ما هو حاصل ومتداول في المدنيات المعاصرة. والسياسة نحتت من لفظة المدينة (بوليس) والتي تشير إلى مجموع الأنشطة التي توجه الحياة الاجتماعية عموما نحو الفائدة العامة، وتحاول أن تجعل منهم جسما سياسيا موحدا(١).

ولفظة "بوليطيقا" تدل في الفلسفة اليونانية على تدبير الإنسان أمر نفسه ضمن إطار جماعي داخل مدينة محدودة جغرافيا، والكلمة مركبة من مصطلحين، الأول يعني المدينة Polis، والثاني يعني تسيير أو تدبير Techne، ومنه تعني تدبير المدينة.

والتدبير يشمل الحفاظ على المدينة كشكل متميز، يشبه إلى حد بعيد الشكل الهندسي في انتظامه وانسجامه، مع ضرورة معرفة العلل التي تؤدي إلى زوالها أو تحوُّلها، ثمّ كيفية رعاية مصالح المواطنين، وكيفية ترقية المدن(٢). وهو نفس المفهوم الذي أقرّه لالاند (Lalande) عندما عرّف السياسة في معناه العام: "السياسة في معناه الإيثمولوجي الواسع هي تدبير شؤون الجماعة المنظمة"(٣).

أفلاطون عرّفها من حيث هي "علم توجيهي" Science directive يوجه الإنسان نحو الفضيلة والخير، والبحث عن السعادة والكمال(٤). إنها بكل بساطة فن الحكم الراشد.

---

(1) Jacob André et des outres, LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES, éditions Tome 1 et 2, PUF, Paris, 1990,P1979.

(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، (د ون ط)، ١٩٨٣، ص٢١٦.

(3) André Lalande, vocabulaire (T et C) DE LA PHILOSSOPHIE, P.U.F, Paris, Neuvième édition, 1962, P. 785.

(4) Jacob André et des outres, LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES, P.1979.

وعندما نتأمل تعريف جون جاك شوفاليه ندرك أن أصل الاصطلاح اليوناني مرتبط بالمدينة "بوليس" أصلا، : " إن مما له دلالة بالغة هو كلمة سياسة (Politique) مشتقة من الكلمة اليونانية (Polis) التي تعني المدينة"(١). والفيلسوف العربي الكندي فهم كلمة بوليطقي على أنها تعني المدني لا السِّياسي: " وأما غرضه في كتابه الثاني منها وهو المسمى بوليطقي أي المدني الذي كتبه إلى بعض إخوانه ففي مثل ما قال في الأول و تكلم فيه أكثر على السياسة المدنية وبعض مقالاته بعض مقالات الأول بعينها(٢). واصطلاح الكندي يجانب الحقيقة، لأن كل الدراسات اللغوية تفيد أن لفظة السياسة في الغرب تنحدر من أصل كلمة مدينة.

والسياسة قبل أرسطو كانت تعتبر فن تسير الحكم داخل المدينة، ويُنظر على أنّها هبة إلاهية(*)، فالإنسان عندما عجز عن العيش الجماعي دون فساد و إفساد وهبه زيوس فن السياسة ليُلجمَ به الفساد ويُرقي به الإنسان.

أصبحت السياسة مع أرسطو صناعة بشرية مشروطة بالمدينة، وعلما عمليا يهدف إلى تنظيمها تنظيما يؤدي إلى وحدة المواطنين وتعاونهم على قضاء حاجاتهم الضرورية. وتأخذ السياسة بذلك مفهوم علم الدولة مع أرسطو، وهذا ما يؤكده أندريه غينسنت (G. André) في قوله: "علم السياسة، بالمعنى الدقيق للكلمة، هو العلم الذي يبحث عن الدولة وهذا القول يذّكرنا بكلام أرسطو في كتاب السياسة. فلفظة السياسة في اللغات الأوربية مشتقة من اللفظة اليونانية الدالة على المدينة (بوليس Polis)، والمدينة هي موضوع علم السياسة برأي أرسطو. حيث يستحيل تصوّر الحياة المدنية

---

(١) شوفاليه، جون، جاك، تاريخ الفكر السياسي، ص ١٤.

(٢) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣٨٤.

(*) راجع المدخل النظر من البحث – أسطورة برموثيوس-.

الحرّة خارج المدينة، ولذا فهو يخلص إلى أن الحياة في المدينة هي موضوع علم السياسة"(١).

ونفس البعد الأرسطي يعطيه لالاند للسياسة،عندما عرفها تعريفا حصريا على أنّها علم السلطة والحكومة من حيث علاقتها بالعدالة،الاقتصاد، الاجتماع، وكذا مظاهر الحياة الأخرى كالفن والتعليم والدفاع(٢).

وفي نفس المنحى يعرف بول فولكي (P. Foulaué) السياسة كونها الهيئة التي تدبر شؤون المواطنين الذي يخضعون لنفس القوانين(٣)، ويتفق مع لالاند في المعنى الحصري لكلمة سياسة التي تعني علم السلطة أو الحكومة التي تدير كل الأنشطة السياسية: النظام، السلطة، الحقوق، التنظيم السياسي(٤).

وجل التعاريف المقدمة تتجه نحو تأكيد كون السياسة هي علم الدولة أو المدينة لا غير، لكن هذا التعريف يُنظر له من وجهة إبيستيمية أنه تعريف تليد:" إن تعريف علم السياسية بأنه علم الدّولة هو تعريف قديم، إنّه يعود إلى انبثاق هذا العلم كعلم مستقل، ومضمون هذا التعريف بسيط. فهو لا يعترف بوجود سياسة إلا في الدولة، باعتبارها الشكل الأعلى للتنظيم الاجتماعي المتميز بفكرة وجود حائز مجرد للسلطة"(٥).

إن الفكر الغربي يحاول أن يتعامل مع الموروث اليوناني من خلال مبدأ التواصل والقطيعة، وبالتالي حاولوا تجاوز حصر السياسة في علم الدولة، ثم حصرها في علم السلطة فحسب(٦). والتعريف المعاصر يقوم أساسا على الأطروحات

---

(١) خاتمي، محمد، مدينة السياسة، دار الجديد، لبنان، ط١، ٢٠٠٠، ص٢٣.

(2) Jacob André et des outres , LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES , P1979.

(3) Foulaué, Poul , DICTIONNAIRE DE LA LANGUE PHILOSOPHIQUE , P.U.F, Paris, P550.

(4) Ibid., Op.sit.

(٥) دانكان، جون، علم السلطة، ص ١٣٥.

(٦) المرجع نفسه،ص١٣٦.

الأنثربولوجية التي تعتقد أن ممارسة السلطة أقدم من السياسة كمفهوم مرتبط بالدولة أو المدينة، لأن أقدم صور السلطة في تاريخ البشرية السلطة الأبوية و الأموسية، ثم توسعت شيئا فشيئا لتتحول إلى سلطة شيخ القبيلة، وبعدها سلطة حاكم المدينة، وأخيرا سلطة الدولة على مجموع الأفراد(١).

إن حصر تعريف السياسة في السلطة له ما يبرره في وقتنا الحاضر، لكن لا يمكن تطبيقه على مفهوم السياسة في عصر ابن رشد وما قبله، لكون مشكلة السلطة كانت تُطرح ضمن إشكاليات العلم المدني الذي تُعتبر السياسة حقله الوحيد فقط.

والمعنى القديم هو نفسه ما تعكسه المصطلحات المعاصرة، فلفظة "بوليتيك" (Politique)في اللغة الفرنسية تعني تدبير شؤون الدولة وفق مشروع حكومي، يتبلور من إرادة السلطة الحاكمة، والمعنى عينه تحمله اللفظة الإنجليزية (Politics) التي تعتبر السياسة هي تدبير شؤون الدولة. ولعل أحدث تعريف هو ما قدمته موسوعة أندريه جاكوب ((André Jacob إذ عرفت السياسة على أنها إرادة المعرفة العلمية والتقنية التي تتيح أكثر مردودية وتفتح باب الإمكان للنظام(٢). لأن السياسة بالمفهوم المعاصر تعني إلى أبعد حد ممكن فن الممكن. وفي المقابل لو أردنا تعريف السياسة بالضد،فنقول أن السياسة هي ضد ما هو غير سياسي، وأن حقيقتها الخالصة ترتبط بتحليل بالمكان، ونظامه، وغاياته، ووسائله، ثم منطقه الخاص(٣).

والسياسي (Politicienne)اسم فاعل هو المنسوب إلى السياسة من حيث الفعل والممارسة لا من حيث التنظير، و أفلاطون في كتابه السياسي كان يقصد به المُمارس وليس المُنظر. ومصطلح "سياسي" إذا أُطلق على من يتولى الحكم،دل على

---

(١) روزنتال . م، ب يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، (دون ط/ س)، ص٢٤٨.

(2) Jacob André et des outres, LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES, P1983.

(3) Jacob André et des outres, L'UNIVERS PHILOSOPHIQUE, éditions PUF, Paris,1989,P295.

نوعين من السّاسة: فأولهما ما يُصطلح على نعته برجل الدولة (Homme D'état)،وهو الذي يقيم الحكم على سنن العدل والاستقامة [معنى القديم]، والثاني السياسي الماهر، القادر على الانتفاع من الظروف المحيطة به لتحقيق مآربه السياسية [معنى المعاصر] (١).

تنطلق السياسة من خلال الفلسفة الغربية، من قاعدة البحث عن ما هو مشترك بين المواطنين. لأنه من المستحيل قيام المدينة أو الدولة دون الوحدة السياسية،أو وحدة الجماعة حسب التعبير الأرسطي، ومن ثمة يجب إخضاعهم لقوانين واحدة.

ولقد شهدت الثقافة الغربية المعاصرة الكثير من المفاهيم السياسية، بعد أن أصبحت السياسة علما مستقلا بذاته، كالاقتصاد السياسي Economie Politique، والسلطات السياسية Pouvoirs Politique الحقوق السياسية Droit Politique ...

والغاية من محاولة تضييق مفهوم السياسة في الفكر الغربي المعاصر البحث عن سعادة الفرد عن طريق المؤسسات وليس الجماعة كما كان في القديم، إن المؤسسة عوضت الجماعة، وأصبحت هي مسرح النشاط السياسي، لكن بالرغم من التّحول التاريخي والاجتماعي يبقى الإنسان هو هدف النشاط السياسي، وفي دراسة للأستاذ إسماعيل زروخي يؤكد أن كل التصورات برغم اختلافها هدفها آخر الأمر الإنسان: "إن السياسة بهذا الاعتبار هي عمل موجه للإنسان ومن أجله، ومن ذلك فهي علم وفن، علم من حيث أنها معرفة، وفن من حيث أن لها معاييرها وقواعدها الآمرة والناهية"(٢).

---

(١) روزنتال و بيودني، الموسوعة الفلسفية، ص٦٨٠.

(٢) زروخي، إسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر، القاهرة، مصر، ط ١، ٢٠٠٠. ص ١٦.

١-٣- مفهوم السياسة: بين التأصيل الإسلامي والوافد الفارسي واليوناني

من خلال رصد الثابت والمتحول في مفهوم السياسة،يمكن القول أن الثابت يتحدد من خلال تأكيد كل التعاريف أن السياسة هي علم مدني هدفه الإنسان من حيث علاقته بالآخرين المشاركين له في الأرض، السلطة، السيادة، القانون، والرمز الذي يعطي لوجودها بعدا تاريخيا وحضاريا، أما المتغير فمجاله أوسع من مجال الثابت، فالمتحول يتجلى في طبيعة السلطة وأنظمة الحكم و الغاية من وجود السياسة أصلا.

ومن منطق حركة الثابت والمتحول يتبادر الإشكال التالي: هل السياسة كمفهوم في الفلسفة الإسلامية يمتلك أصالة عن نظيره اليوناني؟؟

إن أصالة السياسة في الفكر العربي والإسلامي تجد حضورها في الاشتقاق اللفظي، ذلك أن لفظة السياسة لفظة عربية أصيلة – لو قُرنت بلفظة فلسفة مثلا – وبالتالي فإن الدلالات التي تحملها اللفظة في بيئتها العربية تجعلها أصيلة حتى في مدلولها السِّياسي اللاحق، ومن جهة أخرى فالسياسة لم ترتبط باسم معين بل ارتبطت بفعل: يعني العناية والتدبير، والتنظيم و الإصلاح. بينما مفهوم السياسة في الغرب ارتبط باسم موجود أي "المدينة". والفرق في أصل المصطلح يجعل المصطلح العربي أقرب إلى التّداول في بيئته الإسلامية من لفظة "بوليتيك".

ورغم أصالة المصطلح العربي في بعده الإيثمولوجي، إلا أنه يحمل دلالات أجنبية، ليست مستوحاة بالذات من الفلسفة اليونانية بل كذلك من الفلسفة الفارسية، لأن توابع المصطلح تتجه أحيانا إلى تغليب النظرة الغنوصية التي تجعل السياسة تتأسس على مبدأ الهرمية، وتصبح السياسة في مفهومها العام هي الطاعة و الامتثال، والوصاية على الرعية. ومن ناحية أخرى تتجه أحيانا إلى تغليب اللوغوس اليوناني وربط السياسة بمفاهيم النشاط الاجتماعي كالمشاركة والمساواة،الحرية والعدالة...

لقد تشبع المفهوم بالثقافة الفارسية أولا،لكون العقل العربي أول من تعاملها

معها في مسائل الإدارة والثقافة، وكان أدب الرسائل و الآداب السلطانية يجعل من يزدجر و أنشروان اللسان الناطق بالحكمة السياسية، والنموذج السياسي الناجح في تدبير شؤون الدولة والرعية، وبالتالي لم يخرج مفهوم السياسة عن مفاهيم الطاعة والاستقامة، يقول الجابري في تحليله إشكالية الموروث الفارسي، ومدى تأثيراته على العقلية السياسية العربية،ما يلي: "..فهي تؤكد أن الموروث الفارسي، خاصة منه ما يتعلق بالملوك و"الآداب السلطانية"، والبرتوكول والسياسة، والأخلاق"(١). ولقد أقر ذلك قبله أبو عثمان الجاحظ حين قال: "وعنهم [أي الفرس] أخذنا قوانين الملك والمملكة، وترتيب الخاصة والعامة، وسياسة الرعية، وإلزام كل طبقة حظها والاقتصار على جديلتها"(٢).

لقد حاول ملوك المسلمين أن يستغلوا التراث الفارسي لتكريس مبدأ الطاعة، وأن يربطوا السياسة بمفهوم الراعي والقطيع، وأن يعطي للملك سلطة الوصاية على العوام والخواص. مع العلم أن أغلب كتاب الرسائل والعهود والآداب السلطانية هم من حاشية البلاط، لقد حولوا ملوك الفرس الوثنيين إلى حكماء ينطقون بلسان الوحي وجوامع الكلام النبوي، بل غدا أنشروان موحدا، يحاكي في سلوكه سلوك الأنبياء والرسل، ويرسل الحكمة كأن الله أختاره من بين عباده لتلقيها، ولنتأمل أنشروان وهو يتحدث عن السياسة على لسان العامري [السعادة والإسعاد ص ٢٤٩.]: " إن الله تبارك وتعالى إنّما خلق الملوك لتنفيذ مشيئته في خلقه، ولإقامة مصالحهم وحراستهم، فذلك نقول بأنّهم خلفاء الله في أرضه. ولمعنى آخر وهو أنّه جعلهم عالين آمرين غير مأمورين، وحاكمين غير محكومين عليهم، ومستغنين غير محتاجين، فإن حاجاتهم إلى

---

(١) الجابري، العقل الأخلاقي العربي،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص١٤٧ .

(٢) الجاحظ، أبو عثمان، كتاب التاج في أخلاق الملوك، تحقيق فوزي عطية، الشركة اللبنانية للكتاب، د (ط.س)، ص١٦٧.

الرعية إنّما هي لسبب الرعية وصلاح شأنهم"[١].

والملاحظ أن المتكلم هو أنشروان، لكن الألفاظ عربية البيان، إسلامية المفاهيم والمعاني، فأنشروان تخاله أحد علماء الإسلام، من شاكلة الماوردي والقلقشندي...

إن الإيديولوجية القائمة تحاول من خلال الموروث الفارسي أن تجعل السياسة مرتبط بأخلاق الطاعة، وأن تقرن فعل الحاكم أثناء تدبيره بفعل الله :"...قال [أنشروان] فكأنهما اسمان يثبتان معنى واحدا، فإن الملك يقتضي العبودية، والعبودية تقتضي الملك. فالملك محتاج إلى العبيد والعبيد محتاجون إلى الملك"[٢].

إن السياسة السلطانية تتجه نحو الوصاية السياسية على الرعية، فالرعية لا يصلح حالهم إلا بالملك: "وإن الملك أولى بالعبيد من العبيد بأنفسهم"[٣].

ودراسة كتاب ابن حداد الجوهر النّفيس في سياسة الرئيس يبين في كثير من نصوصه محاولة جعل السياسة تتمركز حول المضمون الأخلاقي القائم على أخلاق المروءة التي يتميز بها العرب خاصة، كالمروءة، الكرم، العهد، الحلم، العفو.. وأخلاق الطاعة الوافدة عبر الفكر الفارسي، ومن جهة ثالثة أخلاق الفضيلة المستوحاة من التراث اليوناني، يقول ابن الحداد وهو يؤصل للسياسة السلطانية: "..أما بعد،فإن من وصف الرياسة العدل في السياسة لتُعْمُرَ البلاد ويأمن العباد، ويصلح الفساد، وتجري الأمور على وفْق السَّداد، وتنتعش الرعيّة وتقوى على أداء الفرائض الشرعية، وتلك نعمة من الله أودعها في قلوب الولاة والملوك لينصفوا بين المالك والمملوك والغني والصعلوك[٤].

---

(١) نقلا عن: الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص٣٩٩.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٠٠.

(٣) المرجع والمكان نفسه.

(٤) ابن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق: رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، ط ١ ،١٩٨٣، ص٦١.

وفي عصر فلاسفة الإسلام، حاول بعضهم الاستعاضة بالفلسفة اليونانية لمجابهة المد الفارسي، وكان هذا التوجه يغذيه جانب معرفي وآخر إيديولوجي،فأما المعرفي هو تحرير السياسة من مفهوم الطاعة والوصاية، وتشبيعه بمفاهيم المشاركة، والمساواة السياسية، وربط السياسة بالحكم الفاضل، مع شحنه بفلسفة رفض حكم الأقلية وأنظمة الغلبة والكرامة والمجد. أما الجانب الإيديولوجي فهو الحد من تنامي الحركة الشعوبية التي جعلت من الفرس مركز العالم الإسلامي.

إن هذه الحركة استطاعت فعلا أن تعطي للسياسة مفهوما مغايرا في بعض جوانبه،إذ أصبحت السياسة ترتبط بالفضيلة والحكم المستنير،الذي يجعل السياسة في المجموع وليس في الفرد، والتي تجعل السياسة حكمة عملية وليست سرا من الأسرار يتوارثها الملوك فقط كما تعتقد الغنوصية.

لقد غاب يزدجرد و أنشروان وحضر أفلاطون و أرسطو، غاب أردشير وحضر الإسكندر، غاب برزويه الطبيب وحضر جالينوس، غابت كتب الفرس التالية : كخداي نامة و وآيين نامة.. وحضرت كتب اليونان التالية جوامع السياسة لأفلاطون و كتاب السياسة لأرسطو.

إن هذا التجاذب بين الثقافة الفارسية واليونانية،جعل مفهوم السياسة يتسع على جميع الرؤى والتصورات، وأن يصبح قاعدة مشتركة للعمل والاختلاف، وأن تصبح السياسة عربية اللسان، فارسية الآداب والسلوك، يونانية الغايات والمنطلقات، وإسلامية الروح والامتداد.

المبحث الثاني

مفهوم المدينة في التراث الإسلامي و الغربي

تعتبر المدنية في الفكر الإسلامي من أخطر موضوعات الفكر السياسي لكونها حاضرة الاجتماع البشري، ومُقام الحاكم، ومنشأ السلطة، وميدان التجارة والمعاش.

ومن ناحية تاريخ الفكر السياسي تعتبر المدينة هي موطن ميلاد السياسة، بل يذهب بعض الفلاسفة المعاصرين إلى القول أن كل شيء بدأ مع المدينة وفيها. والمدينة تعكس في جوهرها كمفهوم طبيعة التمدن الذي تحدث عنه أرسطو، والذي يكون بالطبع أو بغيره، والتّمدن هو وقدرة الإنسان على الاجتماع في حواضر تعكس مستواه الفكري والثقافي، والذي اصطلح ابن خلدون على تسميته بالعمران.

والتّمدن ظاهرة اجتماعية سياسية،يتميز بها الإنسان دون سواه من الموجودات بغض النظر عن ما أسماه سان أوغسطين "مجتمع عشيرة الملائكة". حيث يعتقد أن "مدينة الإله" لابد أن تحاكيه في تنظيمها بوصفه يُمَثِلُ الكمال.

ومفهوم المدينة يتحكم فيه الثابت والمتحول، الأسطورة والواقع،الفلسفة والدين،القديم والمعاصر.. وعلى هذا الأساس سننطلق في تحليله من الإشكال التالي: ما المدينة؟؟

١-١- الرافد العربي والإسلامي

المدينة في اللغة العربية لها عده دلالات ومرادفات تقترب من المعنى العام الذي يفيد مَوطن الجماعة السياسية ومكان تجمعها. فالمدينة هي البلدة، المصر، الحاضرة، ثم أصبحت مرادفة لمفهوم الدولة. وتخرج القرية، المحلة، والسّكة من دائرتها المفاهيمية بوصفها تجمعات صُغرى لا ترقى لمستوى المدينة. والقرآن الكريم عندما تحدث عن التجمعات العربية و اليهودية استعمل لفظة القرية ثلاث عشرة مرة(١)، واستعمل

---

(١) ﴿وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا﴾ البقرة :٥٨.
﴿يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها﴾ النساء :٧٥.
﴿وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم﴾ الأعراف: ١٦١.
﴿واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر﴾ الأعراف: ١٦٣.
﴿واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها وإنا لصادقون﴾ يوسف: ٨٢.
﴿ولوطا آتيناه حكما وعلما ونجيناه من القرية﴾ الأنبياء :٧٤. =

لفظة أم القرى للدلالة على مكة فقط. وهذا يفيد أن حكمة الله قضت أن تُسمي الموجودات بما هي عليه، فتلك التجمعات لم ترق آنذاك إلى مستوى الاجتماع البشري، وأن مكة رغم ما لها من حرمة وقداسة لم ترق إلى مكانة المدينة، بل وُصفت بأم القرى(١) لكونها كانت مجمع القرى العربية المنتشرة في ربوع الجزيرة العربية من حيث التجارة والعبادة.

وفي سياق آخر نلاحظ الله سبحانه وتعالى يُسمي أمصار الفراعنة بالمدينة(٢)، لكونها فعلا تمتلك معالم المدينة وإن كانت على غير هدى الله. وفي السياق التاريخ العربي نلاحظ أن يثرب التي كانت قبل الهجرة تعد قرية،عُرفت بعد الهجرة النبوية

= ﴿ولقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء﴾ الفرقان :٤٠.
﴿ولما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا إنا مهلكوا أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين﴾ العنكبوت: ٣١.
﴿إنا منزلون على أهل هذه القرية رجزا من السماء بما كانوا يفسقون﴾ العنكبوت: ٣٤.
﴿واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون﴾ يسن: ١٣.

(١) ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها﴾ الأنعام:٩٢.
﴿وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها﴾ الشورى: ٠٧.

(٢) ﴿قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم إن هذا لمكر مكرتموه في المدينة﴾. الأعراف:٢٣.
﴿وقال نسوة في المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه﴾ يوسف :٣٠.
﴿وجاء أهل المدينة يستبشرون﴾ الحجر: ٦٧.
﴿فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاما﴾ الكهف: ١٩.
﴿وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة﴾. الكهف: ٨٢.
﴿وكان في المدينة تسعة رهط يفسدون في الأرض ولا يصلحون﴾. النمل: ٤٨.
﴿ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها﴾ القصص :١٥ .
﴿فأصبح في المدينة خائفا يترقب﴾ لقصص :١٨.
﴿وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى﴾ القصص :٢٠.
﴿وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى﴾ يسن :٢٠.

obeikandl.com

بالمدينة المنورة، وأكد الله هذا الاصطلاح في آيتين[١]، وعلة التحول أن يثرب أصبحت مدينة كونها امتلكت خاتم التمدن السياسي الحقيقي، الحاكم والقانون (النبي/الشريعة).

والمدينة مصدر على وزن فَعِيلَة، وأصلها فعل ثلاثي : مَدَنَ، وقولنا مَدَن المكان، أي أقام به، أو قَطَنه، أو نزله. وقد تُفهم على وجه آخر كما جاء في لسان العرب، فهي يمكن أن تكون اشتقت من دِين أي مُلك[٢]. بوصف المدينة تشترط وجود الملك والسلطان، أو الوالي على الأقل عكس القرية. ودليل أهل اللغة ما جاء على لسان يوسف : «ما كان ليأخذ آخاه في دِين الملك»[٣]، أي في مدينة الملك والقصد هنا القانون.

والمدينة في اللغة العربية لها مثاني دلالية، تأخذ بالمعنى الأول غير أنها تعطى له أبعاد جديدة، تتطابق ومرتبته ودرجته، فإذا كانت المدينة هي ذاك التّجمع الأصغر الذي هو قوام المَدَّنِية السياسية فقد نصطلح عليها بألفاظ أخرى، فالمَصرُ يشير إلى نفس المعنى إلا إنّه يُعبر من جهة أخرى على سعة الانتشار وكثرة العمران، يقول التهانوي: " المصر..الحد الصحيح المُعول عليه أنه كل مدينة يُنفذ فيها الأحكام ويقام بها الحدود، ...أنّه ما فيه جماعات من أهل الحرف وجامع أسواق ومفت وسلطان أو قاض يقيم الحدود"[٤]. وقد يُطلق على مجموعة من المدائن مَصر كما هو الحال بالنسبة لأرض الكنانة التي لحد اليوم تحتفظ بلفظة "مصر".

---

(١) «لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة» الأحزاب :٦٠.
«يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل» المنافقون:٠٨.

(٢) لسان العرب، مج ٥، ص١٣٥.

(٣) سورة يوسف، الآية ٧٦.

(٤) القسطنطيني،مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مج ٦، دار الكتب العلمية، بيروت، دون طبعة أو سنة،ص١٣٢٨.

obeikandl.com

وهناك لفظة الحاضرة[1] التي تكاد تكون متطابقة مع مفهوم المدينة، والحاضرة أكثر شأنا في الفكر الإسلامي من المدينة،لكون المدينة التي توصف بالحاضرة هي فقط التي اكتسبت صفات التّمدن الراقي، أي مظاهر الحضارة، خاصة مراكز العلم والثقافة.

وفي التراث يُطلق لفظ الحاضرة على المصر الذي يقطنه العلماء، ويكون قبلة المشتغلين بالمعارف وأنواع الفنون، كالكوفة، دمشق، القاهرة، القيروان، فاس، بجاية، تلمسان.

وعند العلماء المسلمين أن مصطلح المدينة يُطلق فقط إذا توفرت جملة من الشروط، اختلفوا في تحديدها، وسنذكر بعضها:

-إذا بلغ عدد المجتمعين بأرض عشرة آلاف: "وقيل ما يكون سكانه عشرة آلاف"[2].

- إذا بلغ عدد المحاربين ألف مقاتل [نظرة أفلاطونية]: "وقيل ما يكون فيه ألف رجل مقاتل"[3].

- إذا بلغ عدد المساجد فيه أكثر من خمسة، وهذا الشرط وضعه الأصوليون.

- إذا وجد قانون أو شرع وناب في تطبيقه عن السلطان قاض أو وال.

ومن مما سبق نستطيع القول، أن لفظة المدينة في الفكر الإسلامي تدل على مفاهيم، جغرافية وثقافية، أكثر من دلالتها على المفهوم السياسي، لأن ما يعبر عن

---

(١) يفضل بعض المترجمين ترجمة لفظة Cite بالحاضرة لا المدينة، من منطلق أن مفهوم الحاضرة أسمى من مفهوم المدينة، ولِما للمصطلح من إشارة دلالية على الحضارة. ومن بينهم د.علي مقلد في ترجمته لكتاب جون توشار تاريخ الفكر السياسي (م . مستعمل).

(٢) المصدر السابق، ١٣٢٨.

(٣) المصدر والمكان نفسه .

السياسة في لغتنا العربية،وتراثنا الفكري، هو مصطلح "الدولة" وهو ما نلاحظه في رسائل إخوان الصفا.

ولما تُرجم التراث اليوناني إلى العربية ارتبط لفظ المدينة بالسياسة، لكون اليونان نحتوا مصطلح السياسة من لفظة المدينة أصلا، كما سبق ذكره.

وفلاسفة الإسلام عرّفوا المدينة من زاوية التجمعات الصغرى، التي تتوسط ما يسمى الأمة والمنزل، وبالتالي فجل تعاريفهم لا تخرج عن المعنى الذي حدده كل من أفلاطون وأرسطو. فالفارابي يعرفها: "..والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى و صغرى، فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمّة في جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمّة"(١). والفارابي لم يضف إلى المفهوم اليوناني سوى الإقرار بهيئة أشمل من المدينة هي الأمة، والتي تعد المدينة جزءا من مسكنها، وهذا الاستطراد في التحديد يتوافق مع الواقع السِّياسي الإسلامي، الذي يجعل الأمة هي قمة التكتل الإسلامي.

والفارابي في شرحه للنواميس قدم تعريفا توضيحيا للمدينة : " إنّ المدينة لا يتم أمرها إلا بأن يكون فيها رؤساء و مرؤوسون،فالرؤساء مثل الأفاضل وذوي الأسنان وذوي التجارب، والمرؤوسون كلّ من دون هؤلاء من الصبيان والشّبان والجهّال"(٢). فالمدينة هي تجمع قوامه علاقة التسلط بين طرفين، طرف يمثل الحكمة والسداد، وطرف يمثل العوام وهم الأغلبية. والفارابي لا يريد أن يُعرف المدينة بالموقع أو الموضع،لأن الموضع لا يعطي للمدينة حقيقتها باعتباره عرضا، أما حقيقة المدينة تكمن في: "إن المدينة على الحقيقة ليست الموضع الذي يُسمّى مدينة أو مجمع الناس، لكن لها شروط منها أن يكون أهلها قابلين لسنن السياسات، وأن يوجد لها مدبر إلهي [يقصد

---

(١) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٦، ص٧٣.

(٢) الفارابي، النواميس، ص ٢٢.

الإمام]، وأن يظهر في أهلها من الأخلاق والعادات ما يُحمد ويُمدح، وأن يكون مكانها ملائما طبيعيا بحيث يمكن أن يجلب إليها الميرة التي يحتاج إليها أهلها وسائر ما لا غنى بهم عنه"(١).

إن ظاهرة التمدن تعتبر أكثر المسائل التصاقا بتصوراتنا، ولقد حاول الفكر الإسلامي أن يحللها من خلال دراسة ظاهرة نشوء المدن. ومن ذلك أن القزويني يربط نشوء كل مدينة بما أسماه الهيئة الاجتماعية(٢) التي تعبر عن بلوغ الجماعة مستوى عال من الوعي والتنظيم، وقد جاء في مقدمة كتاب آثار البلاد وأخبار العباد: "اعلم أن الله تعالى خلق الإنسان على وجه لا يمكنه أن يعيش وحده كساير الحيوانات،بل يضطر إلى الاجتماع بغيره حتى يحصل الهيئة الاجتماعية التي يتوقف عليها المطعم والملبس، فإنهما موقوفان على مقدّمات كثيرة لا يمكن لكل واحد القيام بجميعها وحده.فإن الشخص الواحد كيف يتولى الحراثة فإنّها موقوفة على آلاتها، وآلاتها تحتاج إلى النجّار، والنجّار يحتاج إلى الحدّاد، وكيف يقوم بأمر الملبوس وهو موقوف على الحراثة والحلج والندف والغزل والنسج، وتهيئة آلاتها، فاقتضت الحكمة الإلهية الهيئة الاجتماعية"(٣).

وعندما تصل الجماعة إلى إدراك ووعي كونها أصبحت هيئة اجتماعية، يكون وجود المدينة على وشك الانبلاج من المقدمات النظريات، والوقائع المادية، والقيم الاجتماعية.

وميلاد المدينة يبدأ في التّشكل عندما يختص أهل الجماعة الواحدة في امتهان حِرَفٍ يرتبط وجود كل واحدة منها بالأخرى، كما ترتبط الأعضاء في الجسد الواحد، إن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢) الهيئة الاجتماعية لفظة أبدعها العقل الإسلامي قبل أن ينحتها علماء الاجتماع الغربيين.

(٣) القزويني، زكريا بن محمد، أثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، لم تذكر_ط.س). ص ٧.

منشأ المدينة في أوله ليس سياسيا، بل صناعيا وحرفيا،كما يؤكد ذلك القزويني: "فترى الخبّاز يخبز الخبز، والعجّان يعجنه، والطحّان يطحنه، والحرّاث يحرثه،والنجّار يصلح آلات الحراث، والحدّاد يصلح آلات النجّار، وهكذا الصناعات بعضها موقوفة على البعض"(١).

إن حصول الصناعات وارتباط بعضها ببعض هو الذي يؤدي إلى حصول الهيئة الاجتماعية التي تحاكي في نظامها البدن، من منطلق أن الحرف والصناعات هي التي تُكَوِن النسيج الاجتماعي، الذي يتحول بفعل التّطور إلى ما نسميه اليوم بالشبكة الاجتماعية، يقول القزويني معلقا على نشوء الهيئة الاجتماعية ما يلي: "وعند حصول كلّها [أي الصناعات والحرف] تتمُّ الهيئة الاجتماعية، ومتى فقد الشيء من ذلك فقد اختلت الهيئة الاجتماعية، كالبدن إذا فقد بعض أعضائه فيتوقف نظام معيشة الإنسان"(٢).

١-٢- المدينة في الوافد :اليوناني و الغربي المعاصر

محاولة رصد مفهوم المدينة في فلسفة الآخر له ما يبرره منهجيا، لكون طبيعة الموضوع تفرض علينا تعريف المدينة في الفكر اليوناني أولا، وثانيا أن مفهوم المدينة السياسية يتبلور أكثر وضوحا في الفلسفة اليونانية لكون الحياة العادية للمواطن الإغريقي كانت تدور أصلا حول المدينة والسياسة، عكس المجتمعات الشرقية التي اهتمت بما هو عملي وتقني. ولعلنا نتفق مع جون توشار في قوله: " تدور الحياة السياسية لدى الإغريق، والقدامى بوجه عام،حول وجود الحاضرة La Cité التي كانت تلعب في العالم السياسي لدى الإغريق نفس الدور الذي تلعبه دولنا الحديثة،على ما بين الحياتين من اختلاف"(٣).

---

(١) المصدر السابق، ص ٧.

(٢) المصدر والمكان نفسه.

(٣) جان توشار و آخرون،تاريخ الفكر السياسي،تعريب علي مقلد،الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت، ط٢، ١٩٨٣، ص١١.

فالمدينة عند هوميروس هبة الآلهة للإنسان وبالتالي يرتبط مفهومها بالعناية الإلهية والبعد الميتافيزيقي والأسطوري، إذ تصبح المدينة الأرضية مجرد نسخة لما هو أصل في مجتمع الآلهة، إن الإنسان من خلال تشيده للمدن يعكس محاولة محاكاة مجمع الآلهة السعداء.

ارتبط مفهوم المدينة أول الأمر بموطن العشيرة،ونستقرأ ذلك من خلال المعايير التي تحدد المُواطنة كصفة سياسية، فالمعيار الشامل الذي تتأسس عليه هو الميلاد، فالمواطن الحقيقي هو الذي ينحدر من سلالة أثينية تمتلك العناصر الثلاث التالية : "النسب" Génos، القبيلة Phratrie (١).

والمدينة في التصور اليوناني من ناحية أخرى ترتبط بالنموذج المثالي، الذي يتموضع حول أصولها وتطورها،لكنه يقوم في الأصل على ثلاث عناصر هامة: الجماعة، الأرض، المركز السّياسي (٢). وهي محاولة ترقية المفهوم من طابعه القبلي إلى مفهوم سياسي، إذ أصبحت المدينة ترتبط بالسياسة أكثر من ارتباطها بالعشرة، وظهرت المدينة كمؤسسة قائمة على حرية الفرد ضمن نطاق الوحدة السياسية.

ومن خلال تلك التصورات اليونانية، ندرك جليا أن العقل اليوناني يريد من خلال مقابساته الفكرية أن يؤسس دولة المدينة (Etat policé)خلافا لما كان في عهد الإمبراطوريات الشرقية البائدة التي دأبت على تكريس مفهوم الدولة الأمة(Etat nation).

ومفهوم دولة المدينة يرتبط في ماهية وجوده بالمواطن، لأن تعريف المدينة عند اليونان يضع أول حدوده المواطن، إنهم يقصدون المواطن الأثيني فقط،وبذلك يُقصي النساء، والعبيد والأجانب مهما كانت منزلتهم الاجتماعية في بلدانهم الأصلية (٣).

---

(1) Jacob André et des outres, LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES, P1977.

(2) Ibid. P1977.

(3) Ibid. P1976.

إن مفهوم المدينة يرتبط بالجنس الراقي أو السّيد، إنها نظرة متعالية عن كل ما هو غير أثيني المُصنف ضمن دائرة الهمج والبرابرة، حتى ولو كان أكثر تحضرا أكثر منهم.

ورغم طغيان المفهوم السابق على ذهنية الإغريق،حاول أفلاطون أن يعطي للمدينة مفهوما جديدا وبعيدا عن ما هو شائع في الثقافة اليونانية. وأن يحطم النسق السفسطائي الذي جعل المفهوم ضيقا ومحصورا في الرقعة الجغرافية المحدودة.إن المدينة عند أفلاطون تتخذ صفة الشمولية، وتتجه نحو الكون (KOSMOS)لا الأرض، إن ماهيتها لا بد أن تتحدد بالفضيلة والغايات، وليس بالسياسة والجماعة السياسية (KOIONIA)كما هو شائع(١). والمدينة موضوع حاول لكل انشغالات الفلسفة الأفلاطونية، التي تأخذ دوما على عاتقها مهمة البحث عن أهم الطرق التي تدبر حياة الجماعة. وبالتالي نجد تعريف المدينة في الغاية التي تسعى لها، والتي هي الخير العام والحياة السعيدة، والمدينة من جهة أخرى هي الوحدة التي تسمح بالكثرة، إنّها أولا كالروح تماما، ثم هي أداة تقنية،وأخيرا هي كائن حي(٢).

حاول أرسطو أن يرتقي بمفهوم المدينة وأن يربطه بالعالمية، فالمدينة العالمية هي محاولة جعل كل العالم ينصهر في أثينا، عندئذ تصبح أثينا مركز الأرض والكون معا، ومنه يصبح اليوناني مركز الكون كله. وأرسطو يتعامل مع المدينة كمفهوم من وجهة واقعية وعضوية،فمن الناحية الواقعية تعتبر المدينة مجرد صورة أكثر تنظيما للعائلة، وبالتالي المدينة حالة طبيعية، لكون الطبيعة كما قال أرسطو لها غايات(٣).

وبما أن الإنسان كائن طبيعي ثم سياسي، كانت المدينة عنده مجرد تطور للقرية، التي هي نفسها مجرد تطور لنظام العشيرة. وأرسطو يرى أن كل شيء مردود

---

(1) Ibid, P1977.

(2) Brisson Luc et Jean– François Pradeau . Le vocabulaire de PLATON , Ellipses/ édition marketing S.A, Paris 1998,P14.

(3) Lefebvre, René, POLITIQUE Aristote . Ellipses/ édition marketing S.A, Paris 1997, P11.

لطبيعته،وبالتالي فإن تطور الأسرة إلى ما يسمى المدينة هو نتاج الطبيعة ذاتها،ومن خلال التّحليل السابق يذهب أرسطو إلى اعتبار المدينة تجمع عضوي، يشبه تماما نظام الجسد.

إن ما يميز الإنسان عن الحيوانات ضمن حركة التاريخ،هو مقدرة الحيوان على أن يمتلك لغة للتخاطب، وعقلا للتفكير، وان يستطيع أن ينظم اجتماعه(١)، عندئذ يمكن القول أن طبيعة هذا الحيوان مدنية (حيوان سياسي).

وفي الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة نجد أغلب التعاريف لا تختلف عن ما أبدعه اليونانيون، فالدولة عند لالاند لا تخرج عن التعريف الشائع، كونها وحدة سياسية منظمة مستقلة، تلعب دور الشخصية الاعتبارية ككيان يناظر الدول الأخرى التي لها معها علاقات(٢)، ويرى لالاند من جهة أخرى أن الدولة هي مجموع الخدمات الجليلة التي تُقدم لمجموع الأفراد داخل أمة ما(٣). أما المدينة عند بول فولكي فتعني قبل كل شيء الشرط الذي يحقق المواطنة(٤)، وبالتالي فهي مجموع المواطنين الذين يشكلون وحدة سياسية داخل رقعة جغرافية(٥).

١-٣- المدينة : تنوع المفاهيم فضاء للإبداع

والثابت من خلال ما سبق أن المدينة هي موطن الجماعة السياسية التي تُخضع علاقاتها لمنطق السياسة وقواعد علم الاجتماع البشري، والمتحول فيها الصورة التي تكون عليها من خلال طبيعة الحكم والقانون، ومن جهة أخرى الغاية من وجودها أصلا،وعلى أيّ شيء ينبغي أن تتأسس.

---

(1) Ibid. P 11.

(2) André Lalande, vocabulaire (T et C) DE LA PHILOSSOPHIE, P.U.F, P305.

(3) Ibid. Op.sit.

(4) Foulaué; Poul; DICTIONNAIRE DE LA LANGUE PHILOSOPHIQUE, P93.

(5) Ibid, Op.sit.

ويبدو من خلال ما هو متعارف عليه أن المدينة هي التي تشترط التّمدن - لم يخلو مؤلف سياسي من توظيفه عند الحديث عن الاجتماع البشري - وليس التّمدن هو الذي اشترط المدينة، لكون وجود المدينة سابق عن التّمدن، الذي هو مجرد مظهر ونتاج العلاقات التي تفرضها المدينة. وليس هناك طبع مدني كما قال أفلاطون و أرسطو، بل التمدن يخضع لشروط خارجة عن ما هو طبيعي وفطري في الإنسان، وأن الفطري قد يساعد الإنسان على التمدن ولكن ليس هو الدافع إليه فحسب.

والمدينة في المفاهيم الإسلامية ترتبط بالدولة أكثر من ارتباطها بالرقعة الجغرافية المحدودة بعدد السكان، وكذا المساحة، كما كان الحال عند اليونان، بل المدينة في المفهوم الإسلامي تمتاز عن مفهوم المدينة اليونانية بما يلي:

- لا ترتبط بالقبيلة أو العشيرة، بل كل سكانها مواطنون، في حين أن اليونان المواطنة صفة لا تمنح للأجانب والنساء والعبيد،إن عنصر الميلاد بالمكان هو الذي يحددها قبل كل شيء.

- مفهوم قابل لكل التصورات، فيمكن أن نربطه بالدولة أو الأمة، وبالتالي فهو مفهوم مفتوح على كثير من القراءات، فالمفهوم متسع وماصدقه ضيق، بينما المفهوم اليوناني لم يربط المدينة بالدولة أو الأمة،بل ربط المدينة ب:النسب، العشيرة، ولذلك السبب كانت اليونان مجموعة مدن ولم تكن دولة واحدة.

- مفهوم المدينة في الفكر الإسلامي يتضمن بالضرورة البعد الديني، ويجعل المدينة تتجه نحو الوحدة الروحية والمعنوية أكثر من الوحدة الاقتصادية والعرقية والجغرافية،بينما عند اليونان وحدة المدينة تكمن في الجماعة السياسية فقط.

- إن مفهوم المدينة في الفكر الإسلامي أساسه القانوني ثابت في أصوله لكونه مستمد من الشريعة الإسلامية،أما المدن اليونانية فكل مدينة إلا وتؤسس ناموسها وفق إرادة قادتها، لهذا لم يشهد تاريخها دوام شريعة ما أو على الأقل استقرارها ولو نسبيا.

إن مفهوم المدينة مرتبط بالحاكم "الخليفة " أو "الإمام "، وتصبح المدينة عندئذ تترجم رغبة الإنسان في تحقيق مبدأ الاستخلاف الذي أشار إليه القرآن الكريم في كثير من آياته، وبالتالي تعتبر المدينة علامة من علامات تحقيق رسالة الاستخلاف. أما مفهوم المدينة في الفلسفة اليونانية يرتبط بالحاكم الذي يبدع فن تسير المدينة، فالمدينة هي مظهر من مظاهر الإبداع الإنساني، إن الإبداع تتقاسمه ثلاثة أطراف: الحكماء بتصوراتهم، والحكام بممارستهم لتلك التّصورات،والمواطنون بالمشاركة في كل الأنشطة السياسية.

والفرق الجوهري بين المفهومين، أن المدينة في الفكر الإسلامي مفتوحة على الأخر ولا تقصيه، وأن الانتماء إليها تحدده الحرية والأخوة والعدالة، بينما المدينة في العرف اليوناني هي مدينة اليونانيين فقط، إنها ترفض الأخر وتعتبره بربريا وهمجيا، وأنّ الطبيعة وهبته لهم كعبد بوصفهم مركز العالم وسادته.

المبحث الثالث

العلم المدني من التصنيف اليوناني إلى التاصيل الاسلامي

إن مصطلح العلم المدني هو إبداع أرسطي محض، يعود إلى رغبة أرسطو في تصنيف العلوم تصنيفا علميا، يحدد مراتبها وفقا لطبيعتها وحقولها، فكان العلم المدني هو الذي يختص بعلم السياسة والأخلاق، ويعكس من جهة أخرى كونه ينضوي ضمن الحكمة العملية التي تلي في المرتبة الحكمة النظرية.

و أفلاطون عندما تحدث عن السياسة صنفها ضمن العلوم التوجيهية تارة، وتارة أخرى ضمن فنون تدبير شؤون الجماعة. إن الفضل يعود إلى أرسطو في تقنيين العلم المدني، وجعله علما مستقلا بموضوعه ومنهجه. والفكر الإسلامي استقبله كما هو،

ووظفه في حقوله السياسية و الأخلاقية، فابن رشد في شرحه لكتاب السياسة لأفلاطون أول ما بدأ به حديثه عن العلم المدني وأقسامه، مشيرا إلى فضل أرسطو في ذلك.

إنّنا أمام مصطلح فلسفي، حاول بعض الفلاسفة من خلال توظيفه، أن يتجاوزوا بعض المصطلحات الشائعة التي كانت تعيق العقل السياسي من النظر والتّصور. لأن كلمة علم تحرر العقل السياسي من التّصور الفقهي، وكلمة مدني تجعل الاجتهاد ضرورة مادام المجتمع المدني هو حقل هذا العلم.

إن الفقهاء وكتاب الرسائل السياسية والعهود، استعملوا عند الحديث عن السياسة حقول يقترب معناها من أدب السلاطين، فالسياسة والأخلاق تُصنف ضمن الآداب السلطانية التي توضع أحيانا ضمن ما يسمى بعلم السياسات،الذي يعرفه صاحب كشف الظنون: "..الرابع علم السياسات، وهي خمسة أنواع، الأول علم سياسة النبوة،الثاني علم سياسة الملك وتحته الفلاحة والملاحة والرعاية وهو الأول المحتاج إليه في أول الحال الأمر لتأسيس المدن، والثالث علم قود الجيش ومكايد الحروب والبيطرة و البيزرة وآداب الملوك، الرابع العلم المدني كعلم سلامة العامة وعلم سياسة الخاصة وهي سياسة المنزل، الخامس علم سياسة الذات وهو علم الأخلاق"(١). ويلاحظ أن المُعرف حصر حقل العلم المدني في تدبير المنزل فقط، وهذا السلوك ليس بمفصول عن العالم الإيديولوجي، فمادام الفرع الثاني من علم السياسات يتعلق بعلم سياسة الملك فمن الضروري أن تكون السياسة سر من الأسرار وعهد من العهود، لا دخل للعالم أو الفيلسوف فيها، بل هي من اختصاص الملك نفسه. وعلى هذا الأساس حاول الفقهاء وكُتّاب العهود أن يُقللُوا من شأن العلم المدني، وأن يحصروه في علم تدبير المنزل. لقد أدركوا أن العلم المدني بحمولته الأرسطية يشكل خطرا على الفكر السياسي السلطاني، إذ أن العلم المدني يُخرج السياسية من منطق سر الأسرار إلى منطق العلم والواقع.

---

(١) القسطنطيني، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ص١٢٨٩.

لقد تحول العلم المدني من علم يحوي السياسة والأخلاق، المنزل والمدينة،الملك والرعية، إلى مجرد علم يخص سياسة الخاصة في المنزل.

إن محترفي رسائل الآداب السلطانية وجودوا أنفسهم أمام عقل سياسي جديد، يريد أن يجعل السّياسة موضوعا كباقي الموضوعات المطروحة للنظر والمساءلة. وفهمت السلطة أن معرفة السلطة ستفلت من يدها،فكان لا بد أن لا نرفض المصطلح اليوناني الوافد، بل أن نعمد إلى تغير وجهته عن طريق وضعه في نطاق ضيق، وأن يقتصر على تدبير المنزل الذي هو أنقص التدابير. ويواصل العقل السلطاني التوطيد لنفسه عندما يقتحم مجال الفلاسفة، ويتحدث عن الحكمة العملية،إذ يبدو للقارئ أن الأمر هو اشتغال بعلوم الأولين لكنه في الحقيقة هو محاولة ذكية لصرف العقل الإسلامي عن التّأسيس للعلم المدني بمعناه الأرسطي، ولنتأمل التعريف التالي: "والحكمة العملية قسمان: علم السياسة وعلم الأخلاق، لأن النظر إما مختص بحال الإنسان أولا الثاني هو الأول،وأيضا النظر فيه إما في إصلاح كافة الخلق في أمور المعاش والمعاد فذلك يرجع إلى علم الشريعة وعلومها معلومة وإما من حيث اجتماع الكلمة الاجتماعية وقيام أمر الخلق فهو الأحكام السلطانية أي السياسة، فإن اختص بجماعة معينة فهو تدبير المنزل(١). لقد تحاشى المُعرف أن يورد مصطلح العلم المدني اليوناني، ليس جهلا به، بل لغرض إيديولوجي بحت، إنه يريد القول أن جوهر السياسة هي الأحكام السلطانية فقط، وبالتالي فهي لا تحتاج إلى عقل سياسي منظر، بل تحتاج إلى رؤية شرعية، وإذا كان العقل السياسي يريد أن يُنظر فمجاله تدبير المنزل.

قد يقول البعض، أن هذا مجرد وهم، وأن المفكر السلطاني لم يقصد أبدا ما تريد أن تُؤكده، فأقول لنتأمل الفقرة التالية: "عدم أهلية الفلاسفة للحكم، والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري، والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات، وتجريدها في الذهن أمورا كلية عامة، ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا

---

(١) أبجد العلوم، مج ١، ص ٦٢.

شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس، ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات، وأيضا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، ولا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن"(١).

إن المسألة في غاية الوضوح، إنّه صراع بين مشروع حكم الفيلسوف الذي تأسس مع حركة إخوان الصفا ومشروع حكم السلطان، إن العلم المدني يعطي الشرعية للفيلسوف، والأحكام السلطانية تعطي الشرعية للسلطان.

إننا أمام مفكر سلطاني يقدم رسالة إلى الفيلسوف فحواه أن نظرك يصلح لما هو خارج عن مدى الفعل والمطابقة، وأنك لا تصلح للسياسة لعلة بسيطة هي: "فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر،ولا تصير بالجملة إلى مطابقة"(٢). أليس من المعقول القول إنها الحرب بين المفكر السلطاني والفيلسوف. !!؟

إن المفكر السلطاني وجد نفسه، أمام وافد جديد، يمتلك أدوات جديدة لتحليل الواقع، ويحمل في ذهنه تصورات جديدة عن السّياسة والحكم، وفي حالة وصول الفيلسوف إلى الحكم فإن المفكر السلطاني يفقد منصبه لا محالة، فالفيلسوف الحاكم مستغن بالضرورة عن من يفكر بدل عنه، أو من ينوب عنه في ممارسة عملية النظر والتأمل.

والغريب في الأمر، أن العقل السلطاني عندما يتحدث عن الأخلاق فلا يختلف عن حديث الفلاسفة: "أما العلمية فلأنها إمام علم بمصالح شخص بانفراده، ويسمى

---

(١) أبجد العلوم، مج ١، ص ٢٣٤.
(٢) المصدر والمكان نفسه.

تهذيب الأخلاق، ... ويسمى الحكمة الخلقية، وفائدتها تنقيح الطبائع، بأن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكي بها النفس، وأن تعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس"(١). والعلة في عدم توجيه الأخلاق إلى وجهة غير التي حددها الفلاسفة، هي أن العقل السلطاني يعمل بمنطق المنفعة، فكل ما يؤدي إلى توطيد حكم السلطان فهو واجب التعميم، والأخلاق بوصفها إحدى العلوم المساعدة على "الطاعة" وجب نشرها كما تقرر لها الفلاسفة.

ولكي نشغل المتفلسف عن البحث في ما لا ينبغي أن يبحث فيه،حاول العقل السلطاني أن يستدرجه للبحث في الموضوع التالي:"وأما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل، كالوالد والولد والمالك والمملوك ونحو ذلك، ويسمى تدبير المنزل،...وأما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة ويسمى، السياسة المدنية، وفائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التي بين أشخاص الناس، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان"(٢).

إن السياسة المدنية المذكورة ليست هي المذكورة عند الفارابي أو ابن رشد، بل السياسة المدنية هي البحث في الكيفية التي يتعاون الناس عليها من أجل حفظ بقائهم، ولم يذكر المفكر السلطاني أبدا أن السياسة المدينة هي علم بالكيفيات التي تجعل الجماعة المتشاركة تستطيع بواسطتها اختيار أحسن الوسائل لتدبير شؤونها السياسية.

إذن هناك سياسة مدنية، وسياسة سلطانية، فالأولى تبقى رهينة ما هو مدني فقط، والثانية هي التي تقوم بتدبير الشؤون السياسية بمعناه العام والشامل.

---

(١) أبجد العلوم، مج ٢، ص ٢٣٤ .
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

والثانية محددة بالشرع لا تحتاج إلى تنظير أو اجتهاد مجتهد،بينما الأولى ينبغي على الفيلسوف أن يبحث في أغوارها: "كما أن فائدة تدبير المنزل أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد،لتنتظم بها المصلحة المنزلية التي تهم بين زوج وزوجة ومالك ومملوك ووالد ومولود، وفائدة هذه الحكمة عامة شاملة،لجميع أقسام الحكمة العملية، ثم مبادئ هذه الثلاثة من جهة الشريعة، وبها تتبين كمالات حدودها أي بعض هذه الأمور معلومة من صاحب الشرع على ما يدل عليه تقسيمهم الحكمة المدنية إلى ما يتعلق بالسلك والسلطنة إذ ليس العلم بهما من عند صاحب الشرع"(١).

ونلاحظ أن العقل السلطاني شيد لنفسه نسقا واحدا،فنفس الخطاب يتكرر، ولنتأمل التالي: "والحكمة العملية قسمان: علم السياسة،وعلم الأخلاق لان النظر أما مختص بحال الإنسان أولا الثاني هو الأول وأيضا النظر أما في إصلاح كافة الخلق في أمور المعاش والمعاد فذلك يرجع علم الشريعة وعلومها معلومة و أما من حيث اجتماع الكلمة الإجماعية وقيام أمر الخلق فهو الأحكام السلطانية أي السياسة، فإن اختص بجماعة معينة فهو تدبير المنزل(٢). ونفس التحريف يمارسه العقل السلطاني عند حديثه عن الحكمة النظرية: "يسمى حكمة نظرية لأنّ المقصود منها ما حصل بالنظر، وكل منهما ثلاثة أقسام، أما العملية فلأنها إما علم بمصالح شخص بانفراده ليتحلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل ويسمى تهذيب الأخلاق، وقد ذكر في علم الأخلاق، وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالوالد والمولود والمالك والمملوك ويسمى تدبير المنزل، وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة ويسمى السياسة المدنية.."(٣).

إن الأخلاق تبقى تحافظ على طبيعتها النظرية، ويبقى العلم المدني موضوعا متفق عليه بالإجماع على أنه تدبير الفرد، لكن يستمر فصل السياسة عن اهتمامات

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٦.
(٢) كشف الظنون، مج ١، ص ١٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٧٦.

العقل، ويبقى البحث في مجالها مقتصرا على العلم بالكيفيات التي تمكن الإنسان والجماعة من البقاء والتّعاون على الضرورات.

ولكي تبقى السياسة ضمن الأحكام السلطانية وجب ربط السياسة بالشريعة، ومنه يُصبح الحكم السلطاني له سند شرعي يوطد أركانه، وإن الإخلال به يؤدي إلى تحويل المدينة الفاضلة إلى مدينة ضالة، والركن الركين المقصود في الأدب السلطاني هو (طاعة أولى الأمر):"..وموضوعه المراتب المدنية وأحكامها، ومنفعته معرفة الاجتماعات المدن الفاضلة، والمراد به وجه استيفاء كل واحد منها ودفع علل زوالها،وجهات انتقالها، ومن أعظم أسباب انتقال الدولة الإخلال بركن من أركان الشريعة، وقواعد العمارات"(١).

إن العقل السلطاني شَيّد لنفسه سلسة من الآداب، كلها تخدم نفس الطرح السابق، وتحاول أن تفصل العلم المدني عن العلم السياسي، وأن تجعل العلم المدني الوافد هو مجرد نظر في تدبير المنزل، لقد حُرف العلم المدني عن غايته الأرسطية، وحاول العقل السلطاني أن يوجه المتفلسف الناشئ إلى عدم الاشتغال بالسياسة السلطانية بوصفها آداب شرعية، وكنوزا مخفية، وعهودا موثقة، يصل إليها الحاكم بفعل التوارث.

ولو قمنا بجرد لأهم من مارسوا وظيفة الدفاع عن منطق "السياسة سر الأسرار" لوجدنا القائمة طويلة جدا، فهناك كتاب الآداب السياسة لعز الدين بن الأثير، ومصابيح أرباب الرياسة ومفاتيح أبواب الكياسة لإبراهيم بن يوسف المعروف بابن الحنبلي الحلبي. ثم الآداب الشرعية والمصالح المرعية للشيخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح الحنبلي الدمشقي، وهناك كتاب أساس السياسة للوزير الفقيه جمال الدين أبي الحسن علي بن ظافر الأزدي، والسياسة في علم الرياسة لظهير الدين محمد

---

(١) أبجد العلوم، ج٢، ص٣٣٠.

بن علي الكاتب السمرقندي، والعمدة في أصول السياسة للموفق البغدادي. وكتاب السياسة لمحمد بن الصوف.

ومعراج الايالة في ترجمة السياسة الشرعية للشيخ أبي بكر بن سالم الحضرمي، دون أن ننسى كتاب لأحكام السلطانية للماوردي، والإنافة في مآثر الخلافة للقلقشندى، أو كتاب الجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن حداد...الخ.

ولقد تحالف المد الشّعوبي مع العقل السلطاني لتأسيس مبدأ السياسة عهد وسر الأسرار، إذ أصبحت رسائل ملوك الفرس إلى أبنائهم المرجعية الفكرية للسلطان، وأصبح الفارسي يُنظِر باسم "العهود" لملوك وسلاطين المدن الإسلامية.

وبعد أن استفاق العقل السياسي من بياته الحضاري،وجد إرثا فقهيا وآخر فارسيا يحتضن السياسة،فحاول أن يزيح الموروث الفارسي بالاستعانة بالتراث اليوناني، وفي بداية الأمر كثر الانتحال على لسان أفلاطون و أرسطو، وكُتبت كثير من الرسائل على لسانهما، وكلّها كانت تصب في منطق العهود، ومن أشهرها كتاب العهود اليونانية لابن الدّاية.

لقد حاول العقل السلطاني أن يستعيض بالتراث اليوناني لمجابهة كتب نامة الفارسية، لقد استحوذت الغنوصية الفارسية على الأدب والسياسة، وبدا علماء الفرس في محاولة احتواء أرسطو، لقد انتحلوا على لسانه مجموعة من الكتب، لكنها لا تخرج عن الوصايا الأخلاقية، ولا تتحدث عن السياسة كعلم يخص الجماعة السياسية، ومن أمثلة "أفرَست" أرسطو كتاب فرخ نامه التي يعتقد صاحبه أبو احمد عبيد الله بن عبد الله أنّه ترجمة لكتاب السياسة لأرسطو. والكتاب المنحول والمشهور، هو المعروف بأخلاق نوالى، وأيضا بكتاب الرياسة في السياسة، الذي ينسبه مؤلفه النّوالي لأرسطو، ويذكر أنّه عهد به أرسطو للأسكندر وجعله على مقدمة وستة عشر بابا، وتكملة المقدمة في ظهور الإسكندر، الباب الأول في الإيمان، الثاني في الأمانة،الثالث في الإحياء، الرابع

في الرضاء، الخامس في الصبر، السادس في علو الرحمة، السابع في الشكر، الثامن في السخاء، التاسع في العدل، العاشر في المكافأة،الحادي عشر في العفو،الثاني عشر في الحلم،الثالث عشر في السياسة، الرابع عشر في الصحبة، الخامس عشر في آداب الوزراء، السادس عشر في وجوب المشورة،...

والدارس لأرسطو يحكم منذ البداية أن الكتاب لا علاقة له بأرسطو، وأن جل الأبواب هي من روح الشريعة ومن باب الوصايا والحِكم.

لم يتجرأ الفكر العربي والإسلامي على إحضار أفلاطون و أرسطو كما هما إلا مع الكندي، ثم الفارابي، وبات العلم المدني وفق التصور الأرسطي يشق طريقه من جديد ليقوض العقل السلطاني، ويجعل العلم المدني هو الذي يحتوي السياسة وليس العكس.ولقد أبدع الفارابي في تحليله والإشادة به،ويجعله يترأس العلوم النظرية كلها يقول أبو نصر الفارابي: "أما العلم المدني،فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق، والسجايا والشِّيم، التي عنها تكون الأفعال والسنن،وعن الغايات التي لأجلها تُفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان وكيف الوجه في ترتيبها، فيه على النَّحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه والوجه في حفظها"(١). إن الفارابي يحاول أن يضع العلم المدني علما شاملا، وليس مقصورا كما رأينا سابقا على تدبير المنزل،إنّه علم يهتم بكل ما يخص الفعل الإرادي، والغرض من ذلك معرفة :" وأن الوجه وجودها في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة، موزعة في المدن والأمم على ترتيب وتستعمل استعمالا مشتركا،و تبين أن تلك ليست تتأتى إلا برياسة يمكن معها تلك الأفعال و السنن والشِّيم، أو الملكات والأخلاق في المدن و الأمم، ويجتهد في أن يحفظها عليهم حتى لا تزول"(٢). ويفصح الفارابي عن ارتباط العلم المدني مباشرة بالتدبير الكامل الذي يخص المدينة و الأمة، وتلك الأفعال لا تسير إلى غاياتها ما لم تطن

---

(١) الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، ص ٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٠.

كل الأنشطة مرتبطة بالرياسة: ".. وأن تلك الرياسة لا تأتي إلا بمهنة وملكة، يكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مُكن فيهم عليهم، وتلك المهنة هي الملكية والملك أو ما شاء الإنسان أن يسميها، والسِّياسة هي فعل هذه المهنة"(١). لقد تدرج الفارابي في عملية ربط كل ما هو إرادي بالعلم المدني، ثم حاول أن يربط ما هو سياسي بالفلسفة. إذ الرياسة في الأصل هي: "..الرياسة ضربان: رياسة تُمكن الأفعال والسنن والملكات الإرادية التي شأنها أن ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة،وهي الرياسة الفاضلة،والمدن والأمم المنقادة لهذه الرياسة هي المدن والأمم الفاضلة"(٢). لقد حطم الفارابي المنوع، وتجرأ على العقل السلطاني، وحوّل السياسة من سر الأسرار وعهد العهود إلى نظر وتأمل، وأعطى الفيلسوف مهمة التّنظير والتأمل، و شجبها عن المفكر السلطاني..لقد أخرج السياسة من خزائن أدب الوصايا، وربطها ذروتها[الرياسة] بكل الأنشطة، وبدأ يمارس عملية النقد السياسي الذي يخافه ويهابه المفكر السلطاني: "..والرياسة تمكن في المدن والأفعال والشيم التي تنال بها ما هي مظنونة أنها سعادات من غير أن تكون كذلك، وهي الرياسة الجاهلية، وتنقسم هذه الرياسة أقساما كثيرة، ويسمى كل واحد منها بالغرض الذي يقصده ويؤمه، ويكون على عدد الأشياء التي هي الغايات والأغراض التي تلتمس هذه الرياسة. فإن كانت تلتمس اليسار سميت الخسة، وإن كانت الكرامة سميت رياسة الكرامة، وإن كانت بغيرها هاتين سميت باسم غايتها تلك"(٣). إن الفارابي يسمي أنظمة الحكم القائمة آنذاك بأسمائها، إنّه يمرر رسالة إلى الحاكم مفادها أن خير الأنظمة هي التي تنبع من الحكمة النظرية، والتي يبدعها الفيلسوف، إن الرياسة والحكم لا تمارس من خلال الوصايا و الآداب السلطانية، بل من خلال عملية التفلسف،لأن مهمة الحكم تقتضي الفلسفة: "وتبيَّن أن المهنة الملكية الفاضلة تلتئم بقوتين: القوة على القوانين الكلية، والقوة التي يستفيدها الإنسان بطول

---

(١) المصدر المكان نفسه .

(٢) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٣) إحصاء العلوم، ص٨١.

المزاولة الأعمال المدنية، وبممارسة الأفعال في الأخلاق والأشخاص، وفي المدن التجريبية، والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة، على مثال ما عليه الطب"(١).

والعلّة في حكم الفيلسوف بالذّات مقدرته على معرفة العلل التي تؤدي إلى زوال الرياسة الفاضلة، إنها عملية تتطلب العقل، وحضور الخيال السياسي :"ويحصى معها أصناف الأفعال التي بها تضبط المدن والرياسات الفاضلة أن تفسد وتستحيل إلى غير الفاضلة، ويحصى أيضا وجوه وتدابير والحيل، والأشياء التي سبيلها أن تستعمل إذا استحالت إلى الجاهلية حتى ترد إلى ما كانت عليها، ثم يبين بكم شيء تلتئم المهنة الملكية الفاضلة،وأن هذه العلوم النظرية والعملية، وأن يضاف إليها القوة الحاصلة عن التجربة الكائنة بطول مزاولة الأفعال في المدن والأمم"(٢).

لقد استطاع الفارابي أن يضع العلم المدني على رأس الحكمة العملية،بعدما صنفه المفكر السلطاني على أنه فرع رابع في علم السياسات، إن هذا الهاجس جاء كمحاولة إنقاذ المدن الإسلامية من حتمية الزوال، الذي بدا جليا على طبائعها العمرانية، وأفعالها الإرادية.

ونفس المنحى سيحاول علي ابن سينا أن يجسده، في كتابه رسالة في السياسة والأخلاق فالعلم المدني هو أصل السياسة والأخلاق، ومنه تفرعت، وبالتالي تصبح السياسة موضوع الفيلسوف أكثر منه موضوع الفقيه وندیم السلطان.

***ابن رشد: التأسيس للعلم المدني تأسيس للنظر العقلي**

ابن رشد ثاني فيلسوف بعد الفارابي يضع العلم المدني في إطاره الصّحيح، و يجعل النظر السياسي مهمة الفيلسوف، ويربط السياسة بالعقل، ويرفض ربط السياسة بالوصية والعهد. إن العلم المدني أقل شأنا من العلوم النظرية، ولكنه في المقابل أشرف

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص٨٤.

العلوم العملية، أما موضوعه فهو: ".. أما أن هذا العلم المشهور بالعلم العملي، يباين بجوهره العلوم النظرية، فهذا مما لاشك فيه ولا جدال، وإذا كان موضوعه يختلف عن موضوع العلوم النظرية، ومبادؤه تختلف عن مبادئها، وذلك لأن موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية التي تصدر عنا،ومبادؤها الإرادة والاختيار"(١). إن ابن رشد يحاول أن يضع السياسة في حقلها المعرفي وإطارها النظري، ولكونها تستمد موضوعها من الفعل الإنساني فهي حتما تندرج ضمن العلم المدني،الذي يهتم بالفعل الإنساني من حيث هو فعل مرتبط بالإرادة والاختيار، ويندرج ضمن مبدأ الاستطاعة. وعلى هذا الأساس تصبح السياسة علما عمليا وليس نظريا في الدرجة.

والعلم المدني إصطلاح يوناني خالص، عُرف في الفلسفة الإسلامية بعلم التدبير،لأن السياسة في جوهرها هي القدرة على التدبير. ويمكن أن نُأصل لعلم التدبير من خلال كتابات الفارابي، وابن باجة، هذا الأخير الذي صرح منذ البداية أن لفظة التدبير عربية اللسان، ولها عدة دلالات تنتقل من التدبير الناقص إلى التدبير الكامل والمطلق: " لفظة التدبير على لسان العرب تُقال على معاني كثيرة قد أحصاها أهل لسانهم،وأشهرها دلالتها بالجملة على الترتيب أفعال نحو غايات مقصودة"(٢).

والعلوم المدنية حضورها في حقول العلوم النظرية إنما يتم سوى بالعرض وبالغرض، فالأول من باب ارتباط الفكرة المجردة بالتجربة الإنسانية،التي تحصل من فعل الكسب الذي تحدث عنه الفارابي في كتاب السياسة المدنية،أما الثاني فالعلم المدني بشقيه الأخلاقي والسياسي يصلح أن يكون وسيلة وتجربة غرضية للحصول على العلوم النظرية التي يتم بها كمال الإنسان.

ويتميز العلم المدني عند ابن رشد بالغاية المرتبطة بوجوده، فالاستفادة [البراغمة] هي التي حددت وجوده العملي، ومن جهة أخرى فإنّه يتحدد من خلال البعد

---

(١) الضروري في السياسة، ص٧٢.

(٢) ابن باجة، تدبير المتوحد، دار سراس، تونس، ط١، ١٩٩٤، ص٩.

والقرب عنه، فالعلم النظري إن كان كليا تطابق مع ما هو تجريدي و ابتعد عن ما هو عملي، وإذا كان جزئيا اقترب مما هو عملي وابتعد عن ما هو عملي.

ومنه يرى ابن رشد أن الفرق بين العلوم النظرية والعلوم المدنية، يكمن في كون الأولى موضوعها الكليات والمجردات من الموجودات، و تبحث عن ماهية الموجود ولا تختص بفعله وسلوكه، عكس الثانية التي تهتم بما يلحق الموجودات من أحوال سولكية. وعلى هذا الأساس اختص العلم المدني بالجانب السلوكي والإرادي في الإنسان، فإن كان السلوك فرديا دخل في مضمار الحقل الأخلاقي، وإن كان في سياق جماعة من الناس انتمى إلى السياسة.

والعلم المدني ينقسم إلى قسمين:

١- علم الملكة: والذي يدرس الأفعال الإرادية المختارة من قبل الكائن العاقل،و كذا عاداته وأحواله، والغرض من الدراسة معرفة أي الملكات لها قوة التأثير في غيرها من الملكات.

٢- علم الكيف:الذي يدرس الطرق والكيفيات والسبل التي ترسخ بها الملكات في النفس، ومن جهة أخرى كيف نُفَعِلُ الملكات حتى تأثر في بعضها البعض، بغية حصول الفعل على أحسن وجه من الملكة المقصودة بنفسها، وفي المقابل معرفة أي الملكات تشكل عائقا أمام تمام الفعل المقصود.

إن العلم المدني لا يمكن أن يكون فعالا إلا إذا ترابط الإثيقي مع البوليطقي، لأن ما يصدق على الفعل الأخلاقي يصدق على الفعل السياسي، ونكتشف ذلك من خلال قول ابن رشد: "والقسم الأول من هذه الصناعة يتضمنه الكتاب المعروف بنيكوماخيا لأرسطو، والثاني يفحص عنه في كتابه المعروف السياسة"(١).

---

(١) الضروري في السياسة، ص٧٣.

يريد فيلسوف قرطبة من خلال التأسيس للعلم المدني، أن يؤسس للعقل في مجتمع ساد فيه الوجدان والإشراق، وغلب عليه الفقه السلطاني، وتنازعه المد الغنوصي والموروث العربي الجاهلي.

إن الغاية من العلم المدني هي وضع المدينة والسياسة في حقل النظر العقلي، الذي يستدعي الإنسان كغاية، ولا يستدعيه كعبد طائع للسلطان. كان ابن رشد يأمل من خلال تعرضه للعلم المدني أن يجعل الحاكم يعي ضرورة إشراك الحكماء في التدبير، بل أن الحاكم لا بد أن تكون سياسته مستوحاة من ما يقرره الحكيم.

فالسياسة بوصفها تدبير كامل، لابد أن تنطلق من المقدمات النظرية التي يقدمها الفيلسوف، عندئذ تجتمع الحكمة النظرية بالحكمة العملية، والعقل بالقوة، والحكمة بالسلطة، والغاية بالوسيلة.. وتتجه الجماعة إلى تحقيق الغاية من وجودها.

المبحث الرابع

المدن الفاضلة في الفكر الإسلامي

صراع مدن السلطان ومدن الإنسان

المدينة الفاضلة في الفكر الإسلامي ليس لها علاقة بالفكر اليوناني في بدايتها، بل لها علاقة وطيدة بدولة المدينة التي أسسها الرسول (ص)، فمدينة النبي لحد الساعة تعتبر المدينة النموذجية التي ينبغي إعادة بنائها من جديد لكي يجد الإنسان سعادته وحريته، وليظفر الإنسان بكرامته وإنسانيته. لقد أشاد بهذه المدينة كثير من فلاسفة الإسلام، واعتبروها النموذج الأمثل للحكم الفاضل كالفارابي وابن رشد.. ونحن بطبيعة

الحال نتساءل عن طبيعتها ؟؟ ولّما أشاد بها فلاسفة المسلمين؟ ولّما لم تجد نظيرا ميدانيا لها؟؟

١- **دولة المدينة**: بداية التّحول من التجمعات الناقصة إلى التجمعات الكاملة والفاضلة.

لقد كانت مدينة الرسول أو دولة المدينة كما يُصطلح عليه اليوم، نقطة هامة في عملية تحويل المجتمع العربي من نظام القرية والعشيرة إلى نظام المدينة والجماعة، لقد كانت النواة الحقيقية لدولة المدينة ما يسمى بعقد المدينة (الصحيفة):" فبعد هجرة النبي وظهور نواة الدولة الإسلامية في المدينة، كانت المبادئ الأساسية لهذه الأخيرة، قد أخذت في الوضوح، بعد أن تمّ وضع قواعد التعايش بين أفراد المجتمع الجديد ووضع أسس العلاقات الخارجية وشؤون الحرب"(١) لقد كانت كل المجتمعات العربية عبارة عن تجمعات ناقصة تسيطر عليها مفاهيم القبيلة، وعلى أنظمتها صور البدائية الأولى. والقرآن الكريم عند الحديث عنها لم يعتبرها مدنا كمدن مصر، بل وصفها بالقرية وأرقى تجمع عربي آنذاك وصفه الله بأم القرى(٢).

إن مدينة الرسول تقوم في أساسها على فكرة حكم الله جماعة المؤمنين عن طريق نبيه المُصطفى، وبالتالي فالحاكم الحقيقي ليس هو محمد بن عبد الله (ص)بل هو الله تعالى، ليس عن طريق التفويض الإلهي المعروف بالحكم الثيوقراطي، بل عن طريق الاختيار وضرورة تحمل الحاكم (النبي) تبعات حكمه، إن الله يحكم بالوحي والنبي بالفعل النابع من فهم الوحي، وبالتالي ليس هناك ضرورة لربط الفعل بالوحي، ولكن ربط الفعل بفهم الوحي، لم يكن الرسول في حكمه لجماعة المؤمنين مستبدا برأيه، بل كانت هناك الشورى كمبدأ عام، وكانت هناك المراجعة والمداولة.. بل سجل التاريخ

---

(١) بيضون، إبراهيم، تكون الاتجاهات السّياسية في الإسلام الأول، دار اقرأ، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦، ص٨٤.

(٢) راجع مفهوم المدينة في التراث الإسلامي الفصل الأول.

أن مراجعة الرسول في بعض أحكامه السياسية كانت من طرف فئات لم يكن يسمح لها في فلسفة المدن الأخرى إظهار الرأي فما بالك بإبدائه ثم مراجعة الحاكم !!.. لقد راجع نساء النبيّ في كثير من المسائل الاجتماعية، وكذا فعل كثير من بسطاء سكان المدينة.

والغاية من تأسيس دولة المدينة تحقيق رابطة معنوية بين الإنسان و ربه عن طريق الامتثال لأمره الأول والأخير، المتمثل في وجوب تحقيق عمارة الأرض، ثم الاستفادة من الحياة والبحث عن السعادة الدنيوية، التي لا تكتمل إلا بالبحث من جهة أخرى عن طرق إحراز السعادة الأبدية.. لقد حاول المعلم الأول (النبي) أن يُعَلم المسلمين أن سعادة الفرد في سعادة الجماعة وسعادة الجماعة في طاعة الله..

وأبرز نقطة في النظام السياسي لمدينة النبي جعل كل أفراد المدينة متساوون أمام الحق والواجب،العقاب والثواب، وأن الاستحقاق يُنتزع بالعمل لا بالمرتبة الاجتماعية والعرق، فكل مواطن داخل المدينة لا ينزل في المنزلة إلا العمل عن غيره، فالاستحقاق لا يرتبط بنظام البيوتات، ولا طبيعة العرق أو اللّون، فالكل سواسية عند الله،الغني والفقير، الضّعيف والقوي، النّسيب والمقطوع، العبد والسَّيد، الذكر والأنثى، الحاكم والمحكوم..إن دولة المدينة لم تكن في جوهرها إلا دينا ممارسا، وقرآنا يمشي على الأرض. يحلل أ. برهان الدين غليون طبيعة تلك الدولة فيقول: "إن دولة المسلمين،بما تشمل الدولة من مبادئ التنظيم المدني وطرائقه ووسائله،وتكوين السلطة (الطاعة) وتنظيمها وتوجيهها، أي الدّولة كإطار للتنظيم والانتظام الأخلاقي العام،لم تكن شيئا آخر في الإسلام سوى الدين نفسه"(١). لكن لم تكن دولة نصية فقط، بل أن العلاقات الاجتماعية وأمور الحياة والمعاش كانت تخضع لقاعدة اجتهادية :"أنتم أعلم بأمور دنياكم."

---

(١) غليون، برهان، نقد السّياسة/الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢ ،١٩٩٣، ص٥٦ .

إنّ هذه المبادئ التي وضعها الإسلام غيرت التركيبة الاجتماعية في المجتمع العربي أولا، ثم في ثقافة أمم الجوّار ثانيا.. إنّها ثورة في الفكر الاجتماعي والسياسي، وكمن جهة أخرى أنّها الوحيدة التي استطاعت أن تحقق نموذج مدينة الإله على الأرض، وأن يصل المواطن إلا إدراك كينونته الأنطولوجية بعيدا عن ثقافة الوأد الاجتماعي للطبقات أكثر حرمانا في المجتمع.

إن دولة المدينة وجدت قوتها في شخصية الحاكم (النبي) ثم بعده الخلفاء (الأربعة)، ومحور قوة الشخصية يكمن في مدى تفاعله مع القيم التي جاء بها الإنسان. وكما يقول إبراهيم بيضون: " لم تكن الخلافة في الوجهين اللفظي والمعنوي، أكثر من اصطلاح تم التداول به عفويا في مستهل العهد الراشدي، أما دلالتها المباشرة، فتعني أن حاملها هو خليفة النبي، بكل ما تعنيه هذه الكلمة، ينتهج نهجه ويسير مساره دون تعديل أو تغيير"(١). ومن ناحية أخرى كان للشّريعة - دستور جماعة المؤمنين - أثر كبير في ضبط المدينة، وترقية أهلها إلى مصاف طبقة الأخيار، إن احترام الشريعة من قبل المسلم (= المواطن من الناحية السياسية) جعل المدينة شبيهة بالجسد، فالمُسلم نتيجة احترامه للشريعة يَطلُب هو ذاته من الحاكم تطبيق حكم الشَّريعة عليه في حالة الخطأ، بينما كان المعمول به في المجتمعات المتحضرة أناء ذلك وقبله أن المؤسسة هي التي تُطالب بالعقاب، وأن المواطن يحاول تفاديه بكل الوسائل الممكنة. إنها حالة التّماهي مع روح الدين والثورة الاجتماعية الجديدة، وكان لأول مرة في تاريخ الجزيرة العربية بروز دولة بالمعيار السّياسي الذي يجد فيه المواطن نفسه كذات غير هامشية من خلال مبدأ المشاركة: "ففي موازاة الجهاد كدعوة ونشر للرسالة السماوية كانت تتبلور مفاهيم الأخوة والتسامح والتعاون والتضامن والقيم والعبادات التي سيولد منها الدين كمذهب وقانون وشريعة. وعلى هامشه كانت تتكون مؤسسات، وتترسخ مصالح

---

(١) بيضون، إبراهيم، تكون الاتجاهات السّياسية في الإسلام الأول، ص٨٣.

اجتماعية دنيوية، سياسية ومادية نلن تلبث حتى تفرض نفسها باعتبارها جزءا لا يتجزأ من مصالح المسلمين"(١).

إن استمرار المدينة الفاضلة بعد وفاة النبي في شخص الخليفة يدل أن المدينة الفاضلة ممكنة حتى في غياب النبي، لأن غياب النبي لا يعني غياب العقل الذي يستطيع أن يدبر شؤون الجماعة وفق ما تقتضيه الحكمة. ومن ثمة فالفكر الإسلامي أسس لمبدأ التداول على الحكم، واستطاع أن يتحرر في مرحلته الأولى من منطق الوراثة والملك العضوض.

فلقد خلف النبي (المعصوم) العالم،الفقيه، الحكيم، وناب عن النبي (الحاكم العادل)الخليفة المقتدي المجتهد، فالمدينة لا ترتبط بالفرد بقدر ما ترتبط بالجماعة والفكرة والله، وأما الخلاف الحاصل في السقيفة إنّما يدل على وجود الدّولة لا على نقيضها.

إن الولاء لله والفكرة في العالم الإسلامي هو ولاء من جانب آخر لإنسانية الإنسان وكرامة البشر، ثم ولاء للجماعة وليس للقبيلة: "وتؤكد الوقائع التاريخية أن الإسلام قلب العلاقات التاريخية ونقلها من علاقات كتل (قبائل) إلى علاقات قوى (جماعات) تقوم وحدتها على أساس العقيدة لا العصبية"(٢).

وتبقى دولة المدينة معلم الفضيلة التي تمشي على الأرض، وتمارس أمر السماء، وتبدع من تجاربه الخاصة ما يُمكنُّها من التمكين للإنسان كخليفة. والنتيجة التي يقرها الدّارس هي: "المهم في الأمر أن الدولة كمظهر لقوة السياسة وكتنظيم إداري متعدد

---

(١) غليون، برهان، نقد السّياسة -الدولة والدين، ص٦٤.

(٢) نويهض، وليد، الإسلام والسياسة، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص ٨٨.

الوظائف،بدأت نواتها في المدينة المنورة وتطورت لاحقا من دولة المدينة إلى دولة المصر"(١).

إذن لقد تأسست دولة المدينة على جملة من الأفكار البسيطة في ظاهرها لكنها عميقة في محتواها ومضمونها، والغاية من بساطة الفكرة وعمق المضمون الارتقاء بالفرد إلى مدارج الكمال المعقول. و يشير أ.محمد جلال شرف إلى بعد آخر للدولة المدينة حين يقول : " فقد قامت الدولة الإسلامية في المدينة، بتنظيم الدِّفاع، وحماية الأرض، وإعداد الأداة لتنفيذ العدل بين الناس"(٢).

٢- مدينة السلطان : حكم العشيرة عودة لنظام المدن الجاهلة

إن الحروب التي وقعت بين على ومعاوية على الإمارة كانت حربا بين نوعين من المدن، مدينة الإنسان الفاضل وبين مدينة السلطان، فمعاوية كان يطمح إلى مدينة سلطانية يتوارثها أبناء الملوك، وتكون الأقلية هي الحاكمة، والرعية تشهد لهم بالطّاعة والولاء. بينما على كان يناضل من أجل مدينة الإنسان، التي أساسها الحقيقي هي الحرية والأخلاق، وتحقيق مبدأ الاستخلاف،وحُكم العلماء والحكماء.

إذن كان صراع المدن في العالم الإسلامي بين نموذج مدينة الصفوة ومدينة العشيرة بين نزعة الاستبداد ومذهب الاختيار،بين فلسفة الطّاعة ومبدأ الشورى، بين حكم المثقف وبين حكم الأعرابي.. وكان لانتصار مدينة السلطان وفوز الأعراب بالحكم عدة انعكاسات على مستوى التنظير السياسي، إذ أصبحت معضلات الإمامة والسياسة تُبحث خارج النص الديني، وبدأ الفكر الإسلامي يشهد حضورا متنوعا لمختلف ثقافات الأمم المجاورة، فالفرس وجدوا ضالتهم في الهاشميين خاصة في العلويين

---

(١) المرجع نفسه،ص١١٢.

(٢) جلال، محمد شرف، نشأة الفكر السّياسي في الإسلام وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٢ ، ١٩٩٠، ص٢٣.

والعباسيين، لكي يجعلوا منهم المعلم الذي يحقق المدينة الفاضلة المفقودة بنظرة أنشروانية، لقد استطاع الأعراب أن يقضوا على ما بقي من دولة كسرى، واستطاع الفرس أن يقضوا على دولة الأعراب عن طريق الدعوة العباسية. ولقد كان الفكر الفارسي ينظر لمدينة الإمام، تلك المدينة التي سيغيب في أرجائها الظلم والجور، وينتشر في ربوعها العدل والميزان، ويتولى أمرها الإمام المعصوم عن الخطأ والنّوهان، ذلك الإمام علاماته ظهوره الرايات السود تغطي أرض العراق فتحولها إلى سواد...لكن مدينة الإمام في تجربتها الأولى ما فتئت أن تحولت إلى مدينة السلطان، ذلك أن بني العباس بعد أن استقر لهم الحال حوّلوا أحلام المستضعفين إلى سراب، ورجاء المضطهدين إلى عذاب، أعلنوا أن الإمام ما هو إلا أمير المؤمنين، وأنّ حكمهم حكم العشيرة.. وسياسته مبنية على الأحكام السلطانية... ومن جديد سيستمر البحث عن مدينة الرسول، لكن الخطاب يكتس طابع الحكمة العملية، وتدخل الفلسفة في بنية الفكر السياسي، وتظهر لأول مرة في تاريخ الفكر العربي مفاهيم سياسية ستلعب دورا هاما في تغيير منحى الفكر السياسي في الإسلام.

٣- إخوان الصفا: جدلية دولة أهل الخير والشر

إن الطغيان الذي مارسته مدينة السُّلطان على العباد، وابتعادها عن منهج الاستقامة والعدل والواجب، جعل المثقف في البلاد الإسلامية ينتفض فكريا من أجل إنتاج خطاب فلسفي يُعمق الوعي السِّياسي لدى المسلم، ويدفعه إلى المطالبة بضرورة بناء مدينة فاضلة على منهج دولة المدينة،وعلى سيرة المعلم الأول (النبي).

وكانت حركة إخوان الصفا وخلان الوفاء أول من سجلت حضورها كفلسفة معارضة للحكم، واصطبغ خطابها بالرموز والإشارات، وامتاز نّصها بالتفكير المجرد، وتوسطت في الأخذ بالاجتهاد اللامحدود والتقيد بالمنهج الباطني، كما ركزت على الكتمان والتستر والدعوة للإمام المعصوم عن الخطأ من أل البيت ...

إن المدينة القائمة في عهدهم مدينة أهل الشّر، وحُكّامَها طغاة ابتعدوا عن الشريعة وروحها، وعن الحكمة وأهلها..فوجب عندئذ التفكير في إعداد أهل مدينة الخير التي قد آن زمانها حسب فكر الإخوان: " وقد نرى أنه تناهت دولة أهل الشر، وظهرت قوتهم وكثرت أفعالهم في العالم في هذا الزمان، وليس بعد الزيادة إلاّ الانحطاط و النقصان، ولا بد من كائن قريب، وحادث عجيب فيه صلاح الدين والدنيا"(١).

إن إخوان الصفا ينطلقون من فكرة أن نهاية مدينة أهل الشر قد باتت أكيدة، فلقد بلغت من القوة والاكتمال السّلبي ما يدعو إلى انقلابها إلى الانحلال والنقصان، وهذه إشارة سياسية إلى قانون الأفول والانحطاط الذي يحكم الدولة. ومن ثمة فما دامت علامة سقوط مدينة الشّر بادية وجب على الإخوان العمل على إعداد الجيل الذي يكون خليفة لها في المكان وليس في الأفكار والنظام، وإلا خلفتها دولة من صلبها.

إن مدينة أهل الخير لا تقوم دون عملية إعداد المواطن الذي يُصطلح عليه في فلسفتهم بالأخ، ومنه تصبح التربية هي حجر الزّاوية في عملية تدشين مدينة أهل الخير والصفاء، ومفهوم التربية عندهم مقترن بمفهوم التّطهير الذاتي،المرتبط بالمعطى الأخلاقي. فقبل حضور السياسي يجب حضور الأخلاقي: "التربية هي ترويض النفس على الأخلاق"(٢). وتربية الأخ متنوعة ومتعددة، تبدأ بعلوم الرياضة والشرع وتنتهي بالعلوم العقلية والفلسفية، ويُرَتب الإخوان وفق مداركهم العلمية، ولكل أخ مرتبته وفق منزلته العلمية.

والتربية كمشروع تتكل آخر الأمر بوجود جمهرة من العلماء و الحكماء، يعملون على تأسيس المدينة، ونصرة الإمام المنتظر الذي آن أوان نزوله [الانتظار الإيجابي]، والمدينة الفاضلة عندهم لا تبدأ بنزول الإمام بل تبدأ بميثاق العلماء: "واعلم أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء حكماء أخيار فضلاء، يجتمعون على رأي واحد، ويتفقون

---

(١) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، مج ١، ص ٢٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

على مذهب واحد ودين واحد، ويعقدون بينهم عهدا وميثاقا ألاّ يتجادلوا و لا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضا، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم فيما يقصدون"(١).

وإخوان الصفا كباقي المفكرين عملوا على إضفاء طابع العضوية علة المدينة، ومماثلة علم السياسة بعلم الطب، بل زادوا على ذلك ربط السياسة بالكون و الفلك :" ويتم التحول من الاجتماع إلى السياسة عن طريق تحليل الدين في المجتمع ومقابلة المراتب الإلهية بالطبقات الاجتماعية،ثم تقابل البدن و المجتمع، علم الطب والعلم المدني، وأخيرا تقابل المجتمع والكون"(٢).

والمدينة الفاضلة عندما تتهيأ لها أسباب القيام، من أركان المدينة الرئيسة كالجيش والأنصار، يظهر الإمام المعصوم ليقودها ويحكمها باعتبارها من خلفاء أصحاب النّاموس، ويمثلون الصنف السادس في فلسفة الإخوان:" والصنف السَّادس هم خلفاء صاحب النّاموس في أمته و رؤساء الجماعات والحارسون شريعته على أمته بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المانعون لهم أن يسيروا بغير سيرة الناموس، الحافظون أطراف المملكة، كيلا يخرج خارجي سرّا،أو علانية،فيفسد أحكام الناموس بتمويهه وزوره على قلوب العامة والجهّالة"(٣).

إن غاية الإخوان من تأسيس مدينتهم هي الوصول إلى السّعادة التي يعتقدون أنّه لا يمكن الوصول إليها إلا في كنف الإمام، ولقد شبهوا مدينتهم بجزيرة صاغون (Sagoun) الأسطورية التي ترمز لمدينة أهل الخير.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١.

(٢) حنفي، حسن،من النقل إلى الإبداع / الإبداع (الحكمة العملية)، مج ٣، دار قباء، القاهرة، مصر، ط ١ ،٢٠٠١، ص٢٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ٣٠٨.

وبالرغم من الطابع الطوباوي لفلسفة إخوان الصفاء إلا أن أفكارهم وجدت الأرضية في شعور المضطهدين، وكانت بمثابة نقطة الرّجاء. لقد وجدت حضورها في فلسفة الفارابي وابن سينا، وتأثرت بها كثير من الحركات السياسية المُعارضة في تلك الحقب من تاريخ الشّهادة الحضارية للمسلمين.

لكن ما يُؤخذ على فلسفة الإخوان طغيان إيديولوجيتهم الشّيعية، وانتحالهم لكثير من الأفكار التي لم تكن متناغمة مع طبيعة الفكر الإسلامي، كتقديس الأعداد والحروف، ترميز الخطاب بإشارات باطنية بعضها لحد السّاعة لم يستطع الباحثون فك رموزه.

٤- الفارابي: مدينة الفيلسوف والمدن الجاهلة

قبل أن يتعرف الفكر الإسلامي المعاصر على كتابات ابن رشد السياسية،كانت مؤلفات الفارابي في المجال السياسي أكثر رواجا وتداولا، وخاصة كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، الذي لحد السّاعة مازال موضوعا للبحث الفلسفي.

فلسفة الفارابي السياسية تقوم في مجملها على المزج بين النّصورات الأفلاطونية والاعتقاد الشّيعي في مجال الإمامة والسّياسة، مع إضفاء النّزعة الغنوصية على الخطاب.

إن فلسفته هي تركيب بين المثال والواقع، بين مقولات العقل ومقتضيات الإيمان، بين الرمز والواقع العيني، بين الثورة والانتظار الإيجابي، بين الدّعوة للإمام المعصوم والفيلسوف الفاضل. ومن جهة أخرى جاء مشروع مدينته الفاضلة في وقت كانت تشهد فيه المعارضة السّياسية أوّج قيمتها، وخاصة المعارضة الشيعية، فحمل المَشْرُوعُ الرَّجَاء بعد اليأس، وأعطى للمضطهدين بارقة أمل في إمكانية بناء مدينة في انتظار الأمام يكون حاكمها على الأقل فيلسوفا.

إن الفارابي ينطلق في تنظيره للمدينة من فلسفة أفلاطون وأرسطو، فالاجتماع ضرورة يمليها الطبع البشري، غير أنه يرى أن الاجتماع بالطبع مُيسر لأهل المدن والحواضر، أما أهل البادية والبراري فهم أبعد عن ذلك: " ولما كان سكان البرية في بيوت الشعر أو الصّوف والخيام والأخبية من كل أمة أجفى و أبعد من أن يتركوا ما قد تمكن بالعادة فيهم نفوسهم أشد انقيادا لتفهم ما تعودوا عليه"(١). كان من الضروري أن يتجه مشروع الفارابي نحو أهل الحواضر والمدن لامتلاكهم القابلية للتمدن والاجتماع الراقي، فالفلسفة منذ نشأتها اقترنت بالمدن والحواضّر.

والاجتماع عند الفارابي يتخذ ثلاثة أنماط متفاوتة، الأولى عظمى: "هي اجتماعات الجماعة كلّها في المعمرة"(٢). الثانية الوسطى: "والوسطى هي اجتماع أمة في جزء من المعمورة"(٣). والثالثة صغرى: "والصغرى هي اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة"(٤). والاجتماعات الثلاثة هي الاجتماعات الكاملة والمقصودة، والفيلسوف يسعى إلى تأسيسها الواحدة تلو الأخرى، وينبغي أن يبدأ أول الأمر بالصغرى (المدينة) ثم يرتقي إلى الوسطى (الأمة)، وأخيرا يسعى إلى تحقيق العظمى (المدينة العالية).

يعلق أ.علي عبد الوافي على ذلك : "ويلاحظ أن الاجتماع الأول الذي ذكره الفارابي وجعله أكمل المجتمعات الكاملة لم يذكره أحد من قبله من فلاسفة اليونان الذين اغترف من فلسفتهم كأفلاطون و أرسطو. فهؤلاء لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهدتهم وهو الدويلات الصغيرة التي تتألف كل دولة منها من مدينة وتوابعها أو

---

(١) الفارابي، كتاب الحروف، تح : محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ص١٤٦.

(٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادتها، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥، ص١٣١.

(٣) المصدر والمكان نفسه.

(٤) المصدر والمكان نفسه.

من بعض مدن وتوابعها"[١]. وهذا التميز لدى الفارابي نابع من المبدأ القرآني الذي يحث المؤمنين على تحقيق رسالة الاستخلاف في كل أرجاء الأرض.

والبحث في المدينة الفاضلة عند الفارابي ينطلق من فكرة أن أول ما نفكر فيه هو طبيعة من يدبرون أمور المدينة، لأن السّياسة هي في الأصل علم التدبير، فإذا كان من يدبر أمرها فاضلا فهي كذلك :".. والنّاس الذي يدبّرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والأخيار والسعداء، فإن كانوا أمة فتلك هي الأمة الفاضلة، وإن كانوا أناسا مجتمعين في مسكن واحد كان ذلك المسكن الذي يجمع جميع من تحت هذه الرئاسة هو المدينة الفاضلة"[٢].

إن الفارابي ركز في نظريته السياسية على الرئيس أكثر من تركيزه على أهل المدينة (المواطنون) فلم يُعن بهم كعناية مثلما فعل إخوان الصفا أو حتى أفلاطون، ولعل تماهيه في فكرة الإمام جعلته يُعطي لرئيس المدينة القسط الأوفر من البحث والنظر.

وقبل الخوض في مسائل الرئاسة وصراع المدن، نشير أن الفارابي يرى أن المدينة الفاضلة ممكنة وغير ممتنعة: "بيد أنه يظهر أن الفارابي لا ينظر إلى مدينته ولاينظر إلى رئيسها نظرته إلى أمور غير ممكنة التحقيق،بل يرى أنه من الممكن أن تتحقق هذه المدينة ومن الممكن أن يوجد لها رئيس"[٣]. وعلّة الإمكان ترتبط بوجود الرئيس الفاضل الذي ينبغي أن يكون متميزا عن باقي الناس، من منطق أن الرئيس يُعرف من خلال التفاوت الذي أقرته الحكمة الإلهية، وبالتالي فالفارابي منذ البداية يريد أن

---

(١) عبد الواحد،علي وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، دار عالم الكتب، القاهرة، دون ط،١٩٧٣، ص٢٧.

(٢) الفارابي، السياسة المدنية، تق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١، ١٩٩٦، ص٨٩.

(٣) عبد الواحد، علي وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، ص ١٣.

يحسم مسألة الرئيس لكونها جوهر الاختلاف في السياسة، ولعله أراد منذ البداية أن يقطع الطريق على أهل الطموح ممن لا يكتسبون شروط الرئاسة،ولكنهم في أغلب الأحيان يصيرون ملوكا بالمغامرة والمخاطرة.

والتفاوت عند الفارابي هو معيار التفوق، وميزان الحكم، وفيصل التفرقة بين الحكم الفاضل والحكم الجاهل، ذلك أن التفاوت مرتبط بما يلي :

١. التفاوت أمر طبيعي وإلاهي بين الناس.

٢. التفاوت في الطبيعة يؤدي إلى التفاوت في الصنائع.

٣. أن التفاوت هو الذي يشكل مراتب الناس في المدينة ".. والناس يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب أجناس الصنائع و العلوم التي أعدوا بالطبع لها"(١).

٤. أن الإنسان الذي فاق الجميع في التفرد [العقلي- الجسدي -...] هو الذي يصلح أن يكون ملكا: "..وهذا الإنسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء [أفلاطون] وهو الذي ينبغي أن يقال فيه أنه يوحي إليه، فإن الإنسان إنما يوحي إليه إذا بلغ هذه الرتبة، وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة"(٢).

٥. أن الإنسان الذي وصل إلى ذلك الكمال هو الأجدر بتدبير المدينة: "..فيكون الرئيس الذي يدبر المدينة بالشرائع المكتوبة المأخوذة عن الأئمة الماضين ملك السُّنة"(٣).

---

(١) السياسة المدنية، ص٨٥.

(٢) المصدر نفسه،٨٩.

(٣) الفارابي، إحصاء العلوم، تق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١ ،١٩٩٦، ص٩٠.

٦. أن جلب علم السّياسة ضروري لبناء المدينة الفاضلة، ولكن يضع الفارابي شروطا لجلبه، ومنه قدرة الجالب على تفحص أحوال العباد والبلاد، ومعرفة المحاسن والمساوئ، وقد عبر عنها في [رسالة السّياسة]: "إن أنفع الأمور التي يسلكها المرء في استجلاب علم السِّياسة وغيره من العلوم، أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم ومتصرفاتهم، ما شهدها وما غاب عنه مما سمعه، وتناهى إليه منها. وأن يُمعن النظر فيها ويُميِّز بين محاسنها ومساوئها، وبين النافع والضار لهم منها"(١).

٧. ٧. أن من وُجِدَت فيه مؤشرات التفرد ينبغي أن يربى ويُعد ليكون خليفة للحالي:" وبيّن كيف ينبغي أن ينشأ من وجدت فيه تلك الشرائط الطبيعية، وبماذا ينبغي أن يؤدب،حتى يحصل له المهنة الملكية،و يصير ملكا تاما"(٢).

ومنه تبدو مسألة الرئيس محسومة لثلاث أطراف فقط، ولا يجدر بأحد من غيرهم رئاسة المدينة الفاضلة، وهم :

١- **النبي** : لكونه موصول بالوحي مع الله.

٢- **الإمام**: لكونه موصول بالوحي بوسائط اكتسبها من معدنه النُّوراني.

٣- **الفيلسوف**: لكونه موصول بالله عن طريق العقل.

والفارابي يرى أنّه مادام أهل المدينة الفاضلة يحافظون على شروط الرئيس مادامت مدينتهم الفاضلة قائمة ومستمرة : "يبين أن المدينة الفاضلة إنما تدوم فاضلة ولا تستحيل، متى كان ملوكها يتوالون في الأزمان على شرائط واحدة بأعيانها حتى يكون الثاني الذي يخلف المتقدم، على الأحوال و الشرائط التي كان عليها المتقدم، وأن

---

(١) نقلا: عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط٤، ١٩٩٨، ص١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص .ص ٨٤/٨٥.

يكون توليهم من غير انقطاع و لا انفصال،ويعرف كيف ينبغي أن يعمل،حتى لا يدخل توالي الملوك انقطاع،ويبن أيُ الشرائط والأحوال الطبيعية ينبغي أن تفتقد في أولاد الملوك وغيرهم،حتى يؤهل بها من يوجد منه الملك بعد الذي هو اليوم ملك"(١).

ونتيجة خشية الفارابي من ضياع المدينة الفاضلة، ينبه الحفظة وحراس المدينة من ضرورة منع أي فرد من الوصول إلى الحكم ما لم يكن من الصنف السابق، وخاصة منع من يُعلم من سلوكهم أنهم ينزعون إلى حكم الجاهلية: "ويبين مع ذلك أن الذين رياستهم جاهلية لا ينبغي أن يكون ملوكا"(٢).

والعلّة في هذا الحرص والتأكيد، أن الفارابي يعتقد مثلما يعتقد أفلاطون(٣) أن المدينة الفاضلة أولى المدن التي نشأت على وجه الأرض، وسميت بمدينة الفطرة، ولكنّها تحولت بفعل الحروب وصراع المصالح إلى مدينة غير فاضلة. وأن المُغالبة هي التي تحدد مصير المدن، فالتاريخ مرتبط بالعصبية: "ثم بَين المغالبة التي تكون من جهة العصبية والبغضاء والقهر الذي يلحق أهل المدينة من مدينة أخرى"(٤).

والمدينة الفاضلة الغاية من وجودها تُفهم من خلال المطالب والمقاصد التالية:

- تحقيق مدنية الإنسان بالاجتماع مع بني جنسه ونوعه، لحفظ النسل والتعاون على ضرورات العيش،لأنه ثبت أن الإنسان بمفرده عاجز عن ذلك.

- تحقيق مبدأ الاكتفاء الذي يحقق بدورة السعادة الدنيوية.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣) يقول أفلاطون: " والمدينة الأولى مدينة الفطرة، مثال البراءة السعيدة ليس لها من حاجات إلا الضرورية وهي قليلة ترضيها بلا عناء، يقنع أهلها بالشعير والقمح والحنطة والثمار والخمر الخفيفة، فيعيشون عيشة سليمة ويعمرون، ولا يعرفون الفاقة ولا الحرب." الجمهورية، ص ١٠٠.

(٤) الفارابي، تلخيص النواميس، ص ١٨.

- أن يكون الاجتماع مبني بناء عضويا،والفارابي يقدم فلسفته على أساس التماثل بين الجسد والمدينة. فالسياسة لا تعرف خارج المعرفة الطبية: "وتقاس المدينة والمنزل على البدن عند الفارابي، فالبدن هو الأساس والمدينة والمنزل هي الفرع. البدن مؤتلف من أجزاء مختلفة محدودة العدد ...وكذلك يتألف المنزل والمدينة.."(١).

- الارتقاء بالإنسان إلى مصاف الصّفوة بالتّدرب على الفضائل الخلقية والعقلية.

- الاحتكام إلى الشريعة يمنع حدوث التخاصم ويُطهر النُفوس من أمراض النفس.

- البحث عن الإنسان الكامل الذي بوجوده تتحقق رسالة الاستخلاف.

- البحث عن السعادة الحقيقية التي لا تُنال إلا ضمن أكنف المدينة الفاضلة.

- وأخر غاية هي وصول أهل المدينة الفاضلة للاتحاد مع الذّات الإلهية،والفوز بجزيرة السعادة الأبدية (الجنة = الفردوس المفقود).

والفارابي حاول أن يحلل ظاهرة تحوّل المدينة الفاضلة إلى مدن جاهلة من خلال التركيز على وجود خلل في أفراد المدينة، ذلك أن المدينة الفاضلة ينشأ بين أهلها نوع من الناس أشبه ما يكون بالحشائش الضارة، وسماهم النوابت، وهم فئة اكتسبت الفضيلة ولكن نتيجة وعيها الزّائف،أو سيطرة أمراض النّفس عليها، جنحت إلى التّمرد عن آراء أهل المدينة الفاضلة ونموها في المدينة ممكن، وانتشارها في أوساط الحفظة غير ممتنع للارتباط الانحراف بميولات النفس، يعرفهم الفارابي في قوله التالي :

---

(١) حنفي، حسن، من النقل إلى الإبداع (الحكمة العملية)، مج ٣، ص ٢٥٩.

"..وأما النوابت في المدن الفاضلة فهم أصناف كثيرة منهم صنف متمسكون بالأفعال التي تُنال بها السعادة،غير أنهم ليس يقصدون بما يفعلونه من ذلك السعادة بل شيئا آخر مما يجوز أن يناله الإنسان بالفضيلة من كرامة أو رئاسة أو يسار أو غير ذلك"(١).

والنّوابت هم سبب خراب المدينة الفاضلة، وعلّة تحوّلها وتبدلها، وهم على ذلك أصناف مختلفة، وعليه تكون صفة المدينة المتحولة على حسب النّوع الغالب من النّوابت.

ولقد حدد الفارابي النّوابت وأصنافهم في كتابه السّياسة المدنية، وسأورد أصنافهم وفق الترتيب التالي:

١- **النابت القنّاص**: الذي يتقنص الفرص التي يمكنها أن توصله للرئاسة أو اليسار، مستغلا المتجارة بالفضيلة كوسيلة للتغرير بالعباد. ولعله يشير إلى منهم على شاكلة بني العباس، فقبل وصولهم إلى الحكم كانوا قد زعموا أنّهم أئمة الحاضر وأنصار الفضيلة والشريعة،لكن ما إن تمكنوا من البلاد والعباد حتى حولوها إلى حكم الأقلية.

٢- **النابت المتمسكن**: الذي نفسه تميل إلى نماذج المدن الجاهلية، غير أن شرائع المدينة الفاضلة تمنعه من التصريح بها فهو بين هواه وبين الشريعة كالحرباء. وهؤلاء هم أصحاب المصالح.

٣- **النابت المارق**: وهو الذي ينحرف عن مبادئ المدينة الفاضلة دون قصد أو إرادة، لكن سوء في الفهم أو العلم. ويقصد بهم تلك الفئة من العوّام التي تحاول أن تخوض في العلم دون أن يكون لها قدرات.

---

(١) السّياسة المدنية، ص١٢٠.

٤- **النابت المتخيل** : الذي يزيف الأقاويل قاصدا الحق لكن بغير مَحَجَّةِ العقل وإنما الوهم، يزيف كل مرتبة من مراتب الحقيقة.، وهم فئة الشكاك.

٥- **النابت المُتعالم**: هو الذي يميل بنفسه إلى طلب الغلبة في الرأي، فتراه يزيف الحقائق والمراتب لا لشيء إلا ليوهم نفسه وغيره بالغلبة في الرأي، و لا يحب أن يسمع ما يقود إلى السعادة،و يعتبر الإنسان معذور في فهم الظاهر، والأرجح أنّهم فئة الفقهاء.

٦- **النابت العنيد**: هو الذي تميل نفسه إلى العناد،بعدما يتخيل الأشياء على غير حقيقتها، لكونه غير مهيأ على تصورها لعلة في قواه الذهنية، فتراه يصر على ما يتخيل حتى ولو تبين له زيف ما يعتقد، لكن العناد يجعله يتخيل الأشياء تخيلا ناقصا، فتنشأ الرؤية الناقصة عن الشيئ مما ينشأ بالضرورة الوهم. والعناد عند هذا الصنف من النوابت يحقق أحد مطالب النفس الجاهلية ألا وهي نفسية التغلب في الرأي والفهم، ونتيجة عدم امتلاكهم للحجة والبرهان، فتراه يسلك مسلك التشكيك في أراء غيره،الأكثر منه فهما وإدراكا، ينعتهم بالغرور. والوصف ينطبق على فئة أهل علم الكلام.

٧- **النابت المتفرد**: وهو الذي يعتقد أن لكل فرد حقيقة خاصة به، وأن كل فرد ظن ظنا فهو الحق ولو خالف ظنه ظن الناس، ويطلب بضرورة التسليم بصدق ظن كل فرد. وتلك الفئة هي المتصوفة.

٨- **النابت المكذب**: هو الذي يُكذب زعم القائلين بوجود الحقيقة و إمكانية إدراكها من قبل الإنسان، معتقدا أن الحقيقة لا يصل إليها الإنسان وإنما نحن نعتقد في أشباح الحقيقة. وتلك الفئة هي من درست القليل من الفلسفة.

٩- **النابت المُسوف**: هو الذي تملكته أحلام اليقظة،فيعتقد أنه سيصل يوما إلى الحقيقة دون أن يبذل عناء أو كدا، بل يدأب علي التسويف، وعندما يبلغ درجة اليأس من الوصول إلى الحقيقة يسلك سلوك المشكك في ما يعلم الناس، ويتهم من يعلمون أنهم يريدون بذلك المنازل والمراتب، وبالتالي ينساقون وراء أهواء أهل المدن الجاهلية.

والنابت المُسوف يجنح إلى اللعب و اللذة، منتظرا الموت ليريحه كما يعتقد من الدنيا، وكأن الموت عنده هو الحقيقة الواحدة فقط.

وإذا كان النوابت هم سر تحويل المدينة الفاضلة (مدينة الفطرة) إلى مدن غير فاضلة، فإن الفارابي قسَّم المدن غير الفاضلة حسب ما يعكسه الواقع. وتقسيمه متميز عن تقسيم أفلاطون وإن وافقه في بعض النماذج.

١- المدينة الجاهلة

تحوّلت بفعل النوابت من رحم المدينة الفاضلة، وهي ليست على مستوى واحد من الجهالة والنوع، "..وأما أهل الجاهلية، فإنّهم مدنيون، ومدنهم واجتماعاتهم على أنماط كثيرة"(١).

١-١- المدينة الضَّرورية[الحاجة] هي أقرب المدن إلى طبيعة الإنسان من حيث بحثه على أسباب العيش، وتتميز ب: "الاجتماع الضروري هو الذي به يكون التّعاون على اكتساب ما هو ضروري، في قوام الأبدان وإحرازه،ووجوه مكاسب هذه الأشياء كثيرة كالفلاحة،الرعاية، والصيد، واللصوصية"(٢). ولا يمكن أن تكون على تلك الصفة إلا إذا كانت صفة الحاكم تمتاز بما يلي :

---

(١) السياسة المدنية، (طبعة تونس م . س)، ص٧٨.
(٢) المصدر والمكان نفسه.

أ-يرأسها من هو أجودهم بديهة على الاحتيال، وأقدرهم على تدبير الضروري للمعاش.

ب-الاعتماد على الصنائع المختلفة، أو على صناعة واحدة غالبا ما تكون الفلاحة.

١-٢- مدينة النّذالة :التي يؤسسها النّوابت :"اجتماع أهل النذالة، هو الذي به يكون يتعاون على نيل الثروة واليسار، والاستكثار من اقتناء الضروريات،وما قام مقامها من الدرهم والدينار، وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها،لا لشيء سوى محبة اليسار فقط والشح عليها، وأن لا ينفق منها إلا في الضروري مما به قوام الأبدان،وذلك إما من جميع وجوه المكاسب، وإما من الوجوه التي تتأتى في ذلك البلد"(١).

١- الرئيس من هو أقدر الناس على جلب المال وتحصيل اليسار.

٢- الاعتماد على التجارة والعاملات.

١-٣ - مدينة الخسة : ثالث مدينة في التعفن، وأبعدها عن الأخلاق، ومنطق الشريعة السّمحاء: "..ومدينة الخَّسة والاجتماع الخسيس، هو الذي به يتعاونون على التمتع باللذة من المحسوس،أو باللذة من المتخيل،من اللعب والهزل، أو هما جميعا،وكذلك التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح، واختيار الألذ من هذه طلبا للذة، لا طلبا لقوام البدن، ولا ما ينفع البدن بوجه، بل ما يلّذ منه فقط، وكذلك من اللعب والهزل"(٢).

والغريب في الأمر أنّها تُعتبر في نظر المدن الجاهلة نموذج السعادة، فهي عندهم محسودة وتغبطها المدن الخمسة لكونها في نظرهم سعيدة بما لها من ملذات حسية. امّا

---

(١) المصدر نفسه، ص٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص٨٠.

رئيسها فهو من يستطيع توفير أكبر عدد ممكن من اللذات الحسية لأكبر من أهل مدينته.

١-٤- المدينة الكرامية : أكثر المدن انتشارا في عهد الفارابيي من خلال الدراسة التاريخية،خاصة أن وصفها يتجانب و حال دولة بني حمدان، وهذه المدينة يكون أجتماعها على : " واجتماع الكرامة،هو الذي يتعاونون على أن يحصلوا و أن يكرموا بالقول والفعل، وذلك إما بأن يكرمهم أهل المدن الأخرى، أو أن يكرم بعضهم بعضا،وكرامة بعضهم على بعض إما على التساوى، وإما على التفاضل"(١). ويكون رئيسهم بضرورة الحال من:

١-من يستطيع تحديد مواطن الكرامة: التغلب والانتصار، اللذات، الحسب، النسب.

٢- يكون الرئيس من كان أكثرهم كرامة من حيث التفاضل، وفاقهم في الصفات المُكرم بها حتى يمتنع عنهم التساوي معه فيها.

١-٥- مدينة التغلب: وتنطبق على أغلب المدن لتي هي أقرب إلى حياة أهل البدو من حياة أهل الحضر، ولعل المقصود بها من كانت على شاكلة دولة بني أمية :"..وأما مدينة التغلب واجتماع التغلب، فهم الذين به يتعاونون على أن تكون لهم الغلبة، وإنما يكونون كذلك إذا عمّهم جميعا محبة الغلبة"(٢). ومواطن الغلبة عندهم تتحد في المجالات التالية :

١-الغلبة على الدم والروح/الحرب.

٢-الغلبة على المال و النفس/الاستعباد.

---

(١) المصدر والمكان نفسه .

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٥.

٢- القهر بالمخاتلة. والقهر بالمصالبة.

ويكون الرئيس منهم من كان أقواهم مصالبة ومخاتلة ومجالدة، وكان صحيح البدن،شجاع القلب، كثير العتاد. وسياسته تقوم على أن تكون المُغالبة بينهم إلا في الخيرات والأراء، أما المال والروع والمتاع فلا بد أن يصرفهم عن المغالبة لحاجة بعضهم البعض.

١-٦- المدينة الجماعية: المدينة التي تقدس الحرية، ووجودها في العالم الإسلامي لم يكن مذكورا، بل هي ممن ذكرهم أفلاطون من المدن الناقصة: "..أما المدينة الجماعية، [الوحيدة التي لم يتبع ذكرها باجتماع] فهي التي كل واحد من أهلها مطلق مخلي لنفسه يعمل ما يشاء، وأهلها متساوون، وتكون سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلا،ويكون أهلها أحرارا يعملون ما شاءوا، ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حريتهم"(١).

ويعتقد الفارابي نفس الرأي الذي نعتها به أفلاطون، فهي تؤدي إلى:

انتشار الفساد والرذائل الخلقية، مع كثرة الطوائف. وتصبح الرئاسة لا تخضع لضوابط.

وبما أن الرئيس هو الذي يحفظ حرية الأفراد، سينتج عنه تسلط الجمهور عليه.وأحسن ما فيها أن المواطنة للجميع.كما يكثر بها الشعراء والحكماء نتيجة حرية التعبير.

٣- المدينة الضالة

والدول الضالة حسب الوصف والذكر، أنّها أمم الجوار، وطبيعة اجتماعها يجعلها من المدن المغضوب عليها: "..أما المدن الضالة، فهي التي حوكيت لهم أمور أخرى غير

---

(١) السياسة المدنية (طبعة الهلال م.س)، ص ١١٤.

هاته التي ذكرناها، ونسبت لهم السعادة،غير التي هي في الحقيقة سعادة، وحوكيت لهم سعادة أخرى غيرها، ورسمت لهم أفعال وآراء لا تنال بشيء منها السعادة بالحقيقة"(١).

٤-المدينة الفاسقة

وهي مدينة قريبة من حيث التّصورات المدينة الفاضلة،لكن سلوكها غير مطابق لآرائها، وأهلها مرتدون "..وأما المدن الفاسقة فهي التي اعتقد أهلها المبادئ وتصورها، وتخيلوا السعادة واعتقدوها، وأرشدوا الأفعال التي ينالون بها السعادة وعرفوها واعتقدوها، غير أنهم لم يتمسكوا بشيء من تلك الأفعال ولكن مالوا بهواهم وإرادتهم بشيء من أغراض أهل الجاهلية، إما منزلة أو كرامة، أو غير ذلك، وجعلوا أفعالهم كلها وقواهم مسددة نحوها"(٢). وهي تشترك مع المدينة الفاضلة فقط في الآراء والمعتقدات، وتخالفها في الأفعال والكمالات.

وبعد هذا التقسيم يتضح أن الفارابي كان يمارس النقد السياسي من خلال الحديث عن أنواع المدن الموجودة في عصره،وأن هذا النقد يوضح التشرذم السياسي الذي بلغته الأمة السياسية في عهد الفارابي. كما أن اللجوء إلى مدينة الوحي يعكس نية البحث عن مجتمع متماسك يقول: "تمسك الإسلام و المسيحية كلاهما بمثال المجتمع الجامع المبني على الإيمان بدين موحى به تعود جذوره إلى تراث النبوة اليهودي. ومثال الشمولية الجامعة وجد تكملته في واقعية التشرذم السياسي المحلي"(٣).

وآخر ما يمكن الإشارة إليه أن المدينة الفاضلة عند الفارابي لا تقوم فقط على الفلسفة والنظر، بل ينبغي أن يُستفاد من كل العلوم، وخاصة الفقه وعلم الكلام،

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢٠ .
(٢) السياسة المدنية، ص ٩٧.
(٣) حنّا ميخائيل، ص١٣٥.

فضرورة الفقه تتجلى في علاقته بالأفعال: "..والأفعال مثل الأفعال التي يعظم بها الله، والأفعال التي بها تكون المعاملات في المدن، فلذلك يكون علم الفقه في جزئين : جزء في الآراء، وجزء في الأفعال"(١).

أمّا أهمية علم الكلام فتُعرف من خلال "..وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملّة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل،وهذا ينقسم جزئين أيضا: جزء في الآراء،وجزء في الأفعال"(٢).

ويُنبه الفارابي أنّه حتى في حالة وصول الإنسان إلى الكمال فإن منزلته تبقى مقارنة مع مراتب الأئمة والأنبياء مرتبة الصبيان والأحداث :"..فإن الإنسان وإن بلغ نهاية الكمال في الإنسانية،فإن منزلته عند ذوي العقول الإلهية منزلة الصبي والحدث والغمر عند الإنسان الكامل"(٣). ولعل الفارابي يريد أن يُذكر الفرد بأنه لن يبلغ مرتبة الأئمة و لا لأنبياء، وبالتالي فعليه دوما أن يبقى في اتصال مع العقول النيّرة والأطياف الروحانية، لأن الله قدر ذلك في اللوح المحفوظ وكمال الإنسان موثوق بكمال الجماعة، وكمال الجماعة عند الفارابي يتوقف على ثلاث مسائل: الخَلق الطبيعي، الشيمة الطبيعية، اللسان، يقول: "والجماعة الإنسانية الكاملة على الإطلاق، تنقسم أمما، والأمة تتميز عن الأمة [يعني أخرى] بشيئين طبيعيين: بالخَلق الطبيعية والشّيم الطبيعية، وشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية، وهو اللسان،أعني اللغة التي تكون بها العبارة"(٤).

---

(١) إحصاء العلوم، ص٨٦.

(٢) المصدر والمكان نفسه .

(٣) إحصاء العلوم، ص٨٨.

(٤) الفارابي، أبو نصر، كتاب السّياسة المدنية، سراس للنشر، تونس، دون ط، ١٩٩٤، ص ص ٥٥/٥٦.

ومن خلال فلسفة الفارابي ندرك أن أفلاطون لم يكن إلا الرمز الذي يختفي وراءه القول السياسي الشّيعي، وأن مدينة الفارابي هي مدينة أهل الانتظار والأئمة الأخيار على حسب اعتقاده. المنحى نفسه حاول ابن سينا أن يقدمه من خلال رسالة الطير رسالة الريوطيقا.

غير أن ابن سينا وإن نادى بالمدينة الجماعية فرؤيته تختلف عن الفارابي من حيث المنطلقات الفكرية، فهو يرى شرعية النبي في الحكم ويقر أن خليفة النبي يمكن أن يكون بطريقتين، إما أن يوصى به، أو أن يُنتخب انتخابا، ولكن الوصاية عنده أصوب. وبالتالي يجوز لغير الإمام أن يكون حاكما شريطة أن يكون حسن التدبير، مستقلا بالسياسة،أصيل العقل، رفيع الأخلاق من شجاعة وعفة و غيرها(١).

ويركز ابن سينا على التفاوت الطبيعي، ويراه أمرا معقولا لكي تستمر الحياة،فالتساوي في الصفات بين البشر يجعل الحياة ممتنعة، يقول سعدييف :" يقوم المذهب السياسي السينوي على القول بالتفاوت الطبيعي بين الناس، الذي يرده إلى نفس الموضوعة حول نزوع الكل نحو الوجود"(٢).

والسياسة عند ابن سينا أمر عملي، يتوجب أول الأمر أن يسوس الإنسان نفسه عن طريق التربية والنقد الذّاتي، ثم أن يركن إلى الأخلاق كإطار عملي يضع الفضائل الأربعة ضمن الممكن الإنساني، بعدها يمكن أن يعيش الإنسان ضمن جماعة سياسية،وتبدأ رحلة البحث عن السعادة. فالإنسان عنده: "المعتنى بأمر نفسه، المحب لمعرفة الفضائل، وكيفية اقتنائها، لتزكو بها نفسه فيكون قد وفى إنسانيته حقا من الكمال.. وتكميل قوته النظرية بالعلوم، وتكميل قوته العملية بالفضائل، والعدالة المنسوبة لكل فضيلة"(٣).

---

(١) سعدييف، أرثور، ابن سينا، تعريب: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت،١٩٨٧ ، ص٢٧٣.
(٢) المرجع والمكان نفسه.
(٣) ابن سينا، رسالة في علم الأخلاق، ص٤١.

ومن الأمور التي ركز عليها ابن سينا في مشروعه السياسي ضرورة حضور الأسرة كجماعة منظمة تنظيما كاملا، وحاول أن يجعل المرأة أكثر حرية وتواجدا مما هي عليه في المجتمعات الإسلامية آنذاك، حيث اعتبرها شريكا وليس مجرد أنثى.غير أن الذكر والأنثى من حيث علاقته بالسلطة يجب أن يكون في الطوع، فالإنسان منقاد في المدينة إلى ما يريده الحاكم : " السياسة عند ابن سينا تعني أن يبقى الآخر في الطوع،الزوج والولد، والخادم، أي الوصاية والرقابة. وهو تصور ديني، العناية والربوبية. الإنسان عبد الله وعبد لأخيه الإنسان في آن واحد ما دامت العبودية بنية نفسية لعلاقة الأنا والآخر"(١).

وتصبح الرؤية السياسية عند ابن سينا مجرد وصايا، أو كما قال أ.حسن حنفي مجرد إرشادات ومواعظ، تبتعد عن ما هو علمي وتقترب مما هو ديني: "وكلها إرشادات ونصائح ومواعظ أكثر منها علما. إذ يتحول الاجتماع إلى أخلاق، والأخلاق إلى تربية، ولا يعتمد ابن سينا على تنظير الموروث و لا تمثل الوافد"(٢).

إن آخر ما نختم، هو كون ابن سينا في المجال الفكر السياسي لم يضف شيئا جديدا إلى الفلسفة الإسلامية، ويُعد الفارابي أكثر إبداعا منه خاصة وهو يقدم مشروعه ضمن ما يقتضيه الموروث و يحمله الوافد.

٥- من مدينة الجماعة إلى مدينة الفرد

إذا كانت الفلسفة السّياسية في المشرق، قد أعطت للسياسة بعدا فلسفيا، تداخلت فيه الفلسفة اليونانية وبقايا الغنوصية الفارسية، فإن الفلسفة السِّياسية في الغرب الإسلامي شهدت حضورا لبعض المساهمات الشخصية، التي تلعب فيها

---

(١) حنفي، حسن، من النقل إلى الإبداع (الحكمة العملية)، مج ٣، ص ٢٩٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨٩.

التجربة الشخصية دورا بارزا، ولعله ما أضفى على تلك المساءلات الفلسفية طابع الإبداع و التأصيل.

فابن باجة أبو بكر بن الصائغ، في مشروعه السياسي يناقض مشروع المدن الفاضلة الجماعية، ويرى أنّها غير فاضلة رغم سعيها للفضيلة، لأن علّة امتناع ظهورها يعود إلى الجماعة البشرية، فالفساد ينشأ ضمن الجماعة، وأن الفرد لن ينال السعادة الحقيقية إلا في عالمه الفردي، ومنه فابن باجة يُنظر لمدينة الفرد، المتوحد في فكره، المغترب في ملوكته، المتميز بسلوكه. وتوديعه لعالم الجماعة نستشفه من خلال رسالة الوداع، التي من خلال رموزها نستقرأ تجليات انبثاق خطاب التوحد والتفرد.

كما أن باجة يرمز من خلال رسائله إلى حالة القلق والمعاناة التي بدأت تسري في كيان الأمة الإسلامية، نتيجة ظاهرة التشرذم السياسي، وكثرة الدويلات، وبالتالي فهو يمثل ولادة متأزمة للفلسفة السياسية : " يمثل ابن باجة بالفعل ولادة متأزمة للفلسفة السياسية في الغرب الإسلامي، إذ أنه وإن مثل الفارابي بالنسبة إليه المرجع الفلسفي الأساسي إلى جانب أرسطو دون شك،فإنه مثل منطلق ابتعاد عن الفكر السياسي الهيليني الإسلامي سيجذره ابن طفيل في حي ابن يقظان"(١).

ومدينة الفرد عند ابن باجة تتأسس على فكرة الاغتراب، فالسعيد هو من يباشر الغربة في مجتمع سياسيي غير فاضل. إن فلسفة العزلة ومنطق التّوحد قد يبدو من الوجهة التاريخية محاولة تكرار التجربة زرادتشية، لكن ابن باجة يمكن أن يتفق معها في الانطلاقة لكنه لا يتفق معها في الخاتمة النظرية.

فالمتّوحد أيقن أن سعادته تُكتسب خارج الجماعة، وأن مدينته الحقيقية تكمن في عالمه الصغير(الذّات). إن التّجربة السّياسية التي مر بها ابن باجة في المغرب

---

(١) صالح مصباح (الفيلسوف ومدينة الملّة) المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ١٩، ١٩٩٨، ص ٢١.

والأندلس جعلته يكفر بكل أشكال الحكم الجماعي، إن المدينة السياسية هي مجرد وكر للدسائس والمكائد، وان المتفلسف الحقيقي ينبغي أن يرحل إلى العالم الذي خلق له عالم الذّات والتوحد.

إن الاجتماع ضرورة سياسية، لكن ليس ضرورة فلسفية، إن ابن باجة ينتقد الفارابي، ويناقضه حتى في توظيف بعض المصطلحات، فالنّابت عنده هو المتوحد الخير لا كما يعتقد الفارابي،فالجماعة هي الشوك والنابت هو الوردة التي تعيش بينهم، إن المدينة الفردية عند ابن باجة تتأسس على النابت الذي همه في الحياة الوصول إلى إدراك الله كمطلق دون أن يحتاج في عملية الوصال إلى جماعة الناس. كما خالف الفارابي في تقسيم المدن المضادة للفضيلة، فهو يقسمها على أساس قوى النفس والطبيعة.

ومشروع مدينة الفرد تجلى بعد ابن باجة في خطاب ابن طفيل (تلميذه)من خلال روايته الفلسفية حي ابن يقظان، فابن طفيل يريد من خلالها تأكيد ما وصل إليه أستاذه ابن الصائغ من كون المعرفة تم بالّذوق، ومن ناحية أخرى انتقد من خلالها الفارابي وفلسفته السياسية : " وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر،فأكثرها في المنطق، وماورد منها في في الفلسفة،فهي كثيرة الشكوك ...فقد أثبت في كتابه (المدينة الفاضلة) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها، ثم صرح في (السياسة المدنية)بأنها منّحلة وسائرة إلى عدم ...فهذا قد ايأس الخلق جميعا من رحمة الله تعالى، وصيّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة، إذ جعل مصير الكل إلى العدم"(١).

يحاول ابن طفيل أن يؤكد فكرة مقدرة الإنسان الوصول إلى السعادة من غير معاشرة والتزام الجماعة، فحي بن يقظان بعيدا عن الجماعة والمدينة يستطيع أن يترقى في مدارك المعرفة، ومدارج النفس، ليصل آخر الأمر إلى لحظة المعراج، فيدرك

---

(١) ابن الطفيل، حي ابن يقظان، موفم للنشر، الجزائر، ط ٢، ١٩٩٤، ص.ص ١٤/١٥.

الله والحق، ويكتشف مكمن السعادة: "وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة،والدّوام يزيد فيه طولا بعد مدة، حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء، ولا ينفصل عنه إلا متى شاء"(١). إن هذا الارتقاء وصل إليه حي ابن يقظان دون أن يحتاج إلى إنسي واحد أو إلى اللغة التي اشترطها الفارابي كعامل ثالث في عملية كمال الجماعة.

بل يذهب ابن طفيل في آخر الرواية إلى البرهنة على انتصار فلسفة التّوحد من خلال شخصية آسال (الباطن)، الذي يفر إلى الجزيرة نفسها بعد أن يعلن مفارقته لسلامان (الظاهر) الذي صادقة في جزيرة الملة الصحيحة (أمة الإسلام)، وعند التقائه مع حي ابن يقظان يجد أن الرجل رغم انعزاله عن العالم المتمدن قد أدرك بنفسه ما لم يدركه آسال داخل المنظومة، ويتحول حي ابن يقظان إلى أستاذ وحكيم، خاصة بعد أن تعلم اللغة من أسال، ولكن اللغة تفيد في عملية الاتصال فقط، لأن ابن الطفيل جعل التفكير يتم بدون لغة وضعية.

ولكي يبرهن ابن طفيل امتناع صلاح حال المدن والجماعات البشرية، يقود بطله إلى المغامرة الاجتماعية من خلال محاولة السفر إلى المدن وإصلاح أهلها،لكن حي ابن يقظان يقر الرجوع إلى جزيرته مع آسال بعدما ما اكتشف امتناع صلاحهم : " فيئس من إصلاحهم، وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم"(٢).

ورغم أن قصة حي ابن يقظان تدخل في بنيتها الفكرية عدّة روافد فكرية(٣)، فهي تحاول أن تُعبر عن رؤية مرتبطة بالتجربة الشخصية، وتعكس من خلال متونها ما وصل إليه المجتمع الإسلامي من تدهور سياسي.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٣) ثبت تاريخيا،أن قصة حي ابن يقظان تناولها كثير من المفكرين قبل وبعد ابن طفيل، فلابن سينا رسالة وجيزة (حي ابن يقظان)وهناك أخرى لكبرى زادّه. مع العلم أن =

لكن هل يبقى الفكر السياسي متهافتا ؟؟ وهل قدم العقل السياسيى الإسلامي استقالته بعد هذا التوجه الجديد لإحياء الفردانية؟؟

إن هذا السؤال بالذّات هو الذي كان وراء هذه الدراسة. فكثير من الدّراسات الخاصة بالفلسفة السياسية تجعل الفارابي معلمها الأخير من حيث الحضور الفلسفي، وابن طفيل خاتمتها من حيث الاغتراب الصوفي، وابن خلدون موصدها من حيث علم العمران البشري. ولكن بعد أن تم التعرف مؤخرا على شرح ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون، يحتاج الفكر الإسلامي مراجعة أحكامه، فابن رشد من خلال كتابه الضروري في السياسة يرفض استقالة العقل السياسي كما يقول الجابري : " لقد قطع مع أفلاطون رافضا استقالة العقل، مؤكدا ما سبق أن أكده في وسط الكتاب [يقصد الضروري في السياسة] من إمكانية قيام مدينة فاضلة دولة الحاكم العادل"(١).

فهل سيحاول ابن رشد أن يعيد مدينة الجماعة فلسفيا ؟؟.وما مدى قوة هاجس السؤال السياسي عنده ؟؟

=رسالة ابن طفيل هي الأمتن و الأرصن. والقصة لها أصول توراتية (قصة موسى: التابوت واليم) وأصول رومانية في أسطورة رميوس ورميلوس، والتي تتجلى عند ابن طفيل في بداية القصة (الملك ـ الملكة ـ التابوت ـ الذئبة التي ترضع الطفلين)مع وجود نفحات صوفية في مسائل الحق والحقيقة،التجربة والكشف، والبعد الذاتي في عملية المعرفة.

(١) مأخوذة من مقدمة أ. الجابري، لكتاب الضروري في السياسة، ص٥٥.